

**AUTONOMÍA
INDÍGENA
EN CHOCÓ**

Jesús Alfonso Flórez López

Autonomía Indígena en Chocó

ISBN 978-958-44-0447-3

Edita

Centro de Estudios Etnicos

Auspician

Diócesis de Quibdó

Klima-Bündnis de Austria

Jesús Alfonso Flórez López

jesalflo@yahoo.com

Fotografía de carátula

Danza Embera Dovida

Comunidad de Chanú-Bojayá

Jacques Plassan

Fotografía de contracarátula

Mola de la Etnia Tule

Rafael Gómez Díaz

Corrección de Texto

Lucía Mercedes De la Torre Urán

Constanza Millán E.

Diseño y Diagramación

Editorial Nuevo Milenio. Medellín, Colombia. Tel 292 36 28

Primera Edición - 1.000 ejemplares

Quibdó - Colombia

2007

ÍNDICE GENERAL

AGRADECIMIENTOS	7
PRÓLOGO	9
INTRODUCCIÓN	13

PRIMERA PARTE:

LAS RAÍCES DEL MOVIMIENTO INDÍGENA.....	27
--	-----------

CAPÍTULO 1

HISTORIA DE LOS INDÍGENAS

CHOCÓ Y EL ESTADO NACIÓN	29
---------------------------------------	-----------

1.1. Y LLEGARON DE OCCIDENTE: SIGLO XVI	29
1.2. COLONIZACIÓN ESPIRITUAL: SIGLOS XVII Y XVIII	44
1.3. EL ESTADO NACIÓN REPUBLICANO Y LOS PUEBLOS INDÍGENAS	57
1.3.1. Normatividad Indigenista	57
1.3.2. Imaginario de la dirigencia política sobre los indígenas	61
1.3.3. La Iglesia católica como mediadora del Estado ante los indígenas	68
1.3.3.1. Crisis de las relaciones entre Iglesia y Estado	68
1.3.3.2. Reconstrucción de las relaciones Iglesia y Estado	71
1.3.3.3. Convenios de Misiones y Civilización de Salvajes	73

CAPÍTULO 2

LUCHAS INDÍGENAS Y

CAMBIO DE PARADIGMAS	81
-----------------------------------	-----------

2.1. DE LAS IDEAS SOCIALISTAS AL MOVIMIENTO INDÍGENA	82
2.2. LAS CIENCIAS SOCIALES Y EL MOVIMIENTO INDÍGENA	86
2.3. DE LA ACULTURACIÓN A LA PASTORAL INDÍGENA	91
2.3.1. La Prefectura y los Vicariatos Apostólicos de Chocó	91
2.3.2. Pastoral Indígena y surgimiento de la OREWA	94
2.4. DEFINICIÓN Y CONSOLIDACIÓN DE LA OREWA	104
2.5. LA PASTORAL INDÍGENA EN LA CONSTRUCCIÓN DE AUTONOMÍA	114

SEGUNDA PARTE:

ESPIRITUALIDAD E IDENTIDAD INDÍGENA 117

CAPÍTULO 3

AFIRMACIÓN COMO PUEBLOS:

SUJETOS DE LA AUTONOMÍA 119

3.1	EL DERECHO DE LA AUTODETERMINACIÓN	119
3.1.1.	El sujeto de la autodeterminación	122
3.1.2.	Contenido de la autodeterminación	126
3.1.3.	Fundamentos de la Autonomía	129
3.2.	ACABAR CON EL ETNOCIDIO	136
3.3.	LA ESPIRITUALIDAD Y LA AFIRMACIÓN DE LA EXISTENCIA DEL SUJETO DE LA AUTONOMÍA	143
3.3.1.	Validez y Vigencia del Pensamiento Propio	145
3.3.2.	Nociones fundamentales para la autonomía: cuerpo mítico	152
3.3.2.1.	Concepción Espacial y Territorio	157
3.3.2.2.	La Noción de Persona	209
3.3.2.3.	La Noción de Relaciones Sociales	236
3.3.2.4.	La Noción de lo Sagrado	268

CAPÍTULO 4

ETNICIDAD Y SACRALIDAD 295

4.1.	DEL COLONIALISMO AL PLURALISMO RELIGIOSO	297
4.1.1.	Colonialismo Religioso	297
4.1.2.	Nuevo Marco Jurídico	300
4.1.3.	El Diálogo interreligioso y la afirmación de la etnicidad	302
4.1.3.1.	Misión y Diálogo	303
4.1.3.2.	Cuestiones de la teología cristiana del diálogo con las religiones	308
4.1.3.3.	Finalidad del Diálogo	313
4.2.	PLURALISMO Y REPOSICIONAMIENTO DE LA IGLESIA	315

TERCERA PARTE:

EL EJERCICIO DE LA AUTONOMÍA 331

CAPÍTULO 5

**ESPACIOS DE CONSTRUCCIÓN
DE POLÍTICAS DE AUTONOMÍA:**

LOS CONGRESOS REGIONALES 333

5.1.	PRIMER CONGRESO REGIONAL	336
5.1.1.	Autoridad Propia	336
5.1.2.	Territorio	339
5.2.	SEGUNDO CONGRESO REGIONAL	340



5.2.1.	Autoridad Propia	340
5.2.2.	Territorio	342
5.2.3.	Plan de Gobierno Propio	344
5.3.	TERCER CONGRESO REGIONAL	351
5.3.1.	Autoridad Propia	351
5.3.2.	Territorio	352
5.3.3.	Plan de Gobierno Propio	354
5.4.	CUARTO CONGRESO REGIONAL	357
5.4.1.	Autoridad Propia	358
5.4.2.	Territorio	362
5.4.3.	Plan de Gobierno Propio	365
5.5.	QUINTO CONGRESO REGIONAL	367
5.5.1.	Autoridad Propia	368
5.5.2.	Territorio	370
5.5.3.	Plan de Gobierno Propio	372
5.6.	SEXTO CONGRESO REGIONAL	374
5.6.1.	Autoridad Propia	376
5.6.2.	Territorio	386
5.6.3.	Plan de Gobierno Propio	387

CAPÍTULO 6

CONSTRUCCIÓN DE HERRAMIENTAS EN Y PARA EL EJERCICIO DE LA AUTONOMÍA..... 395

6.1.	EL DERECHO PROPIO	396
6.1.1.	Reglamento Regional de Justicia Indígena	405
6.1.1.1.	Contenido del Reglamento	405
6.1.1.2.	Aplicación del reglamento	425
6.1.2.	Estrategia de Control Territorial	436
6.1.2.1.	Territorio Profanado	436
6.1.2.2.	Territorio Reconocido	455
6.1.2.3.	Territorio Controlado	466
6.2.	PLAN DE VIDA O PLAN DE GOBIERNO	478
6.2.1.	Etnodesarrollo y Plan de Vida	480
6.2.2.	Fundamentos del Plan de Vida	484
6.2.3.	Políticas y Estrategias	488
6.2.4.	Programas	493
6.2.5.	Inversiones	495

CAPÍTULO 7

DEL INDIGENISMO A LA AUTONOMÍA EN LATINOAMÉRICA 501

7.1.	FASES DEL INDIGENISMO	501
7.1.1.	Indigenismo Etnocida	501



7.1.2.	Del etnocidio a la etnofagia	502
7.1.3.	Un nuevo indigenismo: El etnicismo	505
7.2.	LOS GRUPOS ÉTNICOS Y LAS LUCHAS NACIONALES	506
7.2.1.	La Autonomía Regional en Nicaragua	507
7.2.2.	Libre determinación y autonomía en Chiapas: «Nunca más un México sin nosotros»	514
7.3.	LA AUTONOMÍA Y LOS INDÍGENAS EN CUANTO PUEBLOS	520

EPÍLOGO

DESAFÍOS ACTUALES PARA

LA AUTONOMÍA INDÍGENA 525

1.	EL CONTEXTO DE LA REGIÓN Y EL ORIGEN DE LA CRISIS ...	525
2.	LA CRISIS	527
3.	FACTORES EXTERNOS QUE AFLORARON EN LA CRISIS	530
4.	INTERVENCIÓN DE LA IGLESIA	534
5.	EFFECTOS DE LA CRISIS ORGANIZATIVA	536
6.	CRISIS DEL MODELO ORGANIZATIVO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS	538
6.1.	Autoridades tradicionales y control social	539
6.2.	Modelo de participación política	540
7.	PENSAR HACIA EL FUTURO	541

BIBLIOGRAFÍA 543

ANEXO MAPAS 561

ANEXO DOCUMENTOS 569

TABLA DE MAPAS

MAPA 1	UBICACIÓN DE LOS CHOCOES	56
MAPA 2	REGIÓN DEL PACÍFICO LOCALIZACIÓN DE LOS PROYECTOS Y OBRAS DE INFRAESTRUCTURA	447
MAPA 3	CARRETERA PANAMERICANA Y PROYECTO DE CANAL INTEROCEÁNICO EN EL DARIÉN COLOMBIANO	448
MAPA 4	ANTIOQUIA Y CHOCÓ FRENTE AL PACÍFICO	452
MAPA 5	COSTA PACÍFICA TERRITORIOS INDÍGENAS Y MINAS	453
MAPA 6	COLOMBIA MAPA FÍSICO Y TERRITORIOS INDÍGENAS	460
MAPA 7	COSTA PACÍFICA MAPA FÍSICO Y TERRITORIOS INDÍGENAS 461	
MAPA 8	COSTA DEL PACÍFICO TERRITORIOS INDÍGENAS Y DEFORESTACIÓN	468
MAPA 9	SUB-REGIONES DEL PLAN DE VIDA	487



AGRADECIMIENTOS

Esta reflexión fue hecha gracias al aporte de las comunidades indígenas y sus líderes que participaron en los encuentros, reuniones, talleres, congresos y entrevistas, que sirvieron de base para la redacción final. De igual manera al apoyo del Equipo del Centro de Pastoral Indígena de la Diócesis de Quibdó.

Agradezco a las personas que ayudaron en la revisión del texto para su edición, particularmente a Lucía Mercedes De la Torre. A Hélène Le Du por la traducción hecha al francés. A Jesús García Ruiz por su orientación. A Carlos Alirio Flórez L, por sus notas y comentarios de historia.

No puedo dejar de agradecer a Heinz Allgauer Hackl, de Alianza para el Clima de Austria, quien puso todo su empeño en la realización de este proyecto. Así mismo a la Administración de la Diócesis de Quibdó que ha facilitado la ejecución de esta iniciativa de interés común.

A quienes hicieron las ilustraciones y a quienes facilitaron sus fotografías. A todas las personas que hicieron los comentarios acertados y oportunos, no los puedo nombrar a todos y a todas, pues probablemente quedarían varios por fuera, ustedes saben que están en mi corazón.



Finalmente a Dachi Ankore, Karagabi, Tutruica, Ewandama, Pab y Nana, al Corazón del Cielo y Corazón de la Tierra, que han estado presentes en la historia milenaria de los Pueblos Indígenas, y de quienes he aprendido que el diálogo intercultural es la posibilidad de conocerme y conocer a la humanidad, redescubriendo mi historia personal, en donde mis ancestros y demás familiares son una parte de estas raíces que fundamentan la existencia del ser humano.



PRÓLOGO

Al escribir estas palabras introductorias para el presente estudio, quiero afirmar que me adentro en un tema conocido, más aún, en un campo en el cual trabajé durante 18 años, como obispo que fui de la Diócesis de Quibdó , Chocó. Fue un trabajo pastoral en el cual puse todo mi interés por conocer y respetar las diversas comunidades indígenas existentes en la región. Se trató de un largo proceso vivido en unión con mi Equipo de Pastoral Indígena, un largo camino lleno de muchas dificultades, pero también de no pocos logros y aciertos.

Entre ellos podemos resaltar el apoyo permanente e incondicional que le dimos a la consolidación y fortalecimiento de la OREWA, la Organización de todos los Indígenas del Chocó. Al hacer ahora una mirada retrospectiva, debo decir que en mis sueños y preocupaciones pastorales siempre tuve a los indígenas muy presentes, los llegué a amar, y por lo mismo pude respetarlos más y entenderlos mejor.

Este respeto y amor por el pueblo indígena es algo inherente al trabajo evangelizador de la Iglesia. En este sentido Juan Pablo II se expresó así en la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo, República Dominicana, octubre de 1992:



«El Papa y la Iglesia están con vosotros y os aman: aman vuestras personas, vuestra cultura, vuestras tradiciones; admiran vuestro maravilloso pasado, os alientan en el presente y esperan tanto en el porvenir. Por eso, quiero también hacerme eco y portavoz de vuestros más profundos anhelos. Sé que queréis ser respetados como personas y como ciudadanos. Por su parte, la Iglesia hace suya esta legítima aspiración, ya que vuestra dignidad no es menor que la de cualquier otra persona o raza. Todo hombre o mujer ha sido creado a imagen y semejanza de Dios».

Ahora bien, si tomamos en serio las palabras del Papa, debemos afirmar que los indígenas en cuanto personas tienen el sagrado derecho a la autonomía. Este concepto, vivido en las dimensiones sociales, políticas y religiosas de cada grupo indígena, originan de hecho las bases de su cultura singular concreta, patrimonio sagrado de estos pueblos que se debe salvar y defender. En este punto, el Papa Juan Pablo II no pudo hablar más claro en el Mensaje anteriormente citado, «la Iglesia alienta a los indígenas a que conserven y promuevan con legítimo orgullo la cultura de sus pueblos: las sanas tradiciones y costumbres, el idioma y los valores propios. Al defender vuestra identidad, no sólo ejercéis un derecho, sino que cumplís también el deber de transmitir vuestra cultura a las generaciones venideras, enriqueciendo de este modo a toda la sociedad».

Pero defender la identidad indígena, conservarla y transmitirla no se puede hacer si no se goza de una verdadera autonomía. Y es precisamente a esta palabra *autonomía* que el Pbro y Doctor en Antropología, Jesús Alfonso Flórez López, dedica el libro que ahora presentamos. Es el fruto de un valioso y largo proceso investigativo, que luego de ordenarlo en el tiempo presenta los resultados, y los valora de forma crítica, exponiendo sus luces y sombras.



Es muy posible que algunos lectores de esta obra van a sentirse incómodos por el planteamiento que el autor hace frente a la manera como la Iglesia ha actuado en determinadas coyunturas históricas del pueblo indígena en Colombia. Personalmente creo que algunos puntos pueden ser incómodos, pero al ser históricos deben aceptarse humildemente para no repetirlos. Otros puntos pueden ser discutidos, y será la ocasión propicia para clarificarlos con altura, y de esta manera brillará la verdad por encima de toda animosidad.

No debemos escandalizarnos de las dificultades que a nivel interno sufre la Iglesia, pues quienes creemos en Cristo, tratamos de seguirlo en medio de tropiezos, somos todavía la Iglesia peregrina, no hemos llegado a la meta final, la Iglesia gloriosa y triunfante. El Concilio Vaticano II nos da una pista bien clara y oportuna para situar y valorar mejor nuestra acción pastoral, con realismo histórico y esperanza pascual:

«Mientras Cristo, santo, inocente, inmaculado, no conoció el pecado sino que vino sólo a expiar los pecados del pueblo, la Iglesia, recibiendo en su propio seno a los pecadores, ella es santa pero al mismo tiempo está necesitada de purificación constante, busca sin cesar la penitencia y la renovación. La Iglesia, va peregrinando entre las persecuciones del mundo y, los consuelos de Dios... Se vigoriza con la fuerza del Señor resucitado, para vencer con paciencia y con caridad sus propios sufrimientos y dificultades internas y externas, y, aunque entre penumbras, descubre fielmente en el mundo el misterio de Cristo, hasta que al fin de los tiempos brille con todo el esplendor.» (LG,8).

+ Jorge Iván Castaño R.
Obispo emérito de Quibdó.





INTRODUCCIÓN

Al acercarse a estas páginas los lectores y las lectoras encontrarán una reflexión sobre el proceso de autonomía de los indígenas en América y en Colombia en particular, a partir de un acercamiento al desarrollo del movimiento indígena nacional, tomando como punto de partida su expresión en el departamento de Chocó, donde se encuentran las etnias Tule, Wounaan, Embera Dóvida, Embera Katío y Embera Chamí, quienes, desde 1979 con la creación de su Organización Regional-OREWA, han reivindicado cuatro ejes temáticos: el territorio, la cultura, la unidad y la autonomía. De los cuatro ejes temáticos, la autonomía ha sido el punto articulador, por eso esta investigación se ha centrado en identificar las lógicas de construcción y puesta en marcha de dicho principio, desde los siguientes tres campos de reflexión:

1. Las formas de relación entre los Pueblos Indígenas y la construcción del Estado-Nación en Colombia.

Con esta orientación aparece en el texto una visión retrospectiva en cuanto a las nociones que se han creado sobre estos pueblos por parte de las élites en el poder, dentro de lo cual se puede apreciar una continua relación de negación u ocultamiento del ser indígena y una permanente reacción de los indígenas por afirmar su existencia.



Ya en el curso de 1959 y 1960, con el título «L'avenir de l'Ethnologie», Claude Lévi-Strauss planteaba de manera categórica la gran preocupación por el futuro de estos Pueblos y con ellos el futuro de la Etnología, al respecto decía:

L'ethnologie n'est-elle pas condamnée à devenir très vite une science sans objet? Celui-ci était traditionnellement fourni par les populations dites «primitives». Depuis qu'il y a un demi-siècle, Frazer poussait un dramatique cri d'alarme, ces populations ont continue a fondre. Les indigènes australiens étaient 250.000 au début de la colonisation, ils ne sont pas plus que 40 à 50.000 aujourd'hui, et l'analyse d'enquêtes récents les montre en proie à la famine et à la démoralisation, menacés jusque dans leurs déserts par le développement des recherches minières, l'installation de bases atomiques et de stations expérimentales de fusées. Entre 1900 et 1950, près de 90 tribus ont disparu au Brésil et, au lieu d'une centaine, 30 à peine restent reativement isolées .¹

Sin embargo, el mismo Levi-Strauss señalaba que en otras partes del planeta como en «América central y andina, el sur de Asia y sobre todo en África» estas poblaciones tenían una tendencia a un crecimiento demográfico, y allí el desafío para la etnología era sobre todo de orden cualitativo, pues estas

1 Lévi-Strauss Claude, Paroles Données, Paris: PLON, pag 19. Una traducción del texto es la siguiente : « La etnología no está condenada a convertirse muy rápidamente en una ciencia sin objeto? Este ha estado integrado tradicionalmente por las poblaciones «primitivas». Desde hace medio siglo, Frazer puso un dramático grito de de alarma, estas poblaciones han continuado en decaída. Los indígenas australianos eran 250.00 al principio de la colonización, ellos no son más que 40 a 50.000 hoy, y el análisis de las investigaciones últimas muestran que están en la hambruna y la desmoralización, amenazados hasta en sus desiertos por el desarrollo de explotaciones mineras, la instalación de bases atómicas y de estaciones experimentales de explosiones. Entre 1900 y 1950, cerca de 90 tribus habían desaparecido en Brasil y, en cambio de una centena, 30 apenas quedan relativamente aisladas»

poblaciones *«lui opposent un refus d'ordre moral»*. Retomaba este autor, al cierre de los años cincuenta, el informe de la Oficina Internacional del Trabajo, donde se constataba que la legislación de los Estados donde se encontraban los pueblos indígenas eran definidas para la aculturación, pues *«ni la langue, ni la culture, ni la conscience de groupe ne peuvent plus être utilisées»*.²

En este devenir histórico de los pueblos indígenas, el último de los espacios jurídico y político de Colombia ha sido la Constitución Nacional de 1991. Para ello es necesario comprender que el constitucionalismo colombiano ha estado ligado a los procesos de violencia continua que se han presentado en este país, por ejemplo *«en el siglo XIX Colombia experimentó trece guerras civiles e igual número de constituciones les siguieron»*³. Se funda la República con la constitución de 1886, la cual se aplicó durante un siglo con frecuentes períodos de «Estados de Excepción», donde el presidente actuaba en calidad de legislador dejando las puertas abiertas a la negación de la democracia que decía representar.

La crisis de legitimidad del Estado se fue agudizando por diversos factores que fueron dando origen al surgimiento de los movimientos guerrilleros, al descontento social generalizado que desembocó al final de los años ochenta en una profundización del conflicto social y armado. Para recomponer esta legitimidad las élites aceptaron la convocación de una «Asamblea Nacional Constituyente», así se colige de las motivaciones que se expresaron en el Decreto que formalizó tal convocatoria: *«...frustar el movimiento popular a favor del cambio institucional*

2 Ibid., p. 20

3 Ariza J Libardo, *Identidad Indígena y Derecho Estatal en Colombia*, Bilbao: Universidad de Deusto, p. 49.

debilitaría las instituciones que tienen la responsabilidad de alcanzar la paz y generaría descontento en la población»⁴

Para lograr la legitimidad del Estado, siguiendo la expresión de Clavero, según el cual «los Estados americanos necesitan de una «legitimidad primordial» de su existencia»⁵, la participación de lo indígena en estos procesos se tornó fundamental. En el caso colombiano confluyeron tanto esta necesidad de las élites como el avance del movimiento indígena que decide ir a las urnas para llegar al escenario de la Asamblea Nacional Constituyente de 1990, que concluye con la expedición de la nueva Carta en 1991.

De esta manera se capitaliza el valor simbólico de «lo indígena» en gran parte a favor de la superación de la ilegitimidad, puesto que, «*El proyecto de la élite de construir la democracia alrededor de una identidad étnica homogénea basada en el trasplante de la cultura europea había fracasado; cualquier proyecto viable en el futuro tenía que ser construido alrededor de una identidad nacional que reflejara y valorara la diversidad cultural de la nación*»⁶. Así las cosas hay una manipulación de la importancia simbólica de la presencia indígena «*para una Asamblea que intentaba demostrar una nueva era de tolerancia e inclusión*»⁷.

La construcción de las autonomías como ejercicio del derecho de Autodeterminación se constituye en la contrapartida de los pueblos indígenas para no dejarse atrapar de la mencio-

4 Decreto legislativo 927 del 3 de mayo de 1990, expedido por el presidente de la República Virgilio Barco, facultado por el Estado de Sitio declarado en 1984

5 Ariza, Op Cit. Pág 47,

6 Van Cott Donna, *Constitutional Reform in The Andes: Redefining indigenous-State Relations, en: Multiculturalism in Latinomaerica*, editado por Racel Seder, Palgrave, MacMillian. Pág 45

7 Idem, pág 49



nada intencionalidad de manipulación en la recomposición de un Estado. El cual formalmente reconoce la diferencia cultural y los derechos que de allí se desprenden, pero que ejerce una práctica de negación de los mismos mediante los diversos proyectos de ley que van desvaneciendo tales derechos, o a través de la aplicación de la acción armada encubierta de grupos paramilitares para desarticular a estos pueblos con el despojo de sus tierras, el asesinato colectivo, la imposibilidad de desarrollar las prácticas culturales, lo que configura en la actualidad a Colombia como un país donde los pueblos indígenas se debaten entre el genocidio y el etnocidio.

2. Contextualizar el ejercicio de la Autonomía como posibilidad de existencia futura de los pueblos indígenas, no sólo en la región de Chocó, en Colombia sino en el ámbito mundial.

De allí se desprende la necesidad de ubicar a los «indígenas» en su amplio espectro de presencia en el planeta. En donde se puede constatar que ellos se están transformando cada vez más de objetos a sujetos de derecho de internacional, el cual avanza en el establecimiento de un régimen particular dentro del derecho internacional de los Derechos Humanos, *«un régimen distinto del de los derechos individuales, pero también del derecho de las minorías y de sus miembros»*.⁸

Aunque puede haber afinidades entre «Pueblos Indígenas» y «minorías», no significan lo mismo, pues *«mientras que los instrumentos internacionales relativos a individuos pertenecientes a minorías tienden a garantizar un espacio de pluralismo en la vida comunitaria,*

8 Gómez del Prado José Luis, *Pueblos Indígenas normas internacionales y marcos nacionales*. Universidad de Deusto. Bilbao 2002. pag 10.

los instrumentos relativos a pueblos indígenas tienen como objetivo primordial garantizar un amplio margen de desarrollo autónomo»⁹.

Es por esto último que no se ha logrado una definición precisa por parte del derecho internacional sobre pueblos indígenas, porque cada una de las partes enfatiza componentes distintos, así a pesar de que las Naciones Unidas utilizan de forma indistinta los términos «Pueblos Indígenas», «Pueblo Indígena» o «Poblaciones Indígenas», los Estados prefieren emplear exclusivamente los términos «Pueblo Indígena» y «Poblaciones Indígenas», por su parte los delegados indígenas a los debates y grupos de trabajo de Naciones Unidas emplean el término en plural: «Pueblos Indígenas» y exigen que sea aceptada en el ámbito del derecho internacional esta expresión.

Como punto de partida hay consenso en aceptar que a los indígenas se les define como tales por tener vínculo ancestral, precolonial al territorio en el que viven; en otras palabras cuya existencia precede a los procesos colonialistas que dieron origen a la conformación de los actuales Estados Nacionales, lo cual se expresa en el convenio 169 de 1989 de la OIT.

Como definición provisional sobre Pueblos Indígenas la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas ha asumido la siguiente:

«Son comunidades, pueblos y naciones indígenas, los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en parte de

9 Documento de las Naciones Unidas E/CN.4/Sub.2/2000/10. Citado por Gómez del Prado, Op Cit, pág 14.



ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de sus existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales»¹⁰

La prolongación de su existencia como pueblos está directamente vinculada a la capacidad legal y efectiva de ejercer el derecho a la libre determinación, teniendo presente las diversas formas que la misma Corte Internacional ha confirmado para el ejercicio de este Derecho, en el contexto de los procesos de descolonización posteriores a la Segunda Guerra Mundial:

- Convertirse en un Estado Independiente y soberano
- Asociarse libremente a un Estado Independiente
- Integrarse a un Estado Independiente

El debate de fondo sigue siendo el no reconocimiento a los pueblos indígenas de una eventual independencia y soberanía y por ende su empeño ha estado en buscar las diversas formas de ejercicio de la autonomía en los Estados de los cuales hacen parte. Esto se refleja en las discusiones del Grupo de Trabajo de la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas para la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, en donde los representantes indígenas *«se han pronunciado sin equívocos por el pleno derecho a la libre determinación, aunque eso no implique necesariamente que ese derecho sería invoca-*

10 Documento de las Naciones Unidas E/CN.4/Sub.2/1986/7 y Add. 1 a 4. Número de venta F.86.XIV.3. El texto de la definición se encuentra en el Add. 4 pág. 30. Citado por Gómez del Prado, Op Cit, pág. 23

do para que los pueblos que viven en esos Estados pudieran separarse». Los representantes de los gobiernos se oponen «categóricamente a la inclusión del derecho a libre determinación o quieren darle un sentido menos amplio que el que se le da en el proceso de descolonización».¹¹

Este ascenso de los pueblos indígenas en su reconocimiento como sujetos de Derecho Internacional también se ve reflejado al interior de la Organización de Estados Americanos-OEA, donde la Comisión Interamericana de Derechos Humanos discute con los Estados miembros un proyecto, desde 1997, de Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Este proyecto tiene siete principios y el quinto se refiere al «reconocimiento a los pueblos indígenas del derecho a la autodeterminación y a la autonomía interna», pero de igual manera es restrictivo en la concepción de «Pueblo» y enfatiza la «integridad» de los indígenas a los Estados para no limitar las reivindicaciones que impliquen independencias o voluntad de secesión.

3. La afirmación de la identidad cultural como principio de definición del sujeto colectivo.

La afirmación de la identidad cultural por parte de los pueblos indígenas constituye la base para su reconocimiento como sujeto colectivo. La investigación tomó un caso concreto para explorar en él los mecanismos empleados para llevar a cabo este propósito, sin embargo, es una constante que todos los pueblos indígenas ubicados en el Pacífico, en la América del Norte, en el Ártico, en Europa, África y América Latina, han sido víctimas de la imposición de otras formas culturales,

11 Gómez del Prado, Op Cit, pág 20.



muchas veces a través de formas religiosas que les han prohibido la expresión de sus símbolos e instituciones cuyos referentes guían las categorías fundamentales de la construcción del sentido de la existencia.

Como elemento común de estos pueblos en sus cosmogonías y cosmovisiones la relación con la tierra emerge como razón fundante de su existencia, dando origen y despliegue a las múltiples identidades vividas en ambientes de montañas, de selva, de mares, de glaciares entre las muchas formas del entorno natural donde han construido el sentido de la vida.

Por eso, la reafirmación de las identidades expresadas en sus formas de pensamiento van a estar vinculadas directamente con los procesos sociales y políticos, en la defensa y recuperación de sus territorios, pues en todos los casos se constata que los gobiernos de los diferentes Estados adoptan medidas que afectan la relación de los pueblos indígenas con sus tierras, territorios y recursos, con acciones tales como:

- División (parcelamiento) de las tierras comunitarias indígenas para distribuir parcelas individuales a las familias
- Utilización de territorios indígenas como zonas de asentamientos para no indígenas
- Regímenes de fideicomiso que confieren al Estado un amplio poder de decisión sobre la utilización de las tierras y de los recursos de las poblaciones indígenas
- La administración de los lugares sagrados y culturales de los indígenas¹²

12 Ibid Pág 68

La clave analítica en este eje sobre la identidad ha sido la incursión en el pensamiento propio o mitología del Pueblo Embera, en sintonía con el planteamiento de Mauss sobre los mitos,

*Nous repugions á voir dans ceux-ci des maladies du langage ou des fantasies dérégées de l'imagination individuelle. Nous nous méfions également des naturistes, qui voient partout des symboles, et de animistes, qui voient partout des rêves. Les mythes nous paraissaient avoir une valeur pratique; ils sont empreints de véracité, de certitude, de constance*¹³

Quedan entonces los lectores y las lectoras invitados e invitadas a penetrar en esta historia, a través de la cual podrá descubrir a un «otro» que nos lleva a un autodescubrimiento, como lo afirmara Levi- Strauss: *«la connaissance anthropologique de notre culture passe inéluctablement par la connaissance des autres cultures et nous conduit notamment á reconnaître que nous sommes une culture possible parmi tant d'autres, mais non la seule»*¹⁴

En este trabajo se identifican las lógicas que han estado y están presentes en el proceso de reconstrucción de la identidad étnica, por tanto, hay tres conceptos que guían la reflexión: Autodeterminación, Identidad y Espiritualidad. De

13 Mauss Marcel, *Les fonctions sociales du sacre*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1968, pag 4 Una traducción del texto es la siguiente: «Rechazamos la imagen de los mitos como enfermedades del lenguaje, o fantasías que proceden de la imaginación individual. Nosotros desconfiamos igualmente de los naturistas, que ven en todas partes símbolos, y de los animistas, que ven por todas partes sueños. Los mitos nos parecen que tienen un valor práctico, están impregnados de veracidad, de certeza y de constancia»

14 Citado por Laplantine Françoise, *La description ethnographique*, Paris: Nathan, 1996, pag 14. Una traducción del texto es : «el conocimiento antropológico de nuestra cultura pasa ineludiblemente por el conocimiento de las otras culturas y nos conduce necesariamente a reconocer que nosotros somos una cultura posible ente tantas otras, pero no la única»



manera específica, el análisis se concreta en el proceso de construcción y aplicación del concepto de autonomía durante los veinte primeros años de existencia de la organización indígena OREWA, proceso ligado a la estrategia de reconstrucción de estos pueblos, frente a los efectos de las diversas fases del colonialismo al que han estado sometidos, desde la conquista europea, hasta el colonialismo interno del Estado Nación.¹⁵

La investigación que presento partió metodológicamente de los criterios de autonomía de los pueblos indígenas de Chocó, para este caso fueron retomados los explícitos por el Centro de Investigaciones Biológicas Amía - CIBIA, los cuales, en términos generales son los siguientes:

- *Tener como punto de partida las necesidades de nuestras familias, de allí que la investigación tenga por objeto conocer la realidad para transformarla.*
- *El investigador no debe ser ajeno a nuestros intereses y necesidades sino que participa de ellas.*
- *Reconocer y proteger los valores, prácticas sociales, culturales, religiosas y espirituales propias de los pueblos indígenas.*

15 Sigo aquí el concepto de MORENO YÁNEZ, según el cual «Por colonialismo se entiende un sistema socio-económico coherente basado en una relación estructural de dependencia: relación asimétrica entre la sociedad española y la sociedad indígena, cuyas consecuencias perduran hasta la actualidad. La sociedad colonial en la América Latina está determinada desde entonces por la existencia simultánea de dos grupos caracterizados como «república de españoles» y «república de indios», no como dos sociedades aisladas sino como dos sociedades asimétricamente integradas». MORENO YÁNEZ, Segundo. «Elementos para un análisis de la sociedad indígena en la audiencia de Quito». En: Contribución a la etnohistoria ecuatoriana. Instituto Otavaleño de Antropología. Otavalo. Pág 227-244. Citado por BOTERO, Luis Fernando. «La Iglesia y el indio en la Colonia». En: Política Indigenista de la Iglesia en la Colonia. Ediciones Abya-Yala. Cyambe – Ecuador: 1991.



- *Servir para dar salida a las problemáticas que afectan a las comunidades.*
- *En los territorios indígenas sólo se permitirán investigaciones que busquen el bienestar de las comunidades, a partir de los valores culturales y que ayuden a mantener y ejercer el control de los territorios.*¹⁶

Para el logro de los objetivos trazados en esta investigación se dieron los siguientes pasos:

- Trabajo de campo que incluye observación directa, entrevistas individuales, entrevistas grupales y talleres.
- Recolección de información en los archivos de Historia.¹⁷
- Recolección de información en los archivos de la organización indígena OREWA, del Centro de Pastoral Indígena de la Diócesis de Quibdó y de instituciones públicas.
- Interlocución con otros investigadores que han trabajado la relación religión y política en Europa y América Latina, coordinados por el Centro de Estudios del Hecho Religioso y lo Político de la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales de París.

Gran parte de estas actividades de investigación se han hecho en el marco de la ejecución del proyecto denominado «Autonomía Política y Territorial», desarrollado conjuntamente por la OREWA y las organizaciones afrocolombianas COCOMACIA Y COCOMOPOCA, apoyado por la institución «Alianza del Clima» de Austria, entre los años 1999 a 2005. A su vez esta investigación fue presentada como tesis

16 OREWA. Revista Jaibaná #35. Quibdó 1998 Pp 20 a 25. Esta revista es el medio oficial de comunicación de la organización indígena.

17 En el año de 1998 estuve haciendo trabajo en el Archivo de Sevilla - España, y luego en el Archivo Histórico de Antioquia-Colombia.



de doctorado en Antropología y Sociología de lo Político en la Universidad de Paris VIII en el año de 2005.

El texto se ha organizado en tres partes:

En la primera, presento una ubicación histórica de los pueblos indígenas de Chocó, a partir de reseñas de cronistas de la época colonial, con el objeto de identificar algunos rasgos de su cultura al momento de la llegada de los conquistadores y la forma como se estableció la relación con el mundo de Occidente. También se identifican los cimientos de la relación del Estado colombiano con los pueblos indígenas, para pasar a los antecedentes del movimiento indígena y el cambio de paradigmas en la comprensión de la relación con el Estado Nación.

En la segunda parte ubico el surgimiento de la Organización Indígena Regional de Chocó-OREWA, haciendo una reflexión sobre el proceso de afirmación de los Pueblos Indígenas de Chocó como sujetos del ejercicio de la autodeterminación, retomando el pensamiento propio o «cuerpo mítico» como camino de dicha afirmación y derrotero etnográfico. En esta parte hago un análisis de la relación de la construcción de la etnicidad con el ámbito de lo sagrado, visto tanto desde el proceso de autoafirmación de los Pueblos Indígenas como desde la perspectiva de la institucionalidad de lo sagrado.

En la tercera parte, es presentada la sistematización de los espacios de creación de las políticas que guían la construcción de la autonomía de los pueblos indígenas de Chocó, con los instrumentos que las acompañan. Finalmente, muestro un contraste del ejercicio de autonomía de la OREWA con los procesos que han caminado otros pueblos de América Latina en este mismo propósito. Para actualizar el estado de esta porción del movimiento indígena, ha sido construido un epílogo donde se analiza la situación de crisis que ha vivido tal organización desde julio de 2004 hasta el presente.



PRIMERA PARTE

LAS RAÍCES DEL MOVIMIENTO
INDÍGENA



Fotografía niño Embera. Archivo fotografía de la Diócesis de Quibdó

HISTORIA DE LOS INDÍGENAS CHOCÓ Y EL ESTADO NACIÓN

Para contextualizar la población que ha sido el sujeto de la presente reflexión he hecho una breve ubicación histórica de la misma, con base en la información de archivo disponible.

1.1. Y LLEGARON DE OCCIDENTE: SIGLO XVI

El territorio de lo que en la actualidad es el departamento de Chocó en Colombia,¹⁸ está ubicado históricamente en la zona denominada «El Darien», por lo tanto situarlo al momento de la llegada de los españoles se dificulta y debe extenderse al panorama general de la región comprendida entre «*la desembocadura del río Bayano – Panamá, el golfo de Urabá y el actual Departamento del Chocó*».¹⁹

En las excursiones realizadas por los españoles a la zona oriental del territorio denominado hoy Chocó, a principios del siglo XVII, pudieron identificar varios pueblos indígenas, en-

18 Ver mapa al final del capítulo

19 CASTRILLÓN C., Héctor. Chocó indio. Medellín: Editorial Centro Claretiano de Pastoral Indígena. 1982. P. 107.



tre las que se encontraban los Noanamaes, considerados Chocoes, Chocoes o Tatamáes que corresponden a los actuales Chamíes y los Citaráes.²⁰

Al mirar las relaciones de los conquistadores a lo largo del siglo XVII, se han identificado tres provincias: «...*los noanamaes del medio y bajo río San Juan, los chocoes del alto San Juan y cabeceras del río Atrato y los citaraes del alto Atrato y sus afluentes orientales*»²¹

Todo señala que los grupos indígenas antes mencionados especialmente los Chocoes, se caracterizaban por ser tribus guerreras y temibles, no sólo con el español, sino con otras tribus, así lo deja ver el «estudio etnológico e histórico», en el cual se afirma que: «...*Los Chocóes se presentan al historiador durante los siglos XVI, XVII; XVIII; como un grupo beligerante y conquistador que moviéndose desde el Atrato en distintas direcciones fue apoderándose de diversas tribus, presionando y motivando la huída de otras.*»²²

Por lo tanto es apenas lógico considerar que la historia de los pueblos que habitaron ancestralmente el Pacífico colombiano, estuvo determinada por la resistencia y oposición a la invasión y ocupación material y cultural realizada por los expedicionarios de Occidente, los cuales sin lugar a dudas, tenían como proyecto la usurpación de las riquezas y la destrucción de la identidad por la vía de la imposición del lenguaje y la cosmovisión religiosa.

Así lo deja ver el informe presentado por Vasco Nuñez de Balboa a la corona española el 16 de octubre de 1515, en el cual

20 Ibid., p.117.

21 ISACSSON, Suen-Erik. Fray Matias Abad y su diario por el río Atrato en 1649. Separata del Boletín de Historia de Antigüedades. N.706. Ed. Kelly. Bogotá, 1974, p.1.

22 TORRES DE ARAUZ, Reina. La Cultura Chocó, estudio etnológico e histórico. Universidad de Panamá. Panamá: 1966. pp 158-159.



narra no sólo las dificultades de una de las tantas expediciones realizadas a la provincia de Birú (actual Chocó), sino que además contaba los resultados de los enfrentamientos con los grupos de indígenas asentados en ese territorio: «*De aquí se partió un capitán a la parte de las sierras de Urabá y entró en la sierra adentro veinte leguas, con ciento veinte hombres y mataron los indios y ahogáronse hasta cincuenta de ellos y los demás vinieron muy desbaratados.*»²³

El mal llamado encuentro de dos culturas fue sólo un sofisma más, que en la pasada «celebración» de los quinientos años de la llegada de los europeos a las hoy tierras americanas intentó opacar a los pueblos indígenas, que con voces de firmeza reclamaban de la historia, más que una indemnización erudita o libresca, un posicionamiento, respeto y autodeterminación como pueblos frente a la ya conocida barbarie occidental.

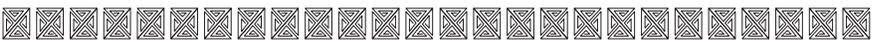
Occidente, encarnado en los españoles, sólo atinaba a decir que aquellos especímenes eran gente belicosa, «*comen carne humana, andan desnudos ellos, y las mujeres en carne sin ninguna vestidura.*»²⁴ Así mismo, la mentalidad de los «adelantados» se caracterizaba por el dualismo simbólico del bien y el mal, entre lo cristiano y lo pagano, Andagoya y su posterior expedición sobre el actual territorio de Chocó, anticipaba la visión que tenía al respecto, pues en uno de sus relatos en las islas del Caribe sostenía que «*aquí se ballaron ciertos paños*²⁵ *y las sillas*²⁶

23 TOVAR PINZÓN, Hermes. Relaciones y visitas a los Andes. S. XVI. Colcultura. Biblioteca Nacional - Instituto de Cultura Hispánicas. Santafé de Bogotá: s.f. p.83

24 Relación que da el adelantado de Andagoya de las tierras y provincias que luego se harán mención. Transcripción de Adrían Blanquéz. Colección crónicas de América historia 16. Madrid: 1986. p.84.

25 Telas pintadas a manera de pictogramas.

26 Típicos taburetes de madera con respaldo de esta civilización Caribe, esculpidos con relieves antropomórficos y zoomórficos.



en que se sentaba el demonio, figurado en ellas de manera en que ellos les aparecía; y aunque no le adoraban, por ser cosa que se les apareciera y hablaba con ellos, tomaban la figura de él y ponían en sus paños.»²⁷

Este dualismo era repetitivo en los informes y crónicas, los indios eran catalogados como de «buena» o «mala» gracia, al referirse sobre su comportamiento o sobre su sumisión al dominio conquistador, Oviedo relataba como Pedronías Davila envió una expedición con 150 hombres que duró 6 meses, al interior del río Atrato, la cual regresó «con 6.000 pesos de oro, perlas, muchos indios e indias de buena y mala gracia»²⁸

Estas incursiones se realizaron desde el Darien hacia el Atrato y en múltiples ocasiones los españoles fueron atacados por los indios, tal como lo registra Andagoya:

En la tierra de un señor que se dice Pocorosa, en la provincia de Cueva²⁹, en la mar del norte, pobló un pueblo que se decía Santa Cruz un capitán de Pedrarias, que se decía meneses, y por allí entrando en aquella provincia de cueva con parte de la gente que tenía, por los indios fue desbaratado y muerta parte de la gente. Y visto los indos que los estaban en el puerto de Santa Cruz estaban ya dolientes y eran pocos, dieran en ellos y los mataron, que no quedó nadie a vida.³⁰

Es importante destacar ciertos elementos que describe Andagoya de la región objeto de estudio, a fin de colegir los

27 Relación que da el adelantado de Andagoya de las tierras y provincias que luego se hará mención. Ibid.

28 FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo. Historia general y natural de las Indias. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: reimpreso 1959. p.10.

29 Actual territorio del Chocó Norte

30 ANDAGOYA. Op cit. p.89



aspectos relacionados con la cosmovisión de los pueblos indígenas. Respecto a la justicia propia señala lo siguiente:

Vivían en mucha justicia, en ley de la naturaleza, sin ninguna ceremonia ni adoración, En estas provincias juzgaban los Señores³¹ en persona los pleitos; ya para esto ningún juez había más de alguaciles que iban a prender; y la manera de su juzgar era: que paescian las partes, y allí había de decir lo que pasaba en el caso; y sin información de testigos teniendo por cierto que las partes se habian de decir verdad (porque el que mentía al señor luego moría por ello) determinaba el pleito y no habia de haber mas alteración sobre ello. ³²

En relación con el trabajo colectivo, se menciona la no existencia de tributos o impuestos por parte de los señores jefes de las comunidades:

En estas provincias no tenían los señores rentas ni tributos de sus súbditos, salvo el servicio personal que, total las veces quel señor tenia nedesidad de hacer casas o sementeras o pesquerías ellos les diese cosa alguna mas de que, por fiesta, les daba a beber y a comer; y ANSI los señores no tenían nada de los vasallos ni les faltaba nada: eran temidos y queridos. ³³

El mundo simbólico que manejaban los indios era considerado como algo diabólico, ya que su relación con lo sagrado era señalada como el ejercicio de actividades propias de la brujería.

31 Nombre designado a la jefatura étnica.

32 ANDAGOYA, Op. cit. p.90

33 Ibid., p. 90



*En estas provincias había brujas y brujos que hacían mucho daño en las criaturas y aun en la gente mayor, por inducimiento del diablo; y traiales el diablo sus unciones con que se untaban, las cuales eran de ciertas yerbas. Y averiguando de la manera en que el diablo se les aparecía, era en manera de niño hermoso, porque esta gente siendo simple no se espantasen de él, y le creyesen.*³⁴

El contacto con el mundo de los espíritus era catalogado también como un diálogo con el infierno, y eran los «maestros» de aquellos indios los encargados de dicha comunicación.

*Había aquí algunos particulares que se hacían maestros; les llamaban tequina, que les decían que hablaba con el diablo, al cual llamaban su Tuyra y este tenía una choza muy pequeña sin puerta, y por arriba sin ninguna cobija,³⁵ y este se metía allí de noche y hacía que hablaba con el diablo, y mudaba muchas maneras y tonos de hablar, y decía al señor lo que a él le placía, diciendo que el diablo le respondía aquello.*³⁶

Sin embargo, en el siglo XVI, al momento de la penetración sobre los territorios que hacen parte del actual Pacífico colombiano, se presentaron constantes enfrentamientos que hacían que los españoles bordearan la costa y con poco éxito penetraran en la tierra.

Confinan con esta provincia de Biru, la costa adelante, dos señores extranjeros en aquella tierra, que habían venido con-

34 Ibid., pp. 90-91

35 Tejado, según la traducción de Adrián Blazquez

36 ANDAGOYA, Op. cit., p.90



*quistando de hacia las espaldas del Darien y ganaron aquella provincia; estos son caribes fucheros de muy mala yerba. dicese Capusigra y Tamasagra(...) Pizarro estuvo en llegar a la isla de Gallo por aquella costa sin poder entrar en la atierra, cerca de cuatro años, donde se le murieron mas de cuatrocientos hombres por aquellas playas. Y desbaratado, arribó dos veces a esta provincia de Biru.*³⁷

Los españoles asignaron el nombre de «Biru» al actual territorio del Chocó y a las sociedades que habitaban este territorio los catalogaban como caribes, de ahí que algunas investigaciones referidas sobre la sociedad Embera ha señalado que este pueblo «pertenece a la gran familia lingüística caribe»³⁸ «y es así como hoy en día se considera «grupo Chocó» o «indios chocó» para efectos lingüísticos o etnológicos a los Embera y a los Wounana los cuales presentan semejanza cultural.»³⁹

A la llegada de los españoles, los Chocoes se localizaban en los cursos altos de los ríos San Juan y Atrato, alrededor del Cerro de Tatamá, en la falda oriental de la cordillera occidental. Las fronteras del territorio Embera estaban conformadas la «norte por el río Oromira o Río Sucio, que señalaba el límite con los Cunas; al oriente la cordillera occidental; al sur se hallaban los Tootumas, Ingaraes y Chancos; por el occidente con los Noanamá (conocidos también como Wounaan del bajo San Juan), los Suruco y los Burugumia.»⁴⁰

37 Ibid., p.113.

38 VARGAS, Patricia. Los embera y los Cuna: impacto y reacción ante la ocupación española. Siglos XVI y XVII. CEREC-ICAN. Bogotá. 1993. p.53.

39 PARDO, Mauricio. Regionalización de Indígenas Chocó. En: Boletín Museo del Oro. N° 18, Bogotá: Banco de la República, enero - abril de 1987. p.17.

40 PARDO, Op. cit., p.8.



Los Chocoes era un grupo guerrero y en expansión que sostuvo hostilidades contra sus vecinos los Cuna, por el control y dominio territorial. Así las cosas, en el siglo XVI en la cuenca del Atrato estaban diferenciados los habitantes de la cuenca alta, media y baja, «*los Embera tenían la parte alta y los Cuna el valle medio y bajo*»⁴¹, es decir, los Embera por su dispersión abarcaban buena parte del Chocó, «*con la marcada excepción de la región de habla Wounaan en partes de la hoya del San Juan*»⁴² que también son catalogados como indios Chocó, pues según «*los planteamientos lingüísticos indican que el Chocó se escindió en los idiomas Embera y Wounaan en el río San Juan*»⁴³

Según los «mitos de origen» los Wounaan sostienen que los Embera y los Wounaan fueron creados juntos, pero los Embera se fueron del San Juan por malos. Para los Embera, Caragabí, hijo de Tatzitzatze, al desprenderse y pelearse con su familia original, funda la sociedad Embera y fue Caragabí quien creó a los hombres, esto según las tradiciones Embera recogidas por Fray Severino de Santa Teresa.

De allí se sabe que había cuatro mundos sobre éste y cuatro debajo, en donde Caragabí quedaba encima y debajo hay un mundo llamada «armukura» dominado por Tutruiká, que se creó a sí mismo, y que era competidor de Caragabí. En medio de estos dos mundos míticos se localizó el mundo de los hombres, «*sintetizando se podría decir que la mitología Embera muestra tres niveles cósmicos, este mundo, uno superior y otro inferior.*»⁴⁴

41 VARGAS, Op. cit., p.41.

42 WASEN, Henry. Etnohistoria chochoana. Etnogiska sudier. Editorial Etnografiska Musset Geteborg. 1963. p27

43 VARGAS, Op. cit., p.53.

44 PARDO, Mauricio. Términos y conceptos cosmológicos de los indígenas embera. En: Etnoastronomías Americanas. Universidad Nacional: Bogotá, 1987. p.72.



La lucha entre Caragabí (embera) y Tutruica por el dominio de ambos mundos, remiten al expansionismo territorial Embera sobre los Cuna y las diferentes guerras que éstos liberaron. Esta lucha entre estos dos dioses de los Embera consistió en el sometimiento a varias pruebas que van desde la del lazo, hasta la del hijo, del fuego y del agua. Caragabí y Tutruicá salieron ambos victoriosos de ellas confirmando la condición de dioses.

La lucha de los dioses de la cultura mítica Embera contenía al dios Caragabí y Tutruica. La cultura mítica de los Cuna, posteriormente al enfrentamiento entre estas divinidades, adoptó como su dios a Tutruicá. Entonces, Caragabí era el dios de los Embera y Tutruicá el dios de los Cuna.

A pesar de la procedencia mítica Embera de uno de los dioses de la cultura Cuna se presentó una «lucha simbólica» entre estas dos comunidades. La lucha contra los Cuna se originó porque estos *«a los ocho días de ser creados por la primera mujer que creó Caragabí, flecharon a su dios Caragabí pero no pudieron herirlo. Caragabí no contento con ello, los desterró de aquel lugar, asentándolos en adelante a orillas del Atrato»*⁴⁵

Estos hechos son precedidos de la guerra de Séver con los Cuna, iniciándose así la historia del establecimiento de una frontera de la guerra en el Atrato entre estas dos naciones, lo que sólo prueba la expansión territorial Emberá sobre los Cuna.

La cultura Embera se comunicaba con los mundos arriba, por intermedio de una escalera de cristal ubicada en Llo-

45 DE SANTA TERESA, Fray Severino de. Creencias, ritos, usos y costumbres de los indios Caños de la Prefectura Apostólica de Urabá. Bogotá: Imprenta San Bernardo, 1924, p.32.



ró, Yioro (Yuro), Egoró, que significaba la tierra; pero dicha escalera se destruyó y de ahí en adelante se desligó el mundo de los hombres, con el mundo superior de Caragabí. *«Esto sucedió en Lloró (Quibdó), tierra de muchas hazañas. Dicen los indios que aún se ven en Lloró restos de la escalera, o al menos, sus bases; está puesta sobre una piedra que aún se conserva»*.⁴⁶ Esta tradición de la escalera se conservó hasta hoy en toda la mitología Embera y dicha ruptura se interpretó como el poblamiento definitivo de la tierra.

El hecho de que los Embera estuviesen en expansión antes de la ocupación española también tiene otras explicaciones diferentes a las de carácter mítico.

En primer lugar, la economía de los Embera estaba basada en la horticultura de selva tropical, de carácter itinerante, complementada con caza, pesca, y recolección. Se daba la división sexual del trabajo; los hombres eran responsables de rozar la selva, cazar y pescar; por otro lado, las mujeres se encargaban de la recolección agrícola, la fabricación y conservación de los alimentos, la alfarería y la cestería; además los instrumentos de trabajo eran palo y piedra.

En segundo lugar, la organización precolombina de los Embera era de carácter segmentario.

Conformada por diferentes niveles de integración socio-cultural, cada nivel cumplía funciones específicas en el campo económico, militar, normativo, etc. Cada segmento era a su vez un nivel de fusión en relación a retos internos o externos. Los diferentes segmentos eran: la «provincias» o subgrupos,

46 DE BETANIA, María. Mitos, Leyendas y Costumbres de las tribus suramericanas, citada por PINTO, Constancio. Los Indios Katíos. Su cultura y su lengua. Vol I. Medellín: Ed. Compas, 1978, p. 188.



las «parcialidades» o comunidades, la familia extensa y la familia nuclear.⁴⁷

En tercer lugar, la organización social se caracterizaba por la parentela cognática, la cual constituye:

*Parentelas personales (personal Kinareds). Una persona se casa siempre fuera de su parentela y no existe algún tipo de matrimonio preferencial. El carácter cognático permite unos patrones de residencia y herencia muy flexibles los cuales le otorgan a la unidad familiar una gran movilidad. A excepción de la familia no se constituyen grupos poseedores de bienes comunes (grupos corporativos) ni siquiera en referencia a un territorio común. La parentela no es un grupo local debido a que la residencia no es unilocal, pero de hecho un vecindario es una agrupación de parientes que comparten actividades como mingas y fiestas.*⁴⁸

En cuarto lugar, antes de la ocupación española, los embera estaban constituidas en «provincias» o «subgrupos» (Estas provincias se caracterizaban por poseer un territorio, una cultura y un nombre común), de los cuales se da cuenta de tres: Tatamaes, Cirambiraes y Citaraes. «Entre ellos se presentaban diferencias culturales y un territorio propio. Entre estas provincias se sostenían tanto alianzas como guerras. La comunidad cultural posibilitaba reanudar las alianzas para aunar esfuerzos contra otras etnias»⁴⁹

47 VARGAS, Patricia. La conquista tardía de un territorio aurífero. Tesis. Departamento de Antropología. Universidad de los andes. Bogotá: 1984, p.23.

48 PARDO, Mauricio. Transformación histórica de los indígenas del Chocó. En: Boletín de Antropología. Universidad de Antioquia. N° 17, 18 y 19. Vol V. Tomo II. 1983. Medellín. p.613.

49 VARGAS, Op. cit., p.27.



Este orden de ideas permite colegir que la organización socio-política de los Chocoes antes de la llegada de los españoles, era de carácter segmentaria, y por lo mismo sus autoridades sólo adquieren un alcance básicamente familiar conformándose como una sociedad segmentaria, con un poblamiento disperso, lo que sin duda los impulsa a estar en constante expansión y que se han constituido una etnia por «*compartir una lengua, un territorio, formas peculiares de subsistencia, un tipo de poblamiento incluyendo la vivienda, formas de organización social, chamanismo y cosmovisión*»⁵⁰

Los españoles adquirieron conocimiento de la riqueza aurífera de Chocó desde principios del siglo XVI; sin embargo, tardaron por lo menos dos siglos para asentarse y establecerse en la zona. Esta «tardanza» se debió a varios factores.

En primera instancia, dada la progresiva resistencia que opusieron los Chocoes a la llegada de los españoles gracias a su propia organización social segmentaria, «*por sus mismos paradigmas de igualdad, fácil movilidad en su ambiente geográfico e integración ante un enemigo*»⁵¹ En segunda instancia, la dificultad que constituyó para los españoles el medio ambiente físico de la zona (selva tropical), pues:

El conocimiento del medio implicaba una fácil movilización contraria a la que se posibilitara a los extranjeros sin caballos, mulas ni canoas. Además la geografía de Chocó que se caracterizaba por una alta pluviosidad restaba efectividad a los arcabuces y restringía las expediciones casi únicamente a la época de verano (sólo tres meses del año).⁵²

50 Ibid., p.18.

51 Ibid., p.37

52 Ibid., p.65.



En tercera instancia, la resistencia de los grupos denominados genéricamente Katios que habitaban el valle del río Cauca desde Cali hasta el Alto Sinú,⁵³ que era un territorio fronterizo de Chocó. Por último, las contradicciones entre las gobernaciones de Antioquia y Cauca mediadas por el dominio misionero de franciscanos y jesuitas, respectivamente.

Así, en las primeras décadas del siglo XVI se inician las incursiones españolas sobre los Chocoes y el conjunto del territorio chocono. Esta penetración se intentó sucesivamente en tres direcciones: por el norte, desde Santa María la Antigua del Darién al Atrato; por el occidente, desde Panamá a la costa Pacífica del Chocó; por el oriente, desde Anserma a la parte alta de los ríos San Juan y Atrato.

La primera entrada por el Atrato la hizo Balboa en 1511, quien en una brutal expedición de pillaje llegó hasta las bocas del hoy Riosucio, luego de que una inundación acabara con las sementeras que tenían en la recién fundada población de Santa María la Antigua del Darién. De tal expedición da cuenta el siguiente texto:

Viéndose así frustrados de sus sementeras, en que tenían toda su esperanza por algún tiempo, por no haber comida en muchas leguas de alrededor, porque toda la habían comido y destruido y ahuyentado, sin los muertos y cautivos de toda aquella comarca, sus naturales vecinos, acordaron de salir a inquietar, escandalizar, robar y cautivar y matar los mas lejanos y tomarles su comida y su oro con la justicia que a los de arriba; la costumbre de Vasco Nuñez y su compañía era dar tormentos a los

53 Ver mapa al final del capítulo.



*indios que prendían, para que descubriese los pueblos de los señores que más oro tenían y mayor abundancia de comida; iban de noche a dar sobre ellos a fuego y sangre, sino estaban provehidos de espías y sobre aviso.*⁵⁴

De esta expedición, se tiene referencia de la búsqueda del «dorado chocoano» sobre la región de Dabeibe ó Dabeiba,

*[...]determinan pues, de ir en dos bergantines y canoas, con gran devoción en busca de aquel dios del Dabayba, o por mejor decir del oro a quien ellos sacrificaban sus infelices vida, y Vasco Núñez con 160 hombres sale y Colmenares con él, al cual mandó que con la tercia parte de ellos subiese por el río Grande arriba.*⁵⁵

Hacia 1534 y 1536 en las zonas del Sinú y Dabeiba incursionan los hermanos Heredia en búsqueda del supuesto dorado. Belalcázar envió a Juan de Ladrilleros a buscar un camino al mar atravesando la cordillera por suelo chocoano en 1536, expedición ésta que no pudo lograr su cometido.

Las expediciones continuaron. Otro intento de colonización lo lleva a cabo en 1539 el capitán Gómez Hernández, quien parte de Anserma por orden de Jorge Robledo y sube el San Juan hasta sus cabeceras, llegó hasta el Andágueda «*en donde fue rechazado por los chocoes en 1539; de esta época se reporta la huida de los indígenas a los montes de Sima o Cima (hoy farallones de Citará) (Isacson 1973:16)*»⁵⁶

54 DE LAS CASAS, Bartolomé. Nuñez e Balboa descubre el mar Pacífico. En: Los Clásicos Historiadores de Indias», citado por CASTRILLON, Héctor. En: Chocó Indio. Medellín: Ed. CPI, 1982, p.108.

55 Ibid., p.109.

56 PARDO, Op.cit., p.616.



Hacia 1540, las huestes de Pascual de Andagoya volvieron a remontar el río San Juan hasta Munguidó. Andagoya nombró a Payo Romero en 1541 como teniente de la provincia de San Juan, pero fue breve la vida de la gobernación de San Juan y terminó destruida cuando Payo Romero y 29 españoles más fueron muertos por los indígenas, «... así fracasó todo empeño de conquista en el río san Juan, que quedó sin ser visitado por los españoles durante muchos años»⁵⁷

Otra expedición se emprendió en 1553, a la cabeza de Día Sánchez de Narváez, ordenada por Francisco Briceño, gobernador de Popayán, que fracasó debido a los conflictos entre la gobernación de Popayán con la Villa de Anserma (Antioquia) que reclamaba para sí los derechos exclusivos sobre las tierras que pensaba colonizar Narváez y obviamente por la resistencia de los Chocoes: «...Lo otro porque en las dichas provincias del chocó e indios de las conñinan se están comarcanos a la dicha Villa de Anserma, mi parte e a los indios de su jurisdicción, lo cuales son indómitos e belicosos e de mala desistión e que sin ninguna cabsa mas de porno servir ni estar quietos e pacíficos se alzan»⁵⁸

Finalmente, hacia 1573 Melchor Velásquez fundó Toro con el objetivo de pacificar y poblar las provincias de indios Chocoes y Chancos. Pese a la fundación de algunos centros mineros en la región, en 1586 los Chocoes arrasaron el centro minero de Nóvita. Velásquez fue derrotado en 1588 y 1590 por Chocoes y Noanamaes respectivamente. Sin embargo, esta expedición contagió la viruela acabando con gran parte de la población indígena. Por ello ninguno de los centros mineros tuvo larga duración: Cáceres y Nóvita fueron abandonados y

57 Geografía Económica de Colombia. Tomo VI. Chocó, 1943. p.47

58 ORTEGA, Enrique. Historia Documental del Chocó. Bogotá. 1954. p.22.



Toro se vió en la necesidad de trasladarse al actual territorio del Valle del Cauca. *«Todavía en 1596 se funda San Agustín en el río San Juan, pero también fue destruido por los Noanamás después de haber arrasado antes a Buenaventura, Paya, Tatamá y amenazar a Quibdó y Lloró»*⁵⁹

En consecuencia, se puede afirmar que hasta finales del siglo XVI los indios Chocó habían logrado rechazar en buena parte la invasión española. Por tanto, los Embera, Cuna y Wounaan conocieron a los españoles a través de la confrontación durante todo el siglo XVI.

1.2. COLONIZACIÓN ESPIRITUAL: SIGLOS XVII Y XVIII

Es muy diciente la afirmación de Fray Pedro Simón para analizar los efectos de la colonización espiritual que emprendieron los españoles sobre la base de la dominación territorial y material: *«todos los esfuerzos que se hacen para extirpar la idolatría son casi inútiles con aquellas gentes, pues que pasados ochenta, noventa y cien años, conservan todavía sus supersticiones, aunque no en público por miedo del castigo»*⁶⁰

Así las cosas, Antonio Guzmán y Céspedes se hacía llamar *«descubridor, pacificador y fundador de la provincia del Chocó y misionero apostólico en ella»*⁶¹, en la cual el proceso de reducción nunca fue tan efectivo, pues siempre seguían catalogando a los indios como «infieles» que se negaban a ser reducidos:

59 CASTRILLON, Op. cit., p.126.

60 Fray Pedro Simón. Noticias Históricas de las Conquistas de Tierra Firme las Indias Occidentales. Tomo III. Capítulo I. p.264.

61 Archivo Histórico de Antioquia - A.H.A. Fondo Colonia. Tomo 24 f. 103. 15 de abril de 1685.

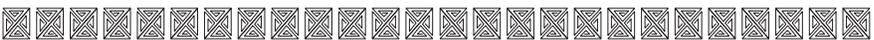


*Informado del estado en que se hallara su pacificación tanto por lo que se había executado con la operación industrial de Don Francisco de Quevedo como con el celo de los misioneros que hubiesen entrado a adoctrinarlos en los misterios de nuestra religión católica y si habia algunos pueblos formados en que habitasen los que estaban ya reducidos encargados entribuiseles con todo lo que por vuestra parte pudieseles suministrar a fin de conseguir su reducción (...) y después habiendo entendido las inquietudes que havian sobrevenido en la reducción de estos yndios Chocoos siento el motor dellas un sacerdote de la Ciudad de Antioquia llamado Elber Guzmán se os volvía encargar por otra cedula de cundo de febrero de mill seiscientos y setenta y cuatro la pacificación de los yndios de las provincias del Chocó por ser tan propio de vuestra obligación que los infieles que las habitan se redujeren al gremio de la iglesia y gozasen el fruto de la predicación evangelica proveyendo el remedio conveniente en lo que habia obrado Elber Guzmán[...]*⁶²

El Rey en persona encargó a la Gobernación de Antioquia en el siglo XVIII, para que continuara con la conquista espiritual de esta región:

Vuelvo a encargar a la Audiencia de Quito presente de la de Panama ya las gobernaciones de Cartagena, Popayán y Antioquia a quienes a si mismo tengo encargada esta conquista que contribuyan para ella en las asistencias necesarias, como les esta ordenado, de suerte y que se facilite quanto antes fuera posible para que estos yndios vivan en vida civil y policia

62 Archivo Histórico de Antioquia - A.H.A. Fondo Colonia. Tomo 25. Documento sobre la reducción de los indios del Chocó. Madrid. 21 de marzo de 1685. f.208. Firmado por el Rey Don Francisco Fernando Madrigal.



y de lo que se fuere obrando me dareis cuenta en todas las ocasiones que se ofrezcan. ⁶³

Así las cosas, se realizaron campañas destinadas a cumplir tales propósitos, las cuales fueron constantemente contrarrestadas por la resistencia de los Chocoes que siempre mantuvieron un estatus de «alzados» o «rebeldes» por no dejarse adoc-trinar por el discurso evangelizador.

Por la siguiente hago saber al gobernador Juan Bueno de Baldes auxiliar general de la provincia del Chocó como ayer nueve del corriente proveyo el auto y hordenes siguientes: En la ciudad de antioquia a nueve de mayo de mil e seiscientos ochenta y cuatro años el señor Diego Valdillo de Arce Caballero de la orden de Santiago gobernador y capitán general de la provincia de Antioquia y superintendente de la del Chocó por su magestad dixo que por quanto en conformidad del auto proveído en tres de abril proximo pasado que save por cabeza deste quaderno sobre socorrer a los españoles y demas gente y negros de quadrilla que se hallan sitiados en el palenque o esta del Chocó por los indios alzados de aquella provincia[...] ⁶⁴

Con casi 200 años de conquista, aún no se había podido «reducir» a los indios chocoes. Las campañas se inspiraban en las armas y los castigos y la muerte como forma simbólica de arrasar con la mentalidad y espiritualidad de aquellos pueblos.

63 Ibid.

64 A.H.A. Fondo Colonia. Tomo 25. Documentos relativos a la campaña llevada a cabo sobre los indios del Chocó. Junio 17 de 1684, f.171.



*Y para salir desta ciudad a cargo del gobernador Juan Bueno de Baldez los quarenta _____ soldados pagados y aventurados que se han alistado sin sueldo y los yndios jeques cargueros prevenidos para la entrada con las armas de juego, polvora municiones biberes y bagajes necesarios (...) en razon de darle a dicho gobernador Juan Buenos de Baldez las hordenes y despachos convenientes asi para la dirección de la entrada que se remite a su adbitrio y redusion y castigo de los rebeldes[...]*⁶⁵

Los encargados de llevar a cabo dichas reducciones eran investidos de un suprapoder, pues se les entregaba facultades para que actuara al criterio propio con el fin de cumplir los respectivos cometidos.

*[...] Obrara dicho gobernador Juan Bueno con amplia facultad sobre todos sus auxiliares en todos los casos y cosas que se ofrecieren asi en lo tocante al castigo de los caciques capitanes y demas yndios rebeldes por su alzamiento y muertes atroces que dieron a sus misioneros teniente de armas y demas españoles[...]*⁶⁶

Una vez se lograba parcialmente la pretendida «pacificación» se recomendaba antes que nada la construcción de las Iglesias, a fin de consolidar la dominación en lo espiritual.

[...] disponiendo lo mas bien que pueda el allanamiento reducción y pacificación de las parcialidades rebeldes y unos y otros vuelvan a fabricar sus iglesias y asistir en sus poblados en que se procedera obrando como en caso presente y confor-

65 Ibid. _____ el documento en esta parte está destruido.

66 Ibid



*me a las muchas experiencias y conocimiento que tiene de la naturaleza e inclinaciones de aquellos yndios (...) que en ningun modo ni por ningun pretexto dejen ni desamparen la provincia y sus minerales por los yncombenientes que asistimos [...]*⁶⁷

Así mismo se impedía por todos los medios los intentos de comunicación y diálogo entre los grupos indígenas, a fin de no permitir cohesión e identidades culturales. «[...]Que con particular desbello cuide de que así como los demas caciques y capitanes yndios de dichas provincias no se comuniquen ni aun en de paz con los cuna cunas y de mas de las Costa del Darien[...]»⁶⁸

La política de evangelizar y adoctrinar seguía realizándose bajo la égida de la espada, pues aun finalizando el siglo XVII, no era posible hablar de una reducción definitiva de los indios Chocoes.

*Señor Bachiller Antonio de Guzmán y Céspedes. Mi hermano. oy domingo como a las diez del dial llego a esta mina el indio Pedro de Bolivar acompañado de muchos yndios y trajo muchas novedades de la mala intención con que obran estos religiosos que le certifico a vuestra merced estan con la espada en la mano con tanta soberbia y con la razon que los yndios les han dado de que no les quieren pagar estipendios (...) binieron me avisar estos yndios que un religioso dio de palos y eridas al capitan cumapay indio principal y mas respetado desta provincia[...]*⁶⁹

67 Ibid. Asistir significaba adoctrinarlos en la fé católica . Los subrayados son míos.

68 Ibid

69 A.H.M. Fondo Colonia. Tomo 25. Carta escrita de la provincia del Chocó por el Capitán Ignacio de Guzmán y Céspedes. Julio 28 de 1674. f.719r



Estos conflictos se convertían en el pan de cada día para la corona española que constantemente sabía de las quejas y reclamos que hacían los indios Chocoes, con respecto al trato recibido por los clérigos que se internaban en territorio chocono con la esperanza de «salvar» aquellas almas.

[...] llegaron a este Valle de Urrao a donde me hallaron los yndios de la provincia del Chocó, el uno llamado Diego Ladino y bautizado en la ciudad de Antioquia y el otro llamado Famura dixeron que venian despachados por los capitanes de la dicha provincia con otras partidas y tropas que vienen atras para avisarme y llevarme a la dicha su provincia los quales me entregaren letrada una carta que dixeron les entrego el capitan Ignacio de Guzmán y Céspedes (...) y habiéndolo hecho todo al leer y corregir en presencia de los dichos es sierto y verdadero como en la carta original se contiene de las repetidas quejas que los yndios de las dichas provincias has salido a dar a dicha ciudad de Antioquia de los dichos religiosos[...]⁷⁰

Es importante destacar la forma en que se preparaban los misioneros católicos para realizar la pretendida evangelización sobre los naturales que habitaban el actual territorio de Chocó. Una carta tímida por el comisionario de las misiones de las provincia de Chocó, da cuenta de ello.

Miguel de Casto Comisionario de las misiones de la provincia del Chocó Darien y Dorado dijo que a requeridos a vuestra Merced con una cedula a la reyna muestra señora por lo cual se nos manda dar lo necesario (...) un bestuario a cada religio-

70 A.H.A. Fondo Colonia. Tomo 24. Carta firmada por Antonio de Guzman y Céspedes. Abril de 1685. f.103



so un capotillo de _____ para cada una dos machetes de cinta, dos eslabones, dies pares de alpargates de los que se den en la tierra y en comun para todos media arroba de cera para celebrar misa en las provincias nos socorremos de la que da la tierra dos arrobas de arina para ostias quatro botijas de vino seys libras de pimienta dos libras de clavo quatro de canela quatro arrobas de sal de la mar quatro pares de antiparal para cada religioso dos pares de calzones y otras tantas chamarras de lienzo, dies catanes amarados para los ornamentos ropa y libros de los religiosos[...] ⁷¹

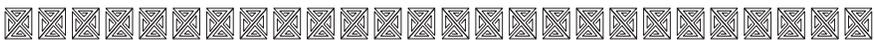
La lista de implementos no paraba allí. Las exigencias se extendían desde el aguardiente hasta el uso de cargueros y «criados» para su servicio personal.

[...] dos botijuelas de aguardiente diez arrobas de carne salada dos fanegas de mais de hacer vizcocho y una de arina dos paglas pequeñas para cocinar dos libras de azufre una libra de sin quatro ornas de _____ para picaduras de las culebras dos arrobas de azucar (...) y asi mismo los cargueros necesarios y que se entregue con el tiempo para que se haga dicha entrada y asi mismo lo necesario para los criados por quanto los cargueros en llegando a la provincia se han de volver (...) a vuestra merced pido y suplico mande prover según y como pido pues es justicia y juro lo necesario ... Miguel de Castro. Comisionarios misionero de la Orden de nuestro Padre de San Francisco ⁷²

En estos preparativos el objetivo fundamental era lograr la reducción o evangelización, cometido que durante cada una

71 A.H.A. Fondo colonia. Tomo 24. Sobre las misiones del Chocó. Enero 17 de 1674. f.718r y 718v . _____ el documento en esta parte está destruido.

72 Ibid.



de las «entradas» sufría muchos reveses debido a la resistencia espiritual ofrecida por los indios chocoes.

*Fray Francisco Caro Religioso de la Regular Orden de San Francisco y Presidente del oficio del los Santos Martires de esta ciudad parezco ante vuestra merced y digo que su majestad que dios le fue servida de encargar la reducción a nuestra santa fe catolica de los yndios chocoes a mi sagrada religion para lo qual dio sus reales cedula y vinieron de los Reynos de España doce religiosos a cargo del Reverendo Padre Fray Miguel de Castro Rivadenegra comisario de dicha misión ... abra tiempo de seys meses entro a la dicha provincia ... los quales se an salido a esta ciudad dejando a dicho sitio sin quien instruya a los naturales[...]*⁷³

Los religiosos preferían renunciar en ocasiones por escrito o abandonaban los sitios de misión, porque no encontraban la suficiente resonancia en su trabajo evangelizador.

*[...] Y así mismo de los que entraron por la via de Anserma puso en el sitio de San Juan de Nigua al Padre Fray Juan Tabuenco el qual en dejando carta a un religioso Fray Miguel de bera en que le dice se quiere salir de dicha provincia la qual carta tengo presentado en el juzgado eclesiatico y de ella consta lo referido de todo lo qual le sigue notable daño y asi a las almas de aquellos naturales por faltarles quein les predique la ley evangelica como faltas al cumplimiento de las santas intenciones de su majestad y de mi religion catolica que es el fin a que fueron enviados dichos religiosos con tantos costos como se ha hecho hasta el presente[...]*⁷⁴

73 A.H.A. Fondo Colonia. Tomo 24. Carta enviada por Fray Francisco Caro a la Reyna. Enero 17 de 1674. f. 721r.

74 Ibid.



De igual manera, se encuentra el ataque directo a los misioneros desde el comienzo de la conquista y ya avanzada la misma, en la mitad del siglo XVII:

[...] enpecaron a navegar río abajo el dicho día 12 de henero, tomando este camino para poder dar bacón de la navegación del, en la qual descubrió diferentes rios, que entran de una y otra banda en el principal que llaman Atrato, y que en todos según la relación que yban dando lo indios ay poblaciones de diferentes naciones que se presume son los de Darién y sus confines.

Y habiendo navegado por el dicho río hasta salir a la mar viendo la tierra llegó a la costa de Urabá, a los 30 del dicho mes donde saltó la tierra, y sabiendo que estaban allí dos religiosos capuchionos catechicando aquellos indios, caminó para el pueblos adonde asistían, y antes de llegar a él, le salieron al encuentro cantidades de indios urabaes, los cuales le emvistieron con lanzas aunque los procuro quietar y que los yndios que traya no se alborotasen ni defendiesen por asegurarlos de que no yban a hacerles daño, sin embargo, no pudo detenerlos, y así cargaron sobre ellos tantos yndios que mataron al dicho fray Matias Abad y a fray Migel Romero religioso de la orden de San Juan de Dios, y a otros dos yndios de los del Chocó; lo qual supieron a otro día, los religiosos capuchinos por las demostraciones que los yndios hacian y luego buscaron los cuerpos muertos, de que solo recogieron el del dicho fray Matias, cuyos guesos truyeron a esta ciudad[...]⁷⁵

75 A.G.I. Sevilla, Santafé, leg. 196. Declaración del Alférez Don Diego Ruiz de Alarcón en Anserma a 30 de diciembre de 1628. Citado por ISACSSON, Suen-Erik. Fray Matias Abad y su diario por el río Atrato en 1649. Separata del Boletín de Historia de Antigüedades. N.706. Ed. Kelly. Bogotá, 1974, p.10. Al examinar el relato se puede colegir que en este caso concreto el ataque fue cometido por los Tule.



De otra parte, aunque son escasos los documentos que registran las actividades de aquella época, fue posible encontrar un censo de población de indios que habitaban a San Francisco del Chocó en el río Atrato,⁷⁶ lo interesante del censo es que casi dos siglos después de la conquista, aún permanecen los nombres y apellidos propios que sin duda dan cuenta de la identidad que aun pervive en los pueblos indígenas del chocó. Reseñaré sucintamente los nombres de las familias.

En el rio de San Francisco de Atrato en veynte días del mes de diciembre de mil seiscientos y ochenta y cuatro años yo el capitán Don Luis Joseph de Alzate de Dicastillo en virtud del auto proveído del gobernador Juan Bueno de Valdez general de la reducción de estas provincias para que yo dicho capitán numerarse la gente que su merced tiene reducida a este rio y pueblo de atrato la ago en la forma y manera siguiente

Familia del Cacique don Pedro Teque indio leal (22)

Familia del indio cuachira reducida (11)

Familia de Ayama que la saco el señor gobernador del rio de Camugra (17)

Familia del indio tamaris leal (27)

76 En varios textos y tradición oral se dice que este lugar es la actual ciudad de Quibdó capital del departamento de Chocó. No obstante, contrastando información el dicho lugar se refiere a la actual población de Lloró, como lo argumenta Isacson en su obra citada: «...es posible precisar el sitio del «puerto de San Francisco» por medio de la descripción del diario de Abad, pero, si nos trasladamos al año 1674, tendremos la prueba definitiva de que el lugar fundado por el franciscano no corresponde a Quibdó, vista de que en este año existe un «pueblo» indígena en la confluencia de los ríos Atrato y Andágueda que lleva el nombre de San Francisco, del cual informa el bachiller Antonio de Guzmán y Céspedes».



Familia del capitán Don Francisco Díaz Pancha indio leal (19)

Familia del indio guari leal (12)

Familia del Acirqijama la cual saco el señor gobernador de las cabeceras de mobobarado (10)

Familia del indio Upa leal (7)

Familia del managa leal (24)

Familia del indio conchona leal (12)

Familia del indio Matauri Reducida (12)

Familia del indio Chitamo leal (12)

Familia de Ambrosio leal (19)

Familia del capitán anigara leal (6)

Familia de hatoma leal (6)

Familia del yndio thomas ventura reducida (10)

Familia de Gagomia Reducido (8)

Familia de yndio Chigategara (14)

Familia del yndio Aidrugma sacado del señor gobernador de las cabeceras del río Atrato (8)

Familia del indio Mesua (6)

Familia del indio Ate reducido del río de Andaguada por bien (12)[...] ⁷⁷

77 A.H.A. Fondo Colonia. Tomo 25. Censo de la población de indios de San Francisco del Chocó. Enero 9 de 1685. f 188 s.s. El conteo es nuestro.



El documento además de especificar a cada familia sigue numerando las mismas. Así se encuentran otras 27 familias. El total es de 48 familias para un cuadro general de población de 479 indios Chocoes que habitaban la población de San Francisco del Atrato.

La demografía de los Chocoes fue descendiendo abruptamente como lo registran los datos estimativos de la región:

Aunque los datos demográficos hacen difícil un recuento histórico, se tiene que en 1.600 los misioneros calculaban 60.000 Chocós y Waunanas; esto después de las epidemias de 1.588. En 1.768 ésta población se estimaba en 36.000; 25 años más tarde ese número había disminuido a 15.000; en el censo de 1.951 aparecen 6.800, incluidos unos 1.000 Waunanas.⁷⁸

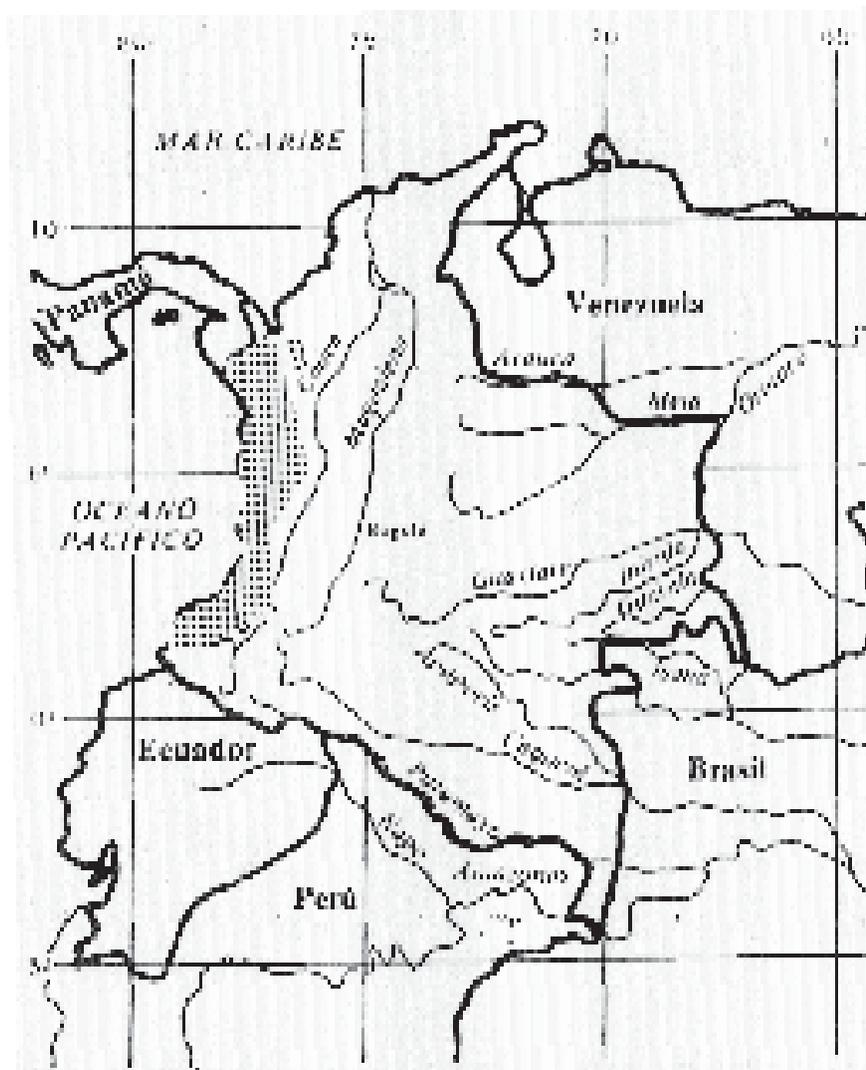
Este breve recorrido por los inicios de la relación entre los indios Chocoes y el mundo Occidental cristiano, muestra la continua resistencia de estas poblaciones nativas para no dejarse «reducir», esto es civilizar y cristianizar, actitud ésta que se prolongará, a pesar de la pacificación que al final lograrán los misioneros.

Dicha prolongación de la resistencia ha llegado hasta el siglo XXI, plasmada en la actualidad en la Organización Regional Embera Wounaan, la cual ha bebido y se ha inspirado en otros movimientos de resistencia indígena del siglo XX como se verá más adelante.

78 PARDO, Mauricio. Bibliografía sobre indígenas Chocó. Inédito



MAPA 1 UBICACIÓN DE LOS CHOCOES



Fuente: Instituto Colombiano de Antropología. Introducción a la Colombia Amerindia. Editorial Presencia, Bogotá. 1987. Pág. 252.



1.3. EL ESTADO NACIÓN REPUBLICANO Y LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Dado que el interés de este trabajo es la identificación del proceso de construcción y aplicación del concepto de autonomía, durante los veinte primeros años de existencia de la organización indígena en el departamento de Chocó-Colombia (1979 a 1999), como estrategia de reconstrucción de estos pueblos, frente a los efectos de las diversas fases del colonialismo al que han estado sometidos, desde la conquista europea, hasta el colonialismo interno, me centraré en el análisis de la visión que el Estado Nación ha hecho de estos pueblos y la reacción de los mismos ante esta imagen.

1.3.1. Normatividad Indigenista

Una vez concluido en 1810 el proceso de independencia de la corona española de lo que hoy es Colombia, se inicia un camino de construcción del Nuevo Estado, y dentro de ello va a estar muy presente el tratamiento hacia la población indígena. Dos grandes miradas se van a cruzar, la proteccionista y la integracionista, desde aquel entonces hasta el presente en la normatividad ya fuera de la otrora «Gran Colombia»⁷⁹, de los «Estados Unidos de Colombia»⁸⁰ o lo que al final se creó como «República de Colombia», a partir de la Constitución Política de 1886.

Una muestra de esa mirada proteccionista la encarnó Simón Bolívar⁸¹, quien en calidad de Presidente de Colombia firmó el

79 Con este nombre se englobaba a los actuales Estados de Ecuador, Venezuela, Panamá y Colombia.

80 Etapa de vida política confederada, donde el país se organizó en Estados que tenían jurisdicción propia.

81 Bolívar es quien lidera el proceso de independencia, de las actuales repúblicas de Ecuador, Venezuela, Perú, Bolivia, Panamá y Colombia.



Decreto de mayo de 1820, motivado por el deseo de:

*[...] corregir los abusos introducidos en Cundinamarca en la mayor parte de los pueblos de naturales [82], así contra sus personas, como contra sus resguardos [83] y aún contra sus libertades; y considerando que esta parte de la población de la República, merece las más paternales atenciones del Gobierno, por haber sido la más vejada, oprimida y degradada durante el despotismo español, con lo dispuesto por las leyes canónicas y civiles, ha venido en decretar[...]*⁸⁴

En materia de tenencia y propiedad de las tierras:

1. *Se devolverán a los naturales, como propietarios legítimos todas las tierras que formaban los resguardos, según sus títulos, cualquiera que sea el que aleguen para poseerlas los actuales tenedores.*⁸⁵

En relación con las condiciones laborales:

12. *Ni los curas, ni los jueces políticos, ni ninguna otra persona empleada o no, podrán servirse de los naturales de ninguna manera, ni en caso alguno sin pagarles el salario que antes estipulen en contrato formal celebrado a presencia y consentimiento del juez político. El que infringiere este artículo pagará el doble del valor del servicio hecho, y los jueces políticos exigirán esta multa[...]*⁸⁶

82 Una de las categorías con las cuales la colonia española introdujo para nombrar a los Pueblos Aborígenes o Indígenas.

83 Figura jurídica de origen colonial que reconoce la propiedad territorial de los indígenas. Sobre su contenido volveré más adelante.

84 Tomado de Presidencia de la República. Fuero Indígena Colombiano. Compilador ROLDÁN ORTEGA, Roque. Bogotá: julio de 1990, p. 11

85 Ibid.

86 Ibid.



En relación con el trato de los misioneros a los indígenas:

*14. Cesarán absolutamente desde este momento (como escandalosas y contrarias al espíritu de la religión a la disciplina de la Iglesia y a todas las leyes), las costumbres de no administrar los sacramentos a los feligreses, mientras no hayan pagado los derechos de cofradía y congrua; de la obligación de que hagan fiesta a los santos; y la de exigirles derechos parroquiales de que están exentos los naturales por el estipendio que da el Estado a los curas. Los curas que contravinieren este artículo continuando los mismos abusos, sufrirán el rigor de las leyes en un juicio severo [...]*⁸⁷

Así como estas normas, se encuentran otras que siguieron favoreciendo la consecución y titulación de tierras comunales o resguardos, como las leyes 11 de 1874 y 60 de 1916.⁸⁸

Pero éstas y otras medidas calificadas de proteccionistas, ya desde el tiempo colonial con la Legislación de Indias, siguieron la fórmula de «se obedece pero no se cumple», como lo constatará hasta bien entrado el siglo XX, en 1950, el Tribunal Superior del Cauca, en la Sentencia del 17 de febrero, dentro del juicio reivindicatorio entablado por el Resguardo de Puracé contra la empresa «Industrias Puracé»⁸⁹. O como lo constatará y afirmará el historiador Friede en 1973, en relación con el incumplimiento del gobierno nacional de

87 Ibid.

88 De acuerdo con la valoración hecha por ARANGO OCHOA, Raúl y SÁNCHEZ GUTIÉRREZ, Enrique. Los Pueblos Indígenas de Colombia. Departamento Nacional de Planeación. Bogotá: 1989.

89 Ibid , p.656



la puesta en vigor de acuerdos internacionales a favor de los pueblos indígenas.⁹⁰

Por lo anterior, desde ese mismo período inmediatamente posterior a la independencia, se ha venido legislando, de manera continua, hasta el presente, invocando la disolución de los territorios indígenas y su definitiva integración al mundo civilizado.⁹¹ Frente a lo cual los pueblos indígenas, en mayor o menor medida, han estado al tanto para responder y no dejar que avancen estas leyes o decretos, y por el contrario parte de su resistencia será el posicionamiento de nuevas disposiciones legales a su favor, tanto internamente como en acuerdos internacionales donde el Estado colombiano ratifica el Convenio 107 de la Organización Internacional del Trabajo-OIT, mediante ley 31 de 1967, y la reformulación del mismo convenio con el número 169 de 1989, mediante ley 21 de 1991 «Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes», hasta haber llegado a participar como delegados de los Pueblos Indígenas en la Asamblea Constituyente de 1991, donde esa nueva carta política va a consignar un número importante de derechos colectivos de estos Pueblos, como se explicitará en su momento.

90 «Creo que y es tiempo que el Gobierno Nacional abandone la célebre fórmula colonial «se obedece pero no se cumple». FRIEDE, Juan «Las Misiones y el Problema indígena en Colombia». En: *El Problema Indígena en la Historia Contemporánea de Colombia*. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Ediciones «La Rana y el Aguila». Tunja: 1975. Pág 46.

91 «Disposiciones contrarias a los resguardos se dictaron los decretos 18 de 1824, 11 de 1826, leyes 2 de 1834, 89 de 1890, 104 de 1919, 32 de 1920, 38 de 1921, 19 de 1927, el Decreto extraordinario 1421 de 1940, y ley 81 de 1958. No obstante los progresos obtenidos con la expedición de la ley 135 de 1961 (ley de Reforma Agraria) todavía en su reglamentación y modificaciones posteriores se introducen normas contrarias a este régimen de tenencia como la ley 1ª de 1968 y el Decreto 2117 de 1969.» Afirmación hecha por ARANGO y SÁNCHEZ. Op. cit., p. 99.



Así las cosas, se puede decir que:

*el proceso de relación de los pueblos indígenas con el Estado y la sociedad colombiana ha sido permanente y sostenido. Ni aún en momentos tan críticos en la vida del país, como los de nuestra recurrente concurrencia a las confrontaciones civiles, dejaron de producirse ordenamientos legales indigenistas del Estado, ni respuestas de los pueblos indígenas a tales iniciativas.*⁹²

Pero esta relación siempre ha sido accidentada, por la colisión de intereses, entre un Estado que pretende construir una identidad nacional, integrando y en la mayor parte de los casos negando la diversidad, y unos pueblos que se resisten a desaparecer. No de otro modo se entiende la afirmación hecha por los mismos funcionarios del Estado, según los cuales,

*[...]De modo especial puede hablarse de un proceso accidentado, en la medida que las frecuentes variaciones del propósito y de procedimiento en las políticas indigenistas gubernamentales del pasado, constituyeron motivos de sobresaltos continuados para los indígenas y, ocasionalmente, motivo de intranquilidad pública para el Estado cuando las comunidades afectadas ejercieron alguna resistencia a las medidas del gobierno.*⁹³

1.3.2. Imaginario de la dirigencia política sobre los indígenas

Despuntando el siglo XX, con un Estado en formación, la dirigencia de los dos partidos políticos mayoritarios, liberal

92 ROLDÁN ORTEGA, Roque y GÓMEZ VARGAS, John Harold, Compiladores. Fuero Indígena Colombiano. Pág 20. Ministerio de Gobierno, Dirección General de Asuntos Indígenas. Santafé de Bogotá, 1994.

93 Ibid., p. 21



y conservador, valoraban a los indígenas como un «problema», tal cual como lo afirmaban en 1940 el conjunto de Estados americanos firmantes del Convenio sobre la creación del Instituto Indigenista Interamericano, entre ellos Colombia que lo ratifica en 1943, en donde se reconoce que «...*el problema indígena atañe a toda América; que conviene dilucidarlo, y resolverlo y que presenta en muchos de los países americanos modalidades semejantes y comparables...*»⁹⁴.

Pero, ¿por qué para los líderes políticos, forjadores de las instituciones del Estado colombiano los indígenas son un problema? Esto lo dejan bien plasmado diferentes personajes en intervenciones públicas y escritas, como se puede apreciar a continuación.

Por parte del partido liberal se encuentra Rafael Uribe Uribe, quien representa la máxima «conciencia posible», de los «sectores dominantes de Colombia a principios del siglo XX con relación al problema indígena». ⁹⁵ Uribe Uribe en 1907 puso de manifiesto que los indígenas eran un problema ante todo porque eran un peligro para los cristianos y estorbo para el progreso del país, por lo cual asistía todo derecho al Estado y a la sociedad civilizada a conquistar sus territorios:

Como se ve, la población cristiana posee apenas una reducida porción de la parte central de esa enorme área llamada Colombia: casi toda la circunferencia está en poder del salvaje que posee también las regiones más fértiles... De manera que

94 Ibid., p. 292

95 Según el parecer de PINEDA CAMACHO, Roberto. «La Reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano». En: Un siglo de Investigación Social, Antropología en Colombia. Compilación hecha por AROCHA, Jaime y DE FRIEDEMANN, Nina S. Editorial Presencia. Bogotá: 1984, p. 207.



en la mayor porción del suelo patrio no pueden establecerse familias nacionales o extranjeras sin exponerse a los ataques de los bárbaros. De donde se deduce que domesticarlos equivale a verificar la conquista de un territorio casi del tamaño de Europa y con certeza más rico.... Evidentemente, el hecho de que la existencia de 300.000 bárbaros dominando la mayor parte del territorio colombiano, donde no puede penetrar la civilización, por el obstáculo que le oponen esos miles de salvajes, muchos de ellos aguerridos que no entienden nuestra lengua, pudiendo hacer, como ya sucede, irrupción contra los cristianos, es un embarazo para el progreso y un peligro que crecerá en razón directa de la multiplicación de los indios.

Repito que la cuestión no versa únicamente sobre la utilidad que de ello podamos sacar, sino también sobre los riesgos y gastos que se nos impondrán sino cuidamos de amansarlos desde ahora. Abandonados a su natural desenvolvimiento no tardará el día en que tengamos que derramar su sangre y la nuestra para contenerlos. Y para que sea eficaz, la máquina de reducir indígenas, debe componerse de tres piezas, cada una de las cuales obrando aisladamente no da resultado: Colonia militar, cuerpo de intérpretes y misionero.⁹⁶

Estas afirmaciones y orientaciones calaron tanto en el ideario del Estado que, finalizando el siglo XX, en momento en que se estructuraba una Nueva Constitución Nacional, los indígenas retoman esta intervención y citan otra parte, para indicar que debía ser superado del todo este imaginario:

96 URIBE URIBE, Rafael. Reducción de Salvajes. Conferencia de 1907 ante el Congreso de la República, citado por FINDJI, María Teresa. «Relación de la Sociedad colombiana con las sociedades indígenas». En: Boletín de Antropología. Vol V, números 17-19, Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia, Medellín, 1983, pp 500-501. Este documento ya lo he citado en mi texto Cruz o Jaituma, Quibdó 1996.



En nuestra condición de raza conquistadora, ya que arrebatamos el suelo al indio y que cada día vamos estrechándolo para lo más recóndito de las selvas, tenemos obligación – si de veras somos cristianos- de arrancarlos de la barbarie en que viven, para traerlos a la comunión de la fe, del trabajo y de la sociedad. De seguro que la Providencia no creó al indio para conservarlo segregado del movimiento general del progreso humano, a que no es en forma alguna refractario, por más que hayamos hecho para tornárselo repulsivo.

El dinero que en esto se invierta ganará el alto interés de los préstamos a Dios, de que habla el Evangelio. Si quien dé un óbolo al pobre, tiene el cielo por mutario y recibe en paga cien por uno, aquel que a los desheredados de la civilización distribuye la limosna del don del espíritu y promueve la salvación de sus almas recibirá del supremo del pan del espíritu y promueve la salvación de sus almas recibirá del Supremo Remunerador un dividendo que supera los cálculos del más temerario anatocista.⁹⁷

Otro exponente del pensamiento político ante el Congreso de la República, veinte años después de la intervención de Uribe Uribe, es el poeta y humanista Guillermo León Valencia, el cual en la sustentación de motivos de la que fue la Ley 19 de 1927, sobre división de resguardos indígenas, argumenta:

Es menester que la República obre ya directamente sobre aquellos núcleos sacando el problema del terreno del romanticismo palabrero de la realidad sociológica. Es urgente la asimilación de aquellos grupos, su inserción en nuestra vida orgánica. Es menester acabar con aquellas costumbres ancestrales

97 Citado por el delegatario indígena embera Francisco Rojas, en el discurso introductorio a la propuesta de reforma constitucional de 1991. Publicado por la Revista Jaibía # 8, Centro de Pastoral Indigenista. Quibdó marzo de 1991, pág 5. Subrayado mío.



que paralizan en ellos toda iniciativa, que los llevan a borrar en sus hijos hasta las huellas de la civilización que penosamente les imprimimos en las almas y cuerpos.

Es menester transformar en colombianos aptos aquellos exponentes de inutilidad aborigen que se consumen en la desidia, el rencor y el desaliento. Para esto es indispensable ir con mano resuelta a la división de los resguardos.

La República se sorprenderá cuando sepa de qué es dueña en las mejores tierras del macizo andino, sobre todo en la Cordillera Central. Minas de oro, fuentes saladas, caleras, bosques preciosísimos, manteniendo hoy bajo siete llaves por quienes son incapaces de beneficiarlos y que se abrirán francos a la competencia nacional.⁹⁸

Más adelante, quien llegaría a ser presidente de la república de Colombia, por el partido conservador, Laureano Gómez, en uno de sus discursos será igualmente categórico que los liberales sobre la valoración del indio y la urgente necesidad del mestizaje, pero no propiamente entre colombianos e indios, sino importando genes europeos:

Nuestra raza proviene de la mezcla de españoles, de indios y de negros. Los dos últimos caudales de herencia son estigmas de completa inferioridad. Es en lo que hayamos podido heredar del espíritu español donde debemos buscar las líneas directrices del carácter colombiano contemporáneo.

El mestizo primario no constituye un elemento utilizable para la unidad política y económica de América; conserva

98 Ibid e igualmente es citado por VASCO, Luis Guillermo. «La lucha por las siete llaves: Minorías Étnicas en Colombia». En: Colombia Contemporánea. IEPRI-ECO. Bogotá 1996. Pág 242. Igualmente lo cita ORTIZ, Sergio Elías. Las comunidades indígenas de jamondino y Males (apuntes etnológicos). Imprenta Departamental. Pasto: 1935.



*demasiado los defectos indígenas; es falso, servil, abandonado, y repugna todo esfuerzo y trabajo. Sólo en los cruces sucesivos de estos mestizos primarios con europeos se manifiesta la fuerza de caracteres adquirida del blanco.*⁹⁹

Otro dirigente político y académico liberal también interpretará la historia de Colombia, desde el mestizaje, donde la relación de los criollos, o hijos de españoles nacidos en América, con la población negra o india, produjo dos grupos no tan inferiores como podría esperarse, pero «...ninguno de los dos logra la altura intelectual de las grandes síntesis, de la formación de nuevas ideas e invención. Las cimas de la inteligencia superior no parecen asequibles a su aliento»¹⁰⁰

Este mismo personaje indicará que el indio sólo podrá salir de la «postración cultural y fisiológica», mediante el cruzamiento con las razas superiores, es decir las europeas. Por lo tanto:

«...el esfuerzo catequista de varios siglos en nuestras selvas del sur y en las estepas del oriente, con un gasto que ya monta a muchos millones desde el tiempo de la colonia hasta nuestros días, no está representado por nada, por absolutamente nada que no sea el relato anual de los inmensos sacrificios que hacen los misioneros en meterse en esas desoladas regiones de cuando en cuando para bautizar, por la décima vez, a los mismos salvajes que eternamente permanecen salvajes. Son cincuenta mil indios que allí viven, que allí han

99 GÓMEZ, Laureano. Interrogante sobre el Progreso de Colombia. Bogotá: Ed Minerva, 1928, pp 47 y 55. Citado por PINEDA, Op. cit., p. 210.

100 LÓPEZ DE MESA, Luis. Introducción a la historia de la cultura en Colombia. Bogotá, 1930. Citado por AROCHA, Jaime. «Antropología en Colombia: Una Visión». En: Un siglo de Investigación Social, Antropología en Colombia. Compilación hecha por AROCHA, Jaime y DE FRIEDEMANN, Nina S. Editorial Presencia. Bogotá: 1984, p. 61.



*vivido, y cuya educación total en Oxford habría costado a la República menos tal vez que la secular tarea evangelizadora cada año nuevamente».*¹⁰¹

Como se evidencia en estas posturas, de la élite política, en ellos predomina la visión racista, de carácter evolucionista, propia de finales del siglo XIX y primera mitad del siglo XX, pero igualmente son influidos por el spencerismo, donde la superación del supuesto atraso para avanzar hacia el progreso, estaba determinada por el mestizaje¹⁰². Estas tendencias se hacen realidad a través de políticas de gobierno y legislación correspondiente, las cuales se tradujeron en: las prácticas de invasión a los territorios indígenas como la instalación del modelo de gran hacienda en los valles interandinos, liquidando la propiedad colectiva de los resguardos y expulsando a los indígenas; la explotación del caucho en los ríos Caquetá y Putumayo al sur del país,

*creando un basto mercado de esclavos indígenas y un genocidio universalmente condenado», las colonizaciones del Suroccidente del departamento de Antioquia, en la región del golfo de Urabá, y las «más recientes de [los departamentos] de Caquetá, Putumayo, Arauca y Oriente de Boyacá, cumplidas todas sobre territorios indígenas que, por fuerza, tuvieron que replegarse a zonas más inhóspitas o desaparecer».*¹⁰³

101 LÓPEZ DE MESA, Luis. De cómo se ha formado la nación colombiana. Editorial Bedout. Medellín, original de 1936 y versión de 1970. Citado por VASCO, Luis Guillermo, Op. cit., p. 246.

102 PINEDA, Op. cit., p. 266.

103 ROLDÁN, Roque. «Los Derechos de los Pueblos Indígenas: el caso de Colombia». En: Derechos de los Pueblos Indígenas en las Constituciones de América Latina. SÁNCHEZ, Enrique, compilador. Ediciones Disloque, Bogotá: 1996, p. 64.



1.3.3. La Iglesia católica como mediadora del Estado ante los indígenas

Para la puesta en marcha de las políticas públicas u oficiales hacia los Pueblos Indígenas, como las anteriormente descritas, tanto el régimen colonial como el republicano encontrarán en la Iglesia católica el soporte adecuado para intentar lograr estos propósitos, ya fueran «pacificadores», «vida en policía», o en definitiva «integracionistas», siempre mediante prácticas aculturadoras. Esto no ha sido lineal, pues al final es una confluencia de espacios de poder, que en ocasiones uno quiere predominar sobre el otro y viceversa.

1.3.3.1. Crisis de las relaciones entre Iglesia y Estado

Conocido es que, una vez se produce la independencia del actual Estado colombiano de la Corona española, se inicia un trasegar por la conformación del Nuevo Estado, y dentro de este caminar aparece la Iglesia católica como una institución que va a jugar un papel importante, para apoyar o confrontar esta nueva realidad política. Como no es el centro de esta reflexión el tema de la Iglesia, no haré una exposición pormenorizada de su participación en este proceso de conformación del Estado, sino que lo abordaré desde la perspectiva de su relación con los pueblos indígenas.

Una vez se consuma la independencia, la Iglesia del Vaticano recibirá a los nuevos cancilleres, y reconocerá por primera vez la existencia de un Nuevo Estado en América, llamado por aquel entonces «Nueva Granada» y designará a su representante diplomático, como lo recordará el Papa Pío IX:

...nuestro predecesor Gregorio XVI, de feliz memoria, no solamente se apresuró á reconocerla antes que á las otras



Repúblicas de esas regiones, sino que también estableció allí una Nunciatura apostólica á fin de aprovechar con esmerada solícitud el bien espiritual de ese pueblo y de estrechar más y más con esa República los vínculos de nuestra amistad.¹⁰⁴

A partir de 1810, fecha de la independencia, hasta 1886 van a ser muy cambiantes las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Fundamentalmente por el ascenso en los gobiernos de gente que se identifica con las ideas liberales de origen francés y representa al también naciente partido liberal. En esa época se constata un anticlericalismo que no solamente se puso de manifiesto por el ideario del racionalismo y la ilustración, sino además, y de manera predominante, por el choque de dos poderes.

De una parte estará el naciente Estado, que tiene que hacer presencia y marcar soberanía en un vasto territorio,¹⁰⁵ para lo cual necesita de recursos que no los tiene. Del otro lado estará la Iglesia católica haciendo presencia en los lugares más apartados del centro del país, coincidente justamente con los territorios de los pueblos indígenas y con un potencial de recursos mejor posicionados que los públicos, empezando por su posesión de tierras.¹⁰⁶ Esto señalará la confrontación en estas décadas, pues un sector importante de quienes participaron en la independencia optarán por aliarse a la Iglesia, por lo cual se explicará la fuerza mayoritaria del partido conservador,

104 Alocución del Papa Pío IX, pronunciada en el consistorio secreto del 27 de septiembre de 1852. Publicada por RESTREPO, Juan Pablo. La Iglesia y el Estado en Colombia. Tomo II. Banco Popular. Bogotá: 1987. p. 531.

105 En la actualidad la extensión territorial de Colombia es de 1.142.000 kilómetros cuadrados.

106 Se estima que para esa época, mediados del siglo XIX, los clérigos e instituciones religiosas poseían una tercera parte del territorio nacional, según datos oficiales.



y otro sector, el liberal, asumirá la disputa del poder llegando a consumir políticas de desapropiación de bienes de la Iglesia para aumentar el fisco, expulsión de órdenes religiosas como los jesuitas, reducción de privilegios heredados del antiguo pacto entre el Vaticano y el Imperio español.

Este conflicto estuvo muy ligado a las continuas luchas intestinas del siglo XIX, incluso posterior a 1886, cuando ya se creía superada tal confrontación con la Iglesia, cuando se da la llamada «Guerra de los mil días», entre 1900 y 1903, entre liberales y conservadores, cuando el obispo de Pasto, hoy canonizado por el Papa Juan Pablo II, San Ezequiel Moreno, calificaba esta guerra como «santa y cruzada contra los liberales», por lo cual aportaba dinero de las arcas de la Iglesia para que los conservadores ganaran la guerra. *«Una de sus pastorales en 1901, fue usada por uno de los generales conservadores como arenga guerrera antes de entrar en batalla; dicha pastoral terminaba como otras del obispo Moreno con el grito de las Cruzadas: «A pelear por vuestra religión: Dios lo quiere».*¹⁰⁷

En esa configuración de roles, los nuevos gobernantes entendían que el régimen del «Patronato Regio» continuaba como «Patronato Republicano», es decir, que el poder civil o del Estado seguiría «primando sobre la Iglesia» pero sin comprometerse a la protección de ésta; por su parte la Iglesia asumía que una vez se terminó el imperio español, se acababa igualmente dicho régimen de relaciones entre ella y el Estado, dando paso a una independencia de aquél pero sin perder los beneficios que el mismo debía seguir prodigando para su tarea de cristianización. Por eso, el Papa Pío IX se lamentará de los ataques del Nuevo Estado a la Iglesia:

107 GONZÁLEZ, Fernán. Introducción a la obra antes citada de Restrepo Juan Pablo. Tomo I. Pág 21.



«Queremos comunicaros en este día, venerables hermanos, el acerbo dolor que há mucho tiempo sentimos en el fondo del alma por los graves y nunca bastante deplorados daños que hace algunos años atormentan y afligen á la iglesia católica en la República de la Nueva Granada. Jamás podríamos imaginar cosas semejantes después de los testimonios de benevolencia, bien conocidos de todo el mundo, que esta Silla Apostólica ha prodigado á esa República...

Nuestro dolor es tanto más vivo cuanto Nós hemos visto frustrados los medios que, con infatigable perseverancia, hemos empleado nuestro predecesor y Nós mismo para con este Gobierno, á fin de que se ponga remedio á los males tan grandes irrogados á la Religión católica en ese país, y para que se abroguen las impías é injustísimas leyes que el poder civil ha promulgado y sancionado allí con gravísimo detrimento de los fieles: leyes contrarias á la divina institución de la iglesia, á sus derechos venerables, á su libertad, á la suprema autoridad de esta Silla Apostólica, no menos que á la autoridad de los sagrados pastores y de las demás personas eclesiásticas».¹⁰⁸

1.3.3.2.Reconstrucción de las relaciones Iglesia y Estado

La restauración de la coexistencia pacífica de los dos poderes, o si se quiere de las dos «sociedades perfectas»¹⁰⁹, se logrará hasta 1886, cuando se aprueba la Constitución Po-

108 Citado por RESTREPO, Op.cit., Tomo II. p. 531.

109 Esta definición era entendida por la Iglesia del mismo modo como lo consideraba la sociedad civil, esto es, que «sociedad perfecta era aquella que poseía todos los medios necesarios para alcanzar su fin, pues dejaría de ser perfecta si dependiera de otra sociedad para lograr sus objetivos». GONZÁLEZ, Fernán. Op. cit., p. 17.



lítica como fruto de un proceso de «regeneración», donde la Iglesia se reposiciona dentro de un Estado confesional, pues ella va a cumplir la función de cohesión social. De esta manera, en la mencionada Constitución, la fuente suprema de toda autoridad está en Dios y la religión oficial será la católica, abriendo el camino para que el Estado haga convenios con la Santa Sede.

En este proceso de oficialización de la Iglesia católica, se firmará al año siguiente, es decir en 1887, el Concordato entre el Vaticano y el Estado colombiano. Instrumento que en palabras del futuro presidente de Colombia Marco Fidel Suárez,

fue calificado por el Papa LEON XIII como modelo de las convenciones de su clase en estos tiempos. Los derechos y obligaciones de la Iglesia y el Estado se hallan reconocidos y reglamentados en este Concordato en la forma más equitativa y prudente, inspirada por la amistad y el respeto recíproco, sin el menor asombro de intrusiones abusivas, quedando salvos los derechos, la dignidad y la independencia de las partes contratantes.¹¹⁰

Para efectos de la intervención de la Iglesia en los pueblos indígenas, que es el interés particular de esta reflexión, conviene precisar en este primer concordato, los elementos que se introdujeron y que dieron pie a la posterior definición legal del rol de la iglesia ante estos pueblos.

En primer lugar el privilegio de ser la religión oficial, a pesar de que la Constitución Política reconociera la libertad de cultos «*que no fueran contrarios a la moral cristiana ni a las*

110 Epígrafe del texto Derecho Concordatario Colombiano. EGUREN, Juan A. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá: 1960.

111 Artículo 53 de la Constitución Política de 1886.



leyes,»¹¹¹ poniendo toda la institución pública a su servicio para hacerla respetar: «*La religión católica, apostólica romana es la de Colombia; los poderes públicos la reconocen como elemento esencial del orden social, y se obligan a protegerla y hacerla respetar, lo mismo que a sus ministros, conservándola a la vez en el pleno goce de sus derechos y prerrogativas*». ¹⁰²

La enseñanza pública será armonizada con la doctrina eclesiástica y será obligatoria la educación religiosa católica, con lo cual el Estado Republicano negará de plano la existencia de otras confesiones y por supuesto las religiones indígenas:

En las Universidades y en los colegios y en los demás centros de enseñanza, la educación e instrucción pública se organizará y dirigirá en conformidad con los dogmas y la moral de la Religión católica. La enseñanza religiosa será obligatoria en tales centros, y se observarán en ellos las prácticas piadosas de la Religión católica. ¹¹³

Finalmente, se establece la norma para que los gobiernos encarguen a la Iglesia de abrir misiones entre los pueblos indígenas, catalogados de bárbaros y salvajes: «*Los convenios que se celebren entre la Santa Sede y el Gobierno de Colombia para el fomento de las misiones católicas en las tribus bárbaras, no requieren anterior aprobación del Congreso.*»¹¹⁴

1.3.3.3. Convenios de Misiones y Civilización de Salvajes

La nueva República se apresuró a poner en práctica esta norma concordataria, y la aplicación de la Constitución Na-

112 Artículo 1° del Concordato de 1887.

113 Artículo 12° del Concordato de 1887.

114 Artículo 31° del Concordato de 1887



cional en este campo, y por eso definen y aprueban la nueva ley indigenista de finales del siglo XIX, que estará vigente en su totalidad durante un siglo completo, es decir hasta la Constitución Política de 1991.¹¹⁵ La mencionada norma es la conocida «Ley 89 de 1890», cuya finalidad expresaba la total reducción de los pueblos indígenas a la vida civilizada, donde la Iglesia católica jugará un papel central. Vale la pena citar algunos de sus apartes: «*La legislación general de la República no regirá entre los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada por medio de Misiones. En consecuencia, el Gobierno, de acuerdo con la autoridad eclesiástica, determinará la manera como esas incipientes sociedades deben ser gobernadas.*»¹¹⁶

Para poner en práctica este propósito de acordar entre el Gobierno y la autoridad eclesiástica el establecimiento de Misiones para la «*reducción de los salvajes*» y definir su forma de gobierno, se hará otro acuerdo denominado «Convenio de Misiones», el cual se firmó en 1902, por un período de 25 años, renovables, lo cual se hizo efectivo en 1928 y 1953,¹¹⁷ este último expiró en 1974, con la firma de un nuevo Concordato, pero esto se explicará mas adelante.

Con la firma del Convenio de Misiones, el Estado le entregará a la Iglesia la custodia de los pueblos indígenas, y las poblaciones que estén bajo la jurisdicción de los llamados «Territorios de Misión», que vendrían a comprender dos terceras

115 A pesar de los prejuicios raciales y culturales que encierra esta ley, el movimiento indígena la reivindicará en lo referente a constitución de cabildos y creación de resguardos. Actualmente estos apartes no han cesado en su validez.

116 Artículo 1 de la ley 89 de 1890. Publicada por ROLDÁN, Roque. En: Fuero Indígena Colombiano. Presidencia de la República. Bogotá 1990. Pág 46. El subrayado es mío.

117 El primer Convenio de Misiones se firmó el 27 de diciembre de 1902, el segundo se perfeccionó el 9 de mayo de 1928 y el tercero entró en vigencia el 3 de enero de 1953.



partes del conjunto del territorio colombiano,¹¹⁸ dentro de ellos se encontrará el departamento de Chocó, zona específica de este estudio, el cual desde 1909 fue erigido en Prefectura Apostólica confiada a los Misioneros del Corazón de María o Claretianos, y el 14 de noviembre de 1952 fue subdividida en dos Vicariatos Apostólicos (Istmina confiado a los Misioneros Javerianos de Yarumal y Quibdó bajo la orientación de los Misioneros Claretianos).¹¹⁹

Este Convenio definió la forma como la Iglesia debía contribuir al proceso de civilización de los pueblos indígenas, lo cual se concretaba en los siguientes elementos:

*Hacer presencia en zonas de frontera con otros países, es decir marcar los límites de la soberanía del Estado, mediante la fundación de Pueblos.*¹²⁰

*Recibir auxilios fiscales para la evangelización de los indígenas, lo cual incluirá desde parte del sostenimiento de las misiones y la ejecución de obras civiles como orfanatos, escuelas, dispensarios, centros de salud y otras obras de beneficencia.*¹²¹

118 Dato de Ecclesia, Madrid, 1957, # 834, citado por EGUREN, Juan, Op. cit., p. 212. En septiembre de 1973, en el informe del Comité Colombiano de Coordinación Misional, órgano de los obispos y prefectos de misión, la extensión territorial es 881.272 kilómetros cuadrados. P. 7, lo cual viene a ser en realidad cerca de tres cuartas partes. Ver mapas.

119 Anuario de la Iglesia Católica en Colombia, 1957, p 278ss – OSPINA, E. Manual de Misiología Católica – Bogotá 1957, pp 70-73. Citado por EGUREN, Juan, Op. cit., pp 211- 212 En esta misma cita se indicará que a 1957 había en los territorios Misioneros 11 Vicariatos Apostólicos y 8 Prefecturas Apostólicas. Para 1973 estos territorios estarán integrados por 5 Diócesis, 9 Vicariatos y 7 Prefecturas. (Ver mapas en el anexo final)

120 «La fundación de pueblos en dichos puntos será objeto del apoyo más decidido por parte de las autoridades colombianas». Artículo 4°.

121 Artículo 5°.



*Asumir las atribuciones de dirigir y vigilar la educación en dichos territorios, por lo cual podrá crear y trasladar instituciones educativas públicas; nombrar, remover maestros y señalar sus sueldos; inspeccionar la orientación de la enseñanza incluyendo los establecimientos privados para que se ajusten a la doctrina católica, esto último a excepción de los centros privados destinados exclusivamente a la educación de hijos de extranjeros no católicos.*¹²²

*Incidir en el nombramiento y remoción de funcionarios públicos o civiles en estos territorios de misión, pues «será causa suficiente de remoción de los empleados del Gobierno una queja del Jefe de la Misión».*¹²³

*Informar al Gobierno de los productos y riquezas naturales propias de cada Territorio de Misión y orientar métodos para sacar mayores ventajas de dichos productos, introduciendo en los indígenas la agricultura y la industria.*¹²⁴

Es notable la fuerza política que recibe la institución eclesiástica en estos territorios de misión al menos durante los primeros 75 años del siglo XX, para ejercer la tarea «civilizadora» entre los indígenas, donde el centro de su actividad será la administración y orientación de la educación, para forjar desde allí la «civilización cristiana» como fin primordial¹²⁵ de su presencia entre estas sociedades nativas.

122 Artículo 9°. Esta última excepción para con los hijos de los extranjeros está en la versión de 1953.

123 Artículo 12°.

124 Artículo 13°.

125 Así lo define el Artículo 13° del convenio de Misiones.

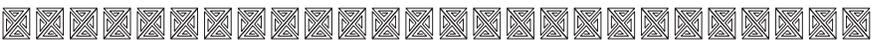


Una de las figuras que se van a crear para cumplir tal finalidad va a ser el internado, lugar donde se concentrará a los indígenas menores para inducir mejor este proceso de aculturación. Allí se prohibirá, muchas veces y en muchos lugares, hablar la lengua vernácula, y en su reemplazo se insistirá en la castellanización, se tratará de hacerlos renunciar a las costumbres y prácticas sociales y religiosas propias para que se incorporen a la sociedad nacional a partir de la cristianización y la asimilación de valores y sistemas de representación propios de la cristiandad, así como la integración a la economía nacional, contribuyendo a «formar colombianos» a costa de la desaparición de la conciencia de pueblos indígenas.¹²⁶

No faltarán las protestas o cuestionamientos a este Convenio de Misiones, por algunos sectores, en general de tendencia liberal, o posteriormente del partido comunista, que saldrán en el seno del Parlamento, en algún Ministerio o en la Procuraduría. Aduciendo en general inconsistencia por la entrega de la soberanía nacional a una entidad extranjera como la Santa Sede al darle dineros públicos para su manejo, o propiciar su injerencia en la remoción de funcionarios públicos, o la negación de la libertad de cultos, o por vicios de forma. Un ejemplo de estos cuestionamientos o «ataques» fue una nota del Ministro de Relaciones Exteriores en 1935:

El acuerdo de Misiones de 1928 no está conforme con la constitución colombiana : a) porque no fue sometido al Con-

126 Para profundizar en este modelo de internado y su impacto en la cultura se puede ver mi trabajo antes mencionado titulado «Cruz o Jaituma». Gráficas la Aurora de la Diócesis de Quibdó. 1996. Para 1973 había 128 internados y 12.433 alumnos, según el mencionado informe del Comité Colombiano de Coordinación Misional.



greso; b) porque da a la Santa Sede una intervención que pugna con nuestra condición independiente y libre; c) porque atribuye autoridad civil a sacerdotes, colombianos y extranjeros. Requiere una sustitución total y así debe manifestarlo el señor Embajador.¹²⁷

No obstante éstas y otras argumentaciones, el Convenio se sostuvo, como ya se dijo hasta 1974. En realidad este último período debía concluir en 1978, pero para el 12 de julio de 1973 se firmó un nuevo Concordato entre la Santa Sede y el Estado colombiano, el cual fue ratificado mediante la ley 20 del 18 de diciembre de 1974, y en el artículo 30 «dejó sin vigor la Convención sobre Misiones firmada en Bogotá el 29 de enero de 1953».

Para llegar a suprimir este Convenio de Misiones fue preciso la presión sobre el Gobierno por parte de sectores indígenas y de científicos sociales para que el Estado colombiano diera cumplimiento a la ley 31 de 1967 con la cual había ratificado el Convenio 107 de 1957 de la Organización Internacional de Trabajo «relativo a la protección e integración de las poblaciones indígenas y tribuales en los países independientes», de tal manera que al renovarse el Concordato pudo concretar este fin. Esta presión se refleja, entre otros, en el texto que he referenciado antes:

127 Instrucción de SOTO DEL CORRAL, Jorge, Ministro de Relaciones Exteriores, con fecha del 26 de noviembre de 1935, dada a Enrique Olaya Herrera, Embajador de Colombia ante la Santa Sede. Igualmente están las objeciones sobre el Convenio de 1953, hechas en 1962 por los Representantes a la Cámara Gerardo Molina y Francisco Zuleta Holguín; así como el informe del Procurador General Andrés Holguín Holguín presentado al Presidente de la República (Lleras) el 1º de agosto de 1962, donde entre otras cosas cuestiona la cobertura del Convenio más allá de los límites de las áreas donde se encontraban los indígenas, objeto primario del Convenio. Información tomada de Uribe Misas Alfonso. Las Misiones católicas ante la legislación colombiana y el derecho internacional público. Editorial Lumen Christi. Bogotá. 1962. pp 5, y 51-73.



*Creo que ya es tiempo que el Gobierno Nacional abandone la célebre fórmula colonial «se obedece pero no se cumple» y que aproveche la actual discusión sobre el nuevo Concordato para poner en práctica y **cumplir** los compromisos que Colombia adquirió al firmar el Convenio de Ginebra . Ya es tiempo que se renuncie a la práctica empleada por la Corona de España de «descargar conciencia» y encargarla a otras instituciones, y que cumpla las obligaciones que le impuso aquel convenio.¹²⁸*

Pero la supresión del Convenio de Misiones no canceló del todo la labor de intermediación de la Iglesia entre el Estado y los pueblos indígenas, pues sobrevivió la función de la administración educativa, bajo la figura de la llamada «Educación Contratada», la cual se amparaba en los artículos 6° y 13°, del Concordato ratificado en 1974:

El Estado y la Iglesia colaborarán en la pronta y eficaz promoción de las condiciones humanas y sociales de los indígenas y de la población residente en zonas marginadas susceptibles de un régimen canónico especial...

...la Iglesia colaborará con el sector de la educación oficial mediante contratos que desarrollen los programas oficiales respectivos y contemplen las circunstancias y exigencias específicas de cada lugar. Tales contratos celebrados con el Gobierno

128 Del historiador FRIEDE, Juan. Op. cit., p. 46. En el mismo texto este autor anotará: «el proyecto del nuevo Concordato impone una vez más a esos desdichados colombianos, como son los indígenas, la «protección» especial de la iglesia, a pesar de que tal institución ha demostrado durante más de cuatro siglos su incapacidad de ofrecerles su tal protección, sino lo contrario: no solamente no ha impedido la explotación del indígena y ha demostrado su incapacidad para aculturarlo, sino que ha contribuido de hecho, aunque sin quererlo, a su aterradora merma demográfica y a su progresiva pauperización, bien porque abrió un campo a los colonos que poco respetaban al indio y a sus bienes, o bien porque destruyendo los valores culturales y los medios de defensa del indio, no le ofreció un sustituto eficiente». P. 35.



Nacional se ajustarán a criterios previamente acordados entre éste y la Conferencia Episcopal...

Como se verá más adelante, muchas de las luchas indígenas se enfilarán contra esta intervención de la Iglesia, en cuanto mediadora del Estado, y será la afirmación de la autonomía la que desembocará a exigir que se derogue el ya citado artículo 6° de este Concordato, ya luego de haberse aprobado la Constitución Nacional de 1991, donde se reconoce la multiculturalidad y pluriétnicidad del país, por eso la Corte Constitucional dictará la siguiente sentencia:

...Frente entonces a ordenamientos tan categóricos de la nueva Carta en pro de la etnia indígena, no se ajusta a dichos postulados el artículo VI subexamine, el cual además, cuando prescribe que la misma sea susceptible de un régimen canónico especial, no se aviene al derecho a la libertad de cultos, que le permita a toda persona la profesión libre de su religión y coloca a todas las confesiones religiosas en pie de libertad ante la ley (ar 19)...se decreta la inexequibilidad del artículo VI.¹²⁹

Finalizando el siglo XX se termina la Educación Contratada en el nivel nacional y se concretiza dentro del marco de las políticas de ajuste estructural del Estado, a través de la descentralización administrativa, esto quiere decir que se harán contratos directos entre los entes territoriales de los departamentos y las jurisdicciones eclesiásticas respectivas, pero a pesar de dicha modalidad se sigue manteniendo, a esta escala, el papel de intermediación política de la Iglesia.

129 Corte Constitucional- Sentencia C-027 de febrero 5 de 1993. Magistrado ponente: Dr. Simón Rodríguez Rodríguez. Citado por ROLDÁN ORTEGA, Roque y GÓMEZ VARGAS. Fuero Indígena Colombiano. Ministerio de Gobierno, Dirección General de Asuntos Indígenas. Bogotá: 1994. pp 454 - 456



LUCHAS INDÍGENAS Y CAMBIO DE PARADIGMAS

La presentación hecha de la visión que ha predominado en el Estado Nacional sobre el indio o como lo dicen sobre «el problema indígena», desde el imaginario de dirigentes políticos, la intermediación de la Iglesia y la respectiva legislación, no se puede ver como un sujeto que actúa sobre unos objetos silenciosos, pasivos o una sociedad totalmente espectadora. No, tanto en la sociedad colombiana como en los pueblos indígenas ha habido una reacción permanente, como en tiempos de la conquista y la colonia española, pues éstos han entendido que la guerra instaurada con la llegada del europeo a América no ha terminado; es más, en la conciencia de muchos indígenas no ha existido ninguna independencia que les haya representado un mejoramiento de vida, de tal manera que se percibe que la guerra continúa; y de hecho eso es una realidad, pues, como se verá, los indígenas no han dejado de ser el blanco de atropellos y de colonización a lo largo de la convulsionada historia colombiana.

Por este motivo es que surge el movimiento indígena a comienzos de los años setenta del siglo XX, el cual echa sus raíces en unos antecedentes inmediatos que se presentan a continuación.



2.1. DE LAS IDEAS SOCIALISTAS AL MOVIMIENTO INDÍGENA

Mientras en Colombia predominaban las ideas conservadoras, donde la hispanidad y el catolicismo se erigían en la orientación del Estado en los albores del siglo XX, en el mundo se irrigaba el pensamiento marxista de la revolución soviética, y en Latinoamérica se sentía el influjo de la revolución de México, estas dos realidades incidieron, en Colombia, de forma significativa en el cambio de paradigma para mirar a los indígenas.

De una parte la Revolución de Octubre posicionó el tema de la «cuestión nacional» y con ello el concepto de «autodeterminación» de los pueblos, a su vez la revolución mexicana se esforzaba en transformar la estructura de la tenencia de la tierra revalorando el ser indígena como base de la identidad mexicana.¹³⁰

En toda Latinoamérica se expandieron estas ideas y se conjugaron para hacer un planteamiento de ruptura con la mentalidad y práctica de las élites dominantes, construyendo una nueva sociedad, basada en la matriz indígena, hasta proclamar una «*dictadura del proletariado indio*».¹³¹

Mariátegui, en el Perú, hará una relectura del marxismo y verá en los Pueblos Indígenas un gran potencial revolucionario, al tiempo que ve en la revolución la solución a la marginalidad y dependencia a la que han sido sometidos estos pueblos: «...*La fe en el surgimiento indígena no proviene de un proceso de*

130 PINEDA CAMACHO, Roberto, Op, cit., pp 211-212.

131 Según PINEDA CAMACHO, Ibid. Votación hecha en la asamblea de los militantes comunistas de toda América, en Buenos Aires - Argentina en 1929.



*«occidentalización» material de la tierra quechua. No es la civilización, no es el alfabeto blanco, lo que levante el alma el indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista. La esperanza del indígena es absolutamente revolucionaria».*¹³²

En Colombia surgirá en la segunda década del siglo XX un levantamiento indígena, liderado por el indígena Nasa Manuel Quintín Lame, motivado por reivindicar los derechos de los indígenas sobre las tierras, lo cual significaba no dejar dividir la propiedad colectiva, bajo la figura del resguardo, recuperar tierras usurpadas y acabar con el sistema feudal ente los indígenas. Esto correspondía fundamentalmente al surandino del país, en los departamentos de Cauca, sur del Tolima y Huila. Al tiempo que en el sur amazónico la etnia Huitoto era sometida a un genocidio y etnocidio durante la época de la explotación del caucho de la famosa Casa Arana.¹³³

Este movimiento indígena de principios de siglo se encuentra inicialmente con el naciente Partido Socialista Revolucionario, que fuera fundado en 1924, y se integran esfuerzos, entre otros la gestión para lograr la libertad de los presos políticos, entre los que se encontraban los líderes indígenas Quintín Lame y Vicente Adamo, y formar las Ligas Cam-

132 MARIÁTEGUI, José Carlos. Siete ensayos sobre la realidad peruana. México: Era. Cuarta reimpresión. 1998

133 Se calcula que en la última década del siglo XIX y en las tres primeras del siglo XX fueron masacrados alrededor de 30.000 miembros de esta etnia, al ser sometidos a una esclavitud, mediante el sistema de «endeude», donde el dueño de la explotación del caucho le anticipa recursos en insumos, y se los descuenta cuando le traiga el producto, y el restante se los cancelará en bonos que serán cambiados por víveres u otros implementos en la tienda del mismo patrón, pero la trampa llegaba a su máxima expresión en el engaño al que era sometido en la era del caucho. Junto a esto estaba el castigo físico, llegando al asesinato. Todo esto quedó en la impunidad. En la actualidad la sede de esta explotación cauchera, «Casa Arana», fue entregada por el gobierno a los indígenas y allí funciona un internado.



pesinas, aprovechando el carácter colectivo o comunitario de los indígenas, como base de la construcción del comunismo. Los lugares fueron los del movimiento antes señalados, esto es, el Sur Andino y además la Sierra Nevada de Santa Martha, donde hay varios pueblos indígenas.

Esto llevó a que los indígenas se incorporarán también a las instancias de dirección de aquel nuevo partido, el cual a partir de 1930 pasará de Socialista a Comunista, donde vieron una posición diferente al ya descrito imaginario de conservadores y liberales sobre sus formas de vida y sus formas de propiedad territorial. De tal manera que, «...*El primer secretario del Partido Comunista fue un indio del Cauca que tenía fuertes lazos con...Quintín Lame*»¹³⁴ El nombre de aquél fue José Gonzalo Sánchez.

En sus manifestaciones de protesta y reivindicación van a identificarse en la década del 30 con las banderas del partido, como ocurrió el 1 de mayo de 1931 cuando «*los indios ocuparon a Coyaima, alzaron la bandera roja y establecieron un soviet presidido por uno de ellos, Ismael Diógenes Contreras*».¹³⁵ Acción ésta que fue reprimida por el Gobierno colombiano, con un saldo de muertos, heridos y detenidos. Por su parte, el partido comunista definirá su programa de trabajo en el que se propondrá luchar por la «*autodeterminación de los pueblos indígenas y la entrega a ellos de las tierras que les han arrebatado los latifundistas*».¹³⁶ El indigenismo inicial de este partido llevó a postular como candidato presidencial en 1934 al indígena Eutoquio Timote.

134 GILBODES, citado por FRIEDE, Juan. La explotación Indígena en Colombia. Editorial Punta de Lanza. Bogotá, 1973. Pág 122. A su vez citado por PINEDA CAMACHO, Op. cit., p. 215.

135 Ibid

136 PINEDA CAMACHO, Op cit., p. 216.



Hacia 1937 el movimiento indígena de Quintín Lame se distancia del partido comunista y éste a su turno concentrará sus esfuerzos en la organización de la clase obrera, escindiéndose de esta manera los dos movimientos.

Los indígenas continuarán en las décadas siguientes, del cuarenta hasta el setenta, haciendo levantamientos locales de protesta, como los Bari en el Catatumbo y Perijá, los Paeces en el Cauca, o los Pijaos en Huila y Tolima, resistiendo a los embates de la violencia política del país y la presión sobre sus tierras, por parte de los terratenientes y de las compañías petroleras, acompañados del indigenismo académico, que se reseña en el siguiente apartado.

Finalizando los años sesenta y en el despunte de los setenta, sectores indígenas se vincularán al creciente movimiento campesino que reivindicaba una reforma agraria, en la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos-ANUC, pero en 1971 en la región del Cauca deciden organizarse de forma autónoma, es decir **como indígenas**, independientes de partidos políticos, o de organizaciones gremiales, creando el Consejo Regional Indígena del Cauca – CRIC, sentando las bases para que se replicara su ejemplo en los otros pueblos indígenas y se diera paso a la existencia del actual movimiento indígena tanto a nivel regional como nacional, con la consigna clara **de construir autonomía**. Situación ésta que será asumida como ejemplo y motivación para el nacimiento de la organización indígena en el departamento de Chocó, objeto específico de este estudio.



2.2. LAS CIENCIAS SOCIALES Y EL MOVIMIENTO INDÍGENA

El influjo de las ideas sobre la «cuestión nacional» y el rescate de lo indígena como base de la sociedad, no sólo fue en la esfera de la militancia política, también permeó al campo académico, lo cual motivó la apertura de estudios etnológicos en Colombia que posicionaran el valor de lo propio, de lo americano, de lo indio, en contra de aquellas posturas racistas, hispanistas, en definitiva europeizantes, en rechazo y negación de las raíces de este continente, esto es, de los Pueblos Indígenas. Esto trajo como consecuencia que la producción académica sirviera de apoyo a los movimientos sociales antes indicados. Así las cosas, se puede hablar de grandes momentos y tendencias de esta producción académica:

En el decenio de 1930, surgieron en Colombia estudios sociales de carácter indigenista, en tanto que empezaron a analizar la realidad de estos Pueblos para identificar las causas de sus problemas económicos y sociales para favorecer una mejor integración a la vida nacional, centrandó su análisis en la temática de las tierras, las formas de explotación económica a la que estaban sometidas las comunidades o parcialidades, de manera particular las que estaban en contacto con la expansión del latifundio y la implantación de haciendas.

Esta época estuvo muy influida por la llamada «antropología social mexicana», cuyos exponentes más leídos fueron Manuel Gamio y Moisés Sáenz. Estos estudios como los de Sergio Elías Ortiz, Antonio García, Jorge Zalamea, Gerardo Cabrera Moreno, entre otros, se dirigieron a hacer propuestas para que las políticas públicas condujeran al res-



peto de la propiedad colectiva de la tierra, como lo expresara con claridad uno de estos pensadores: «*La reconquista del suelo es el primer ideal del indio, ya que nace de su propia necesidad orgánica, Y así que, ningún país americano podrá pensar en la asimilación del indio, en su incorporación a la vida nacional, sin pensar de antemano en la restitución de las tierras.*»¹³⁷

En esta década, la de los años 30, los liberales asumen de nuevo el poder, dejando atrás 40 años de gobiernos conservadores, y se proponen, para la época, la modernización del país mediante la industrialización y la reforma de la educación, para oxigenar con nuevas ideas la formación básica y la educación superior. Por este motivo se fundarán instituciones que formarán maestros, las Escuelas Normales, llegando a constituirse en 1934 la Facultad de Ciencias de la Educación donde su primer rector introducirá las cátedras de estudios de ciencias sociales como Prehistoria, Antropología, entre otras, que contribuirán a la difusión de conceptos nuevos para superar las visiones racistas predominantes.

En este contexto surge, al inicio de la siguiente década, la formación antropológica profesional, con la creación del Instituto Etnológico, fundado por el etnólogo francés Paul Rivet,¹³⁸ el cual se anclará en los estudiosos que ya venían formando y formándose en éstas áreas. El aporte de este Instituto será

137 GARCÍA, Antonio. Pasado y Presente del Indio. Editorial Centro. Bogotá 1939. p.28, citado por PINEDA, Op. cit., p. 224.

138 «Rivet había venido-como se sabe- anteriormente a Colombia, pero en esta ocasión llegaba como refugiado político, huyendo de las fuerzas fascistas que habían invadido a Francia, que seguramente lo hubiesen fusilado...arribó con un gran prestigio académico, ya sea por su diversidad de investigaciones como por la fundación del Museo del Hombre en Paris. ...la Ciencia del Hombre (como él definiera la antropología) era una herramienta de lucha excepcional para combatir el racismo y para desenmascarar las ideologías segregacionistas» PINEDA, Op. cit., p. 232



muy significativo para profundizar en el conocimiento de las etnias aborígenes, así como los rasgos culturales de la población negra y la valoración del mestizaje; es decir, un reencuentro con las raíces del ser colombiano.

No obstante, este marcado americanismo, estuvo atrapado por las orientaciones teóricas del particularismo histórico y del relativismo cultural, enfatizando en la necesidad de registrar rasgos culturales pero sin conectar éstos a las condiciones sociales, económicas y políticas, propias de las asimetrías de estos países latinoamericanos.

Como lo confirmarán varios estudiosos de la historia de la antropología en Colombia,

*Rivet hizo en Colombia una réplica del relativismo cultural metropolitano, no sólo en lo que se refiere al particularismo histórico, sino en cuanto a la dualidad ético-política. Respondiendo a una misión propagandística, acorde con su afiliación política, fundó el Instituto Etnológico Nacional. La investigación que apoyó en él, sin embargo se hacía a espaldas de los grandes problemas económicos y políticos que rodeaban a las etnias estudiadas...*¹³⁹

Frente a la marcada «neutralidad científica» de este americanismo, se retomarán las orientaciones del indigenismo de la década anterior y un grupo de aquella generación y de nuevas generaciones de etnólogos fundarán el Instituto Indigenista Colombiano, de escasa existencia formal, que tendrá por objeto hacer una «antropología aplicada», para contextualizar el estudio de las etnias y facilitar una mejor

139 AROCHA, Jaime. «Antropología Propia: Un programa en formación». En su ya citada compilación Un Siglo de Investigación social. p. 262.



integración. Estos defensores de los indios seguirán su marcha hasta la década de los sesenta, a pesar de ser varios de ellos perseguidos, durante el período de la violencia de los años cincuenta, período en el cual, dicho sea de paso, es el origen más inmediato del actual conflicto interno colombiano.

Esta tendencia indigenista, si bien es hoy criticada por su énfasis en la integración de los indios a la vida nacional, aunque respetando rasgos de su cultura, como la lengua propia, y haciendo justicia con la propiedad de la tierra, también se le reconoce que ellos condensaron *«una confrontación directa con la ideología dominante en Colombia, particularmente con la Iglesia y el sector terrateniente, además de ciertas constataciones de poder regional y local»*.¹⁴⁰ Con todo, esa generación aportó elementos muy importantes del pensamiento académico y político contra el genocidio de los pueblos indígenas en este país.

Al llegar los años sesenta, las universidades se apropian de la enseñanza de la antropología, por eso se crean los dos primeros departamentos de antropología en Colombia, 1963 y 1964,¹⁴¹ en la Universidad Nacional y en la Universidad de los Andes, pública y privada respectivamente. Allí van a primar dos corrientes: en la pública estará el interés en buscar respuestas a los problemas contemporáneos del país, y en la otra primará la observación de las llamadas sociedades primitivas, pero con el objetivo de codificar y guardar información de su legado cultural antes de que se consumara su extinción.

Posteriormente hay un encuentro entre las dos líneas, y se va a privilegiar aquella de analizar la cultura en relación con

140 PINEDA, Op. cit., p. 235.

141 Posteriormente se crearán los departamentos de antropología de la Universidad del Cauca y de la Universidad de Antioquia, ambas universidades públicas.



los factores socio-económicos actuales, es decir, pasar de ser sólo descriptores a ser analíticos de las causas de la dependencia de las sociedades indígenas en relación con el sistema capitalista.

Con este enfoque se arribará al decenio de 1970, y la antropología tendrá como ejercicio la explicación de la historia y cultura de los Pueblos Indígenas, para aportar a los procesos de organización que empezaron a despuntar en estos años, como ya se anotó. De esta manera surgirá lo que se ha llamado «Antropología del debate»,¹⁴² por las continuas discusiones del papel del antropólogo en la sociedad, lo que dio pie a la aplicación de la «Antropología Militante», la cual marcará una ruptura con la que denominaron «Antropología al servicio del colonialismo» ya fuera de una potencia externa hacia un país o el que ejercen un Estado y sociedad nacional contra pueblos o etnias minoritarias dentro del mismo territorio.

Esto indudablemente marcó la diferencia entre quienes se vincularon profesionalmente a instituciones del Estado para continuar con la «antropología aplicada» en la conducción o dirección del cambio cultural en los Pueblos Indígenas, y entre quienes se vincularán a las nacientes organizaciones indígenas para luchar contra la aculturación y el integracionismo, reivindicando la autonomía en la superación del colonialismo, esto último incluyó en un sector la militancia política de izquierda y otro sector de antropólogos aportando desde la investigación socio-cultural sin militancia política partidista.

A medida que el proceso de las organizaciones indígenas se ha ido consolidando, éstas han ido creando filtros para

142 AROCHA, Op. cit., p. 271



recibir a los científicos sociales que quieran acompañarlas y sobre todo con quienes se dedican a la investigación, pues según su parecer *«muchas veces las investigaciones sólo le sirven a los antropólogos, pues con los libros que hacen se enriquecen pero las comunidades ni siquiera llegan a conocer sus resultados, mucho menos sus beneficios»*

Este muy breve recorrido por el desarrollo de las ciencias sociales, en el análisis de la cuestión indígena, deja ver que su influjo ha sido muy significativo para que la sociedad nacional y el Estado reconsideraran el racismo y el etnocidio, pero ahora, en pleno siglo XXI, los indígenas en Colombia si bien siguen necesitando su apoyo, también es cierto que no le delegan su palabra a nadie, pues su proceso organizativo ha construido espacios de ejercicio de autodeterminación y autonomía.

2.3. DE LA ACULTURACIÓN A LA PASTORAL INDÍGENA

La intervención de la Iglesia católica entre los pueblos indígenas ha tenido varias formas de expresión, ya haya sea la práctica de negación de la identidad cultural de dichas colectividades, caracterizándolas como «diabólicas»; pero también simultáneamente sectores de tal institución han hecho defensa de los derechos indígenas. Negación y reconocimiento de alteridad ha ido de la mano en la acción misionera, como se presenta en este apartado.

2.3.1. La Prefectura y los Vicariatos Apostólicos de Chocó

Como se recordará, el departamento de Chocó fue constituido en 1909 Prefectura Apostólica, en desarrollo del ya analizado «Convenio de Misiones», la cual fue confiada a los Mi-



sioneros Hijos del Corazón de María o Claretianos. El 14 de noviembre de 1952 ¹⁴³ se subdividió este territorio eclesiástico en dos Vicariatos Apostólicos: Istmina que comprenderá la costa Pacífica chocoana y las cuencas de los ríos Baudó y San Juan; Quibdó que cubrirá toda la cuenca el río Atrato;¹⁴⁴ luego, en 1990, serán promovidos a Diócesis, manteniendo Istmina la misma cobertura y segmentando a Quibdó en el Bajo Atrato para formar la nueva Diócesis de Apartadó.

Pero ya antes, en 1918, la prefectura Apostólica había sido recortada en el Urabá como lo consigna uno de los misioneros:

*Esta comarca de 74.000 kilómetros cuadrados fue confiada toda ella, durante lustros para su laboreo espiritual, a los Hijos del Corazón de María, coterráneos de los conquistadores y alumnos de la escuela apostólica del Padre Claret. A Quibdó llegaron el 14 de febrero de 1909. En 1918 entregaron una faja de la costa atlántica del Golfo a los Padres Carmelitas que se encargaban de la nueva Prefectura Apostólica de Urabá.*¹⁴⁵

Fieles a su misión, y en desarrollo del «Convenio de Misiones», los misioneros cordimarianos cristianizarán a los 5.000 blancos, 15.000 mulatos, 50.000 negros y 10.000 indígenas que encontraron en las estadísticas al tomar posesión de la Prefectura Apostólica,¹⁴⁶ lo cual lo registran en un balance

143 Anuario de la Iglesia Católica, citado por EGUREN, Op. cit., p. 211

144 Ver Mapa en el anexo final

145 MESA, Carlos E. c.m.f. «Nota Preliminar». En: La Misión Claretiana del Chocó, Cincuenta años al servicio de Cristo y de Colombia. Madrid: 1960. p. 7.

146 RODRÍGUEZ, Miguel. «Un vistazo al Chocó». En: La Misión Claretiana en el Chocó. p. 19.



de su obra en los cincuenta primeros años de su presencia en Chocó donde contabilizaron 142.683 bautismos, 110.779 confirmaciones, 14.236 matrimonios, 3.473.363 comuniones, 67.302 predicaciones, 4.760 visitas a pueblos y 7.904 confesiones a enfermos en los ríos.¹⁴⁷

Junto a esta ingente obra de doctrina y sacramentalización también supieron construir «*cuando el caso lo demandaba, la ciudad temporal y contribuir a la formación y a la grandeza de Colombia*»,¹⁴⁸ obras que fueron clasificadas por ellos mismos en su balance así: colonización o fundación de núcleos de población; fundación de escuelas, internados y colegio; construcción de templos y capillas y la publicación de revistas y boletines.¹⁴⁹

Para el caso particular de esta reflexión, en estas cinco primeras décadas de la obra que realizan específicamente con los indígenas, se puede ver que en el período del Prefecto Apostólico Francisco Gutiérrez, entre 1912 y 1931, se «reducen los indios de Andágueda y Chamí»; en el gobierno eclesiástico del Prefecto Francisco Sanz, entre 1931 y 1953, «se fundaron y pusieron en marcha los internados indígenas de Purembará, en la región del Chamí, y de Catrú en las montañas del Baudó»; desde 1953 que asumió el Vicariato de Quibdó el Obispo Pedro Grau hasta 1959, fecha de corte de los cincuenta primeros años de la misión claretiana, se creó la estación misional de Aguasal con un internado y se dispuso a «*establecer el internado indígena de Lloró para recoger a los indios del río Capá y a muchas familias de cholos de nómadas, de la provincia del*

147 ANGLÉS, Antonio. «Labor de Cincuenta años». En: La Misión Claretina en el Chocó. p. 159

148 MESA, Carlos E. Op.cit., p. 9.

149 ANGLÉS, Op. cit., pp. 158-159

Atrato». ¹⁵⁰ Junto a esta intervención se crearán otras escuelas para indígenas en el Medio y Bajo Atrato.

2.3.2. Pastoral Indígena y surgimiento de la OREWA

El rol de la Iglesia católica de intermediación entre el Estado y los pueblos indígenas, que se describió anteriormente, también fue cuestionado y replanteado en sectores de la misma Iglesia que se dejaron tocar por los postulados teológicos renovadores del Concilio Vaticano II de 1962-1965, y las orientaciones de las Conferencias del Episcopado Latinoamericano-CELAM, celebradas en Medellín 1968, Puebla 1979 y Santo Domingo 1992, como también se abrieron los oídos para escuchar y entender las críticas de las ciencias sociales a la labor misionera.

Para el caso específico del surgimiento de la Organización Regional Indígena Embera Wounann del Chocó-OREWA, se presenta un análisis del cambio de paradigma misionero entre los evangelizadores de aquella jurisdicción eclesiástica, en ese entonces Vicariato Apostólico y a partir de 1990 Diócesis de Quibdó.

Tres años después de cumplir el cincuentenario misionero de los claretianos en el Chocó, se iniciará el proceso de actualización o *«aggiornamento»* de la Iglesia en el Vaticano II y América Latina presenciara la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Medellín – Colombia, cuyo lema identificador fue «La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio». Allí se trazarán unas orientaciones de acción pastoral, donde la Iglesia se compro-

150 Ibid



mete a promover la conciencia social para impulsar cambios y reformas basadas en la justicia social, dos de esas líneas de trabajo se resaltan aquí, que fueron tenidas muy en cuenta en el cambio de paradigma en el modelo de intervención de los misioneros claretianos del Vicariato Apostólico de Quibdó, que decidieron acercarse al indígena superando la mentalidad colonialista.

...Si bien se deberán contemplar la diversidad de situaciones y recursos de las distintas naciones, no cabe duda que hay un denominador común en todas ellas; la de las poblaciones campesinas e indígenas. Esta promoción no será viable sino se lleva a cabo una auténtica y urgente reforma de las estructuras y de la política agraria....

*Estimamos que las comunidades nacionales han de tener una organización global. En ellas toda la población, muy especialmente las clases populares, han de tener, a través de estructuras territoriales y funcionales, una participación receptiva y activa, creadora y decisiva, en la construcción de una sociedad...*¹⁵¹

En este contexto se entiende que los misioneros claretianos de esta región, en 1971 deciden «reorientar la pastoral indigenista».¹⁵² Tal reorientación correspondía en concreto a superar el modelo de evangelización de transculturación, con base en los internados indígenas de Lloró y Aguasal, esto dentro de la jurisdicción del Vicariato de Quibdó, pero igualmente teniendo en cuenta el impacto de los internados de

151 CELAM. II conferencia General del Episcopado latinoamericano. Conclusiones 14 y 7 de justicia. Bogotá: 1994. pp. 101 y 104

152 CENTRO DE PASTORAL INDIGENISTA. Revista Jaibía # 3. Quibdó 1983. p. 5.



Noanamá, Catrú y Playa de Oro, que había en el Vicariato de Istmina.

Justamente las dos conclusiones antes citadas del Episcopado Latinoamericano se constituirán en la columna vertebral de la nueva orientación misionera y pastoral entre los indígenas, por parte de los misioneros en la cuenca del río Atrato, y desde allí influyendo a todo Chocó, esto es, trabajar por:

- La defensa de las tierras de los pueblos indígenas y
- Promover e impulsar sus propias formas de organización.

En el primer año, 1971, estuvieron dedicados a iniciar una labor de reconocimiento de la situación de la población indígena, a través de visitas a las comunidades asentadas en el río Capá y en la carretera que comunica a Quibdó con Medellín.

Una de las preocupaciones de los misioneros era cómo atender a los indígenas que acudían a la ciudad de Quibdó para hacer gestiones ante entidades públicas, o en busca de oportunidades de continuación de estudios de bachillerato, como también a quienes por diversos motivos eran reclusos en la cárcel municipal Anayancy.

Por esta razón, desde 1972 se busca construir una sede o institución que cumpliera el fin de atención y orientación a los indígenas. Lo primero que se logra es una Casa-Refugio en el barrio San Vicente, pero no tuvo continuidad. Posteriormente se hace gestiones ante las instituciones públicas locales para que apoyen esta iniciativa, pero no logran el respaldo debido.

En 1973, el consejo municipal otorga la personería jurídica a la naciente institución que tomó el primer nombre de «Casa del Indio (Centro Indígena Embera- De)».



En este Centro Indígena Embera-De (CIED), los misioneros organizan un programa para intervenir en las comunidades indígenas, pero interpretando las críticas que las ciencias sociales, particularmente la antropología, había hecho y seguía haciendo a la presencia misionera entre indígenas. Entre ellas se recordará la declaración de Barbados de enero de 1971, en la cual se analiza tanto la intervención del Estado, de las misiones y de los antropólogos entre los pueblos indígenas de América, a los tres se les señalará responsabilidades en el colonialismo y dominación de dichos pueblos, así como se hará invitación a cambiar políticas, acciones y métodos para lograr la «liberación del indígena». De manera particular sobre las misiones religiosas se dirá, entre otras cosas que:

el contenido etnocéntrico de la actividad evangelizadora es un componente de la ideología colonialista, y está basado en:

- 1. Su carácter esencialmente discriminatorio originado en una relación hostil frente a las culturas indígenas, a las que conceptúan como paganas y heréticas.*
- 2. Su naturaleza vicarial, que conlleva la reificación del indígena y su sometimiento a cambio de futuras compensaciones sobrenaturales.*
- 3. Su carácter espurio, debido a que los misioneros buscan en esa actividad una realización personal, sea ésta material o espiritual.*
- 4. El hecho que los misioneros se han convertido en una gran empresa de recolonización y dominación, en connivencia con los intereses imperialistas dominantes.*

En virtud de este análisis llegamos a la conclusión que lo mejor para las poblaciones indígenas, y también para pre-



servar la integridad moral de las propias iglesias, es poner fin a toda actividad misionera. Hasta que se alcance ese objetivo cabe a las misiones un papel en la liberación de las sociedades indígenas, siempre que se tengan a los siguientes requisitos.¹⁵³

Tales requisitos estaban centrados en «asumir una posición de verdadero respeto frente a las culturas indígenas», a partir de lo cual se debería superar la visión y prácticas colonialistas. En aquella época estas afirmaciones, de manera particular aquella categórica expresión de «poner fin a toda actividad misionera» produjo muchas reacciones contrarias por parte de los misioneros en toda América Latina, pues se veía tal declaración como sesgada y desconocedora de la labor «progresista» que muchos de ellos estaban haciendo entre las comunidades indígenas. No obstante, fue un campanazo o llamado de alerta para la revisión de la acción misionera, como lo analizará uno de los grandes misionólogos presentes en este subcontinente, y que ejerciera la secretaría ejecutiva del Departamento de Misiones del CELAM:

El documento invitó oportunamente a un «examen de conciencia» de parte de los misioneros...

Nos recuerda hasta qué punto buena parte de nuestra acción

153 Declaración de Barbados por la Liberación del Indígena. Publicada por BOTASSO, Juan, en su compilación: *Evangelio y Culturas*, documentos de la Iglesia latinoamericana. Ediciones Abya-Yala. Quito 1992. pp 282-283. De acuerdo con Botasso, en la introducción de este texto, «esta declaración fue producida por 11 antropólogos de varios países, casi todos latinoamericanos». Este «Simposio sobre las Fricciones interétnicas en América del Sur» fue organizado por la Universidad de Berna (Suiza) a pedido del Congreso Internacional de americanistas (Lima 1970). Lo financió el Consejo Mundial de Iglesias dentro de su «Programa para combatir el Racismo». Posteriormente, en 1977, se convocará a una segunda sesión, a petición del Encuentro de Americanistas de París de 1976. Lo cual produjo Barbados II. En este nuevo simposio de los 33 participantes 18 eran indígenas y hubo dos misioneros. p. 12.



misionera (como también los estudios antropológicos y las acciones civiles) es etnocéntrica, mirando a los indígenas desde una perspectiva ajena e identificando su desarrollo con su integración en la civilización occidental...

El documento ocasiona y urge una seria revaloración de las motivaciones y orientaciones teológicas de la actividad misionera...»¹⁵⁴

Pero este camino de «revisión de las motivaciones y orientaciones teológicas de la acción misionera», ya se había iniciado, incluso antes de la Conferencia General del CELAM de Medellín, pues en abril de 1968, el departamento de misiones de este mismo organismo eclesial, presidido por el Obispo Gerardo Valencia Cano, de honda y grata recordación por su actividad profética y progresista, había celebrado en Melgar, Colombia, un encuentro de misioneros delegados de toda América Latina, donde concurrieron misionólogos y antropólogos de prestigio académico, como José de Recasens y Gerardo Reichel Dolmatoff, con lo cual se inició un diálogo entre teología y antropología en el área de la misión.

Todas sus conclusiones motivaron al cambio de actitud de las misiones hacia los pueblos indígenas, a pesar de tener la marca de un trabajo por la integración cultural, pero en definitiva sentó las bases, con el impulso de la naciente Teología de la Liberación, para dinamizar una pastoral indígena, desde la perspectiva de estos pueblos. Vale la pena retomar algunos de sus apartes.

Sobre el cambio de actitud de los misioneros:

154 GORSKI, Juan. En hoja mimeografiada entregada a los participantes en el Encuentro de Pastoral Indigenista, realizado en Manaus-Brasil en junio de 1977. Citado por BOTASSO, Juan, Op. cit., p.12



Los grandes cambios sociales que se están operando profunda y aceleradamente en el Continente Latinamericano y el impulso renovador dado por el Concilio Vaticano II a la Iglesia, sitúa a los misioneros ante una triple urgencia: reconocer los signos de los tiempos, pensar de una manera nueva, y buscar una renovación pastoral.(1)

En relación con la valoración de los pueblos indígenas:

...La integración de estos grupos (las etnias y culturas) en la vida nacional se entiende con frecuencia, desgraciadamente, más como una destrucción de sus culturas, que como el reconocimiento de sus derechos a desarrollarse, a enriquecer el patrimonio cultural de la nación y a enriquecerse con él. (3)

Es fundamental que la presencia misionera de la Iglesia respete las diversas culturas y las ayude a evolucionar de acuerdo con sus características propias, abiertas al intercambio con otros grupos culturales...(22)

Formación hacia la autonomía indígena:

...Hay que insistir primordialmente en la educación de base de los jóvenes y adultos, con especial atención a los líderes natos de la comunidad; estos últimos deben asumir su propia responsabilidad en la promoción social del grupo, evitándose toda clase de paternalismos...

Y sobre el modelo de educación y misión de los internados:

...Los internados pueden justificarse aún hoy día en algunas circunstancias; pero es necesario que busquen su integración con el grupo humano de donde proceden los alumnos, y que, siendo asumida progresivamente su responsabilidad por el mismo grupo, no permanezcan indefinidamente



*como una institución eclesiástica, lo cual no ha de interpretarse como un rechazo de los derechos de la Iglesia en materia educacional.*¹⁵⁵

A juicio del autor, el conjunto de las conclusiones de este Encuentro de Melgar no han sido superadas, aunque sí reafirmadas por los diversos eventos oficiales y no oficiales de la Iglesia católica en América Latina que se han desarrollado en las tres décadas subsiguientes; tan sólo el documento de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Santo Domingo en 1992, avanzará en el reconocimiento de las religiones y teología propias de estos pueblos.

No obstante, tal «aggiornamento» conceptual, la práctica de la inmensa mayoría de las misiones todavía conserva visos de colonialismo, pues no acaban de ver al indígena como un sujeto, sino como objeto receptor de una supuesta civilización cuyos depositarios privilegiados siguen siendo los misioneros.

Dentro de quienes asumieron esas luces de renovación que se abrieron está el sector de los misioneros claretianos de Quibdó, quienes, en el contexto de estas reflexiones, para el diseño del plan de acción, en 1973, contratan los servicios de una socióloga, en un primer año, y luego a una trabajadora social, y ponen a disposición para la ejecución del mismo plan a un grupo de cuatro colaboradores. En el plan de trabajo se contemplaba la formación de líderes indígenas, desde el respeto a sus valores y cultura, para lo cual se tuvieron en cuenta las orientaciones de las ciencias sociales.

155 CELAM, Departamento de Misiones. Encuentro de Melgar. La pastoral de las Misiones de América Latina. Abril de 1968. Los números entre paréntesis corresponden a los propios el documento.



Para este momento, las instalaciones del CIED, se ubicaron en una vieja edificación del barrio la Yesquita de Quibdó.

Para la puesta en marcha del plan de trabajo se solicitó apoyo a las entidades públicas pertinentes, pero debido al casi nulo cumplimiento de los compromisos asumidos por éstas, sólo se logra hacer unas visitas a las comunidades en las zonas de Capá y carretera, y se construyen dos tambos¹⁵⁶ para acoger a los indígenas en Quibdó, así como la prestación del servicio de asesoría a los indígenas en diversos temas para acudir a las instituciones correspondientes, a fin de beneficiarse de los servicios sociales del Estado.

Para buscar más apoyo a la construcción de la sede del CIED y la realización de sus programas, los misioneros claretianos acuden a los organismos del Estado del orden central, en Bogotá. Se gestionó un proyecto en 1975, pero la respuesta fue negativa, así mismo se tocaron las puertas de instituciones internacionales pero tampoco se logró apoyo. Por eso en este año se suspenden las actividades en la ciudad de Quibdó y se constituyen equipos de acompañamiento a las comunidades en cuatro puntos o zonas: Carretera, Capá, Chintadó y Salaquí; es decir, en el alto y bajo Atrato.

Estos equipos permanentes se dedicarán al estudio de la situación de las comunidades indígenas, a identificar su problemática territorial y mejorar su proceso de formación e intervención con estos pueblos. El trabajo en esta primera fase llegó hasta 1978, año en el cual los misioneros claretianos concluyen la construcción de la sede del CIED, que habían decidido hacer por sus propios medios.

156 Nombre externo que se le da a la casa tradicional del pueblo embera.



De esta manera se inicia en febrero de 1979 el nuevo Centro de Pastoral Indigenista-CPI. Se constituye el equipo de misioneros y desde agosto del mismo año se vincula un indígena al mismo. En este año el CPI forma un grupo de seis estudiantes indígenas, procedentes de diversas zonas de Chocó, los cuales desde 1977 trataron de estabilizarse en la ciudad de Quibdó pero atravesando muchas dificultades de diversa índole, prioritariamente económicas, por lo cual se veían obligados a regresar a sus lugares de origen, por eso *«hemos tratado de organizarnos e independizarnos, es así como le damos origen e iniciación a nuestra propia organización»*, y se constituyen formalmente, esto es, con Personería Jurídica 098 del 14 de noviembre de 1979, en Organización Estudiantil Embera Waunana –OREWA, cuyo primer presidente fue Eusebio Tunay.¹⁵⁷

Según los estatutos aprobados, la OREWA se define en su inicio así:

La organización estudiantil Embera Waunana (OREWA), es una entidad cívica, social y cultural, dotada de personería jurídica, autonomía administrativa y patrimonio propio, de carácter fundamentalmente estudiantil, asesorada por el Centro de Pastoral Indigenista de Quibdó, que busca la integración de los estudiantes indígenas del Chocó, en orden al logro de sus objetivos generales y específicos.

El objetivo fundamental que se propone la OREWA es superar y romper las barreras que han mantenido a la población indígena chocoana aislada de las oportunidades mínimas

157 OREWA y CPI. Boletín Jaibaná # 5. Quibdó: febrero de 1981. La negrilla es mía, para enfatizar el carácter inicial de la organización.

*de capacitarse a nivel profesional para ponerse de pie en igualdad con otros grupos étnicos del departamento y para buscar y decidir el destino de la propia comunidad indígena.*¹⁵⁸

Con esta cronología se constata que la existencia de la futura organización indígena funde sus raíces inmediatas en la labor de este grupo de misioneros, quienes fueron creando conciencia de la necesidad de unidad y de exigencia de cumplimiento de derechos como minorías étnicas.

2.4 DEFINICIÓN Y CONSOLIDACIÓN DE LA OREWA

En 1980 la naciente organización estudiantil OREWA participa en cursillos de formación política que organiza el Centro de Pastoral Indigenista – CPI, y un miembro de la comunidad indígena acompaña al equipo del CPI en las visitas a las comunidades, convocando a la unidad y a la superación de la situación de marginalidad y opresión.

Fruto de este proceso de concientización son las dos marchas indígenas que organizan y realizan en este mismo año, en octubre y noviembre respectivamente, la primera en protesta por la masacre cometida por policías contra la comunidad indígena de Río Colorado, que se encontraba en posesión de la mina de Dabaibe, municipio de Bagadó-Chocó;¹⁵⁹ la segunda

158 Ibid. p. 2

159 Un hecho detonante de transformación de la organización va a ser la masacre cometida el 31 de agosto de 1980, contra la población indígena de la comunidad de Río Colorado, en el Alto Andágueda, la cual defendía la mina de Dabaibe, que se encuentra dentro de su territorio, y que habían recuperado el 7 de junio de 1978. En la mencionada masacre desaparecieron cinco niños y murieron tres líderes indígenas, entre quienes se destaca Enrique Arce «a manos de más de cien policías pagados por el terrateniente Escobar y acompañados por el juez Proscopio Díaz Rentería». Ibid. pp. 5 y 18.



en reclamación por toda la marginación en que se encontraban en la inversión social del Estado.

Estas dos marchas marcaron un hito en la historia de Chocó, pues en la sociedad contemporánea nunca se había visto a los indígenas levantar una voz de protesta.

Entre octubre de 1980 y mayo de 1981, la naciente OREWA participa de espacios de encuentro con otros procesos organizativos regionales como los del departamento del Cauca, el departamento de Tolima, en Cristianía-Antioquia y en las primeras reuniones de lo que entonces se llamó Coordinadora Indígena Nacional, que daba los pasos para articular los procesos regionales y posteriormente constituirse en 1982 en la Organización Nacional Indígena de Colombia – ONIC.

Estos primeros dieciocho meses de la existencia de la OREWA fueron determinados por la configuración estudiantil, que si bien empezaron a tener visión de conjunto sobre la problemática de los pueblos indígenas, sus intereses inmediatos estaban dados por sus reivindicaciones sectoriales. Por eso fue de gran importancia acceder a los referidos intercambios con los ya mencionados procesos regionales, para comprender y asumir este naciente proceso de organización como elemento significativo en la historia actual de dichos pueblos. Intercambios que les permitieron conectar su pensamiento con la inspiración del ya mencionado dirigente indígena Nasa, Manuel Quintín Lame, por lo cual en mayo de 1980 se pronunciarán categóricamente:

Me siento orgulloso de ser indígena y en nombre de todas las comunidades, en especial de la organización indígena estudiantil embera wounana (OREWA), vamos a defender sus ideales y el honor de su nombre, como lo hicieron todos sus



seguidores hasta su última hora. A pesar del tiempo y los profundos cambios presentados, no es tan fácil olvidar la labor cumplida por nuestro líder. Es así que queremos recordar sus sufrimientos que todos han conocido, el insulto, el grito, la humillación, la expropiación, el desalojo, la persecución, la cárcel, el disparo y sobre todo el hambre, experiencia que continúa hasta el día de hoy, para todos los que persisten en la causa indígena.¹⁶⁰

El mes de junio de 1981 va a significar un cambio cualitativo en el proceso del CPI y de la OREWA, pues con el curso de líderes indígenas procedentes de comunidades del Bajo Atrato, del Medio Atrato, del Capá, del Baudó, de la Carretera, del San Juan y Quibdó, donde estudian la historia de los indígenas de Chocó, la organización indígena, la legislación indígena, los resguardos y reservas, la religión y la lucha de los indígenas, deciden dejar de ser una organización estudiantil para ser Organización Indígena Regional Embera Waunana del Chocó – OREWA, pasando a ser una regional de la Coordinadora Indígena Nacional y posteriormente de la ONIC. De esta manera deja de ser integrada sólo por estudiantes para ser constituida por los pueblos indígenas presentes en Chocó.¹⁶¹

A partir de allí se definió que la tarea principal de la OREWA y el CPI era trabajar por la constitución de Cabildos y Resguardos Indígenas, es decir ***fortalecer la autoridad y legalizar y recuperar sus territorios***, con lo cual se sentaron

160 OREWA y CPI. Boletín Jaibaná # 3.

161 Esta nueva identidad de la OREWA se iniciará con las comunidades asistentes a este encuentro regional, pero desde allí el propósito será «Luchar por seguir incorporando cada una de las comunidades indígenas». El Primer comité directivo o ejecutivo de la nueva organización regional OREWA estuvo conformado por Florentino Tunay como Presidente; Onofre Amagara, como Vicepresidente; y, Francisco Rojas, como Secretario.



las bases de la definición de su proyecto político, en la construcción de la autonomía: territorio y gobierno propio. Esto se plasmó en las siguientes definiciones, sobre las cuales se volverá más adelante:

- Tener bien clara la distinción entre campesino e indígena.

Esto para explicitar que si bien había reivindicaciones comunes entre los dos sectores de clase, también era necesario afirmar la especificidad del carácter étnico del movimiento indígena.

- Se trabajará por la titulación de los resguardos indígenas y no por las reservas.

Señalando con ello que la figura de resguardo protege totalmente la propiedad de los territorios colectivos.

- Se establecerán cabildos indígenas en todas y cada una de las comunidades indígenas de Chocó, previendo la conformación de unidades regionales de gobierno formadas por la unión de varios cabildos, como ejemplo el del bajo Atrato.
- Luchar para que se eliminen los inspectores de policía de las comunidades indígenas, y en su lugar se reconozca y legalice el cabildo o gobierno propio.
- Denunciar la explotación y abuso a las comunidades indígenas por parte del gobierno, de los curas, de los terratenientes, antropólogos, fotógrafos, comerciantes, etc.
- Expulsar de las comunidades indígenas a las personas que explotan a la comunidad y abusan de los indígenas.
- Buscar vías adecuadas y prácticas para lograr el inicio de la cohesión y organización de las comunidades indígenas de Chocó.



- Unirse a la lucha del Consejo Regional Indígena del Cauca y de otros indígenas del país.
- Hacer respetar la cultura y de la tierra, para eso se debe conocer la legislación que favorece a los indígenas.
- Asumir la lucha indígena no como una lucha racial, pues *«sabemos que formamos parte de una clase explotada y oprimida de la que también forman parte los campesinos, obreros y otros grupos con los cuales debemos solidarizarnos»*.¹⁶²

En 1982 y 1983 se realizan el primer y segundo Congreso Indígena Regional de Chocó; así como la participación, en febrero de 1982, en el Primer Congreso Indígena Nacional y surgimiento de la ONIC.

El 5 de mayo de 1983 se hace otra marcha indígena para reclamar la asistencia en salud, dada la emergencia sanitaria por el brote de paludismo. Fruto de esta movilización se convoca a un Primer Foro con asistencia de entidades públicas departamentales y nacionales, para ventilar los problemas de los indígenas. Esto tuvo lugar entre el 27 y 28 de junio de aquel año.

A pesar de no obtener respuestas sólidas a los problemas de la población indígena, se valoró aquel evento como una ganancia política, pues en palabras de los mismos misioneros:

*lo que probablemente quedó más claro para todos es el hecho de que la OREWA y, a través de ella, todos los indígenas del Chocó, son presencia activa en el panorama de la región y en adelante cualquier iniciativa o programa relacionado con ellos tendrá que tener en cuenta a la Organización: la OREWA, sin la menor duda, ha adquirido su «mayoría de edad».*¹⁶³

162 OREWA y CPI. Boletín Jaibaná # 3.

163 Revista Jaibía # 3. Quibdó: junio de 1983. p. 14



Para posicionar aún más esta suerte de irrupción del indio en la historia contemporánea de Chocó y desde allí en la de Colombia, la OREWA junto con el CPI realizan un censo de población para poner de manifiesto su existencia. Éste fue hecho con base en cinco años de visita a los asentamientos. Se argumenta la publicación para demostrar que los indígenas no estaban desapareciendo, como lo pretendía una velada política de destrucción, ya fuera por la integración, o por dejar que prosperen en ellos el alcoholismo, la desnutrición, la tuberculosis, las epidemias de malaria, la indumentaria, las «supersticiones», la dispersión y el nomadismo. Como lo pondrán de manifiesto sus autores:

*El objetivo del Censo que presentamos es demostrar que en el Chocó sí existen indígenas y comunidades indígenas cohesionadas y perfectamente caracterizadas, ubicadas y estables y que no están allí esperando su desaparición o huyendo de un destino trágico, sino que están levantando ahora una voz de intensidad creciente para exigir el respeto a su tierra, a su organización y a sus autoridades...*¹⁶⁴

A pesar de las dificultades de precisión, que los mismos misioneros y líderes indígenas reconocen, fue un trabajo logrado con el ejercicio del constante contraste de información, dado el semi-nomadismo de estos pueblos. Algunos apartes de esta información para junio de 1983 son los siguientes:¹⁶⁵

164 Ibid. p.15.

165 Ibid. pp. 16 a 23. Los totales fueron: Comunidades: 157; Zonas: 21; Población: 27.010; Escuelas del Vicariato Apostólico de Istmina: 20; Escuelas del Vicariato Apostólico de Quibdó: 4; Escuelas de los Municipios: 7; Total Maestros: 39







Al cumplirse la primera década de este esfuerzo de visibilización de los pueblos indígenas de Chocó, a través de la OREWA, se hace el siguiente balance:

- *Lograr sobrevivir en medio de las crisis*
- *Actitud crítica de las bases hacia sus autoridades locales o cabildos menores*
- *Relación estrecha con los sectores populares*
- *Los actuales miembros del Comité Ejecutivo son compañeros salidos de la base, fruto de trabajos anteriores*
- *La formación de programas con criterios y políticas de manejo que permiten la aceptación por parte de las comunidades.*
- *El logro mayor de consolidar nuestra autodeterminación en todos los niveles está por venir.¹⁶⁶*

Esta última afirmación se hace ya que en todas las siete zonas en que en ese momento, 1989, la OREWA había organizado a las comunidades, se pudo constatar que el problema principal era territorial por la carencia de titulación, ampliación y saneamiento de resguardos, por lo cual se enfrentan a las empresas madereras, a los explotadores de las minas, a las exploraciones de petróleo y a la fuerza pública en la base militar de Bahía Málaga. Junto con ello está la desatención en salud y deficiencia en el cubrimiento de educación.

166 Revista Jaibía # 6. Quibdó: agosto de 1989.



2.5 LA PASTORAL INDÍGENA EN LA CONSTRUCCIÓN DE AUTONOMÍA

En esta fase de consolidación de la organización indígena OREWA, la acción de los misioneros se caracterizó por concentrar sus esfuerzos en contribuir a dicho fortalecimiento, lo cual les trajo a ellos mismos, a los misioneros, persecuciones por parte de los sectores que se oponían a la concienciación y organización de los indígenas.

A tal punto que, entre octubre 22 y 24 de 1985, fueron detenidos por el ejército nacional los miembros del CPI que habían puesto en marcha la «experiencia educativa» en la carretera Quibdó – Carmen de Atrato. Fueron acusados de subversión y a dos de ellos los llevaron a las instalaciones de la cuarta brigada, en la ciudad de Medellín. Posteriormente fueron entregados al obispo.

A partir de este hecho el brigadier general Rafael Padilla, comandante de la IV Brigada, entregó un informe al superior provincial de los padres claretianos, en donde se señalaba el trabajo de los misioneros claretianos del Centro de Pastoral Indigenista (CPI) como encaminado a lograr la penetración del grupo guerrillero M-19 a Chocó y se solicita tomar medidas correctivas a fin de evitar hechos dolorosos en caso de combates.

Igualmente el informe del ejército señalaba que *«la guía de alfabetización capturada, enseña inexistentes formas de explotación, opresión y represión a los indígenas, tales como presencia de terratenientes y otras»*.¹⁶⁷

167 Revista Jaibía # 4. Quibdó: diciembre de 1985. p. 32.



Esta práctica de los misioneros es sustentada en las reflexiones que ellos hacen sobre su quehacer entre las etnias minoritarias, donde desde el principio se vislumbró la construcción de la autonomía de dichas etnias. Así lo dirán a los catorce años de haber iniciado la nueva práctica pastoral, y a seis años de haberse fundado la OREWA:

*En nuestro Vicariato Apostólico de Quibdó vamos descubriendo que la vía más eficaz para poder hacer una labor apostólica efectiva, en términos de que las comunidades **obtienen autonomía** para desarrollar sus propios proyectos, es el impulso de la organización local y regional y su unidad con otros sectores populares...*

Para el caso indígena, en Colombia, el movimiento organizativo ha definido o encontrado unas banderas de lucha que son símbolo de unidad, hay que reconocerlas y hacer el trabajo pastoral a partir de ellas.¹⁶⁸

En el desarrollo de este principio, los misioneros enfatizarán con mayor precisión la definición y ejecución de las siguientes acciones:

- Defensa de la tierra, dentro de un programa amplio de reforma agraria, donde los indígenas hagan alianzas con los sectores campesinos.
- Recuperación y defensa de la cultura desde los criterios de la comunidad.
- No hacer proselitismo religioso, sino con actitud de escucha a los que siempre han estado callados.

168 Ibid, pp. 17 y 18. el subrayado es mío.



- Según los misioneros *«impulsar la religión propia de los grupos con que trabajamos, debe llegar a ser más evangelizador que impulsar nuestra forma de expresión de fe»*.
- Es preciso impulsar discusiones que llevan clarificar entre los mismos indígenas el concepto de autonomía, que aún tienen muchos vacíos y contradicciones al interior de las mismas organizaciones indígenas.

Este enfoque y accionar fue definido en el lenguaje teológico latinoamericano como el paso de la Ortodoxia, es decir de la misión centrada en la enseñanza de los dogmas de fe, a la Ortopraxis, lo cual implica la conjugación de teoría (en este caso afirmaciones de fe) y práctica transformadora de la realidad social, o «procesos de liberación».

Tales convicciones se fueron alimentando en el CPI de tal forma que, en la antesala de la conmemoración del quinto centenario de la conquista espiritual de América, los misioneros claretianos harán una declaración donde ratificaron la orientación de la pastoral indígena:

No podemos celebrar 500 años de descubrimiento porque sería celebrar el genocidio de pueblos y culturas, y sería estar al lado de los «vencedores».

Ni tampoco podemos celebrar 500 años de evangelización porque el cristianismo fue utilizado como instrumento eficaz para la destrucción de las culturas precolombinas.

Como miembros de la Iglesia católica pedimos perdón porque ésta estuvo aliada con el imperio y participó activamente en la imposición de las estructuras opresoras.¹⁶⁹

169 Revista Jaibía # 7. Quibdó: Marzo de 1990.



SEGUNDA PARTE

ESPIRITUALIDAD E IDENTIDAD
INDÍGENA



*Mujer Embera Katio, zona Alto Andágueda. Fotografía Jacques Plassan,
Octubre de 2005*

AFIRMACIÓN COMO PUEBLOS: SUJETOS DE LA AUTONOMÍA

Para acercarnos al análisis del proceso vivido por los pueblos indígenas de Chocó en su búsqueda de autonomía, es preciso echar una mirada a la historia o evolución del concepto de autodeterminación, tanto en el plano conceptual como en las definiciones asumidas por el derecho internacional y de igual manera el planteamiento actual de los indígenas de Chocó.

3.1 EL DERECHO DE LA AUTODETERMINACIÓN

En el transcurso de la definición del concepto de autodeterminación, en la Organización de Naciones Unidas¹⁷⁰ ha habido dos posiciones a saber:

Tendencia Política

Aquí se entiende la autodeterminación en cuanto proceso de independencia de los países colonizados.

170 Para este apartado sigo a DE OBIETA, José A. El Derecho Humano de la



Luego de la Segunda Guerra Mundial, los países socialistas, los Estados Unidos y los países que recién lograban la independencia, fueron quienes promovieron esta posición de la descolonización. Esta presión hizo que los países coloniales se fueran desprendiendo de sus colonias.

El 14 de diciembre de 1960 se aprobó, en el seno de la ONU, la «Declaración sobre la concesión de independencia a los países y pueblos coloniales». Para un análisis de esta tendencia política vale la pena examinar tres de sus artículos:

- 1) *Es inaceptable que un Pueblo esté subyugado por otro Pueblo.*
- 2) *Todos los Pueblos tienen derecho a la libre autodeterminación.*
- 3) *Todo intento encaminado a quebrantar total o parcialmente la unidad nacional y la integridad territorial de un país es incompatible con los propósitos y principios de la Carta de las Naciones Unidas.*

Estos tres artículos reflejan la ambigüedad de la ONU, pues sí acepta la autodeterminación de los países que han sido sometidos a un dominio colonial, pero no la acepta para los pueblos que viven regidos por un Estado Nacional, como es el caso de los pueblos indígenas de América y de Colombia en particular.

- **Tendencia Jurídica**

En esta tendencia o posición la autodeterminación es asumida como un derecho propio de todos los pueblos.

Esta posición se ve reflejada en los pactos sobre Derechos Humanos, que se firmaron en 1966 y entraron en vigencia en 1976. Dichos pactos son:

Sobre Derechos Civiles y Políticos.



Sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales.

En el artículo primero de ambos pactos se formula el principio de autodeterminación, por este motivo se transcribe a continuación:

- 1) *Todos los Pueblos tienen derecho a la libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural.*
- 2) *Para el logro de sus fines, todos los pueblos pueden libremente hacer uso de sus riquezas y recursos naturales, sin perjuicio de las obligaciones que derivan de la cooperación económica internacional basada en el principio de beneficio recíproco, así como del derecho internacional. En ningún caso podría privarse a un pueblo de sus propios medios de subsistencia.*
- 3) *Los Estados partes del presente pacto, incluso los que tienen responsabilidad de administrar territorios no autónomos y territorios en fideicomiso, promoverán el derecho a la libre autodeterminación, y respetarán este derecho de conformidad con las disposiciones de la Carta de las Naciones Unidas.¹⁷¹*

En estos Pactos quedó claro el carácter vinculante y obligante de los Estados que los suscribieron, a diferencia de una Declaración como las anteriores, las cuales tuvieron una orientación fundamentalmente política, mientras que en estos Pactos el acento es jurídico.

Según estos artículos, cualquier grupo humano que posea las características de PUEBLO y esté asentado tradicionalmente

171 Centro de Derechos Humanos de la Oficina de las Naciones Unidas en Ginebra. Carta Internacional de Derechos Humanos. Folleto informativo. Número 2. pp. 29 y 30. Ginebra: septiembre de 1996.



en un territorio propio gozará del derecho de AUTODETERMINACION, independientemente de su condición jurídica, del tamaño de su territorio o del número de sus habitantes.

3.1.1.El sujeto de la autodeterminación

El Pueblo

Como se acaba de ver, de acuerdo con los Pactos sobre Derechos Colectivos e Individuales de las Naciones Unidas, el sujeto de la autodeterminación es todo grupo humano que posea las características de Pueblo, por esta razón es conveniente identificar qué se entiende por éste.

A lo largo de la discusión sobre la definición de Pueblo ha habido dos tendencias o criterios:

- **Criterio Objetivo**

Por «objetivo» se entiende todos los elementos que son externos a la conciencia de los seres humanos, y que de alguna manera se pueden ver o identificar. Por eso para algunos el Pueblo lo definen entonces los siguientes rasgos:

El territorio, la Historia del grupo, la Religión, la Raza, la Lengua

- **Criterio Subjetivo**

Por «subjetivo» se entiende fundamentalmente el pensamiento de una persona o de un grupo humano.

De acuerdo con este criterio, para algunos el Pueblo se define por la «voluntad general» de los ciudadanos de vivir



socialmente unidos en el futuro. Como lo enfatizara Renan en su conferencia en la Sorbona en 1882:

*Una nación es, pues, una gran solidaridad constituida por el sentimiento de los sacrificios que se han hecho y de los que aún se está dispuesto a hacer. Supone un pasado, pero se resume, sin embargo, en el presente por un hecho tangible: el consuetudinario, el deseo claramente expresado de continuar la vida en común...es un plebiscito de todos los días...*¹⁷²

Con el tiempo se ha visto que ninguno de los dos criterios por separado expresan en verdad lo que significa ser Pueblo, por este motivo surgió la propuesta de hacer una síntesis de ambos y surgió el moderno concepto de **pueblo como grupo étnico o etnonacional**.

El grupo étnico o etnonacional existe cuando hay una **comunidad que tiene unidad cultural**, que por lo tanto comparte una lengua; tiene instituciones sociales propias tanto en el orden jurídico como en el orden político; tiene unas tradiciones históricas que los conecta con un pasado común; comparte unas creencias religiosas.

Pero además de poseer estos rasgos culturales, es necesario que este grupo étnico tenga **conciencia étnica**, la cual no es otra cosa que tener conciencia de la especificidad, de su propia individualidad, de ser diferentes a otros grupos humanos. En últimas, es que todos los miembros del grupo tengan, en mayor o menor medida, el deseo consciente de pertenencia al grupo, esto es, querer seguir siendo lo que son y han sido hasta el presente.¹⁷³

172 DE OBIETA, Op. cit., pp 37 -46

173 RENNAN, E. Qué es una nación? Instituto de Estudios Políticos, Madrid: 1957, pp 107-108. Citado por DE OBIETA, Op. cit., p. 36



Esto implica que tal identidad colectiva no está detenida en el tiempo, sino que es dinámica, lo que significa entenderse no únicamente desde dentro, sino en relación con otras identidades que por momentos pueden ser amenazas contra la propia identidad, u oportunidades para apropiar elementos que puedan ser incorporados al propio sistema de significados, de tal manera que,

...las mismas características diferenciales pueden cambiar de significación o perder su significación alrededor de la historia del grupo, y diversas características pueden sucederse tomando la misma significación.

Desde esta perspectiva, la etnicidad no es un conjunto atemporal, inmutable, de « rasgos culturales » (creencias, valores, símbolos, ritos, reglas de conducta, lengua, códigos de cortesía, prácticas de vestir, o culinarias, etc), transmitidas de generación en generación en la historia del grupo; ella resulta de las acciones y reacciones entre ese grupo y los otros en una organización social que no cesa de evolucionar.¹⁷⁴

Esta confluencia de lo objetivo y de lo subjetivo ya lo había planteado Mancini cuando definió el concepto de nación como «una sociedad natural de hombres conformados en comunidad de vida y de conciencia social por la unidad de territorio, de origen, de costumbres y de lengua»¹⁷⁵.

174 LAPIERRE, Jean-William. Prefacio de la obra de POUTIGNAT, Philippe y STREIFF-FENART, Jocyne. *Théories de l'ethnicité*. Presses Universitaires de France-PUF. París: 1995. p. 11. Traducción libre.

175 MANZINI, Pascuale Stanislaw. De la nacionalidad como fundamento del Derecho de Gentes. citado por VILLANUEVA, Javier en *Diccionario Crítico de la Autodeterminación*, p. 140. Tercera Prensa. Donostia 1991.



En una visión contemporánea de la vinculación de las dos perspectivas aparece el concepto de etnicidad, marcando el límite de la diferenciación de los grupos humanos y la interacción entre los mismos:

El mejor uso del término etnicidad es el de un concepto de organización social que nos permite describir las fronteras y las relaciones de los grupos sociales, en términos de contrastes culturales altamente selectivos que son utilizados de manera emblemática para organizar las identidades y las interacciones.¹⁷⁶

Cuando los grupos étnicos desarrollan plenamente su conciencia étnica y se configuran dentro de un territorio, se pueden considerar como un Pueblo o Nación, desde el punto de vista sociológico o antropológico, esto significa que la base es su constitución cultural, la cual es anterior al Estado, pues éstos son un acuerdo artificial que se han constituido bajo el principio de la identificación con la Nación, dando origen al concepto de «Estado Nación», escondiendo con ello la diversidad de pueblos o de etnias que han quedado cobijados, la mayor de las veces por imposición, pretendiendo constituir una única identidad nacional.

Para diferenciar estos conceptos se ha asumido el concepto de nacionalidad, entendiéndose ésta cuando existe un grupo étnico que ha llegado a identificarse como Nación pero que no goza de soberanía política, esto es una Nación que no es un Estado, sino que está dentro de uno que lo ha integrado. Este

176 BARTH, Fredrik. Problems in Conceptualizing Cultural Pluralism with Illustrations from Somar, Oman, In: MAYBURY-LEWIS, D. (ed. The prospects for plural Societies, Proceeding of The American Ethnological Society, 1984. p.80. Citado por POUTIGNAT, Philippe y STREIFF-FENART, Jocelyne, Op cit., p. 200.



es el caso de los Pueblos Indígenas en América, por lo cual se les puede calificar de nacionalidades, como ellas mismas se denominan en el caso de Ecuador.¹⁷⁷

En síntesis, se puede decir que la palabra Nación no especifica por sí misma si es un Estado o Comunidad Política Soberana, mientras que la palabra nacionalidad significa expresamente que ese grupo étnico no es por el momento un Estado

3.1.2. Contenido de la autodeterminación

Para un grupo humano concreto sólo tiene sentido hablar de autodeterminación si previamente ha sido calificado como pueblo o nación.

La autodeterminación es la decisión de un PUEBLO acerca de su futuro estatuto político. No constituye la soberanía pero es un indicativo de ella.¹⁷⁸ La Autodeterminación comprende por lo menos cuatro grandes elementos a saber:

• El Derecho de Auto-Afirmación

Proclamarse a sí mismo como PUEBLO ante la comunidad internacional es el derecho básico de todo pueblo. Para hacer esta auto-proclamación debe demostrar que en verdad

177 En este país la articulación política entre los Pueblos Indígenas la han denominado «Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador-CONAIE»

178 Analizando el ya referido primer artículo de los Pactos de los Derechos Humanos, se constata que «expresa además de forma suficientemente inteligible toda la gama de derechos y competencias que se encierran en el concepto abstracto de autodeterminación. Tales derechos y competencias presentan innegables puntos de contacto con los correspondientes al concepto de soberanía, que es característico de los Estados». DE OBIETA, Op. cit., p.62. De acuerdo con el autor esto se debe a la semejanza de los elementos constitutivos básicos de las nociones de pueblo y Estado.



se tienen los componentes de una ETNIA y de tener CONCIENCIA ÉTNICA.

La voluntad de la colectividad, que afirma sus características peculiares y defiende sus intereses colectivos, constituye el único criterio válido para determinar la existencia de un pueblo.

• **El Derecho de la Auto-Definición**

El primer elemento constitutivo de un pueblo es el derecho personal. Es decir, el derecho a la pertenencia de los individuos a un pueblo.

En general serán miembros de cada grupo o Pueblo todas aquellas personas que nacidas en él y establecidas en su territorio están dotadas de los dos elementos Objetivo y Subjetivo, esto es, que poseen las características culturales de la etnia y tienen conciencia étnica o de pertenencia al grupo, pero finalmente es la colectividad quien determina por sí misma quiénes son las personas calificadas para constituir el grupo.

• **El Derecho de la Auto-Delimitación**

Es el derecho que tiene todo pueblo a determinar por sí mismo los límites de su territorio. Y por lo tanto a ejercer el control sobre éste. El territorio constituye la base material del ejercicio de la autodeterminación, pues la existencia de él es la raíz de la pervivencia del sujeto colectivo llamado pueblo.

Esta autodelimitación se dará bien sea en los Estados Uninacionales, donde la identidad del Estado se basa en la existencia de un solo pueblo, y por lo tanto la delimitación territorial se referirá a las fronteras con otros Estados; o se puede dar en los Estados multinacionales, donde conviven varios pueblos, como es el caso de Colombia donde confluyen



los pueblos indígenas junto con otras expresiones étnicas, en cuyo caso la delimitación se da dentro del área fronteriza pero marcando límites frente a las otras sociedades connacionales; sin embargo, en no pocos casos se transpasan los límites de los Estados debido a que las etnias viven simultáneamente en varios Estados vecinos, como es el caso particular del pueblo embera que se encuentra ubicado en Colombia y Panamá, en tal caso la definición territorial se perfila en relación con ambos Estados.

• **El Derecho de Auto-Disposición**

El derecho de auto – disposición es la capacidad que tiene todo pueblo de dirigirse a sí mismo y de tomar decisiones encaminadas a su fin y bien propio. En otras palabras es el derecho al Auto-Gobierno.

Esta Auto-Disposición puede tener dos expresiones.

✓ **Auto-Disposición Interna**

Auto – Disposición Interna es la facultad que tiene una colectividad de darse el régimen de gobierno que quiera el propio pueblo. En este régimen debe definir sus proyectos sociales de acuerdo a su cultura. En este orden de ideas, aquí es donde cabe el concepto de autonomía; es decir, como el ejercicio de autodeterminación hacia el interior del pueblo o grupo étnico.

✓ **Auto-Disposición Externa**

Auto – Disposición Externa es la facultad que tiene todo pueblo de determinar por sí mismo su ordenamiento político y su futuro colectivo en relación con otros pueblos.

A este respecto las Naciones Unidas reconocen tres posibilidades:



- *La decisión libremente tomada por un Pueblo de unirse a un Estado ya existente.*
- *La decisión de un Pueblo de unirse a otros Pueblos para formar juntos un Estado (Confederación).*
- *La decisión de un Pueblo de separarse del Estado al cual pertenece y formar un nuevo Estado independiente.¹⁷⁹*

3.1.3. Fundamentos de la Autonomía

Siguiendo a otros autores¹⁸⁰ he seleccionado algunos componentes complementarios en la definición de lo que encierra el concepto de autonomía.

En primer lugar, la autonomía se refiere al instrumento político para buscar soluciones a los conflictos que se han derivado de la relación entre las etnias y la definición de los Estados nacionales. Esto puede ser entendido en dos sentidos.

El primer sentido se enmarca, en algunas circunstancias, en el hecho de entender la autonomía como un «dejar hacer», esto es, permitir que las etnias se encarguen de sus propios asuntos, como por ejemplo mantener sus usos y costumbres, con lo cual esta supuesta autonomía cae en la folklorización del factor cultural, pues finalmente implica que estos grupos humanos dependan del poder político dominante.

En el segundo sentido se entiende la autonomía como un Régimen Político-Jurídico, que parte de un acuerdo entre las

179 DE OBIETA, Op. cit., pp. 64 - 78

180 De manera especial seguiré las ideas expuestas por DÍAZ POLANCO, Héctor, en sus diversos textos sobre la cuestión étnico-nacional. Autor éste que afina sus reflexiones desde las experiencias en Nicaragua, Guatemala y México.



partes y no como una concesión del poder establecido, lo que *«implica la creación de una verdadera colectividad política en el seno de la sociedad nacional»*.¹⁸¹

Al igual que Díaz Polanco, sigo esta segunda acepción, lo que comprendería al menos tres componentes:

Gobierno propio

Competencias legalmente establecidas

Facultades para legislar a su interior

La configuración o realización de estos elementos estarán siempre de acuerdo con el contexto histórico particular, porque son esas circunstancias a las que se quiere dar respuesta, por tanto no se puede establecer un único modelo de autonomía a partir del cual se mida o juzgue todas las experiencias al respecto.

La construcción de los regímenes autonómicos se hace dentro de los Estados nacionales, por ende se busca una relación de coordinación entre las partes y no de subordinación al Estado. Como afirma Llorens, la autonomía es la máxima *«congruencia entre la pluralidad y la unidad de la integración política»*.¹⁸² De esta manera, el fundamento jurídico de la Autonomía *«emana de la ley sustantiva que funda la vida del Estado nacional»*, por eso las regiones autónomas no poseen Constituciones, sino Estatutos que se derivan de aquellas y no de un acto administrativo, pues de lo contrario puede ser reducido a una descen-

181 DÍAZ POLANCO, Héctor. Autonomía Regional. Siglo XXI editores. Segunda edición aumentada. México: 1996. pp 150-151.

182 LLORENS, Eduardo L. La autonomía en la integración política. Editorial Revista de Derecho Privado. Madrid 1932, p. 24. Citado por DÍAZ POLANCO, Ibid p.153.



tralización que depende de un ente superior; si bien es cierto que la autonomía implica descentralización de competencias, también lo es que no toda descentralización supone la existencia de la autonomía.

Lo anterior implica que la definición de un régimen de autonomía deba contemplar, en primera instancia, la transformación de la Constitución Nacional para que sienta las bases jurídicas que hagan posible el surgimiento de aquel. Dentro de los elementos que deben incluirse en la Carta Fundamental es el reconocimiento de la diferencia étnica, y establecer canales para que sus derechos colectivos o derechos de los pueblos sean aplicados, lo que significará, en el contexto de América Latina, una suerte de «asimetría positiva» para que sea equitativa en relación con la marginación secular que han padecido los pueblos indígenas.

En segundo lugar, ha de haber claridad en que la autonomía, como lo afirmaba Obieta, es una forma del ejercicio del derecho de Autodeterminación, el cual, en síntesis, puede ser aplicado mediante la creación de un Estado independiente o el establecimiento de un régimen autonómico dentro de éste. Es el caso por el que han optado los diversos movimientos indígenas en latinoamérica y en Colombia en particular.

En palabras de Jáuregui Bereciartu:

El derecho de los pueblos a la autodeterminación se estructura...como un derecho de carácter genérico, y por tanto de cometido no unívoco, entendiéndose que el mismo supone una serie de opciones enormemente variadas, y que abarcan en el ámbito concreto a fórmulas tan diversas como la agregación a un Estado ya constituido, la integración de una instancia superior mediante fórmulas de autonomía, federación o confederación, o la separación con respecto a un



*Estado constituido, y en consecuencia, la constitución de un Estado nacional propio.*¹⁸³

En tercer lugar, se debe tener en cuenta el rol que juega el territorio en la afirmación de la autonomía, pues la discusión sobre la necesidad o no de la existencia de una base territorial para el ejercicio de la autonomía ha estado presente desde comienzos del siglo XX en la definición de los regímenes políticos socialistas.

Desde la perspectiva de los austroamarxistas, como Bauer, para el ejercicio de la autonomía primaba la «asociación de personas» sobre la definición territorial, cuya tarea fundamental era la de preservar el acervo de símbolos de la propia cultura y de esta manera defendían su nacionalidad:

*De esta manera, la autonomía nacional estaría basada en el principio de la personalidad. Cada nación tendría el poder necesario para hacerse cargo del desarrollo cultural por sus propios medios; ninguna nación tendría que llevar a cabo la lucha por el poder dentro del Estado. El principio de la personalidad será el medio más perfecto de defensa nacional...*¹⁸⁴

Por su parte Lenin, opuesto a esta tendencia nacional-cultural, defendía el principio de la territorialidad para el ejercicio de la autonomía, al proponer la construcción de autonomías regionales donde «el régimen autonómico debía establecerse para territorios definidos en los que poblaban grupos étnicos o

183 JÁUREGUI BERECIARTU, Gurutz. *Contra el estado-nación. En torno al hecho y la cuestión nacional. Siglo XXI de España.* Madrid 1968. Pp 213-214. Citado por DÍAZ POLANCO, *Ibid*, pp. 159-160.

184 BAUER, Otto. *La cuestión de las nacionalidades y la social democracia.* Siglo XXI. México 1979. p. 346



nacionales que adquirirían integralmente las facultades de autogobierno de sus asuntos.»¹⁸⁵

Según las prácticas históricas ha sido determinante este principio de definición territorial para el establecimiento de las autonomías. De hecho, como se verá más adelante, para los Pueblos Indígenas la territorialidad es la base de la autonomía por cuanto es el fundamento de su existencia y de sus identidades.

Prejuicios sobre la Autonomía

Al intentar aplicar el derecho de autodeterminación bajo la modalidad de la autonomía, suele aparecer una serie de prejuicios de parte del poder establecido en los Estados Nacionales de América Latina, y de otras latitudes, que conviene tenerlos presentes para afrontarlos. Entre tales prejuicios Díaz Polanco señala siete, los cuales me permito reseñar:¹⁸⁶

- Frente a la puesta en marcha de la autonomía emergen las excusas de supuesto carácter técnico, en donde las dificultades de orden práctico o de forma son sobrevaloradas y se anteponen a los contenidos de fondo, ocultando las contradicciones políticas al no buscar soluciones y adecuaciones ante los potenciales y reales problemas que trae consigo la puesta en marcha de un nuevo ordenamiento jurídico-político.
- Existe la tendencia a identificar o a homologar la unidad nacional con el centralismo. Ésta no es real, pues el régimen unitario puede aceptar la descentralización sin poner en entredicho su existencia. Al contrario, en ocasiones el

185 DÍAZ POLANCO, H, Op. cit., p. 165.

186 Ibid, pp. 225-230



federalismo puede encerrar un marcado centralismo. Si hay mayor descentralización las partes se sienten más cohesionadas entre sí, por lo cual el régimen autonómico antes que poner en entredicho la unidad nacional contribuye a fortalecerla.

- De igual manera existe la tendencia de entender la unidad nacional como una homogenización socio-cultural. La historia ha demostrado, y en Colombia en particular se observa, que la negación de la diversidad alienta la intolerancia, por eso la unidad debe forjarse a partir de la diversidad.
- Con relativa frecuencia se asocia la existencia de un régimen de autonomía con poner en peligro la soberanía nacional. La autonomía no pone en tela de juicio la unidad territorial, pues lo que busca es un nuevo orden político y no un fraccionamiento del territorio nacional. Es más, en caso de agresión externa se percibe que se defiende con mayor propiedad el territorio autonómico por su sentido de pertenencia y el principio de solidaridad entre las partes y el todo.
- El reconocimiento de derechos socio-culturales genera incertidumbre de incompatibilidad con los derechos y garantías individuales reconocidos en la constitución nacional. Esta incertidumbre no puede aceptarse, porque se requiere hacer un reconocimiento de las diferencias y, en el contexto histórico colombiano y latinoamericano de exclusión prolongada, se busca hacer una discriminación positiva para los pueblos indígenas frente a los otros ciudadanos, los cuales se amparan en la pregonada «igualdad de derechos» para imponer una uniformidad; esto se refleja en los gobiernos de Colombia posteriores a la Constitución de 1991, que han intentado retroceder en el reconocimiento hecho de la pluriétnicidad y multiculturalidad



del país, argumentando que «no debe haber privilegios», escondiendo justamente que unos regímenes que al privilegiar los intereses de minorías han puesto en entredicho la existencia de pueblos enteros. Es importante reafirmar que el reconocimiento de derechos colectivos no significa la negación de los derechos del ciudadano.

Para argumentar aún más, conviene resaltar cuatro principios de la puesta en marcha de todo proceso de autonomía:

Conservación de la unidad de la Nación

Solidaridad y fraternidad entre los diversos grupos étnicos que conforman el país.

Igualdad de trato de todos los ciudadanos.

Igualdad entre las comunidades étnicas que conviven en una región.

- Otro de los prejuicios es pensar que la autonomía llevaría a la separación de los diversos grupos étnicos del país y plantearía problemas a los no indios, suponiendo que éstos deben salir de los territorios autónomos. Frente a esto se afirma que la autonomía no implica segregación racial; seguramente habrá casos en que los territorios autónomos estén integrados sólo por indios de una misma etnia, como sucede en varios lugares de Colombia; otros incluirán diversas etnias, como el caso que se está estudiando en este trabajo; y en otras ocasiones incluirán grupos de no indígenas, en la región del Cauca en Colombia ocurre una experiencia de este tipo, que se regirán bajo los principios políticos de este régimen.
- Finalmente se esgrime la dificultad para delimitar los territorios dada la dispersión de los pueblos indígenas.



Pero la práctica histórica ha demostrado que esta dificultad se resuelve mediante consultas a los implicados y no a través de imposiciones de entes externos, que en no pocas ocasiones puede contraer nuevos conflictos interétnicos.

3.2. ACABAR CON EL ETNOCIDIO

En el inicio de la organización OREWA hay una constatación del etnocidio padecido por las comunidades indígenas en general y de Chocó en particular. Esta problemática está simbolizada en la conocida en aquella época de 1980 con el nombre de la «**Fiesta del Indio**»o «**Fiesta del Judío**». Uno de los primeros logros de la OREWA va ser la supresión de dicha fiesta, como símbolo igualmente de su propósito de la afirmación de su existencia como PUEBLOS.

Esta fiesta se realizaba en Quibdó todos los años durante la Semana Santa, más exactamente en los dos últimos días de la misma. Según los datos suministrados por Friedeman, este ceremonial afirmador de las asimetrías del contacto interétnico en el «marco neo-colonial de explotación y dominio de los indígenas» se organizó desde 1941, con el propósito de «civilizar a los indios», vistiéndolos y persuadiéndolos de entrar en la Iglesia católica.¹⁸⁷

De acuerdo con testimonios directos, recogidos de forma oral y los registrados en los primeros números del boletín de

187 DE FRIEDEMÁN, Nina S. «La Fiesta del Indio» En: Indigenismo y aniquilamiento de indígenas en Colombia. En Coautoría de FRIEDE, Juan y FAJARDO, Darío. Segunda edición. Ediciones CIEC. Bogotá: 1981. pp 86 y 87. El análisis de DE FRIEDEMÁN fue hecho con base en su observación de la fiesta hecha en 1971.



la OREWA, las etapas o momentos en los cuales se estructuraba la fiesta eran las siguientes:

- Preparación de la fiesta por parte de una Comisión de origen ancestral, de ciudadanos de Quibdó, ajenos a la comunidad y a los problemas de los indígenas.
- Recolección de «auxilios» para la fiesta, donados por entidades oficiales y por el comercio.
- Motivación de la fiesta como evento turístico y como su puesta recreación para los indígenas.
- Afluencia de los indígenas a Quibdó (provistos de los ahorros durante el año) con el fin de divertirse y a la expectativa de «regalos» y de emociones fuertes.
- Distribución entre los indígenas de golosinas y bebidas embriagantes.
- Profusión de escenas callejeras de carácter trágico-cómico protagonizadas por indígenas embriagados acompañados por sus mujeres y por sus pequeños hijos: complaciente expectativa de cierto público Quibdóseño, para burlarse del comportamiento del indio. A partir de este momento estas deprimentes escenas se aumentaban, se intensificaban y constituían el marco contextual de la «fiesta».
- Recorrido por las principales calles de Quibdó de las familias indígenas, ya bajo los efectos de las bebidas embriagantes, llevando un muñeco del «judío» al son de la chirimía o conjuntos musicales típicos chocóanos. En realidad nadie sabía qué era esa figura, pero en otras tradiciones similares se hace alusión bien sea al Judas Iscariote, quien entregó a Jesús al régimen romano o a los judíos en



general, acusados por los cristianos de haber causado la muerte de Jesús el Cristo.¹⁸⁸ Ratificando con ello el antisemitismo del que ha sido identificada, en no pocas veces, la Iglesia católica.¹⁸⁹

- Adquisición, a como de lugar, por parte de los indígenas de las más diversas clases de bebidas embriagantes como biche (bebida de destilación casera) y alcohol antiséptico, que era consumido mezclándolo con gaseosas o simplemente con un poco de agua.
- Frecuencia de abusos contra la propiedad de los indígenas y contra la persona de las mujeres.
- Llegada de los turistas (en buen número eran periodistas o científicos sociales, según lo testimonia la OREWA y el

188 Según DE FRIEDEMANN «El recuento histórico de la aparición de esta fiesta en la región es vago. Solamente se sabe que en la misión católica de Murinbó, Prefectura de Urabá, en la década de 1930 ya se colgaba a Judas dentro de un contexto de fiesta Interétnica, en la cual eran los negros quienes lo ahorcaban y lo quemaban. (HOYOS SANCHO, Nieves de, citada por SUBERO, Efraín. Origen y expansión de la quema de Judas. Universidad Católica Andrés Bello. Instituto Humanístico de Investigación. Centro de Investigaciones literarias. Caracas, 1974) En cambio en España, ha sido una tradición de varios siglos y en cada región se desarrolla con variaciones. Por ejemplo, en pueblos de Cuenca, Judas recibe garrotazos antes de ser quemado, mientras que en Peñalba de la Sierra lo apedrean. En Cifuentes le disparan cartuchos de sal y en Andalucía se le destroza a tiros». (Op. cit., p.13) Op. cit., Pág 88

189 Según GOLDHAGEN «se dice que una persona es «antisemita» cuando piensa mal de los judíos, muestra animosidad, siente animadversión hacia ellos o los odia simplemente porque son judíos o porque, erróneamente, atribuye cualidades perniciosas a su judaísmo y, en consecuencia, piensa lo mismo del conjunto de los judíos. El ejemplo clásico es el bulo de que los judíos son «los asesinos de Cristo»...Resulta imprescindible tener en cuenta que el hecho de que tales falsedades, así como el odio y la animosidad que han producido contra los judíos, procedan de un venerado texto sagrado, la Biblia Cristiana, no disminuya su carácter prejuicioso y antisemita...Es una práctica muy extendida negar el antisemitismo de un miembro dado de la iglesia, aunque éste creyera, y puede que también difundiera, los bulos antijudíos de la Biblia cristiana o los de la doctrina católica que se basan en ella»GOLDHAGEN, Daniel Jonah. La Iglesia Católica y el Holocausto una deuda pendiente. Título original A moral Reckoning. The role of the Catholic Church in the Holocaust and Its Unfulfilled Duty of Repair. Taurus Primera Edición Abril de 2003. Argentina. Pp 30 a 32.



CPI, que asistían a verificar el mil veces denunciado etnocidio que contra los indígenas se realizaba en Quibdó).

- Concentración en el parque público de una masa heterogénea compuesta por turistas, curiosos y por los propios indígenas quienes, bajo los efectos del alcohol, presentaban la «más vulgar tragicomedia» tratando de apoderarse de las golosinas despedidas por la explosión del muñeco o «judío».
- Almuerzo «opíparo» callejero a los indígenas, hasta que se saciaran, costeadado y distribuido por la institución oficial para la protección de la familia y la niñez, «Bienestar Familiar».
- Algún tipo de competencia organizada, como tiro de arco o de cerbatana u otros.
- Fin de la fiesta, fin de la Semana Santa, Regreso de los indígenas a sus respectivos asentamientos.

Para marzo de 1980, algunos de los estudiantes indígenas, miembros de la OREWA, presentarán su desacuerdo con la continuación o prolongación de esta fiesta, que iba a todas luces contra la dignidad de los indios:

Avelino Caízamo:

«En cuanto a la fiesta del judío, o sea fiesta de los indígenas, no somos limosneros; nos consideramos también como humanos. Y además nos consideran como animales, dándonos alcohol, y para nosotros no es efectivo».

Eusebio Tunay:

«Sobre la fiesta del indio yo no estoy de acuerdo porque la gente se dedica a dar bebidas alcohólicas para que se emborrache el indio y después



burlarse de él. Ni tampoco la fiesta del indio es fiesta de los indios, sino que fueron inventadas por la gente de Quibdó...»

Víctor Carpio

«...Si los estudiantes indígenas no quieren la fiesta, tenemos que eliminarla»

Francisco Rojas

No está tan magnífico, puesto que trae malas consecuencias como: robos, abusos con los compañeros indígenas y frecuentes peleas entre ellos. Por otra parte, nosotros no somos animales para que nos den bebidas alcohólicas y comida en las calles de Quibdó, dando malos o feos espectáculos y ridiculizándolos.

Propongo que la energía humana y los aportes económicos que se despliegan en la fiesta se utilicen más bien como beneficio de las diferentes tribus indígenas, mediante la realización de un congreso de líderes para que cada grupo exponga sus problemas y las inquietudes e intereses. Creación de un centro de salud, fundación de un centro educativo para que puedan capacitarse intelectual y culturalmente, ofreciendo becas.

Florentino Barriga

La opinión mía es que protesto. Que se suprima la fiesta del indio en Semana Santa, porque ésta trae mucho perjuicio a los compañeros y todos estos perjuicios es a consecuencia de esta fiesta. Entonces es preferible que se den ayudas o aportes en otra forma diferente a esta clase de fiestas que se vienen realizando.¹⁹⁰

190 OREWA y CPI. Boletín Jaibaná # 2. Quibdó: marzo de 1980.



De estas impresiones y descalificaciones de la etnocida fiesta se pasó a un análisis crítico dentro del contexto de dominación del indio.

En primer lugar se la ubicó o identificó como una acción alienante:

Esta fiesta es una distracción o cortina de humo arrojada a los ojos de los indígenas, para que no vean cuáles son sus verdaderos problemas: analfabetismo superior al 98%, víctimas de la tuberculosis, parasitosis, enfermedades de la piel, creciente escasez de tierra suficiente para desarrollar su típico y secular modo de producción, falta de participación en la toma de decisiones políticas y sociales, aún en las que los afecta directamente.¹⁹¹

Reafirmación de la explotación de los indígenas:

En Quibdó con el pretexto de «divertir a los indígenas», el grupo dominante aprovecha el día más santo de la liturgia católica (la Pascua de la Resurrección) para afianzar y confirmar su dominación y su poderío sobre los indígenas, degradándolos con la embriaguez, humillándolos con la entrega de baratijas y aprovechando las calles y las plazas públicas para burlarse de ellos y para mirarlos con divertida complacencia.

Aún más, la fiesta del indio es un vulgar mecanismo de la clase dirigente y oligárquica del departamento, que encuentra en los rituales de la fiesta del judío la manera de aumentar y reforzar el enfrentamiento y la mutua desconfianza de los estratos socioeconómicos más bajos y pobres del departa-

191 Ibid, # 2 y #6.



*mento: los indígenas, los campesinos y los más humildes habitantes de la ciudad.*¹⁹²

Todo lo antes reseñado era posible gracias a que el indio era atraído a un territorio extraño, el espacio urbano, en el cual quedaba atrapado por los mecanismos ya descritos, donde mediante supuestas relaciones de amistad, y la estructura de compadrazgo con los habitantes negros y blancos de la ciudad, entregaban los frutos agrícolas, de cacería o de producción artística,¹⁹³ y a cambio recibían los engaños ya mencionados, llegando incluso al atropello carnal hacia las jóvenes indígenas.

Por todo lo anterior, la OREWA decide hacer valer los derechos de los indígenas y logra acabar con esta expresión simbólica del etnocidio, para no seguir penetrando espacios ajenos, sino trabajar por la defensa de sus territorios, en cuanto espacio físico y de producción cultural, con lo cual rescata el ser indígena para afirmarse como Pueblos, esto es, como sujetos de autonomía.

192 Ibid.

193 El patrocinio de la fiesta por parte de los comerciantes, estaba claramente vinculado a un interés económico, pues el repliegue de los indígenas hacia las partes altas de los ríos, su alejamiento de los centros urbanos regionales había «provocando escasez de producto de caza y recolección en el mercado de Quibdó. Por ejemplo las pieles de nutria y tigrillo que alimentaron con abundancia un sector importante de la industria de carrieles y otros artículos de cuero típicos del departamento de Antioquia, escasean tanto como la balata (sic), el caucho, el plátano, el maíz y la cestería. Esta última, un renglón importante en los mercados nacionales e internacionales de artesanías indígenas» DE FRIEDEMANN, Op Cit. Pág 88.



3.3. LA ESPIRITUALIDAD Y LA AFIRMACIÓN DE LA EXISTENCIA DEL SUJETO DE LA AUTONOMÍA

El reconocimiento como sujetos de la autodeterminación, esto es, la existencia de **pueblos**, lleva en primer lugar a la auto-identificación de los mismos. En otras palabras, se debe conocer el grado de **conciencia étnica** de los miembros de un grupo étnico.

Esta conciencia étnica implica la identificación de los individuos con los rasgos constitutivos de la colectividad, a través de los cuales fijan su pertenencia a la misma.

Estos elementos característicos están definidos por la cosmovisión, entendiendo por ésta «*El conjunto articulado de símbolos y significados, que representan dos elementos fundamentales de la persona: lo cognitivo y lo existencial*»¹⁹⁴.

Estos dos componentes ayudan a percibir el entorno, a comprenderlo y a explicarlo, en últimas son la expresión de la búsqueda de sentido. A esta búsqueda de sentido es a lo que se está denominando espiritualidad. Es decir, la concepción de la existencia que desarrolla una sociedad, donde integra representaciones y valores a partir de las relaciones sociales que se tejen en cada contexto histórico particular.

Estas representaciones y valores se construyen sobre cuatro nociones básicas:

§ La persona

§ La naturaleza

194 ALVARADO WALBURGA, Rupflin. Tzolkin más que un calendario. CEDIM, Guatemala: 1997



§ Las relaciones sociales

§ Lo sagrado¹⁹⁵

A partir de este marco de referencia elemental me he aproximado a la comprensión de la explicitación del pensamiento propio de los pueblos indígenas de Chocó, para identificar allí su espiritualidad, o comprensión de la existencia, en su proceso de descolonización ideológica. En otras palabras, la afirmación del mundo embera frente a la cristiandad. Esto significa explicitar el valor de verdad de lo cognitivo y existencial de su pensamiento.¹⁹⁶

A partir de esta afirmación mi interés ha sido **identificar el «Génie du paganisme» en el pueblo Embera**, puesto que la conquista espiritual a la que han sido sometidos los pueblos indígenas de América, a manos del «Génie du Christianisme», ha implicado para estos pueblos una colonización de su pensamiento, no siempre en relación sujeto (cristiano activo)-objeto (indígena pasivo), pues cada uno de estos pueblos ha desarrollado estrategias diversas de afrontar esta pretendida superposición de idearios a partir de un pensamiento religioso como ha sido la misionología cristiana.

Desde el mismo momento de las misiones, o acción evangelizadora de la conquista europea, se entabló una con-

195 GARCIA, R. Jesús. Notas de clase, en los cursos de Religión y Política en América Latina, dictados en la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales, Paris 1997.

196 Siguiendo a AUGÉ, Marc. *Génie du paganisme*. Éditions Gallimard. Paris 1982. Versión en castellano. Mucnik Editores, S.A. Barcelona 1993, según el cual: «En las primeras páginas de *Génie du christianisme*, del año 1802, Chateaubriand se preguntaba: «será menos verdadero el cristianismo cuando parezca más bello?». En lo que respecta al paganismo, nos sentimos tentados de invertir la pregunta: ¿será menos bello el paganismo cuando parezca más verdadero? La mirada occidental sobre los otros sólo ha abandonado el menosprecio para volverse estética».



frontación de dioses, las fuerzas espirituales de los **embara** (*jai*) han librado una batalla con las fuerzas espirituales de los misioneros concentradas en el símbolo de la cruz.

La cruz se quiso levantar sobre la ceniza de los pueblos indígenas, sobre el desprecio del *jaibaná* y del convite de sus espíritus,¹⁹⁷ argumentando el sin-sentido y lo inverosímil de esta sacralidad que fue señalada de satanismo. Hoy los **embara** se esfuerzan por afirmar su mundo espiritual, como proceso de descolonización a fin de explicitar los componentes de su identidad de Pueblo y de esta manera fortalecer la conciencia de pertenencia a esta dimensión objetiva del ser **embara**, con el objeto de ejercer su autodeterminación.

3.3.1. Validez y Vigencia del Pensamiento Propio

Para la presentación de la validez y vigencia del pensamiento indígena hago uso de la transcripción de algunos apartes de las propias reflexiones indígenas sobre la autodeterminación y autonomía, tomadas dentro del trabajo de campo realizado en los talleres con autoridades tradicionales de los pueblos indígenas de Chocó. En estas reflexiones reconstruyen su proceso organizativo de veinte años.

Es necesario ser conscientes de que hay un estancamiento que no deja que avance la autodeterminación y es lo que llaman la colonización del pensamiento y aculturación.

Frente a esto toca reconstruir el pensamiento indígena. Reconstruir el pensamiento implica también reconstruir nuestras prácticas culturales.

197 PARDO, Mauricio. El convite de los espíritus. Ediciones CPI Quibdó: 1988.



Necesitamos analizar quienes éramos, quienes somos y quienes queremos ser. Tenemos que concentrarnos en la reconstrucción de nuestro pensamiento y no seguir distrayéndonos en cosas que no son las esenciales.

Así mismo necesitamos cualificar líderes en ese sentido de la reconstrucción de nuestro pensamiento, preparar líderes no sólo en lo científico y en lo técnico, sino en lo cultural, en el sentido de nuestra identidad.

La reconstrucción del pensamiento implica la reconstrucción de las prácticas, la construcción de la diferencia es decir la resignificación del mundo, de la identidad. La reconstrucción del pensamiento implica además gestar un trabajo alrededor de la autovaloración de lo que se es, de la autoaceptación cultural y del fortalecimiento del sentido de pertenencia. Es importante igualmente poder identificar los elementos que constituyen el sentido de resistencia cultural.

Por esto, desde el surgimiento del proceso organizativo de la OREWA, simultáneamente con el rechazo al etnocidio, se inicia la tarea de fortalecer la conciencia de pertenencia étnica, para lo cual se vio necesario hacer un proceso de afirmación de la historia propia, donde la espiritualidad, en cuanto espacio de construcción de sentido de la existencia, va a jugar un papel central para «descolonizar el pensamiento».¹⁹⁸ Por lo cual, desde los comienzos de la OREWA hasta el presente, se ha estado en el rescate y valoración de sus propias categorías, para justificar su trabajo o lucha por defender los Derechos de los Pueblos, de tal forma que no se cayera en nuevas dependen-

198 Expresión empleada por el dirigente embera ACHITO, Alberto, en uno de los talleres de reflexión sobre la autonomía.



cias, ahora ideológicas, sino en la construcción de la autonomía desde el pensamiento propio.

Esto significaba que la validez de sus luchas no estarían, ni han estado, en la identificación con pensamientos ajenos, ya fueran de la teoría política, social o religiosa. En otras palabras, que su «otredad» en relación con Occidente, y en particular con la sociedad colombiana, tiene fundamento en sí misma, o como lo afirma Augé en el «*Génie du paganisme*», con relación al genio de Occidente, cuyo estandarte ha sido la cristiandad, la cual ha calificado a lo diferente como «paganismo», que en lo concreto significará «no civilizado».¹⁹⁹

Siguiendo a este autor, en una primera fase la actitud de Occidente ha sido de desprecio al mundo exterior a él, en este caso de los pueblos indígenas de América, y luego ha pasado a una admiración, pero no de reconocimiento o aceptación de la verdad, sino de la belleza que se aprecia en su exotismo.

Por eso, cuando se habla del pensamiento propio de los indígenas se está diciendo claramente que se trata no de unos cuentos para hacer dormir a los niños de allá y de acá, sino de auténticas construcciones de verdad, de esa que es siempre contextualizada, que se construye y expresa en diversas formas, frente a las cuales cabe el respeto, para no caer en el desprecio, la negación y alienación, como lo ha hecho Occidente:

Después de haber guarnecido nuestros museos, los objeto de los otros —y en primer lugar sus objetos de culto— invadieron las galerías e influyeron en el mercado del arte. La primera etnología francesa fue sensible a la belleza de los sistemas

199 AUGE, Marc. Op. cit.,



acabados en los que parecían haberse fijado las concepciones del mundo y de la humanidad de ciertos pensadores osados.²⁰⁰

Esta aproximación a los otros desde la estética ha hecho del arte la palabra silenciosa de ellos. Cuando Occidente se ha querido acercar a la palabra de los otros, a través del cristianismo, lo que ha hecho es traicionar, transformar o acabar con el sentido original de la misma, pues con la traducción de la Biblia y del catecismo a las lenguas nativas no se ha hecho una etnología a la inversa, sino que...

se ha forzado el sentido del otro léxico, o, dicho de otra manera, de arrancar a las otras sociedades sus palabras y sus sentidos. ¿Cómo abstraer un elemento del panteón pagano para hacerle decir, como se dice, Dios? ¿Cómo cambiar todo el sentido sin mover nada? Pregunta hipócrita y eterna de las medicinas blandas que se aplican al alma de los otros, a las otras almas.²⁰¹

Como por ejemplo, como aconteció con los mahomeyanos, donde según Herskowits, desde el primer momento los misioneros cristianos tradujeron en África:

- Mawu como DIOS
- Lisa como JESÚS
- Legba como DIABLO

Pero «los mahomeyanos carecen de representaciones que, ni siquiera a distancia, tengan algo que ver con el Jesús de la teología europea».²⁰² Pues,

200 Ibid, Pág 13.

201 Ibid, Pág 15.

202 Ibid, Pág 164.



de hecho Mawu es femenino y es la esposa de Lisa. Según Mupoil, los mahomeyanos «*se asombran a veces de comprobar cómo los occidentales distinguen en su panteón a Mawu, principio femenino, para luego masculinizarlo en los catecismos bajo la forma de un anciano barbado*». ²⁰³ O como en el caso de los Pueblos de esta reflexión, los embera, donde con frecuencia algunos misioneros han intentado identificar a figuras míticas como Karagabí, con Cristo, y a Tutruica, con el concepto del Diablo, por el hecho de encontrar al primero en el «mundo de arriba», asumido además como el cielo cristiano, y el segundo ubicado en el «mundo de abajo», identificando este espacio como el infierno, transponiendo conceptos para absorber los símbolos originarios.

Al final se trata de no aceptar en realidad las diferencias, pues no se quiere conocer la lógica que hay en cada una de las concepciones del paganismo, ya que se pretende meter sus categorías en las categorías de Occidente, con lo cual no hay un reconocimiento de los otros sino una afirmación de Occidente con los signos y las palabras de los otros, acrecentando de esta manera el malentendido. Confirmando con lo anterior la total oposición entre paganismo y cristianismo, lo cual se percibe en tres elementos:

- § El paganismo nunca es dualista y no opone el espíritu al cuerpo ni la fe al saber.
- § El paganismo no concibe la moral como un principio externo a las relaciones de fuerza y de sentido que traducen las vicisitudes de la vida individual y social.
- § El paganismo postula una continuidad entre orden biológico y orden social, continuidad que, por una parte,

203 Ibid., p. 165. Citando a VERGER, p. 506



relativiza la oposición entre la vida individual y la colectividad en la que se inserta y, por otra parte, tiende a convertir todo problema individual o social en un problema de lectura, pues postula que todos los acontecimientos constituyen signos, y que todos los signos tienen sentido.

La salvación, la trascendencia y el misterio le son esencialmente ajenos. Como consecuencia: acoge la novedad con interés y espíritu de tolerancia; siempre dispuesto a prolongar la lista de dioses, concibe la suma y la alternancia, pero no la síntesis.

En los pueblos indígenas se constata que la explicitación y vivencia de su pensamiento propio está centrado en sí y para sí, sin interés de absorber a nadie, ya que no hay duda de que ésta es la razón más profunda y duradera de la incompatibilidad del paganismo con el proselitismo cristiano: nunca ejerció la práctica misionera.²⁰⁴

Adentrarse en el pensamiento de estos pueblos (los indígenas) es entrar en «la lógica pagana», la cual invierte los esquemas de la lógica cristiana o de Occidente, pues ¿de qué servirá dominar la historia al precio del presente? Si es verdad que un dios debe traer la felicidad a los hombres en la tierra, que sea mañana mismo. ¿Qué es más ilusorio: quererlo todo de inmediato o esperarlo todo de la historia, lo que, para un ser vivo, quiere decir de la muerte?,²⁰⁵ por eso el ámbito de las realizaciones humanas no se postergan, sino que se van viviendo.

Para los pueblos colonizados ha sido fatal «la ruina de sus respectivos sistemas de pensamiento» y en muchos lugares del

204 Ibid., Pág 17

205 Ibid., Pág 19



planeta el Dios cristiano se ha extendido, aunque sin plena aceptación y los dioses paganos se retiran a la desbandada, *«fuera de ciertos islotes de resistencia inseguros y a menudo desnaturalizados, en todas partes los panteones se disuelven con las sociedades a las que servían de fundamento»*.²⁰⁶

Pero en América Latina, en Colombia en particular y en Chocó, de manera específica, frente a la colonización de los territorios y la conquista espiritual, los pueblos indígenas se han resistido, y cuando dicen retomar su pensamiento ponen de manifiesto su capacidad de pervivencia, con sus símbolos que representan o expresan los conceptos de persona, de lo divino, de las relaciones sociales, del territorio.

De allí que todo discurso y práctica, con la superación de la destrucción prolongada de los pueblos colonizados, no puede poner entre paréntesis el hecho de la presencia de esta lógica, la del lenguaje mítico o sagrado. Para no repetir el olvido de la izquierda europea-francesa, la cual dispuesta a denunciar el etnocidio, *«sólo se olvida de una cosa: de tomar en serio a los dioses paganos de África, de América o de Oceanía»*, pues tomar en serio a estos dioses es aceptar que ellos constituyen *«una ordenación materialista del mundo»*.²⁰⁷

Con el propósito de explicitar algunos elementos de esta lógica, o de estas lógicas, se trae parte de este pensamiento que ha inspirado a los pueblos indígenas de Chocó, en lo concreto, en la afirmación de identidades, o de fortalecimiento de la conciencia étnica, como punto de partida en la construcción de autonomía.

206 Ibid., Pág 85

207 Ibid., Pág 85.



Este llamado pensamiento propio se encuentra en el «*corpus*» mítico, que en el caso embera es bastante amplio, en donde se funden las raíces de su manera de proceder. Desde allí se entenderá por qué el territorio y la autoridad propia aparecen como los dos ejes en la definición de la autonomía.

3.3.2. Nociones fundamentales para la autonomía: cuerpo mítico²⁰⁸

Como quiera que los relatos míticos no tienen un autor individual, pues son siempre creaciones colectivas cuyos nombres históricos traspasan las fronteras del tiempo, se puede decir que el cuerpo mítico que sustenta esta reflexión es propiedad del pueblo Embera, pueblo este en cuyo territorio hay vestigios de presencia humana de 3.000 años antes del presente.²⁰⁹

Ahora bien, la producción colectiva de la mítica no se agota en un tiempo determinado, pues cada vez que se narra se interpreta, de acuerdo a las circunstancias históricas de cada época. Por eso conviene situar en el espacio y el tiempo a las personas que narran estos relatos, para que sus palabras sean captadas a partir de su propia historia personal, motivo por el cual se presenta esta breve reseña de la persona que contó la

208 La mayor parte de los relatos míticos, que aquí se presentan han sido recopilados desde 1988, por iniciativa del CPI. En esta actividad participé directamente apoyando el trabajo que hiciera el embera Manuel Moya, líder de la OREWA y para aquel entonces miembro del CPI. Una parte de estos relatos ya fueron publicados en una primera versión por la Editorial de la Universidad de Antioquia, con el título «Cuéntelos bien como yo le conté» Medellín 1998. En el Prólogo Moya dice: «Agradezco también al Centro de Pastoral Indígena de la Diócesis de Quibdó, que me ha brindado el apoyo moral y material para sacar esta propuesta adelante. A Agustín Monroy quien me animó a recoger estas enseñanzas y a Jesús Alfonso Flórez quien continuó con esta tarea de acompañamiento, sistematización y recopilación de los conocimientos ancestrales que son parte de la identidad cultural de los embera».

209 REICHEL DOLMATOFF, Gerardo. «Investigaciones Arqueológicas en la Costa Pacífica de Colombia I. El sitio de Cupica». En: Revista Colombiana de Antropología. Bogotá. 1961.



mayor parte de estas historias de manera directa, o también por vía indirecta en tanto que varios de estos mitos fueron contados por sus hijos, quienes a su vez dan testimonio de haberlos aprendido de labios de su padre.²¹⁰

Se trata de hacer una etnografía desde la mítica o pensamiento propio, partiendo del enfoque de la «antropología dialógica»,²¹¹ donde el antropólogo construye conocimiento en

210 El narrador principal es Cristino Dogirama, quien, según la biografía reconstruida por Manuel Moya, nació el 31 de diciembre de 1.925 en Jurubirá (corregimiento del municipio de Nuquí-Chocó), desde muy pequeño mueren sus padres por lo cual se ve obligado a trasladarse al Alto Baudó (hoy Santa María de Condotó) a donde la tía (Mercedita Dogiramá), con la cual estuvo mucho tiempo hasta que jovenció (llegó a la pubertad). Estando allí, decidió viajar a Panamá donde estuvo la mayor parte de su vida, hasta que en 1945 regresa a Colombia (Jurubirá); después de estar en Jurubirá comenzó a visitar las comunidades indígenas vecinas, así estuvo en la comunidad del Valle, allí conoce a la joven Aurocina Machuca, con la que más tarde se casa y tuvieron 8 hijos: 4 hombres y 4 mujeres. Un sabio en cuentos sobre indígenas, «si usted en la noche le ofrecía un tinto, eso nada más bastaba para que él le narrara los cuentos que usted quisiera», a sus hijos les dedicaba largas horas de la noche en narrarles cuentos. Creyente de la religión católica, pero en 1979 llegan los evangélicos y le cambian la mentalidad a todos los indígenas y le prometen construir un aeropuerto, en esto él también se pasa a los evangélicos, desde allí en adelante no se pudo definir si era católico o protestante. Los jaibaná Licenia Dogiramá, (del baudó), Daniel Vaquiza (del Valle), Raúl Machuca (del Charó) afirman que ellos hicieron la forma de curarlo pero que sus Jai no se acercaban a la casa donde estaba CRISTINO DOGIRAMA, por lo cual hasta ahora no se sabe que espíritu lo cuidaba a él, afirmó el hijo mayor del él Manuel Antonio Dogiramá Machuca. En 1990 viaja a Bojayá a visitar a la hermana que estaba enferma (Pobreza Dogiramá) a su regreso cae enfermo, lo trasladaron a Santa María de Condotó a donde el jaibaná Libardo Conchave, pero como no se aliviaba los hijos lo fueron a traer y llegando a las Bocas del Valle (municipio de Bahía Solano-Chocó) muere el 6 de febrero de 1990.

211 Me baso en el enfoque de GEERTZ, Clifford, sobre la crítica al trabajo de campo, como presupuesto incuestionable de la confiabilidad del investigador en antropología, donde se debe superar en palabras de García Canclini el «realismo etnográfico», para dejar hablar al otro en el conjunto de sus contradicciones históricas y no en el encerramiento o congelamiento del etnógrafo. Para ello es necesario ofrecer la «plurivocalidad de las manifestaciones encontradas, transcribiendo diálogos o reproduciendo el carácter dialógico de la construcción de interpretaciones. En vez del autormonológico, autoritario, se busca la polifonía de «autoría dispersa». Ver GEERTZ, Clifford «Desde el punto de vista de los nativos: sobre la naturaleza del conocimiento Antropológico». Y GARCÍA CANCLINI, Néstor. «Construcción o simulacro del objeto de estudio? Trabajo de Campo y retórica textual». Ambos artículos En: Revista Alteridades, Año I, Número 1. Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad ILTAPALAPA, división de Ciencias y Humanidades. Departamento de Antropología, México 1991.



la escucha del saber del que son depositarias las sociedades y sujetos estudiados, donde al final el investigador sirve de puente o canal de comunicación de aquellos.

En este caso se ha tratado de conservar al máximo, en las narraciones, los giros lingüísticos propios de la lengua embera, aunque por momentos pareciera impropio del castellano; por eso, por ejemplo, se notarán repeticiones de conjugación de verbos, para enfatizar la importancia de la acción respectiva y otros usos lingüísticos particulares.

Para el trabajo hermenéutico que he hecho, he dialogado con varios miembros de la etnia embera, manteniendo la diversidad de edad y género. Sin embargo, quiero detenerme en presentar a una de esas personas. Se trata de Jaime Jumí Lino, quien igualmente estuvo conmigo en las visitas a las comunidades indígenas para propiciar reflexiones, con la metodología de talleres, que me permitieron ampliar conceptos en esta hermenéutica de una parte del pensamiento propio del pueblo Embera.

Una breve historización de este personaje señala que es nacido el 22 de julio de 1950, en el río Tolo, el cual desemboca al mar Caribe en el océano Atlántico, en la cabecera municipal de Acandí-Chocó, allí vivió su niñez y se hizo adulto, pues estuvo allí hasta los 18 años de edad.

Durante esta época se dedicó a la cacería, a la agricultura y a labrar embarcaciones para río y para mar. En esos primeros 18 años tuvo cuatro esposas, dejando una y tomando otra. Con la cuarta esposa tuvo un hijo, quien murió a los cuatro años.

Nunca conoció al padre, pues murió siendo muy niño, los hermanos que tuvo fueron por parte de madre. Cuando cumplió los 19 años trasladó su residencia al Darién (esto ya es Panamá, aunque Jaime dice que para él eso no existe, pues tiempo atrás eso era simplemente Chocó). Esto lo hizo por un



espacio de seis años, tiempo en el cual se dedicó a la compra y venta de diversas mercancías entre la zona fronteriza.

En esta estadía tuvo otras cuatro esposas, siempre han sido Embera, la última es Erlinda Cabrera Sabúgara, con quien aún convive. Estando allí le llegan noticias de la muerte de una de sus hermanas y de su madre, por este motivo regresa a vivir a Acandí, para esta época ya tenía dos hijos con Erlinda, de nombres Javier y Elizabeth. Finalmente se estabiliza en Taneala, municipio de Unguía, permaneció allí alrededor de 5 años y tuvo otros dos hijos.

Como en Tanela había poca tierra para los indígenas, decide ir con su familia al río Opogadó, en el municipio de Bojayá. La escogencia de este lugar se debió a que su hermano había tomado mujer de aquel río y eso le abrió esta posibilidad. Esto viene a ocurrir hacia 1987.

Estando ya en el río Opogadó, es nombrado como delegado zonal para la OREWA, por este motivo viaja a Quibdó. Su conocimiento de la organización venía desde la época en que vivió en Tanela, a través del líder indígena Euclides Peña.

Después de capacitarse como líder y trabajar en su zona del río Bojayá, fue elegido miembro del Comité Ejecutivo de la OREWA; después trabaja como promotor del convenio OREWA-Codechocó. Sale de los programas de la OREWA y regresa a su comunidad. A los ocho meses lo vuelven a llamar a trabajar en programas de la organización y lo envían en 1993 para apoyar la zona de Capá. Durante la época de trabajo en esta zona tomó mujer y tuvo una hija, que al presente tiene 6 años. Pero esto no fue motivo de separación con Erlinda, con quien sólo está en la actualidad. Al año siguiente, 1994, se lleva su esposa e hijos, ya eran 6 para aquel entonces, a vivir a Quibdó.



En 1994 se incorpora al Centro de Pastoral Indígena de la Diócesis de Quibdó, donde se vincula a los programas de capacitación para animadores comunitarios y acompaña los procesos organizativos en diversas zonas, pero primordialmente en el río Capá. Aprendió a leer y a escribir en castellano, motivado en su juventud por la posibilidad de encontrarse así con mujeres que ya sabían, pues estudiaban en internados. Lo hizo fuera de la escuela, a la que nunca ha ido. Su maestro fue su propio hermano Luis Bailarín.

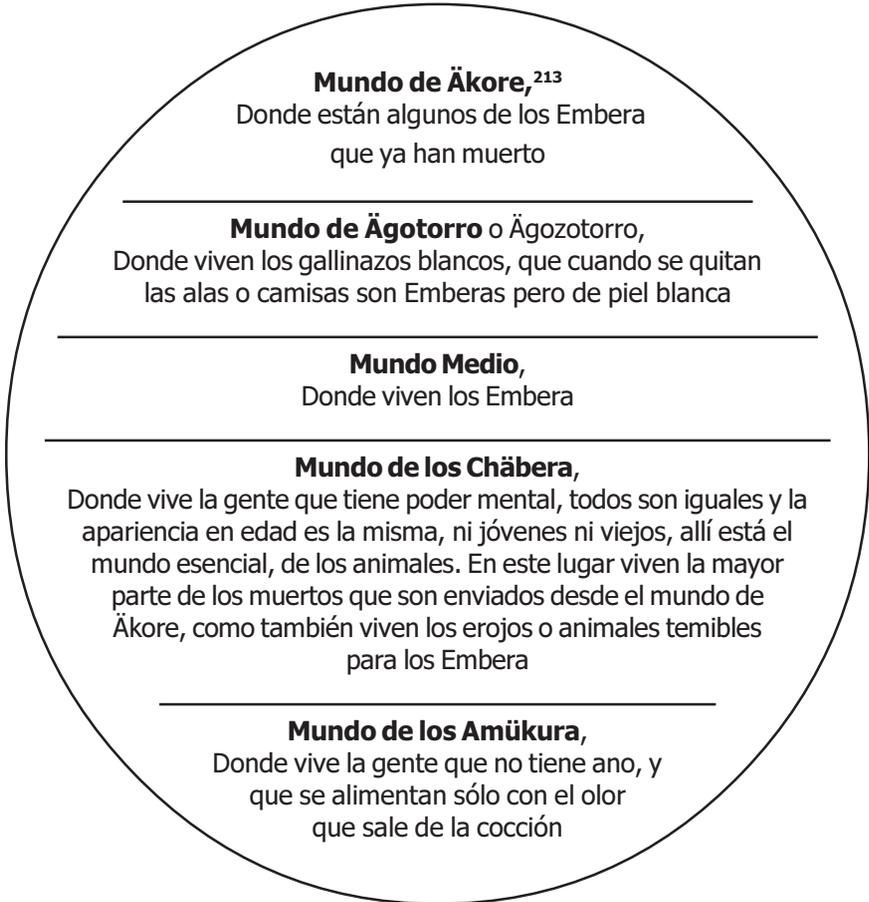


Jaime Jumí en una practica de «canto de jai». Fotografía de Jacques Plassan. Octubre de 2005



3.3.2.1. Concepción Espacial y Territorio

Al mirar el conjunto de la serie de mitos o narraciones que a continuación se presentarán, se puede percibir que la concepción espacial del pueblo Embera está comprendida por cinco mundos,²¹² el del centro es el Mundo Medio y se encuentran dos hacia arriba y dos hacia abajo así:



212 En la tradición cultural de los embera de montaña, o «cyavida», se encuentra la concepción de siete mundos: el mundo medio, es decir donde vive actualmente la humanidad, tres supramundos y otros tantos inframundos.

213 Äkore, significa «padre», palabra que designa al ser creador y ordenador de los embera.



El Primer Submundo y la Autoridad

En el relato o «*cuento de los Chãbera*», que a continuación se relata, se pone de manifiesto que el área de la quebrada o riachuelo y los totumos son símbolos de las zonas de protección, al ser consideradas sagradas, y por lo tanto intocables, por lo cual se le atribuyen efectos negativos.

El Jaibaná, en cuanto autoridad espiritual, tiene el poder del Chãbera; es decir, de conocer el pensamiento a través del acto de ver mediante el ritual. Con el acto de ver buscan razones para descubrir las causas de los problemas.

Otra manera de percibir esta homologación de poderes entre el jaibaná y los Chãbera está en el control que ambos tienen sobre el *Je*, de esta manera le ahuyentan un peligro a los embera y lo ponen al servicio de éste para el logro de algún beneficio.

Al narrar la forma de vida de este mundo esencial, o mundo de los Chãbera, se destaca la figura de la autoridad primordial, simbolizada en el viejo, el cual es un jefe de parentela. Asumiendo él el ejercicio del control social, dando orientaciones y haciéndolas cumplir

La existencia de este primer submundo lleva al pueblo Embera a una sacralización del subsuelo, hecho con el cual se argumentará la protección del subsuelo para cualquier explotación de los recursos naturales allí presentes.



Chãbera Nebura²¹⁴

Antiguamente, en las bocas de Chirú Amía (Vuelta del carrizo)²¹⁵, esta vuelta queda en el río Atrato y es una isla, los compañeros indígenas sabían que en este lugar había muchos animales y que dentro de la isla hay una quebrada muy linda.

La mayoría de los jóvenes que se casaban iban para allá, pero esa quebrada tenía un misterio, que los jóvenes desaparecían muchas veces y uno de los dos llegaba a la casa solo porque los chãbera²¹⁶ se los llevaban. En esta quebrada habían dos ranchos (casetas), uno en la parte de abajo y otro en la parte de arriba de la quebrada, las personas se iban y veían que de arriba para abajo venían totumos²¹⁷ sin hundirse y de un momento a otro como que alguien lo halara para abajo y se desaparecía; si alguien por curiosidad llegara a coger ese totumo se desaparecería del lugar y eso era que los chãbera lo llevaban para el otro mundo.

Una vez, una pareja de recién casados (tenían como 15 días) decidieron ir a conocer el lugar. El muchacho, anterior a la joven que tenía, había vivido con otra de una edad mayor a la de él; la suegra le recomendó mucho a la muchacha que no fuera ser tal de coger ese totumo del que hablaban, la joven le prometió no cogerlo. Arreglaron todo y se fueron y en las horas de la tarde fueron llegando.

214 La Palabra «Nebura» se traduce como cuento o relato, así se nombrarán todos los textos míticos, de tal forma que se indica el personaje, o situación central del que trate y se le añade la palabra en mención, como una marca de la especificidad simbólica de cada narración.

215 Carrizo es la caña de la que se hacen las flautas.

216 Los Chãbera son los habitantes del primer submundo o «mundo de abajo»; su vestido es azul claro, son del mismo tamaño y de un pensamiento bueno. Se casan con la persona que nace el mismo día.

217 En lengua embera se dice «sãbu». Palabra procedente del Caribe «tutum» que significa calabaza. Es un árbol «bignoniáceo». Tomado de MOLINER, María, Diccionario de uso del Español, segunda edición, cuarta reimpresión, Madrid: Editorial Gredos 2002.



Al día siguiente, muy por la mañana, desayunó el hombre y se fue a montar (a cazar),²¹⁸ se fue por detrás de la casa, se fue, se fue, más encima encontró una punta (manada) de yarre,²¹⁹ tiró dos con el ugú (bodoquera), los mató y se regresó para la casa. Llegó a la casa y almorzó, la mujer cogió los monos y comenzó a pelarlos, al rato le dijo: «marido es verdad lo que comentan los viejos del totumo, yo hoy he bajado varias veces al río y lo he visto, vienen de arriba para abajo sin hundirse y de un momento a otro como que alguien lo halara para abajo y se hundan, si me quedo ahí viendo, vuelve y baja, así estuve viendo y me subí para la casa y cada vez que bajo veo el mismo totumo». Cuando terminó de pelar los monos, los fue a destripar, luego los abumó y se acostaron a dormir.

Al día siguiente, nuevamente el hombre se fue para el monte, se fue, se fue, cuando ya iba llegando donde encontró los monos del día anterior se le vino a la mente que los chãbera le habían llevado a la mujer. Se puso a pensar así y no fue cuento, se regresó para la casa, se vino, se vino cuando llegó se asomó del monte y miró para la casa, estaba vacía, se vino y se subió a la casa, la buscó y no la encontró, miró los monos y vio que estaban en la barbacoa (sitio donde los indígenas abuman las carnes) y medio totumo, se acercó, cuando miró el centro del totumo era de color rosado, como la flor del brasil (árbol). Ya se dio cuenta que se le habían llevado la mujer, se puso a pensar: «¿qué voy a hacer yo aquí solo?, me voy mejor para mi casa».

Arregló los monos, los cargó para el río y se vino para donde estaba la mamá, se vino, se vino cuando venía bastante abajo, oyó los gritos de los bidó,²²⁰ pensó: «voy a matar dos, como todavía no he pasado bien el rancho de acá abajo, me quedo ahí y los arreglo»; se acercó a la orilla, arrimó, cogió su lanza y se metió al monte, miró para donde estaban

218 En lengua embera se dice «Mea».

219 «Yerre» o «Yarre» traduce Mono.

220 Especie de cerdo de monte.



gritando los bidó y vio que la manada estaba descuidada, chuzó uno y salió gritando gueeee....gueeee....luego lo mató; en eso oyó otro grito de bidó gueeee....gueeee....en el lado de encima, por eso se regresaron los bidó, para donde estaba él, chuzó otro y salió gritando gueeee....gueeee...., también más encima, pero más cerca salió gritando otro, guee....gueee....como que alguien los estuviera matando; el muchacho se quedó quieto y pendiente para ver quien salía, en eso salieron dos personas de la misma talla y vestidos de la misma forma, los guayucos eran de color azul claro y se acercaron a él y le hablaron: «cómo está hermano? usted era el que estaba matando bidó?», él les dijo: «yo era hermano», se pusieron a hablar, al rato le dijeron: «hermano si usted quisiera nos íbamos a tomar guarapo mañana a mi tierra», el embera pensó, «si estos bidó se me pudren (se dañan) y mi canoa se va agua abajo, ¿yo qué voy a hacer?», ellos contestaron, «no le va a pasar nada, su bidó no se le va a dañar, ni a su canoa le va a pasar nada»,(todo lo que hablaban lo hacían con sólo pensarlo). Como ya le habían solucionado los problemas él aceptó ir.

Como el embera aceptó ir ellos le dijeron: «nosotros vamos a pasar un puente y al llegar a la otra orilla vamos a encontrar que el camino está lleno de artoto (flor de muerto), cuidado va a coger esas flores, si las llega a coger usted va a llegar donde nosotros y como que se va a dormir y cuando menos piense va a estar en la raíz del artoto». Estuvieron hablando así y se fueron. Se fueron más allá, llegaron a una laguna, él miró para el otro lado, vio que había una casita, los compañeros comenzaron a gritar: «jaba etuuuuchii...» (gritaron tres veces, en eso balseó un pescado que atravesaba desde la otra orilla a donde estaban ellos, era el jé, ²²¹ dizque para ellos ese era una canoa, entonces uno se montó en la parte delantera, al embera lo cogieron de las manos y lo pusieron en el medio. El embera no se podía parar porque eso era liso, ellos lo llevaron balando, balando, cuando iban en la mitad el jé éste se puso a sacudirse y los quería tirar al agua, los señores comenzaron a regañarlo y lo pisoteaban para abajo, entonces el jé

221 Sierpe mitológica.



se calmó, cuando ya iban saltando también hizo lo mismo, pero los chãbera lo regañaban y obedecía como si fuera un perro de ellos. Llegaron y se brincaron para el otro lado, cuando el embera saltó, miró que todo ese sitio estaba lleno de ártoto, también lleno el camino de flores.

Se fueron, se fueron, bastante adentro encontraron un hueco, los chabera descargaron los bidó y les dijeron: «ya llegamos», el que iba primero se tiró por el hueco, el que se quedó encima le dijo: «hermano brínquese usted también», el embera tenía miedo y no quería mucho, el otro lo animó, el embera brincó, atrás de él vino a salir el que se había quedado.

Cuando cayeron, salieron a otro mundo, entonces los cãbera le dijeron: «hermano usted acá arriba de esta quebrada va a encontrar a la que era su mujer, pero cuidado va a pensar mal, porque si usted piensa alguna cosa contra ella se va a convertir en animal; ellos estarán pescando, el marido le va a hablar, usted le contesta». Se fueron y cayeron a la quebrada, la quebrada estaba llena de arena, muy linda, se fueron, se fueron, más arriba salió a una calle,²²² o recta, miró para arriba y vio a su mujer con el nuevo marido pescando. Siguieron, cuando ya estaban cerca de ellos el chãbera que se había robado a la mujer les habló: «cómo están hermanos?», ellos le contestaron, «bien hermano» y le dijo al embera: «usted también anda por acá?», el embera le dijo: «sí hermano yo también ando por acá, porque estas personas me trajeron». La mujer vivía agachada y no miró para donde él.

Después de esto siguieron para arriba, más arriba le dijeron los chãbera al embera: «hermano, usted quédese aquí, ahora lo venimos a traer, si no venimos nosotros, vamos a enviar a mi hermana», se fueron. Él se puso a esperar, esperar, esperar, vivía agachado; al rato como se cansó, estiró las piernas y cuando sintió que estaba encima de las piernas una culebra

222 En la región de Chocó cuando los ríos tienen un tramo recto a eso lo llaman calle. Esta idea será recurrente a lo largo de la narración de estos relatos.



cazadora, la cogió y la tiró lejos de él, se quedó tranquilo, al rato cuando miró andaba gritando un chilacó (ave), cogió un garrote y comenzó a tirarlo para alejarla, se iba y otra vez llegaba, así estuvo hasta que la echó del lugar.

La culebra era la hermana del chãbera y el chilacó era la cuñada de la muchacha. Cuando ellas venían a traer al embera los hermanos les dijeron: «cuidado se van a poner con julleria con mi hermano, lo van a traer sin ningún problema para la casa y regresan rápido». Como no subía el embera, se fue uno de ellos, cuando llegó le preguntó: «¿hermano y no ha visto a mi hermana?» él le dijo que no había visto nada, que solamente había sentido que una culebra se le había encaramado en las piernas de él y un chilacó. Entonces él le dijo: «es por eso que no me gusta enviar mujeres a hacer estos oficios», y lo llevó para arriba.

Iban subiendo y le dijo el chãbera: «hermano en mi casa está mi mamá y mi papá». Se fueron y más arriba encontraron la casa, subieron y el embera saludó: «cómo está hermano?», «yo muy bien hermano», «usted también anda por acá?», «sí hermano», lo mismo hizo con la vieja. Los hermanos le dijeron a la joven que estaba en la cocina: «afánese con esos plátanos que mi hermano tiene hambre», al rato la hermana le trajo carne azada de bidó (ella era la que se había presentado en forma de culebra, como se le había subido a las piernas, ya era mujer del embera). Allá, en el mundo de los chãbera, todos son iguales, nadie sabe quién es más viejo que otro, solamente entre ellos se conocen.

Como lo habían subido tarde a la casa, no demoró para anochecer, se acostaron a dormir el embera con la muchacha. Al día siguiente, muy por la mañana, el viejo cogió un churo de guadua que estaba envuelto con hojas de chungu²²³ y se puso a pitar, primero con la cara para abajo puuu...puuu..uu, luego se colocó con la cara para arriba e hizo lo mismo, los chãbera que lo trajeron le explicaron que cuando el papá había churiado

223 Pito grande envuelto con hojas de palma de werreguer.



(pitado) para abajo era llamando a los CHÁBERA y cuando había churiado para arriba era llamando a los que habían muerto en el mundo del medio.²²⁴

Después de los dos toques se levantaron todos, se bañaron y se arreglaron, al rato desayunaron, luego el viejo se acercó a una caneca de guarapo, destapó uno y repartió en un totumito muy pequeño, el embera pensó: «este poquitico qué me va hacer efecto, y más así como está dulce».

Al rato bastante llegaron los de abajo, cuando el embera miró todos eran de la misma estatura, pintados de la misma forma con jagua²²⁵ y con nepe²²⁶ blanco tejido con plumas de zarceta,²²⁷ cuando miró para arriba venían otros con nepe tejido con pluma de loro, pero todos pintados de jagua. El que había churiado (pitado) en la mañana era el jefe de ellos, cuando éste hablaba toda la gente obedecía. De ahí en adelante comenzó la fiesta con puro churí y tonoa,²²⁸ el embera ya cuando estaba bastante cogido con el guarapo se fue para el río, en eso se acercaron cantidad de mujeres y comenzaron a arañarlo en el estómago, también se acercó la mujer que era de él en la tierra y lo iba a abrazar, cuando sintió que la mujer con que había dormido la agarró del pelo a ella, se pusieron a pelear y le pegó la mujer chãbera, se bañaron y se subieron para la casa, cuando subió la gente querían pelear, pero el jefe de ellos los regañó y todo siguió tranquilo. El embera estuvo así y se durmió (durmió dos días) cuando despertó ya la gente estaba abandonando el lugar, entonces pensó: «ab! mis bidó se dañaron y mi canoa se ha ido aguas abajo», la mujer que estaba

224 El mundo del medio es este suelo, donde viven los embera y el resto de la humanidad.

225 En lengua embera «Kipara» es una fruta que produce una pintura con que tiñe el embera su cuerpo.

226 Cinta que los indígenas se amarran en la cabeza, puede ser hecha de plumas o de balsa.

227 Patos silvestres que habitan en las lagunas. Los embera lo llaman en su lengua «porobarí».

228 Pequeño tambor que interpretan las mujeres embera en los bailes.



cerca le dijo: «tranquilo que no se han dañado los bidó, ni su canoa se ha ido agua abajo».

Al rato la mujer le dio chicha, un poquitico en un totumito; el embera pensó: «este poquitico qué me va a quitar la sed», ella le dijo: «tome y si se acaba yo le doy más», tomó, tomó y no pudo acabar la chicha.

Al rato el viejo dijo: «a mi sobrino lo van a dejar ahora, pero lo llevan sin colgarle ningún obstáculo», se alistaron las muchachas y se vinieron. Trajeron chicha en un cantaron pequeño, se vinieron, hasta donde se habían metido por el hueco, cuando él miró por encima los ríos del mundo medio se veían corriendo como encima de una boja de malanga; lo cogieron los chãbera, lo empujaron para arriba y salió; al rato salieron las dos mujeres, se vinieron, se vinieron hasta donde estaba la casa, cuando llegaron las dos mujeres comenzaron a gritar «jaba etuuuchüü...» (gritaron tres veces) al rato salió el jé, hicieron lo mismo que cuando los hombres chãbera llevaron al embera al mundo de abajo: lo metieron en el medio y lo cogieron de las manos, el jé quería voltearlo pero las mujeres lo regañaron y se calmó y saltaron a la otra orilla, se vinieron, se vinieron, cuando llegaron a donde había él dejado el bidó y la canoa, la mujer le dijo: «así que dijo que se habían dañado los bidó y sus canoas se habían ido aguas abajo», cuando él miró los bidó estaban recién matados, brotando sangre por las heridas que le había hecho él y la canoa estaba recién arrimada a la playa, mojada todavía; el embera cogió los bidó y los tiró a la canoa, entonces la muchacha le dijo: «hasta aquí lo acompañamos, este cántaro de chicha es suyo, cuando termine bota el cántaro al río», se despidieron y se vino el hombre, se vino, se vino hasta donde estaba el otro rancho, arrimó y comenzó a arreglar los bidó.

Después que terminó de preparar los bidó pensó: «yo voy a descansar un rato cuando despierte me voy a ahumar», se acostó y de una vez se durmió, cuando sintió era ya la mañana, se levantó todo asustado y pensó: «dejé mi carne sin ahumar», detrás de él contestaron: «yo lo ahumé», ahí estaba listo, también su lonche. Entonces la chãbera le dijo: «jtú antes



tenías mujer?» Respondió que sí había tenido una vieja, ella siguió: «allá en la casa lo está esperando, cuidado le va a contestar cuando ella le hable, ella le va a hablar, si le contesta usted se convertirá en animal, también a la semana lo va a gatear²²⁹ y si ella te toca amanecerás muerto y le dice a su mamá que recoja todo y lo tira a la mitad del agua, también cuando vayas llegando ella te va a decir «te dejó la mujer, no?»».

Le dio todas estas recomendaciones y el hombre se vino para abajo, se vino, se vino, y salió al río Atrato, cuando salió tomó la chicha del cantaron y lo dejó en la mitad, se vino para arriba, más arriba iba a tomar y cuando miró el cántaro estaba lleno como si nadie los hubiera tomado, así se vino, se vino, hasta cuando ya estaba cerca de la casa, cogió el cántaro y lo tomó todo, luego lavó el cántaro y lo tiró a la mitad del río, continuó el recorrido y cuando llegó a la casa la primera que le habló fue la mujer y le dijo: «lo dejó la mujer, no?», él no le prestó atención, al rato se vino y lo iba a abrazar, pero él no se dejó, se acercó a donde la mamá y le dijo: «usted para que aceptó a esta señora en la casa, yo ya no la quiero ver más», la mamá le dijo: «yo como quedé sola la acepté».

Al rato de haber llegado, la que había sido su mujer se bajó para el río y en eso él se acercó a donde la mamá y le comentó lo sucedido.

Llegó la noche y se acostó a dormir, en eso llegó la Chãbera y se acostó con él, pasaron cinco días y cuando amaneció el hombre le dijo a su mamá: «mamá yo hoy voy a amanecer muerto, pero no es una verdadera muerte, usted por eso no se vaya a preocupar, porque esa mujer que está con usted me va a gatear y cuando ella me toque yo ya estaré frío, usted no vaya a llorar, al día siguiente me entierran y echa a esa mujer de la casa, después que la eche, recoge todas las cosas en la mitad de la casa y lo tiene listo para cuando nosotros lleguemos solamente nos encarguemos de tirarlo al río». Le dio todas estas recomendaciones y se acostaron a dormir, a eso

229 Expresión empleada para referirse al momento cuando se busca a alguien para tener relaciones sexuales.



de la media noche la señora que quería al muchacho se levantó, se acercó y lo tocó, ella sintió que estaba frío, ella se asustó y se vino a la cama y se acostó, al rato despertó a la vieja y le dijo: «su hijo que vive roncando por qué no lo está haciendo hoy?, será que no está aquí?», la vieja le dijo: «usted ya no estará gateando a mi hijo?» y se pusieron a discutir, en esto se quedaron tranquilas, la vieja como sabía se quedó tranquila, al día siguiente muy por la mañana se levantaron y enterraron al muchacho, después que terminaron la vieja le dijo: «ya vio que murió mi hijo, entonces váyase de esta casa», la mujer se fue y contó a toda la gente que el muchacho había muerto.

Al lado de arriba de la anciana había un jaibaná ²³⁰ y se dio cuenta de la muerte del muchacho, al día siguiente muy por la madrugada se vino pescando para abajo para saber si era verdad el rumor. Muy por la madrugada, llegaron el hijo y la mujer a la casa de la vieja y comenzaron a tirar todas las cosas a la mitad del río y cuando ya se iba

230 El jaibaná es la figura chamánica de los Embera y los Wounaan. Entre las variadas significaciones que se le atribuyen a su nominación prevalece la de ser la persona que controla los jai, o espíritus. Desde que nace la organización OREWA ha creado un boletín al cual le ha dado este nombre, Jaibaná, en la justificación que hiciera en aquel entonces, en marzo de 1980, en el boletín #2, se encuentra que el Jaibaná es asumido como el símbolo de la resistencia, pues es la «encarnación del poder de un grupo humano que, en manifiesta inferioridad de condiciones impuestas por la Conquista, la Colonia y la República, ha logrado sobrevivir y desafía con su idioma, su visión cósmica, su control de la naturaleza, sus técnicas curativas, sus técnicas y sus instituciones sociales a quienes se atreven a ignorarlos o a profetizar la inminencia de su extinción». Este perfil se amplía así: «Comúnmente llamado curandero, brujo o doctor de indio; encargado de establecer contacto con el mundo sobrenatural a fin de apaciguar la furia de los elementos naturales, curar las enfermedades y ocasionalmente causar daño a sus enemigos; personaje poderoso y dotado de energía creadora, ante el cual se doblegan inexorablemente las temibles entidades mitológicas; ejerce su poder indiscutible sobre los «espantos», la salud, la enfermedad y la muerte; sobre el mismo «aribada» (el más poderoso de los Jai), sobre «dojura», sobre los rayos, etc; aparece ejerciendo un continuo control del universo por medio de su palabra creadora y/o destructora; personificación de la cultura indígena; triunfador y vencedor de las barreras naturales que se oponen al asentamiento geográfico del grupo y a su dominio sobre la naturaleza; temido y obedecido por todos los miembros del grupo o por otros jaibanás menos poderosos; temido y respetado por las personas no indígenas iniciadas en el conocimiento de la institución jaibanística».



acercando a la casa el jaibaná cogieron a la vieja y la tiraron a la mitad del río, el jaibaná que estaba cerca vio las olas por donde se tiró la vieja y se vino rápido.

El jaibaná subió a la casa, miró todo en la casa, estaba vacío, no había nada, se bajó y vio las huellas de las personas que estaban allí, la cual estaba sucia todavía, se vino rápido para la casa y le contó a la mujer, le dijo: «a la vieja que vivía aca abajo los chãbera se la llevaron en vida hoy, yo solamente vi las olas, el hijo lo que hizo fue fingir que estaba muerto».

Esa noche el jaibaná se sentó a cantar Jai²³¹ y cerró la ventana de los chãbera a este mundo medio. Si este jaibaná no hubiera cerrado la venida de los chãbera, todavía los chãbera visitarían este mundo y nosotros tranquilamente podíamos ir para donde ellos. También en las bocas de Chiru Amia hasta ahora se encuentran los ártotos sembrados y si una persona no habla antes de coger una flor de esa se pueden enfermar y hasta morir.

231 Nombre de la ceremonia o ritual del jaibaná, donde, a través del canto, invita a los jai, o fuerzas espirituales, presentes en la naturaleza, para que trabajen junto con él en el logro del propósito que motiva la práctica de cada intervención del jaibaná.



El segundo submundo y obra civilizadora

Para explicar el segundo submundo, o «mundo de los *amukura*», está el mito de «*Jirupoto uarra*», quien es un personaje muy poderoso pues al final no murió sino que se transformó en diversas formas de animal

Se entabla una relación de los embera con los diversos espacios, con el mundo subacuático, con el mundo celeste o astral y con el mundo de los *amukura*, en todos estos espacios se encuentran peligros pero serán superados por la intervención de la fuerza de los *jai* que en este caso están simbolizados en *Jirupoto uarra* por su poder de transmutación.

En esta relación con el entorno, en sus múltiples formas espaciales, emerge la obra civilizadora, en cuanto utilización de herramientas y utensilios para la cacería, la pesca, y del subsuelo, se explica la procedencia de las semillas con lo cual inicia o fortalece la agricultura, a partir de lo cual los embera combinarán la actividades productivas de caza, recolección y agricultura..

Jirupoto uarra es el símbolo de la fuerza de la palabra, la cual se encuentra en el canto ritual del jaibaná, que al pronunciarse produce el efecto esperado o deseado, es decir existe la performance del lenguaje, ejemplificada en las transformaciones que fue viviendo cuando venía bajando de la luna o *jedeco*.



Jirupoto uarra ²³² Nebura

Antiguamente había una mujer jovencita, ésta tenía en el muslo una herida causada por la picadura de un ica²³³ en la que él había colocado el hijo. El jiru potó se fue creciendo día a día, cada día era más grande; estuvo así hasta que explotó, al explotar el jiru potó salió un niño, luego de explotado la pierna comenzó a sangrar por lo cual murió la mujer, como la abuela se encontraba cogió al niño y lo envolvió en un trapo y lo crió. Porque salió de una pierna fue que lo llamaron jeru potó (hijo de pierna o de la pantorrilla).²³⁴

El muchacho cuando ya estaba grande y pensaba, los adultos y compañeros le decían: «esa vieja no es su mamá, es su papayora», ²³⁵ entonces el muchacho muy inquieto le preguntó a la que lo estaba criando: «mamá, verdad que usted no es mi verdadera mamá? y verdad que la que me parió se murió?», la vieja le contestó: «es verdad hijo, al tenerte murió porque no le pudimos detener la sangre cuando se le explotó la pierna».

Estuvo así, así, cuando estaba más grande, los mayores mataban tatabro, conejo, venado y las mujeres lo iban a destripar al río. Él también se iba y toda la sangre que salía de los animales él se la tomaba.

Un día la abuela le preguntó: «hijo, usted porque se pone a tomar esa sangre?», él le contestó: «mamá, eso es chicha, ustedes inútilmente dejan perder esa chicha tan sabrosa», éste muchacho se acostumbró a tomar sangre. También cuando grande aprendió a darse cuenta cuándo las mujeres estaban en menstruación, cuando ellas estaban así, él comenzaba a

232 Jirupoto significa pantorrilla; uarra, significa hijo, por tanto es «el hijo de la pantorrilla».

233 Murciélago

234 En otra versión del mito dice que nació por intervención de una nutria, sucedió que cuando la mamá estaba pescando la nutria lo preñó en la pantorrilla. Otra versión dice que es hijo de Äkore haciendo una prueba de preñar en la pantorrilla, pero estuvo mal porque la mamá murió.

235 Abuela



perseguirlas, y les decía: «muchachas ustedes por qué están dejando perder esa chicha, demen un poquito», algunas mujeres que eran julleras le daban y cuando éstas le daban más las perseguía, por eso las mujeres le cogieron odio y no lo querían ver. También cuando las mujeres iban a tener un hijo, el cogía un totumo y se iba debajo de la casa a recoger la sangre y luego se sentaba a tomarlo, por eso más lo odiaban.

Estuvo así, así; un día se puso a preguntarle a la abuela: «abuela, dígame la verdad de qué murió mi mamá?», la abuela sabiendo que toda la gente le tenía odio, para que se matara le dijo: «hijo a su mamá se la tragó un je», y él le dijo: «dónde se encuentra ese je?, ella le dijo: «en ese río, al lado de abajo está un je en un charco grande y hondo». Para pasar la gente por ese lugar lo tenía que hacer a las doce del día y cuando estaba haciendo bastante sol, porque en esos momentos el je se encontraba dormido, pero cuando el día estaba lluvioso el je se encontraba despierto y se tragaba a todas las personas y animales que se atravesaban por ese lugar. La abuela volvió a decir: «ese je fue el que comió a su mamá», él le dijo: «mañana lo voy a matar».

Al día siguiente se fue para el monte y tumbó una barrigona y le sacó las tripas, con ella hizo una balsa y dentro de ella le hizo una barbacoa, luego se fue para la casa y cogió su lagona,²³⁶ su envil,²³⁷ su hacha, plátano, sal y olla. Así mismo se embarcó en presencia de la gente, se dejó rodar por el río, la gente le puso cuidado, al llegar al charco grito: «aaaaaaeeeeeee...juuuuuuuuu...aaaaaaeeeeeee...juuuuuuuuu», al je no le gustaba oír bulla, se enojó e hizo venir un gran viento, como un remolino, desde arriba y en esos momentos se apagó el día, y lo absorbió al jiru potó, éste se agarro fuerte de los palos que había clavado para no tirarse al agua, comenzó a darle vuelta por toda la mitad del charco, hasta que se lo tragó con balsa y todo. El je lo llevó y él fue a caer en el estómago. Los viejos contaban que

236 Encendedor que antiguamente usaban los embera.

237 Lámpara hecha de breca.



el je, como era grande, en el estómago tenía playas y ríos pequeños; allá fue a caer jiru potó, apenas cayó él prendió con su lagona el envil.

Cuando el río crece dizque el je traga palos, por eso él recogió palos secos y prendió su fogón, después que prendió el fogón se fue viendo para abajo, para ver que había, en eso vio un indígena que el je lo había tragado que estaba sentado, él le dijo: «usted también vino para acá?», jiru potó le contestó: «yo vine para acá pero en busca de mi mamá, usted no la ha visto?». El que estaba allá se estaba muriendo de hambre y preguntó: «qué trajo de allá arriba?», le contestó: «espérese un momento que más tarde vamos a comer». Luego se fue más abajo y se encontró a otro indígena flaco que se moría de hambre, lo saludó y los trajo a los dos para donde tenía arrimado la balsa. Como tenía prendido el fogón, peló plátano y lo puso a cocinar, lo montó al fogón y le dijo a los compañeros: «quédense aquí quietos, no se vayan a mover», estuvo hablando así y se fue para abajo buscando y se encontró otro indígena que ya se estaba muriendo, lo llevó con él y más allá encontraron el corazón del je, el cual estaba guindado y era grande, cogió el machete y lo cortó y se pegó a tomar la sangre, así mismo se regresó para donde estaban los otros indígenas. Cuando llegaron cogió y picó en pedacitos ese corazón, le echó sal y lo ensartó en palos, de ahí lo puso a azar, cuando se azó bajó el perol de plátano y le dio a comer a los compañeros que él había encontrado allá, éstos comieron hasta que no quisieron comer más, y cuando terminaron de comer les dio polvo de harina de maíz tostado y molido, lo revolvió en agua y les dio.

Esa noche se puso a caer truenos y lluvias. La gente en su casa que estaban viendo la tempestad apenas decían: «ahora sí se murió jiru potó», por eso ellos se pusieron alegres. Al día siguiente, en una creciente, fueron a ver al charco y vieron que en toda la mitad del charco estaba saliendo humo, algunos dijeron: «ese jiru potó no se ha muerto, está vivo, por qué está saliendo humo?» En esos momentos como el je se estaba muriendo abrió la boca, jiru potó, como estaba pendiente, se fue corriendo y le puso unos palos de sostén en la boca para ellos poder salir y como estaba entrando palizada cogió unos palos y amarró a los indígenas, luego les dijo: «cójanse duro,



porque ya casi vamos a salir», el je, como tenía abierta la boca, se llenó de agua y cuando comenzó a rebosar de agua por la boca llena salieron para encima. Los que habían quedado afuera, que le estaban poniendo cuidado, cuando menos pensaron, ellos salieron para encima, por toda la mitad (uno de los tres casi se ahogó al salir), en seguida se fueron para la casa, a como llegó se fue y a cada uno de sus compañeros fue personalmente y se le entregó a sus familiares, por esa actitud de jiru potó, ese día toda la gente comenzó a agradecerle y se pusieron muy contentos todos, el que estaba más débil a los dos días se murió, a los cuatro días murió el otro y a los ocho días murió el otro, no vivieron porque el je se había comido el alma de esa gente.

Como ya mató al je, entonces jiru ptoó se fue para donde la abuela y le dijo: «mamá quién mató a mi verdadera mamá? porque no encontré a mi mamá en el vientre del je, yo la busqué por todas partes y no la encontré, en cambio encontré a esos tres muchachos. Dime la verdad»

Como muchos le tenían odio, ellos le dijeron: «a su mamá la comieron los uãra»,²³⁸ él les contestó: ¿y esos uãra dónde están que se comieron a mi mamá? Un viejo le dijo: «yo le voy a mostrar dónde están esos animales».

Muy por la mañana cogieron su hacha, su machete, su plátano y se fueron, se fueron, fueron hasta la cabecerita de una quebradita, luego el viejo le dijo: «de aquí más abajito están ellos, yo hasta aquí le voy a acompañar». El viejo se regresó, pero como había llegado tarde, jiru potó durmió en el monte, al siguiente día por la mañana rozó el lugar donde se iba a quedar, tumbó todos los palos que estaban a su alrededor, solamente dejó un árbol grande en la mitad de la roza, de ahí se puso a buscar guasca²³⁹ y encontró una larga, se trepó y en una rama la amarró, luego cogió una matamba,²⁴⁰ la enrrolló y cruzó un poco de palo haciéndolo como una mesa en el aire y se quedó guindado en ella.

238 Son unas fieras que se convierten en distintas clases de animalitos y se comen a la persona viva.

239 Se le llama así a cualquier fibra que sirva para amarrar.

240 Una especie de bejuco.



un día de luna llena cuando estaba alumbrando la luna, su mamá se quedó dormida en la esquina de la casa y cuando se despertó el corazón de su mamá se lo había comido la luna». Él le dijo: «a esa luna yo la voy a matar, yo mañana me voy».

Ese día que la abuela le contó eso se fue para el monte, cortó un *pārārā*²⁴² y arrancó el hijo, se vino para la casa y en el suelo lo sembró y cogió una flautita, luego se guindó en la ramita del murrayo y comenzó a tocar la flautita de esta manera: «forerofoeo, forerofero, varidé, varidé, foreroforero, foreroforero, varidé, varidé», en seguida el murrayo sin demora se fue creciendo rápido como cuando se va desatando una cuerda, la gente le puso cuidado hasta cuando se perdió en las nubes. En la tarde cuando la luna iba saliendo la agarró en la cara y cuando ya la iba a arrancar la luna habló así: «dónde está mi carpintero, él que sabe tirar más hacha que todas las gentes del mundo», en eso llegó un carpintero, le pegó un solo hachazo y cortó por la mitad al murrayo y como no tenía donde sostenerse se vino al suelo, cuando venía en el aire *jiru potó* habló así: «flor de balso, flor de balso», y se convirtió en una flor de balso; luego se vino al son del viento, cuando el viento soplabla fuerte, otra vez lo regresaba hasta llegar nuevamente a la luna, estuvo así y se vino bajando, bajando, bajando, hasta llegar a los copos de los árboles y dijo: «piedra fina blanca, piedra fina y blanca», se convirtió en una piedra fina y blanca y de allá se largó al suelo y vino a caer al suelo *truuuum...* cuando oyeron esto la gente dijo: «ahora sí se murió *jiru potó*, entonces la gente se fue a ver y cuando llegaron donde había caído no encontraron nada, no se dieron cuenta que al caer de una vez se fue a salir al otro mundo que está debajo de este, donde se encuentra los *amuncura*²⁴³ allá fue a caer.

Cuando cayó se fue para arriba en una quebrada y cuando encontró la primera casa subió, llegó y le habló a la gente, éstos les preguntaron:

242 Palma que los *jaibaná* utilizan en sus ritos tradicionales.

243 Como se recordará son la gente que no tiene ano, las necesidades fisiológicas las hacen por las orejas.



«¿usted de dónde viene?, él les dijo: «yo vengo de la tierra de arriba», cuando llegó las mujeres estaban cocinando chontaduro, los ponían en una batea en el centro de la sala, el dueño de la casa dijo: «muchachos, a comer chontaduro», la gente se reunió alrededor, pero jiru potó no se acercó, solamente se puso a observar a los amuncura, éstos apenas absorbían el vapor que salía de los chontaduros calientes y cuando el humo dejó de salir se retiraron todos. Entonces jiru potó les preguntó si ya habían terminado de comer, dijeron: «sí, ya terminamos». Él continuó: «así es que ustedes comen plátano», le dijeron: «sí, así es que comemos», él les dijo: «nosotros no comemos plátano así, si no de esta forma, demen un machete y sal». Le dieron, se sentó y se puso a pelar los chontaduros y luego sí se puso a comer, come, come. Los otros se pusieron a ver, comió hasta que se llenó; cuando terminó le preguntaron los amuncura: «usted que comió tanto, cómo va a hacer para cagar?», él dijo: «bien, nosotros allá arriba así es que comemos».

Al llegar la tarde les dijo: «yo voy a cagar», los hombres se fueron detrás para ver cómo era que cagaba; cuando llegó al río se trepó en una piedra y se puso a cagar. Cuando terminó de cagar, los otros le preguntaban: «de qué están hechos ustedes que pueden cagar así?», él les dijo a nosotros cuando nacemos nuestra madre coge machete y nos hace roticos y por ahí cagamos»; ellos le dijeron: «si usted nos hiciera así, nosotros podríamos comer lo mismo que usted», él les dijo: «a ustedes yo les voy a hacer roticos». La gente de abajo no tiene ano, solamente donde está el ano se encuentra sencillito, como si ya se fuera a romper.

Luego cogió uno por uno y con la uña le iba haciendo los huecos y a algunos que comenzó a salirle sangre se murieron, después de esto se puso a pensar: «si sigo así los puedo acabar a todos», luego cogió y con la punta del machete les iba introduciendo la punta del machete, pero esos si no se murieron y luego todos iban corriendo para que le hiciera el ano y éstos no se murieron. Luego sí, esta gente aprendió a comer común y corriente, jiru potó se quedó ahí, cuando llegó la noche unos se fueron para el monte, otros a trabajar, las mujeres se fueron a cortar



plátano, a limpiar su caña, él se acostó a dormir. Los de allá ven por la noche y por el día duermen.

Al cabo de varios días comenzaron a contarle que a ellos los estaba acabando el ica, cuando iba anocheciendo oyeron que en una casa más arriba le había mordido un murciélago a un muchacho y se había muerto, los otros le dijeron: «aquí también viene a morder». Todo esto vivía oyendo jiru potó, entonces les preguntó: «cómo es que un murciélago los mata a ustedes?», le contestaron: «a cualquiera de nosotros nos muerde un murciélago y ese muere porque no tienen cura»; entonces él les dijo: «si viniera aquí yo lo iba a matar». Estando así llegó el día y se pusieron a dormir; como está de día, al rato, cuando el día ya se encontraba alto, vino saliendo para encima el murciélago (un hombre pequeño con un sombrero grande), jiru potó se encontraba en toda la subida de la escalera con un garrote en la mano, llegó a la escalera y comenzó a subir, cuando ya casi llegaba en la casa se quedó viendo la cara de jiru potó, jeru potó se quedó quieto, sin moverse, el murciélago se subió más arriba y al llegar cerca se puso a ver, él no le hizo caso, entonces se fue para donde estaba dormida la gente, en eso se arrodilló para morder a una persona, jeru potó le zampó un garrotazo en la cabeza y él gritó: «choooog-hochocho», le zampó otro y lo hizo caer al suelo, se brincó también al suelo, le siguió garroeando hasta que lo mató. Se subió para la casa despertó a todas la gente y les dijo: «vean al que vivía mordiendo a ustedes...ya lo maté».

De ahí en adelante, el ica que estaba matando a la gente no volvió más. Estuvo así, al cabo de unas semanas un viejito que estaba durmiendo se levantó y le dijo: «mañana a nosotros nos van a venir a matar los soldados», él le preguntó: «van a venir soldados?», «sí, van a venir y cuando lleguen aquí nos acaban a todos», entonces sí jiru potó se asustó, él pensó que eran verdaderos soldados. Así nuevamente amaneció y se acostaron a dormir, jiru potó cogió un garrote y se sentó. Estando dormido el viejito se levantó asustado y dijo: «vienen los soldados, cuando jiru potó miró para el río, vio que venían un poco de



chikuela,²⁴⁴ eran tan bastantes que llenaron el camino, se vino uno y se subió a la casa, él le dejó, se fue y mordió a uno, éste de una vez se murió, cuando vio esto jiru potó, cogió su garrote y comenzó a matar cangrejos, mata cangrejos hasta que acabó con todos. Cuando terminó recogió unos y les dijo a la gente: «vean lo que ustedes llaman soldados, yo creía que eran verdaderos soldados, estos son cangrejos, en nuestra tierra éstos nos tienen miedo porque eso es nuestra comida, por eso pongan a cocinar plátano y hagan un tapao», las mujeres comenzaron a pelar plátano e hicieron como él había mandado, cuando ya estuvo hecho el tapao, le preguntaron: «y cómo se comen estos cangrejos?», él les enseñó a comer cangrejos.

Cuando cumplió un mes se vino para afuera, de allá trajo semilla de caimito, aguacate, chontaduro, guama, bacao, borojó; de toda clase de semilla, si no fuera por jiru potó estas semillas no existirían. Estuvo así, así, un día le preguntó a la abuela: «mamá quién mató a mi mamá, quién mató a mi mamá», entonces le dijeron que había sido un jé abuima.²⁴⁵ Entonces volvió a preguntar: «y ese dónde está para irlo a matar?», un viejo le dijo: «mañana le voy a mostrar».

Al día siguiente, jiru potó cogió su lanza y se fueron, se fueron, se fueron; llegaron a la cabecera de una quebrada donde se encontraba el animal, el viejo como lo odiaba le comenzó a decir: «por el lado del ano vive haciendo buuuuuu y por la boca vive haciendo soque soque». En realidad le dijo todo lo contrario, porque por el lado del ano es que vive haciendo soque soque y el lado de la boca vive haciendo buuuuuuu, es por eso que lo llaman jé abuima.

Entonces el viejo después de haberle dado esas recomendaciones mentirosas lo dejó; cuando el viejo se vino jiru potó cogió su lanza, se acercó y se

244 Cangrejo.

245 Una serpiente que come gente.



fue despacio (los dientes de la fiera parecían tijeras), cuando lo iba a chuzar desde lejos lo agarró con los dientes por la mitad, entonces jiru potó dijo: «murciélago, murciélago», al hablar así, salieron volando un poco de murciélagos, «zancudo, zancudo, chitras, tábano, tábanos»; todos esos animales que chupan sangre los mencionó. Ese jé abuima no se lo pudo comer, y éste se convirtió en esos bichos.

Esa tarde, al llegar la noche, toda la gente que odiaba a jiru potó no pudo dormir por la abundancia de esos bichos, por eso los viejos dicen que si no se hubiera muerto jiru potó este mundo no tendría plagas chupa sangre.



Ocupación y Uso del Territorio

En el «cuento de Cimarrona» se muestra claramente la delimitación de los territorios y el uso que se le da a los mismos. En este sentido se nota cómo la cabecera de los ríos y las lagunas están destinadas para la pesca, mientras que los filos de la montaña son para la cacería, o refugio de «nuestra fauna silvestre».

Junto con esta clasificación del uso del territorio se encuentra la ocupación o apropiación del mismo, dando paso a entender la comprensión de los embera sobre su propia ubicación en el mundo medio o en el espacio territorial.

De esta forma se ve cómo en la parte alta de los ríos (cabeceras) se encuentra el mundo de los cimarrones, o de los salvajes, de aquello que todavía no es plenamente embera y en la parte baja se ubican los embera, o mundo plenamente humanizado, marcando el proceso del poblamiento en relación con otras sociedades del pasado simbolizadas en los «cimarronas».

Los de las cabeceras no quieren tener relación con los de abajo, están apartados; los embera, los de abajo, son temerosos de los de arriba y por eso los ven como peligrosos, junto con el entorno, pues allí está el mundo de lo desconocido.

Los cimarronas eran emberas que vivían como animales. Según creen los embera, en la actualidad todavía existen, pero no se sabe en qué parte están. Ya no matan a los embera. Cuando se dio la conquista española se refugiaron más arriba aún, porque los embera igualmente se vieron obligados a refugiarse en estas partes altas de los ríos, como medida de protección.

Una figura que aparece con gran relevancia es la del Viejo, en él se puede ver el símbolo de la justicia embera, su papel



fue clave porque él es de buena conciencia, advierte del peligro y orienta a los embera para que su vida se ponga a salvo, «esto quiere decir que es nuestra ley o autonomía».

En el uso del territorio la cacería es una actividad central en los embera y por eso necesitan un territorio muy amplio, dentro del cual las cabeceras de los ríos están reservadas para el mundo de los animales de cacería. Como parte de la cacería, la práctica de ahumar la carne se hace para que ésta se conserve, ya que «antiguamente no se usaba sal».



Cimarrona Nebura

Una vez se fueron un hombre con su mujer a cazar a la cabecera de un río, se fueron, se fueron y en las horas de la tarde llegaron; al día siguiente, muy por la mañana, el hombre desayunó y se fue para el monte, se fue, más allá se puso a bellar²⁴⁶ monos, como no respondieron los monos siguió para adelante, más adelante nuevamente se puso a bellar a los monos, en eso respondieron, entonces el embera se fue para allá, siguió y más adelante encontró la manada, tiró con su ugit²⁴⁷ a uno y lo mató, entonces la manada se regresó para atrás, el siguió encima y más allá vio que la manada de yarré se regresó para donde estaba él, como si alguien lo estuviera cazando del lado de encima.

Se vino uno cerca de él, le tiró y lo mató, los recogió y se paró a ver porqué era que se habían regresado los yarré, estaba así cuando en eso vio salir a dos personas (eran los cimarrones) se acercaron y lo saludaron: «¿cómo estás primo?, usted también viene a monter²⁴⁸ por acá? Al rato le preguntaron, «primo. usted ¿de dónde viene?», él les dijo: «yo vengo de cazar por acá de la parte de abajo de este río», siguieron las preguntas: «¿anda sólo?, él les dijo: «yo ando con mi mujer». Siguieron hablando, en eso le dijeron: «primo mañana donde nosotros van a tomar guarapo, si quiere vamos», él les dijo: ¿y mi mujer?, entonces contestaron: «si quiere mañana por la mañana lo venimos a esperar aquí», el embera siguió: «¿y si me matan?, contestaron: «puedes confiar en nosotros que no le va a pasar nada (dentro de los cimarrones hay buenos y malos), en la fiesta vamos a jugar²⁴⁹ a dos muchachas, por eso

246 Significa llamar a los monos, como estrategia de cacería.

247 Instrumento de cacería, conocido como cerbatana, el cual es un tubo largo semicónico, que hace las veces de cañón, a través del cual se disparan dardos mediante el sople fuerte en la parte posterior.

248 Palabra común para significar «cazar».

249 Con esta expresión se refieren a la fiesta del «jemene», donde la joven pasa de la niñez a la vida adulta.



es que andamos buscando comida», el embera aceptó, se despidieron y se perdieron del lugar, el embera cogió su monos, lo amarró y se vino para la casa, se vino hasta que llegó a la casa.

La mujer le dio su comida, cuando ya estaba terminando le dijo: «mujer, yo hoy me encontré con dos personas en el monte (y le contó todo lo sucedido), ellos me invitaron a tomar guarapo y que mañana por la mañana nos van a esperar en ese lugar donde nos encontramos, la mujer cuando oyó así, dijo: «y si vamos para allá y, ¿nos matan?, él le contestó: «si nos matan que más vamos a hacer, pero vamos. Entonces la mujer dijo: «usted es el que sabe, porque yo ando es con usted».. entonces la mujer cogió los monos, los peló, los destripó y los puso a abumar.

Al día siguiente, muy por la mañana,²⁵⁰ desayunaron y se fueron para encima, se fueron, se fueron hasta donde habían dejado la señal, cuando llegaron ya los estaban esperando, los saludaron y siguieron, entonces el hombre dejó su ugú y llevó su lanza, la mujer cogió su machete y se fueron. Y cayeron a una quebradita, siguieron quebradita abajo, al rato bastante llegaron a un salto, en las partes de arriba pareciera que fuera una mesa plana, los cimarrones les dijeron: «ya estamos llegando», entonces el embera dejó su lanza guardada, siguieron para abajo y salieron a un río grande, cuando salieron era medio día, siguieron para arriba, salieron en una calle larga, estaba sembrado todo de caña y oyeron el ruido de los chirú piche y la tonoa,²⁵¹ entonces se bañaron y se arreglaron,²⁵² después subieron para la casa, cuando llegaron esa casa estaba llena de

250 Con esta expresión se hace referencia a la madrugada, cuando todavía no ha despuntado el sol.

251 Instrumentos de viento y percusión respectivamente. El primero lo tocan los hombres y el segundo lo interpretan las mujeres en las danzas.

252 Práctica constante de los embera cuando van de camino y se aproximan a la casa de destino.



mujeres y hombres que parecían hormigas, en la esquina estaba sentado el jefe de ellos en una hamaca, entonces los cimarronas lo llevaron a él a donde el jefe, el embera se fue y lo saludó, «¿cómo estás tío?,²⁵³ «aquí estoy muy bien sobrino (y siguió), estos muchachos tan jodidos que son, lo andan cargando a usted por acá? como si lo fueran a tratar bien, pero, no se vaya a mover de aquí porque si se va para el río a usted lo van a matar, estos hijos míos son malos, siéntese a mi lado».

Cuando llegaron ya estaban jugando las dos muchachas, pero como ya estaba anocheciendo él y la mujer vivían juntos, en eso llegó una vieja cimarrona y le dijo: «tío, ¿porqué no deja que su mujer también venga a ayudarnos a jugar a las niñas?», el embera dijo: «ella es la que sabe», entonces la mujer se fue con ella, el embera la vio que dio vueltas tres veces y con esa vista no la volvió a ver más.

Al rato dijo el cacique, «a mi sobrino le van a buscar un platón grande para que él se siente en él, porque si lo dejo así solo, lo van a matar», al rato le trajeron el platón, el embera se sentó y a como se sentó encima del platón, sintió que lo chuzaron con una lanza en los costados del platón, el embera se asustó, pero como estaba con el jefe estaba un poco tranquilo, en eso las mujeres se acercaban y lo arañaban²⁵⁴ y la casa se fue quedando sólo de mujeres, los hombres como se había llevado a la mujer embera se estaban yendo por allá.

Al rato, el cacique le dijo: «sobrino. si quiere acostarse con una mujer lo puede hacer con confianza, entonces se levantó y le buscó una dama-

253 Tío, que en el lenguaje común significa el hermano del padre o de la madre, en el contexto embera se refiere a la persona mayor, o que puede pertenecer a la generación de los padres del sujeto. En la lengua embera se distingue la nominación al parentesco real así: cuando es hombre a hombre, al tío se le dice «drōa», cuando es de mujer a hombre al tío se le dice «mem».

254 En algunos asentamientos de emberas, este gesto de arañar significa invitación a tener relaciones sexuales, o se hacen en pleno acto sexual.



guá²⁵⁵ grande y ancha, se sentaron, al rato vio una mujer bonita la llamó y se acostaron, siguió tomando, al rato otra vez llamó a otra, así pudo estar con tres mujeres, la fiesta que estaba tan buena, se fue quedando tranquilo, ya todos los hombres estaban donde la mujer embera, las mujeres cimarranas se encontraban en la casa borrachas y eso se quedó en silencio, en eso le dijo el cacique: «sobrino, si usted quiere, se puede ir, pero mucho ojo que mis hijos están durmiendo y se encuentran unos con la cara para abajo y otros con la cara para arriba y a usted lo están esperando por todas partes, en el cañusal, donde tienen a su mujer, también lo están esperando, en el salto de la quebradita están tres esperándolo también, entonces váyase con mucho cuidado sin tropezarlos y se tira a la mitad del río y se va agua abajo, cuidado se va a dejar ver, si se deja ver hasta ahí nada más llegó su vida», entonces el embera se levantó y miró para el río, era realidad lo que le había dicho el jefe de los cimarronas, entonces se vino muy despacito, escapando esas barreras hasta que llegó al río, se tiró a la mitad y se vino agua abajo, cuando venía en el cañusal vio que lo estaban esperando y los otros estaban peleando por la mujer, el embera pensó: «me mataron a mi mujer» y se vino, se vino, hasta las bocas de la quebradita, cuando se asomó estaban dormidos tres, pasó por donde estaban ellos y siguió para arriba, cuando llegó al salto, oyó que estaban hablando los tres que lo esperaban y decían: «¿será que el embera pasará a esta hora?, ya debe estar borracho y nosotros que estamos aquí no hemos aprovechado a la mujer», a esa hora ya era parte de la madrugada, el embera que estaba oyendo esto se metió detrás de la primera piedra donde estaban hablando ellos y él que se iba escondiendo, en eso saltó un animal y fue a caer cerca de los cimarronas y salió corriendo para arriba, entonces gritaron ellos: «allá va el embera, cójanlo no lo dejen ir», se fueron gritando así para arriba, el embera se quedó quieto en otro lugar, al rato bastante venían hablando para abajo: «así dicen que los embera no corren, yo apenas le

255 Corteza de árbol se usa como manta para dormir, o también para vestidos antiguos; en la actualidad, las comunidades negras o afrochocoanas con ella fabrican elementos de uso doméstico u ornamental, catalogados de «artesañías».

alcancé a arrancar un pedazo de guayuco,»²⁵⁶ llegaron al puesto de ellos y decían: «¿será que el embera no pasará de nuevo?, vamos a esperarlo un poco más» y en eso se quedaron dormidos, el embera, como ya estaba en el salto, sacó su lanza muy sigilosamente y los mató a los tres y los tiró al salto, entonces sí se vino corriendo para arriba, corre, corre hasta donde estaba la canoa, a lo que estaba desatando la canoa del palo que la tenía amarrada en eso salió la mujer (la mujer se salvó porque los cimarronas comenzaron a pelear y como estaban borrachos se olvidaron que tenían una mujer, entonces ella salió corriendo y se vino detrás del marido) y le dijo: «marido, aunque usted me vaya a dejar, lléveme, no me deje que los cimarronas vienen atrás», se embarcó a la canoa y se vinieron para abajo, se vinieron, se vinieron, cuando miraron para arriba apenas le decían: «primo, espéreme, no me deje, pendejo, hoy en la noche yo me acosté con su mujer...» Y cuando el embera miró a la mujer estaba desnuda y casi desmayada, llegaron a la casa y el hombre dejó a la mujer. De ahí en adelante fue que la gente se dio cuenta que existían los cimarronas.

256 Vestido antiguo de los hombres para cubrir sus partes genitales, que aún se utiliza.



Jurisdicción Propia y Territorio

En el «cuento de Bauba» emerge la noción de orientar la conducta a partir de un patrón de comportamiento, con el cual se aprueba o se sanciona una conducta. El símbolo en este caso es un joven embera quien recibe un castigo por haber sido desobediente, o mejor, por no cumplir las normas dadas por los mayores, simbolizados en el relato por una mujer. Aquí se puede encontrar la base de la justicia propia, más por una definición cultural que por el reconocimiento de un Estado.

La norma, en este caso, está dirigida a que los embera deben ocupar todo el territorio como forma de control del mismo; esto por ejemplo, lo retomará la OREWA e insistirá sobre la necesidad de trabajar en los límites de los resguardos como medida de protección de la propiedad territorial.

Es necesario resaltar que el castigo recibido es un jai, por la visión; en otras palabras, es una intervención en la conciencia para que haya una corrección de la conducta.



Bauba Nebura ²⁵⁷

Había un hombre con su mujer, ellos tenían un hijo joven, ese joven siempre le gustaba ir a pescar, a cazar y a trabajar para la cabecera del río. Un día de tantos se fue a pescar, a su regreso le cogió la noche bajando, cuando venía bajando al terminar una corriente oyó el ruido de tambora, flauta y gritos de mujeres y hombres, él se vino bajando cuando vio que la playa que seguía estaba llena de hombres y mujeres, miró para encima y estaba un tambo²⁵⁸ muy grande y lleno de gente, estos comenzaron a invitarlo a tomar chicha, tanto hombres como mujeres lo cogían de la mano y lo halaban, en eso vino el dueño de la casa y lo llevó para la casa.

Cuando llegaron a la casa lo primero que le dieron fue un vaso lleno de guarapo, él tomó dos veces y el dueño de la casa le dijo a la mujer que no le dieran más guarapo porque se iba a emborrachar, que le dieran carne de pídó asado, así hicieron, después de esto se sentó a tomar y una muchacha se acercó a él y le decía que lo quería y que quería ser su mujer; estando así, como a eso de la media noche quedó borracho y se durmió.

Al día siguiente, muy por la madrugada, se levantó el hombre cuando miró para encima no encontró el tambo, tocó para los lados y se dio cuenta que estaba era dormido en la rama de un Pichindé,²⁵⁹ afuera como en la

257 Bauba significa rana.

258 Vivienda tradicional embera, en su lengua se dice «de», su forma es circular, con techo de palma y en forma cónica y con un pequeño orificio en el centro, el piso está apoyado en pilotes de madera, sin paredes, representando así la noción del espacio y por ende del territorio, esto es, el piso es el mundo medio, el techo comunica con los mundos de arriba y el suelo en el que están enterrados los pilotes representa los mundos de abajo.

259 Arbol muy duro que crece a la orilla de los ríos y que no deja erosionar la tierra. Se usa en los rituales de canto de jai para limpiar la casa; en el ritual de la ombligada o curación del ombligo del recién nacido, donde se le introduce un compuesto vegetal, mineral o animal pulverizado para que el neonato se identifique con las propiedades que se le atribuyen a dicho componente; también se usa en el ritual de la jovenciada o paso de la infancia a la etapa de la madurez sexual para la procreación al darse la primera menstruación.



*mitad del río, entonces se levantó, ese lugar estaba en silencio y como tenía ganas de vomitar, se puso a vomitar, vomita, vomita y lo que vomitaba era puro chapul.*²⁶⁰

Cuando terminó de vomitar²⁶¹ miró para los lados, vio que estaba una rana grande cerca de él, esa rana lo había acompañado esa noche, ya era la mujer de él, por eso estaba cerca de él, entonces la cogió y la azotó en la rama del pichindé y la mató, cuando miró para los lados ese pichindé estaba lleno de ranas, mató algunas y otras las tiró al agua, estas ranas vivían como embera tocando flautas y tamboras, por eso los viejos dicen que cuando viene el verano y se ponen a cantar es porque están celebrando sus fiestas.

El muchacho se bajó, cogió su canoa y vino para donde la mamá, cuando llegó al río la mamá se contentó mucho, porque esa noche se había preocupado y no había dormido bien, le preguntó: «¿usted dónde estaba durmiendo?», él le dijo: «mamá, yo estaba durmiendo acá arriba», la mamá le dice, «y, ¿dónde allá arriba?», él estaba medio borracho, le dijo: «mamá yo me crié aquí pero todavía yo no había visto esto», entonces la mamá le dice: «y, ¿cómo vio?», le contó todo lo sucedido, después de esto la mamá le dijo: «yo por eso siempre le decía que porqué no se iba a hacer sus actividades para abajo, siempre lo hacía para arriba».

260 Saltamontes, insecto ortóptero de color verde o amarillento y patas traseras largas y fuertes.

261 El chapul era la carne del pido del sueño, mientras que el guarapo que tomó durante la visión era la orina de bauba.



Ser humano y Territorio

En el «*cuento de Caicai*», el ser humano, es decir, los embera, se autocomprenden como seres dentro de la naturaleza, de tal manera que ellos son parte de ésta y no sujetos independientes de ella.

Al volver la mujer a la figura del animal que produce la luz, se pone de manifiesto el principio donde todos los embera antes de tener la actual figura, denominada humana, eran animales y éstos a su vez se comportaban como si fueran gente, en otras palabras una antropomórfosis continua.

Así mismo, se le da representación a los seres invisibles o espíritus, «jái», en la figura animal, porque son de la naturaleza y tienen la bipolaridad del bien y del mal, con quienes los seres humanos pueden entrar en relación sólo a través del jaibaná.



Caicai Nebura

Había una mujer con su marido, tenía 5 hijos, ya eran maridos viejos, en eso un día cuando llegaba la tarde comenzó a decir la mujer: «¡ay! ¿porqué es que tengo tanto frío?, seguro que me va a dar fiebre»; y comenzó a prender el fogón y se acercó bastante al fuego y se puso a soplar. En eso el marido que andaba en el monte llegó, ella le dijo: «¡ay! viejo, vaya al suelo y comience a astillar leña porque yo tengo mucho frío», el hombre le dijo: «el fogón tanto que está prendido... ¿usted no siente calor? Ella le dijo que no sentía nada, entonces se fue para el suelo y comenzó a astillar leña y ella más se acercaba al fogón.

Él le dijo: «usted no se va a quemar», ella le dijo que no tenía nada, lo mismo le decían los hijos, pero ella no hacía caso, en eso le dijo a la hija: «vaya a cortar palos para hacer una barbacoa, para yo montarme allá», le hicieron caso y cuando ya estaba listo les dijo: «ayúdenme a subir allá», la colocaron encima y dijo que le montaran hojas encima, vivía, vivía, en eso se fue secando y ella decía que le echaran más candela; en eso el papá le dijo a los hijos: «está para volverse diablo por eso es que está así, échense candela, que ahora nosotros la vamos a dejar», por eso los muchachos soplaban y soplaban y de tanto estar en la candela se fue quedando toda negra todo el cuerpo y todo el pelo se le quemó, pero no dejaba de hablar.

Al rato el papá le dijo a los hijos: «arreglen todo lo que tiene y pónganlo en la canoa y cuando ya esté listo me llaman», al rato le avisaron los niños que ya estaba listo, el hombre le dijo a la mujer: «espérame que yo me voy a cagar», ella le dijo: «no se demore y deje prendido el fogón», él atizó el fogón, se fue corriendo, se embarcó y se empujaron para el hondo y comenzaron a navegar río abajo, cuando iban bastante abajo oyeron un grito: «juuuuii...juuuuii...espéreme», en eso les cogió la noche y cuando miraron para arriba venía prendida una cosa como si fuera una candela que venía prendida en algo y venía rápido aguas abajo, ellos comenzaron a remar rápido entre los dos, en eso la llama como que había saltado y casi que cayó en la canoa y cayó al agua



y como que se había apagado, ellos siguieron y llegaron a donde estaban los familiares, ellos les preguntaron que por qué estaban llegando de noche, el viejo les contó lo sucedido.

Así se durmieron. Amaneció y, cuando venía anocheciendo, miraron para el camino y había un animalito que prendía y apagaba. Es por eso que los viejos dicen que el alumbra camino, antes era una mujer.



El Territorio y los *Jai*

Los procesos de alianzas conyugales se ubican dentro de la dinámica de uso del territorio, de tal manera que en las partes altas o «de arriba», según el cauce de los ríos, se encuentra, de forma reiterada, la prohibición de ir a buscar mujer, es decir, de poblar, pues en ese lugar no viven humanos, sino salvajes y animales, o las energías llamadas *jai*.

Esta medida se torna en una norma de preservación de los recursos naturales, pues con esto se crean zonas de protección o de reserva. Por eso si se llegara a tumbar el monte en las partes altas, se estaría atentando o alterando el mundo de los *jai*, los cuales son simbolizadas por las ranas y sapos ya sean *wurukuku*, *bauba* o *bocorro*, como se ejemplificará en la narración de *Wurukuku*.

Tal control territorial, en cuanto a protección, se puede apreciar en el otro extremo de los ríos, en relación con el cuidado de los peces, los cuales no se pueden atacar en la parte de abajo del río, pues hay que dejarlos que suban para que todos puedan aprovecharlo, por eso los jaibanás ponen el *jai* de *Nusi*²⁶² en las bocas, para cerrar la entrada de foráneos y así evitar que se acaben los peces. De esta manera el carácter sagrado del territorio no lo marca un sitio específico, sino que lo cobija en su totalidad, pero se resalta la parte alta, como lugar de especial consideración de sacralización, por lo cual ante el polo de lo temible el embera no puede ir solo a cazar en las partes altas de los ríos, siempre debe ir acompañado.

262 Pez peligroso o fiero, al cual se le teme.



Wurukuku Nebura

Había un embera que siempre todas sus actividades las desarrollaba en la cabecera de un río, se iba a cazar, a pescar, a trabajar, se iba para arriba, así vivía, así vivía, no tenía hermanos menores ni mayores, por eso siempre se iba solo: estuvo así, así, así (para abajo del río no conocía, por eso ni buscaba mujer, ni pescaba abajo).

Ese muchacho no pensaba buscar mujer, por eso era que siempre se iba para la cabecera; estuvo así y un día, muy por la mañana, se fue para la cabecera a pescar, se fue, se fue, cuando estaba bastante arriba dejó la canoa arrimada a una playa y se fue a pescar por la playa para arriba; más arriba mató lo necesario y se regresó, a su regreso se vino hurgando las cuevas con el chuzo, se vino, se vino y cuando ya estaba bastante abajo le dio frío, se embarcó en la canoa y se vino, se vino; en una de eso salió a una calle larga y miró para abajo y vio a una mujer que estaba parada en la playa, pero en esta parte no había casa de embera, entonces se puso a pensar: «esta mujer de dónde vino que está así»; se vino, se vino y cuando ya estaba cerca la mujer se puso a sonreír con él, éste no le paró bolas y se venía pasando, en eso ella le dijo: «yo estaba pescando allá arriba», él le dijo: «y mató un poquito?», siguió hablando la mujer: «usted por qué no me lleva a su casa? yo me quiero ir con usted», el hombre se puso a pensar y le dijo: «usted dónde vive?», ella le dijo: «yo vivo aquí», pero no le dijo en qué parte.

La mujer era jovencita, bajita y con una paruma²⁶³ azul, y cuando dijo así no fue cuento, se embarcó en la canoa y se vinieron para abajo y cuando ya estaban más abajo le dijo al muchacho: «deme un machete yo me voy a sacarle las tripas a los pescados», y se puso a sacarle las tripas a los pescados, el hombre le preguntaba: «usted dónde vive», ella le contestaba: «espere un momento que transcurra el tiempo, de allí en adelante sí le

263 Pieza de tela con la cual las mujeres embera se cubren de la cintura hasta las rodillas. En lengua embera se dice «wua».



voy a decir donde vivo yo», el hombre seguía preguntando: «usted tiene familiares?», contestaba: «sí yo tengo a mi mamá, a mi papá, mis hermanos y hermanas, tíos y tías, mi abuelo y mi abuela»; como venía bajando, se vinieron, se vinieron y fueron arrimando debajo de la casa, la mamá que estaba en el tambo miró para el río, el muchacho venía arrimando con la muchacha, a como llegaron la mujer cogió el pescado y se vinieron para la casa, cuando venía para abajo ella le había solicitado que si ellos eran bastantes en la casa, él le dijo que solamente eran tres, el papá, la mamá y él, por eso ella ya sabía; subió para la casa y saludó: «cómo estás tía?», «aquí estoy bien», se acercó a la cocina y colocó los pescados en una vasija y luego se sentó, luego la vieja se levantó y como el plátano ya estaba cocido comenzó a cocinar los pescados, cuando ya se asó comieron, a ella también le sirvieron, ella comió, ella vivía sentada con penas y en silencio, como llegó la noche se acostaron a dormir, así cogió mujer ese muchacho, pero siempre se iba a cazar, a pescar para la cabecera, pero nunca buscaba para irse para abajo, ni conocía esa parte.

Así vivía, vivía, en eso la mujer salió en embarazo, al tiempo dio a luz una niña, ella vivía en la casa ayudándole a su suegra en todas las actividades caseras, a coger maíz, a hacer chicha, pero la suegra nunca sabía qué clase de mujer era ella, estuvo así, así en eso la niña comenzó a caminar, en una de esas el hombre le dijo: «yo mañana me voy para arriba a pescar», ella también dijo que ella iba a ir a ver a la mamá porque hacía mucho tiempo no veía a sus familiares, entonces el hombre le dijo: «si es así mañana nos vamos juntos».

Al día siguiente la mujer se levantó muy temprano, desayunaron y se vinieron para arriba, ella con su hija en la espalda, se vinieron, se vinieron, cuando ya iban llegando al lugar donde esa vez la había encontrado, de un momento a otro que estaba tranquila se puso a llorar, llorar, llorar, entonces el hombre le preguntó: «usted por qué está llorando?, dígame qué fue lo que le sucedió»; ella dijo: «ay! usted no sabe, yo me voy a quedar aquí, a mi hermano ayer lo tragó un jé, por eso déjame aquí, cuando venga para abajo aquí me recoge».



Ella se saltó al seco, el hombre se vino para arriba, ella se quedó llorando en la playa, pero el hombre no sabía porqué estaba llorando, pero al pasar por ese lugar se oía el canto de wurukuku,²⁶⁴ vivían cantando un poco así, corrococococo... corrococococo... corrocococo. Dicen los viejos que cuando las wurukuku viven gritando así es porque una culebra se lo comió a uno de ellos, pero ellos dicen que un jé; esa mujer era una mujer wurukuku, por eso era que la mujer estaba llorando, el hombre hizo que se había ido para arriba, pero se saltó a la playa para espiarla y se vino a ver para abajo. La mujer que estaba en la playa cuando vio que el hombre se fue, se tiró al río para cruzarlo, él vivía viendo, en eso como que había arrimado en la otra orilla del río y desapareció, como vio así el hombre se fue a ver para saber bien qué animal era ella, cuando se fue acercando estaban gritando un poco de wurukuku corrocococ... corrocococ... corrocococ... cuando ya él se iba acercando se quedaron callados, cuando miró para una raíz de palo donde había una palizada, en su alrededor había un poco de wurukuku sentados, él se quedó quieto, al rato otra vez se pusieron a gritar y le cerraba los ojos, entonces se dijo para sí: «esta es una mujer wurukuku», se regresó y se fue para arriba, se fue, se fue, cuando estaba bastante arriba se puso a pescar, cuando ya mató lo suficiente se puso a hurgar las cuevas con el chuzo, cuando ya mató lo que necesitaba se vino para abajo, se vino, se vino, cuando llegó a la parte donde había dejado a la mujer, ella estaba parada en la playa esperándolo, se vino, se vino, el embera de una vez le cogió odio porque tenía de mujer a una wurukuku, se vino, se vino y se iba pasando cerca de ella, en eso ella le dijo: «usted me va a dejar?» él le contestó: «y a usted quién la va a tener?, usted es un animal que está así, yo como un buen muchacho era que estaba pensando que usted era una verdadera mujer embera, por eso era que la tenía», el hombre no le hizo caso y la dejó.

El hombre se vino para la casa; por la tarde fue llegando, la mamá que estaba en la casa lo vio que venía solo y se preguntó qué le pasaría que

264 Wurukuku es una de las clases de ranas que hay en la región de Chocó.



viene solo así?, llegó y se subió para la casa, en eso la mamá le preguntó: «bueno y a mi sobrina dónde la dejó?», él le dijo: «mamá esa acaso era una mujer embera?, esa era una mujer wurukuku», la mamá le dijo: «y cómo se dio cuenta?», él le contestó: «mamá, yo donde la conseguí por primera vez, cuando íbamos en ese lugar, en eso ella se puso a llorar y al otro lado del río estaban gritando un poco de wurukuku corrocococ... corrocococ... Yo le pregunté porque estaba llorando? Usted qué va a saber, a mi hermano ayer lo tragó un jé, así me contestó, enseguida ella se saltó al seco, yo me fui para arriba hice como que me había ido y me vine a ver para abajo, cuando miré ella se fue cruzando para la otra orilla del río, enseguida yo me vine a ver, cuando llegué cerca donde estaban gritando se quedaron callados y me fui despacio, cuando mire había un poco de wurukuku sentados, como yo me quedé quieto, al rato ellos otra vez comenzaron a gritar, y entre ellos había uno sentado en la mitad, ese comenzaba a gritar y al rato me cerraba los ojos y cuando miré bien tenía un hijito en la espalda, cuando yo observé esto seguí mi destino, cuando ya regresaba para abajo, donde ella se había saltado allí mismo se encontraba y cuando iba pasando ella quería embarcarse en la canoa, pero yo no quise que se embarcara y me vine», entonces la vieja le dijo: «mire hijo, así usted habiendo mujeres para abajo no le gusta ir, solamente le gusta caminar para arriba, yo quería preguntarle de dónde era ella, pero no fui capaz», el embera le dijo: «mamá, yo me cansé de preguntarle de donde era ella pero nunca me dijo».



Seminomadismo Embera

El seminomadismo de los embera se ve reflejado en el hecho de estar en busca de comida, buscar lugares donde puedan pescar y cazar. Por este motivo habitan en territorios amplios, tanto que entran en contacto con los jai del submundo de los *chäbera* para poder conseguir su alimento, en esta relación entre los dos mundos nuevamente la mujer es quien hace de puente. A tal punto que su voluntad es sacrificada por su padre por el bien de la comunidad.

Se indica en el mito de *ãparra zezze* una antigua práctica de rito matrimonial o de marca del inicio de una alianza conyugal, el padre entrega a la hija sin su consentimiento y el hombre debe entregar algo a cambio. Anteriormente la familia vivía en una casa grande y la mujer se iba (aún en la actualidad) a casa del marido, marcando de esta manera la virolocalidad.

En la división sexual del trabajo entre los embera, la caza y la pesca son tarea de los hombres, mientras que el cuidado de animales domesticados es tarea de la mujer, a excepción de la falta de alianza conyugal donde las mujeres, de manera particular, también asumen los oficios masculinos antes mencionados.

En este recorrido, en el relato de *ãparra zezze*, aparece nuevamente la parte alta de los ríos, como el espacio donde se encuentra la cacería y la pesca. El cazador o pescador reparte lo que consigue con su familia, su parentela y sus vecinos, en espera de la reciprocidad futura, por eso la presa de cacería no se debe comercializar.

Así como el *ãparra*, todos los animales tienen su *zezze* o *wandra*, esto permite hacer la siguiente identificación y diferenciación:



- *Wandra*, es la energía vital que se encuentra en las plantas y animales.
- *Jaure*, literalmente sombra, pero es el principio vital que se encuentra en el ser humano.
- *Jai*, son espíritus o energías independientes que son controlados por un jaibaná.

El *wandra* y el *jaure* son la esencia de los seres de la naturaleza no transformada, en otras palabras es el doble del ser. Por su parte, el jaibaná puede inventar un jai con cosas hechas por el ser humano.



Āparra Zeze ²⁶⁵Nebura

Antiguamente había un río que no tenía peces, ni animales de monte se encontraban en ese lugar; aunque el río tenía muchos indígenas estos no iban a cazar porque no había animales como: conejo, venado, tatabro, ñeque, armadillo; no había ni aves como: pavón, pava, perdiz... de esos animales no se encontraban, por eso ellos vivían era pescando con lente. Así el que iba por la mañana lo más que mataba era 4 a 5 pescados, otros 3 en todo el día, pero eran unos pescaditos pequeños y para poder comer toda la familia hacía cã, así hacían porque de resto no podían comer todos.

Estuvo así, así, así; en esa comunidad había un hombre con su mujer, los cuales tenían una niña, la mujer en una de esas se le murió, el hombre quedó solo, pero éste tenía mamá, papá, hermanos (como antiguamente todos vivían en una sola casa, éste se incorporó nuevamente a la familia), este embera un día se fue a pescar para arriba, estuvo pescando, pescando y no mató nada, en su regreso para la casa, cuando ya estaba próximo para llegar, al lado arriba había un charco grande y en el centro del charco vivía saliendo un pedazo de roca, cuando él miró de arriba para abajo, en el sitio estaba sentado un embera, él sólo se preguntó: «qué embera será ese?», se vino, se vino y cuando ya estaba cerca el señor se sonrió y le habló: «usted de dónde viene?», «yo de arriba», contestó, como le habló así se paró a ver, el señor le siguió preguntando: «y qué andaba haciendo arriba?», le dijo: «yo andaba pescando», preguntó de nuevo: «y mató?», contestó: «qué voy a matar sabiendo que este río no tiene pescado, hoy pues no maté nada».

Él le dijo: arrimate vamos a hablar los dos, arrimó la canoa y la arrastró al seco, el señor comenzó a preguntarle por qué no mataban pescado, el embera le dijo: «este río mantiene así, como que no tiene pez, si se van a

265 Āparra significa zábalo, que es el nombre de un pez. Y Zeze significa padre, es decir, el papa de los zabalos.



pescar por la mañana el que más mata es 4 ó 5 y nosotros eso lo comemos en cã». El señor al oír esto se puso a reír y después le dijo: «si usted quiere yo le voy a matar pescado, pero hacemos un compromiso», el embera se puso a pensar y le preguntó: «cuál es el compromiso?», antes de contestarle le dijo: «usted tiene una hija sí ó no?», le dice: «yo tengo una hija pero todavía está pequeña, apenas le están comenzando a crecer los senos», continuó la pregunta: «y qué otra cosa tiene?», le responde: «yo tengo un perro que ya está grande». El hombre le dice: «bueno, si usted quiere yo le voy a matar pescado ahora mismo y se va para la casa y apenas arrime debajo de la casa, si su hija llega primero al río usted me viene a dejar a su hija y si el perro llega primero que su hija junto a usted entonces me viene a dejar el perro y no me dejará la hija». El viejo se puso a pensar y después le dijo que estaba bueno, entonces el hombre del charco le dijo: «ahora tire su palanca²⁶⁶ al monte y su anzuelo», el embera lo tiro al seco. El ãparrá zẽzẽ volteó la canoa y se embarcó encima y se puso a brincar y medio lo golpeaba, después de eso volteó la canoa y cuando el embera vio esa canoa estaba llena de puro zãbalos grandes y muertos, comenzó a tirarlos al seco hasta que quedó un montón, entonces el señor le preguntó: «quiere más?», él le dijo: «usted es el que sabe», volteó nuevamente la canoa y comenzó a brincar encima, al rato otra vez la volteó y sacó lo mismo. El indígena cogió la canoa y comenzó a sacarle el agua, después de seco echó los zãbalos dentro, el señor le dijo: «esto que estamos haciendo los dos, cuidado le va a contar a los demás compañeros y si le preguntan dile que arriba de este río hay un charco grande y que hoy estuvo pescando».

Después de estas recomendaciones el indígena se vino para la casa, se vino, se vino, hasta que llegó debajo de la casa. Cuando la gente miró para el río la canoa estaba llena de zãbalos grandes. La niña que estaba sentada en la cocina se levantó contenta y se fue para el río, el perro también se fue, pero la niña llegó primero. El viejo no quería que la niña llegara primero, pero llegó ella primero; bueno, arrimó, llegaron los sobri-

266 Pedazo de palo de unos 3 a 4 metros de largo, utilizado para navegar en los ríos.



nos, tíos, tías, hermanos (as) y comenzaron a sacarles las tripas a los pescados, mientras unos arreglaban los zabalos otros cocinaban, después de eso se pusieron a comer, cuando terminaron, la gente comenzó a preguntarle: «usted dónde mató tanto zabalos, sabiendo que este río no tiene pescado», él les dijo: «yo desde que me fui esta mañana, me subí a la cabecera de este río, allá encontré un charco grande y en ese lugar me puse a pescar, apenas tiraba el anzuelo antes que cayera los zabalos se engarzaban», los otros que estaban en la casa creyeron lo que le decía el señor, luego abumaron varios pescados y al día siguiente comieron, la gente nuevamente le comenzó a preguntar dónde había sacado tanto pescado, él les dijo que en la cabecera de este río, como oyeron así los indígenas cada uno cogió su canoa, su anzuelo y se fueron muy por la mañana para la cabecera del río, en la tarde llegaron vacíos.

Estuvo así, y cuando ya se les estaba secando los zabalos el embera se fue nuevamente, pero antes de irse le dijo a la hija: «si usted quiere vamos hija», la niña como vio que había matado harto pescado le dijo que sí quería ir, cogieron su canoa y se fueron y cuando iban llegando al charco ese, miraron para arriba y el ãparra zezze estaba sentado en el mismo lugar, en eso la niña le dijo: «papá allá está sentado un embera encima de esa roca, quién será? si nadie ha subido para arriba?», el viejo le dijo: «cuando estemos cerca nos daremos cuenta y sabremos quién es», se fueron, se fueron hasta donde estaba el señor, él le dijo: «cómo estás?», «bien», el embera le preguntó: «hace mucho rato que llegó?», él le dijo: «no apenas estoy acabando de llegar», estuvo hablando así y arrimó la canoa al seco, la niña se quedó en la canoa, se fueron al seco y se pusieron a hablar, habla, habla, al tiempo la niña le dijo: «papá vámonos, sabiendo que usted me trajo a pescar qué es lo que está haciendo, el sol ya se encuentra alto», el viejo le dijo: «ahora nos vamos», la niña se quedó callada, otra vez se pusieron a hablar, habla, habla, estando así nuevamente la niña le dijo: «papá afánese que esto es ya casi medio día», él le dijo: «hija hasta aquí nada más vamos a llegar», y nuevamente entablaron la conversación, habla, habla, cuando llegó el medio día la niña le dijo: «papá vamos para la casa», él le dijo: «ahora nos vamos a ir para abajo».



La estuvo engañando así hasta que ella se acercó a donde estos estaban hablando, ellos se quedaron callados, cuando ya eran más o menos la 4 de la tarde el embera cogió la palanca y el anzuelo y lo colocó en el seco, entonces el aparrá zezze cogió la canoa, la volteó y se puso a brincar encima, cuando la volteó nuevamente esto blanqueó de puros zabalos, entonces la niña y el embera se pusieron a sacarlo para el seco, le preguntó si quería más, el embera le dijo que le echara otro poco, volteó otro poco la canoa, se puso a brincar encima y le daba golpecitos y cuando volteó nuevamente estaba lleno de zabalos, el embera cogió su canoa y le sacó el agua y comenzó a echar los pescados dentro de la canoa, cuando acabó el embera se embarcó en la canoa, a lo que la niña se iba a embarcar también él empujó la canoa para afuera, en eso gritó la niña: «ay! papá, usted me trajo fue para dejarme acá?, no me deje, usted me estaba engañando y decía que mata pescado en la cabecera de este río, papá lléveme, no me deje», el embera se fue para abajo, la niña se puso a gritar y decía: «papá usted a mí no me quería por eso fue que me vino a regalar a este diablo», él no le hizo caso y se fue, se fue.

Al lado de arriba de la casa el embera fingió que lloraba y comenzó a llorar: «ay! mi hija cuando yo te llevaba esta mañana te llevé alentada, ay! hija si yo me hubiera dado cuenta no te había llevado y no se hubiera muerto así, ¡ay hija cuándo te voy a ver? , su cara está patente, ¡ay hija, hay hija yo no te olvidaré», en eso los de la casa oyeron y se preguntaron: «quién es el que viene llorando?», cuando miraron el embera que se había ido por la mañana con la niña, pero venía solo, la gente se puso pensativa, se vino llorando, llorando hasta debajo de la casa, la abuela se fue corriendo para el río y le preguntó: «qué le pasó?», él le dijo: «ay! mamá, yo que estaba pescando y mi hija que estaba detrás de mí y cuando miré ya no estaba cerca, seguro se la llevó un diablo». La vieja se puso a llorar, llorar, todos lloraron, el embera llegó a la casa y como estaba era fingiendo que lloraba, se quedó tranquilo, cogieron los zabalos, les sacaron las tripas, comieron y se acostaron a dormir.

En cuanto el embera volteó la calle del río, el aparrá zezze se tiró al charco con la niña y fueron a salir al otro lado del mundo de abajo y



como era jai tenía casa allá (porque vivía matando zábalo al embera, era por eso que se llamaba aparrá zezze).

Estuvo así, así y cuando al embera ya se le estaba acabando el zábalo se fue nuevamente, muy por la mañana, cuando llegó al charco miró que estaba sentado aparrá zezze ahí mismo donde siempre vivía, cuando llegó lo primero que le preguntó fue por la hija y le dijo: «¿porqué no vino?», él contestó: «yo comencé a invitarla para que viniéramos para acá, ella se enojó conmigo y me contestó: «mi papá como no me quería ver más me regaló así a un diablo ahora yo qué voy a hacer allá? él para que me va a pensar?, sabiendo que yo me puse a gritar y no fue capaz de ayudarme y yo a mi papá de una vez no lo quiero ver más», eso se puso a decir». El viejo se puso a pensar en su hija y después se pusieron a echar cuentos, cuando ya llegó la tarde fue que le dio un poco de zábalo y el embera se fue, y era por eso que los otros creían que él se había ido muy arriba, cuando fue llegando con bastantes zabalos, la gente comenzó a preguntarle: «bueno, usted con qué es que vive matando tanto pescado?» él le dijo: «en ese charco que está en la cabecera de ese río es que vivo matando pescado», cuando escuchaban así se iba la otra gente y por la tarde no traían nada.

El embera apenas se le iba acabando el pescado se iba, cuando llegaba siempre lo encontraba en el mismo lugar y comenzaban a charlar, ya por la tarde era que le mataba los zabalos y se los entregaba. Ese embera estuvo así, así un día se fue, cuando miró desde abajo para arriba estaban sentados los dos, la hija tirada en las piernas del aparrá zezze y cuando él iba ya cerca se tiró al charco, él arrimó y saludó: «cómo estás, por qué se fue mi hija?», le contestó: «porque usted como no la quería y fue que la regaló a un diablo, por eso se fue, pero quería que usted desde lejos la viera». Entonces se pusieron a hablar, hablar, cuando llegó la tarde le mató los zabalos y se vino el embera para la casa.

Después otra vez fue, en ese día la hija del embera sí se dejó ver, cuando llegó ella se encontraba embarazada y dejó que el papá se acercara, el papá le habló a la hija y se puso contento con ganas de traerla



nuevamente para la casa, se pusieron a hablar, habla, habla, al llegar la tarde le dijo: «papá con esta vista usted ya no me volverá a ver más nunca. Papá cuando yo era niña lo quería mucho, ahora ya no, si usted no me hubiera regalado a ese diablo yo todavía lo pensaría, usted como no me quería me regaló, ese señor no es gente parece gente pero es un diablo (el aparrá zezze vivía oyendo todo lo que la mujer le decía al papá), papá con esta venida yo no vuelvo más, cuando llegue a la casa le da muchas saludes a mi abuela y a mis familiares y les dice la verdad que usted me regaló a un diablo a cambio de zabalos, no les niegue más a mis familiares». Al llegar la tarde el aparrá zezze le mató bastantes zabalos y el embera se despidió de la hija y se vino. Cuando él venía dando la vuelta ellos se tiraron al agua y se fueron para donde vivían, el embera llegó y no le contó nada a los familiares.

De ahí en adelante casi que no lo veía como antes, cuando iba no encontraba a aparra zezze e insistía, ahí era que lo encontraba, ese día le mataba zabalos, estuvo así, así y aparra zezze no vino más, continuó la hambruna en ese río, entonces se reunieron todos ellos e hicieron un plan y dijeron: «porqué no nos vamos a la cabecera de ese río y nos trepamos a la loma más alta que encontremos desde allí, porque no volveremos a ver otro río que tenga pescado, y si lo vemos nos vamos para allá, tal vez ese río puede tener todo lo que nosotros necesitamos y si lo encontramos regresamos nuevamente para acá y luego sí nos vamos a cultivar». Con esa idea se reunieron 4 emberas, las mujeres les hicieron lonchera de harina de maíz, al día siguiente se fueron, se fueron, ese día durmieron en la cabecera de ese río, al día siguiente siguieron para arriba y cuando ya iban secando el río se montaron para encima, comenzaron a subir una loma sube, sube, sube y cuando llegaron a lo más alto miraron que muy lejos de allí se observaba el caudal de otro río, se fueron, se fueron y cuando ya iban a caer al río vieron que estaba sentado un embera, ellos entre sí se preguntaron: «quién será, si para acá no ha venido ningún indígena?», cuando iban pasando cerca, él mismo les habló: «ustedes para dónde van? qué andan haciendo?» ellos le dijeron: «ya que este río no tiene qué comer nosotros nos vamos a buscar otro río que tenga



pescado y animales de monte», él les dijo: «si ustedes quieren vamos a una quebrada que yo conozco, allá hay una familia son una vieja y cinco hijas, esa señora tiene cerdos», los muchachos aceptaron la propuesta y se fueron con él (él era aparrá zezze).

Él los llevó por una cordillera para encima, por allá vieron una quebrada a lo lejos, aparrá zezze les dijo: «hasta allá tenemos que llegar», se fueron, se fueron, por la tarde fueron cayendo al río, después se fueron para abajo y cuando ya iban llegando a la casa de la señora les dijo: «compañeros bañémonos porque de aquí ya no está muy lejos, se bañaron, se arreglaron y se fueron, más abajito aparrá zezze les dijo: «compañeros, las muchachas muchas veces no viven en la casa, se van a cazar, como no hay hombres por eso ellas se van a cazar y matan pidó con lanza, los monos los matan con bodequera, son igual que unos hombres, también si en la casa la vieja no tiene que comer yo me pongo a darle de comer a los cerdos y ustedes se van para el suelo y cogen el cerdo más bonito y lo matan», ellos le dijeron: «y la vieja no se va a enojar por su cerdo?», él les dijo: «no, ella no se enojará, por eso lo cogen lo llevan para el río, lo matan y así mismo lo suben para la casa para pelarlo y luego irnos a sacarles las tripas, lo suben para la casa lo descuartizan y así mismo se lo entregan a la vieja para que haga un sancocho».

Después de eso siguieron por el camino, se fueron hasta la casa, cuando miraron solamente estaba la vieja, como aparrá zezze lo conocía antes le habló: «cómo estás tía?», ella le dijo: «aquí bien sobrino», y de ahí la saludaron todos sus compañeros, ella preguntó: «hijos ustedes de dónde vienen, que andan así?», los muchachos le contestaron que aparra zezze era el que los había traído a pasear, ella les dijo: «yo no tengo qué darles de comer, me encuentro vacía en la casa, pero hay plátano, si ustedes van a comer»; en seguida aparra zezze les hizo seña que iban a matar un cerdo, se levantó aparra zezze comenzó a tirar plátano maduro para los cerdos y les dijo: «compañeros cojan el cerdo más bonito y lo matan ya que aquí no hay nada que comer», la vieja vivía callada, los muchachos se bajaron y cogieron uno, lo llevaron para el río y lo mataron, lo subieron para la casa,



lo pelaron, lo fueron a destripar y lo subieron para la casa nuevamente, lo descuartizaron y se lo entregaron a la vieja.

La vieja sin decir nada cogió la carne, comenzó a despedazarlo y puso a hacer un sancocho, cuando se asó le dio de comer a los muchachos llegados, cuando éstos ya estaban terminando de comer, las muchachas, que andaban en el monte cazando, salieron detrás de la casa, la hermana mayor que era viuda siempre andaba delante de ellas, esa vio a los embera primero y les dijo a las otras hermanas, que en la casa habían embera, las mujeres como son así, apenas vieron a los muchachos, se taparon las caras con el pelo y se vinieron para la casa, a como llegaron la vieja les dijo: «cómo fue hijas, no mataron nada?», ellas dijeron: «ay! mamá hoy nos fue mal», por eso se pusieron a reír entre ellas, después de eso colocaron las lanzas y bodequeras en el soberado de la casa.

Después de eso la mamá les dio de comer, comieron y se fueron a bañar al río, cuando regresaron a la casa ya venía la noche, cada muchacho se puso a escoger para ver con quien iba a dormir y así cada uno escogió con quien iba a dormir, como llegó la noche se acostaron a dormir, cada una de las mujeres se le colocó una gorra, aparra zezze les dijo: «compañeros no les tengan miedo, la vieja no va a decir nada», los muchachos en seguida se metieron cada uno con una muchacha a dormir, ellas no dijeron nada. Y por qué no se enojó la vieja cuando le mataron su cerdo, ni cuando se acostaron a dormir con la muchacha? porque para ellas los embera que llegaron eran cerdos de ella, decía que había venido comida para la casa porque sabía que esa noche los iba a matar y los iba a comer, por eso la vieja no decía nada antes se ponía contenta.

Bueno, la vieja se acostó a dormir en una esquina, la viuda en la cabecera de la mamá y las muchachas dormían juntas, los muchachos a como llegaron a la cama quedaron profundos, las muchachas lo mismo, aparra zezze se quedó dormido en la mitad de la sala para estar vigilando a la vieja, la gente quedó tan profunda que comenzaron a roncar, por eso la vieja se dio cuenta de que estaban dormidos, en eso se levantó para buscar un machete y comenzar a matarlos, pero como aparrá zezze estaba despier-



to, apenas se iba levantando la vieja, aparrá zezze gritó: «ay! esta casa sí tiene zancudos», por eso la vieja se acostó de nuevo, la gente seguía durmiendo, en eso nuevamente se fue levantando la vieja y nuevamente gritó: «ay! esta casa sí tiene manta», la vieja se acostó nuevamente, al ratico nuevamente se iba levantando y en eso gritó: «ay! me picó una conga» y se puso a gritar y se quedó callado como si estuviera dormido, la vieja se acostaba, así nuevamente se fue levantando y en eso gritaba: ay! me picó un alacrán», la vieja se acostaba. Así esa noche se mencionó todos los animales que chupan sangre y pican; estando así llegaron las 12 de la noche, en eso la vieja medio se durmió.

Áparra zezze como se dio cuenta que estaba dormida se tiró al suelo y se iba a poner a cortar una hojas de plátano, en eso sintió la vieja, prendió la lámpara, buscó al hombre, no lo encontró, dijo: «donde está ese señor que no había dejado dormir», lo buscó en la casa, como no lo encontró dijo: «tal vez se fue a dormir en el soberado», se fue lo buscó en el soberado, no encontró y dijo: «tal vez se fue a dormir en el suelo para que las plagas no lo molestaran, lo buscó en el suelo y no lo encontró, dijo: «tal vez se fue a cagar al río», se fue para el río, pero como aparrá zezze estaba trepado en un plátano, se tiró al suelo y mientras la vieja lo buscaba en el río cortó hojas de plátano y lo tendió debajo, donde estaban durmiendo los muchachos, con las muchachas, luego se subió para la casa, y las gorras que tenían puestas las mujeres se las quitó y se las puso a los hombres, en eso venía la vieja para la casa, entonces cogió y se trepó al soberado, allá había un cántaro grande, lo corrió a la esquina y se metió dentro, para cuando la vieja por la mañana hablara, tirarse al suelo para levantar a sus compañeros. En eso subió a la casa la vieja y se puso a hablar sola: «ese embera dónde estará? , de pronto se tiró al monte a dormir», después se puso a tocar en la paja de la casa con la mano y sacó un machete, cogió el machete y se puso a afilarlo con una piedra, al rato se puso a hablar así: «juiqui, juiqui, juiqui, juiqui, mañana comeremos carne fresca, juiqui, juiqui, juiqui, juiqui».



3.3.2.2. La Noción de Persona

La connaturalidad de materia y espíritu, entre la humanidad y la animalidad, evidencia la integralidad de la percepción del individuo en la naturaleza, en la cual no se siente extraño ni pretende distanciarse, sino que se autocomprende sólo en ella, pues desde el nacimiento hasta después de la muerte permanece conectado a ella, ya que el espíritu está en todo y al mismo tiempo todo lo material tiene y es espíritu, de allí que el control de los recursos naturales, antes que una bandera política se torna en un imperativo ético. Con esto se reafirma la tesis de Augé sobre el pensamiento pagano:

La gran fuerza de las representaciones paganas de la persona, que a veces les confiere ante nuestros ojos una virtud poética iluminadora, reside en el hecho de que no disocian, como nuestros enfoques analíticos, lo somático de lo psíquico o lo individual de lo social. En términos estrictos, no es que los pongan en relación, lo que implicaría una distinción previa por su parte, sino que nos ofrecen una imagen del mundo y de la sociedad en que esos términos se dan ya asociados, en el sentido fuerte de la palabra.

No se trata de que para dichas representaciones paganas de la persona la individualidad no se diferencie del grupo en el que se inserta, ni de que el cuerpo no se diferencie del mundo del que extrae fuerza y sustancia, como pretenden algunos analistas del pensamiento «primitivo», sino que colocan esas realidades en el mismo terreno intelectual, les otorgan el mismo tipo de existencia.²⁶⁷

267 AUGÉ, Op.cit., p. 247



Continuidad del animal y del humano

En la narración de *Tachi Papa* se aprecia la connaturalidad del mundo embera con el mundo animal. En otras narraciones se habla de la conversión de los animales a embera, pues antiguamente todos eran animales, aquí se hace en dirección contraria, de embera a animal, fijando la concepción de una esencia común, de donde se desprende, como se verá en otros momentos, el respeto por la utilización de los animales, pues en cada uno de ellos se conserva la herencia de un semejante primordial.

Dentro del conocimiento tradicional aplicado en la medicina se encuentra las potencialidades curativas presentes en los animales, evocando o simbolizando la intervención de los jai que toman formas zoomórficas.

En la procedencia de los embera está muy presente la figura de una madre común, así como en el surgimiento del jaibanismo se hará presente una abuela enseñando el uso de las plantas medicinales y el control sobre los espíritus.

Contextualizando la reflexión de este mito con la actualidad, algunos de los sabios piensan que entre los embera hay gente *jojomá* (gente buena como el zorro) y *curiva* (gente mala como el ñeque), específicamente con la politiquería²⁶⁸ esos embera se están convirtiendo en *curiva*, al tomar los vicios de la mentira y de la trampa de los políticos (blancos o negros) corruptos.

268 Expresión empleada en Colombia, para referirse a la manipulación de las conciencias de los ciudadanos que hacen los dirigentes de los partidos políticos, alejándose así de la búsqueda del bien común.



Tachi Papa²⁶⁹ Nebura

Antiguamente en esta tierra vivía la madre de todos los indígenas, un día de esos le comenzó a doler el estómago, por lo cual vivía gritando, grita, grita, pero en esa época todos los animales eran gente, el ñeque también era embera. Todas las gentes les daban remedio pero no se le calmaba el dolor. Un día le dijo al Jojomá: ²⁷⁰ «ay! jojomá usted que vive sacando la miel de abeja de barrigona del arrájo²⁷¹, para comer, no tiene visto uno? o colmenajo?». El jojomá se puso a pensar, le dijo: «sí mamá, yo tengo visto un arrájo, tengo visto otro de colmenajo pero está muy lejos por eso voy a traer el que está más cerca».

Al día siguiente se fue muy por la mañana, con su hacha en la mano, se fue, se fue, cuando llegó miró que desde encima de la barrigona colgaba una guasca hasta la raíz, entonces pensó: «me voy a trepar por aquí y allá mismo lo saco», se trepó y comenzó a sacarlo.

Mientras tanto, en la casa, la mamá vivía esperando, espera, espera, cuando ya llegó el medio día se acercó el ñeque a donde la mamá y le dijo: «ese jojomá porque se está demorando así?, yo voy para encima a verlo, si mi mamá me hubiera mandado yo ya habría llegado, yo también tengo visto uno pero como el jojomá contestó primero, por eso no fui, pero voy a verlo para encima, si no lo encuentro, voy a traer al que tengo visto».

Estuvo hablando así y se tiró al suelo, mientras tanto el jojomá sacó el arrájo y se vino para la casa (cuando iba para encima no vio nada en el camino), se vino, se vino, en eso vio que estaba muerto el ñeque con un poco de gusanos encima, se quedó viendo, le haló el pelo y estaba blanditico, dijo:» no voy a llevar, esto ya está podrido», se vino, se vino, cuando ya estaba bastante abajo, se puso a pensar: «si yo fuera traidor ese ñeque aquí

269 Significa madre o mamá.

270 Conocido con el nombre en castellano de Zorro.

271 Nido de la abeja.



lo llevaba, yo lo hubiera pelado y lo hubiera puesto a ahumar para comérmelo, voy a buscar mi ñeque», desató al arrájo y se vino a buscarlo, el ñeque andaba atrás, pero por un lado del camino, el jojomá se vino corriendo a buscar al ñeque.

El Curiva²⁷² como estaba cerca cogió el arrájo y se vino corriendo adelante para la casa, cuando el jojomá llegó al sitio y se preguntó: «dónde está?», no estaba el ñeque y dijo: «esa porquería ñeque se vino detrás de mi para robarme mi arrájo, se devolvió y cuando llegó al sitio donde había dejado el arrájo, otra vez se preguntó: «dónde está?», ya se lo había llevado. El ñeque llegó rápido a la casa y preguntó: «bueno, llegó el jojomá?», la vieja le dijo: «todavía no ha llegado», él respondió: «yo no le dije?, si me hubiera ido por la mañana ya usted a estas horas se había aliviado»; y le entregó el arrájo y como tomó la miel se le calmó el dolor de estómago.

El jojomá no llegaba, al rato bastante llegó el jojomá, cuando llegó a la casa le habló la mamá: «qué le paso jojomá?», no le contestó, le preguntó al ñeque: «ñeque usted me trajo mi arrájo?», éste le respondió: «yo como iba a traer su arrájo, yo sabía por dónde andaba usted? acaso se lo quité de las manos?, dónde lo dejó, usted es el dueño de eso», Jojoma le dijo: «usted es el más corrompido», entonces le contesta: «yo no soy, y usted me vio mis rastros?», por eso el ñeque se enojó».

Jojoma entonces le dice: «esta mañana cuando subía para encima no vi ñeque muerto en el camino, cuando regresé encontré tirado en el camino un ñeque muerto, el cual se estaba pudriendo, usted fue»; él contestó: «y usted por qué no lo trajo apenas lo vio?», le respondió: «lo vi así y me vine», cuando estaba bastante abajo, dije: «tal vez ese ñeque ahumado se puede comer, como no hay que comer en la casa lo voy a traer», me regresé cuando fui a ver no estaba y quién más va a ser?», le dice: «usted es el que vive así», por eso le ganó a jojomá, porque se puso bravo.

272 Palabra embera para nombrar al ñeque.



Bueno, se quedaron juntos, vivían, vivían; en una de esas a nuestra madre le comenzó a doler las muelas por lo cual vivía gritando, grita, grita por esa enfermedad, reunió a todos los hijos y les dijo: «quién de ustedes puede conseguirme un diente de caimán?, si raspan el diente y me lo dan a tomar con eso me alivio, quién lo va a ir a buscar?», otra clase de remedio no le aliviaría el dolor, el ñeque se quedó callado pensando, al rato dijo: «mamá ninguno de sus hijos ha dicho «mamá yo voy a ir, yo lo voy a traer», pero búsqieme una botella de aguardiente y una guitarra; con lo que le estoy pidiendo sí se puede conseguir los dientes de caimán».

La vieja le dio lo que pedía el ñeque, enseguida cogió sus cosas, arrastró una canoa y se fue para abajo, se fue, se fue y llegó a los esteros, en eso se puso a gritar: «tío caimaaaaannnn...»; se quedaba en silencio, en silencio, se fue para otro estero y gritó: «tío caimaaaaannnn...» en eso respondió por allá dentro de otro estero: «júúúúúú...»; para allá se fue bogando, el mar todavía estaba sin subir, se fue, se fue, en eso gritó «tío caimaaaaannnn..., júúúúúú.....», contestó cerca, se fue, se fue en eso vio que estaba calentando el sol en un barrial, hizo que no lo había visto y le gritó: «tío caimaaaaannnn...», él le contestó: «qué le paso tío ñeque?», le responde: «ay! tío caimán, nosotros de aquí en adelante no somos más», le dice el caimán: «qué le pasó?», le contesta: «nosotros de hoy en adelante nos vamos a morir todos, como nuestra madre me pidió el favor de avisarles a toda la gente por eso es que yo ando avisándoles a todos mis hermanos que mañana este mundo se va a prender en llamas, eso es lo que ando avisando a usted y a todos, y es por eso que a todos los que encuentro le estoy dando bebida, si usted quiere vamos a emborracharnos ahora mismo», el caimán le dice: «si es así vamos a tomar pues», el ñeque le dijo: «tío caimán abra la boca, la abrió y le dio un trago, se pusieron a hablar, «ay! tío caimán, yo no estoy pensando bien pero qué más vamos a hacer, este castigo es para todos, si nosotros dos fuéramos a morir estaba bien. Dízque mañana este mundo se va a prender en llamas, qué vamos a hacer?, vamos a tomar», le daba tragos grandes al caimán, el ñeque tomaba tragos poquiticos, al rato el caimán se emborrachó, enseguida el ñeque cogió su guitarra y se puso a tocar: «quirrinqui, quirrinqui, con yuca con



yuca, con ñame con ñame, con coco con coco», el caimán borracho se puso a bailar solo y comenzó a dar vueltas, el ñeque comenzó a cantar: «menea la colita tío caimán -5 veces- quirrinqui, quirrinqui, con coco con coco, con yuca con yuca, con ñame con ñame». El caimán vivía bailando y el ñeque más le daba trago, al rato se quedó tirado; el ñeque por la mañana había labrado un pedazo de palma de barrigona y lo hizo en forma de un mazo, el cual lo andaba cargando, a esa hora era como medio día y estaba haciendo un fuerte sol, al rato de estar tirado el caimán abrió la boca dormido, enseguida el ñeque cogió su mazo y le zampó un garrotazo a la boca y los dientes fueron a caer cerca del ñeque, el caimán comenzó a dar vueltas y se tiró al agua.

El ñeque cogió los dientes y se vino, se vino y cuando iban pasando los manglares comenzó a gritar: «tío aviiispa, tío aviiispa» en eso contestó: «qué le pasó tío ñeque?», le dice: «usted donde se encuentra? venga para acá yo ando avisándole a toda la gente que mañana este mundo se va a encender en llamas, vamos a tomar aguardiente», le dio un trago y se vino, se vino más allá y gritó: «tío culeebra, tío culebra», le contestó: «qué le paso tío ñeque?», él le dijo: «tío culebra, ahora sí nosotros nos vamos a acabar, mañana este mundo se va a encender en llamas por eso antes de que nos acabemos yo ando tomando, y por eso es que le ando regalando bebida a la gente», y le dio un trago.

Le dio trago a toda la gente, al alacrán, araña blanca, cien pies; el trago de aguardiente fue que se convirtió en veneno y es por eso que la mordedura de cualquiera de estos bichos duele tanto, antes estos animales no tenían veneno, el ñeque fue el que los hizo así, después de eso se vino y llegó a la casa donde estaba la mamá y le dijo; «aquí están sus dientes de caimán que estaba necesitando», la vieja los cogió y raspó un poquito y el polvito que salió se lo echó en las muelas huecas que le estaba doliendo, de una vez se le calmó.

Después de eso el ñeque comenzó a decirle a la mamá: «mamá como yo soy uno de los más pequeños, deme la cualidad de ser ágil y fuerte», la mamá le decía: «usted va a tener una fuerza normal», pero él insistía: «yo



quiero ser rápido para caminar más que los demás»; la mamá le concedió todo lo que le pidió el ñeque, es por eso que el ñeque es ágil y corre bastante. De allí en adelante nuestra madre hizo que todos los embera se convirtieran en animales, cogió al mono y le dijo: muéstreme sus manos, como tenía cinco dedos le mojó uno, es por eso que el mono tiene cuatro dedos, los otros como vieron así escondieron el dedo pulgar y no les cortó esos dedos y es por eso que el resto tienen cinco dedos.



La persona humana y el espíritu del mundo animal

Como se ha visto en otros relatos, en la mentalidad o pensamiento embera la persona y el animal comparten la misma naturaleza, porque en el tiempo primordial todos eran animales, o dicho de otra forma los animales eran gente, como lo afirmará categóricamente la narración de Gëzra. Por eso, a diferencia del pensamiento occidental, para los embera los animales también tienen alma que es el *wandra*.

Esta identificación por la procedencia común con todos se percibirá y ritualizará en la ombligada, acto con el cual al neonato se le aplica en el ombligo un compuesto pulverizado de algún animal, para que al crecer vaya asumiendo las características de dicho animal. En uno de los relatos, donde dos hombres se están enfrentando o luchando se dice:

...Chinhueso era un indígena grande y gordo, ombligado con caimán, Ventura era un indígena pequeño y gordo ombligado con tigre, (en esa bebida había una jaibaná grande que veía todo lo que pasaba en la naturaleza y por eso él, desde una esquina, examinó qué era lo que tenían esas dos personas que tenían tanta fuerza para pelear y fue él que se dio cuenta que era esa ombligadura lo que tenía...

En el relato donde Ventura visita el territorio Kuna se plasma el pensamiento sobre el proceso vital del ser humano, pues cuando un embera se muere se va al mundo de arriba o mundo de Äkore, de allí puede ir al mundo chäbera o regresar a la tierra como castigo convertido en animal, con lo cual se pone de manifiesto el control social interno al explicitar lo permitido y lo que no es permitido.



Göztra²⁷³ Nebura

Cuando nació el mundo, el Ankoré- nuestro Dios – repartió la administración de las cosas necesarias para la vida. A la hormiga conga, que nosotros llamamos Göztra, le dio el agua, era de ella y dijo: «esto es mío, no es para los demás». Pero la idea del Ankoré no era así; el agua no era para ella sola, sino para que la suministrara a toda la gente.

La Hormiga mezquinó el agua y la escondió en un árbol muy grande de la selva, que se llama Jenené. Y se acabó el agua.

La gente, apurada, pues ya tenía sed, preguntó a Getzrá por el agua y ésta respondió: « Ah!... Yo no sé dónde está». Entonces el Ankoré se convirtió en picaflor, para averiguar dónde tenía Getzrá guardada el agua. Cuando lo descubrió invitó a todos los animales a tumbar el árbol. Por esos tiempos, en que el mundo estaba nuevecito, todos los animales eran gente. Nadie podía ser dueño del agua, era la idea del Ankoré.

Fueron unos cuantos; trabajaron hasta que se cansaron y se fueron a la casa. Al otro día, cuando regresaron, el árbol estaba igual, como si no hubieran trabajado nada. Volvieron a trabajar, dale y dele, hasta que se cansaron. Al día siguiente el palo estaba como si nadie lo hubiera tocado.

Ocurría que el sapo de la noche curaba las heridas del árbol. Se acabó la chicha, se acabó la comida, pero seguían trabajando. Como al quinto día lo tumbaron, pero quedó enredado en varias clases de bejucos. Entonces llamaron al mico, a la ardilla y al tití, que eran los animales más hábiles. Tenía que ser así para que subieran y mocharan los bejucos y bajaran muy, pero muy rápido, porque si no, como ya todos sabían que el árbol se iba a convertir en agua, podían ahogarse.

273 Hormiga conga. Relato narrado por el embera Jaime Jumi Lino.



Pero ni el mico, ni la ardilla, ni el tití sirvieron. Entonces el Ākoré llamó al chidima²⁷⁴, ella se trepó muy rápido y todos pensaron: «Éste va a ser el hombre que va a darnos el agua». Y cuando empezó a mochar y a mochar, y el árbol empezó a caerse, el Ākoré habló. Dijo: «El tronco será el mar, las ramas gruesas los ríos y las más delgadas las quebradas».

El árbol se fue al suelo, se convirtió en agua y se repartió por todo el mundo y todos pudimos gozar de ella.

El Ākoré castigó a la Getzra por su egoísmo, la convirtió definitivamente en animal».

274 Es una especie de ardilla pequeña, algunos le dicen «caballito de monte».



El les dijo: «ya comenzó a vaciar, vamos a verle la boca de cuevita», se fueron y se sentaron a ver, cuando todavía estaba alta la marea miraron para el morro, allí reventó una ola y cuando comenzaba a secar, salió el alma ya pintada como tigre pero todavía tenía físico de persona, ella se puso a mirar hacia donde ellos y en eso estalló otra ola, entonces el alma le habló a ellos, pero ellos no le entendieron, dijo: «aguuuuuuuuu, aguuuuuuuuu», y les señalaba con las manos para el monte, para donde estaba la raíz de un árbol, vino luego una ola grande y la tapó, no lo volvieron a ver más, esa alma que se convirtió en tigre de agua se llamaba CRIMERLO, hacía tiempo que había muerto.

Lo castigaron allá arriba porque él acá abajo era un borrachín, porque allá también se toma guarapo y chicha. Por eso fue castigado botándolo a la tierra, el que vivía tirándolo a la tierra se llamaba Pnasí y ese mismo fue quien lo hizo convertir en tigre de agua. Después que el alma se perdió Ventura le preguntó a los compañeros: «qué sería lo que nos estaba mostrando?, vamos a ver», cuando fueron a ver estaba un capacho de hojas y eso era todo kidabe²⁷⁶, lo cogieron y lo trajeron para la casa.

Cuando llegaron comenzó a repartirlo entre los compañeros y lo repartió así: una fruta y un cogollo, eso alcanzó para todos los que se encontraban en la casa como si lo hubiera contado.

276 Fruto que se emplea para aplicar su jugo o tintura en los dientes para protegerlos.



Equilibrio ecológico y seminomadismo

En la narración de «Ägozotorro» se describe este otro supramundo y se indica la existencia de otra sociedad, como otra clase de embera de piel blanca. Esto lleva a que no se mate al ägozo (gallinazo), lo cual se puede interpretar como una medida de control de los recursos y equilibrio ambiental.

Sólo se mata al ägozotorro, para practicar un ritual con el objeto de conseguir mujer o conseguir hombre. Este ritual consiste en tomar el seso del ägozo y se revuelve con jagua y se unta en el cuerpo. De igual manera se hace para tener buena cacería, la cual se constituye en el punto de relación para los dos mundos, pues de esta manera se puede prolongar la vida de este animal con el consumo de los restos de la cacería.

El mito reafirma la simbiosis entre el mundo embera y el mundo animal, en cuyo trasfondo está la procedencia común, simplemente se tiene expresión externa diferente, de allí que se interprete que las alas son la camisa para el ägozo, o, como se dirá en otra narración, la piel del pidó es su camisa, significando con esto que debajo de estas camisas está la verdadera identidad, esto es, la esencia fundante del ser embera.

Pero a pesar de esta connaturalidad, embera y animal, se marca el proceso de humanización o diferencia con lo animal a partir de la comida, su preparación y su consumo marca la diferencia entre los mundos, por ejemplo con los ägozo (en uno de los supramundos) y los amükura (en uno de los inframundos).

A la mujer se le asigna el rol de puente, pues ella es la que hace posible la unión entre los mundos diferentes, con el de abajo o con el de arriba, simbolizada en bauba, wurukuku,



chäbera y ägozo; así como una figura femenina será quien conecte a los embera con el mundo de los espíritus o jai, mediante la enseñanza de la iniciación del jaibaná, como se verá más adelante.

El intercambio entre los mundos, en ese continuo ir y venir, de subir y de bajar, marca el seminomadismo, aún muy presente, de los embera, sellando así la necesidad de tener y ocupar amplias extensiones de territorio, el cual se recorre haciendo estaciones por temporadas, hasta cuando se acaba el alimento y se reinicia el ciclo para la búsqueda de nuevas fuentes para proveerse.



Ãgozotorro ó Ãgotorro ²⁷⁷Nebura

Antiguamente había una pareja de embera que vivía en un lugar, cuando estos ya tenían dos niños, la mujer se murió, de los hijos la una era mujer y el otro hombre, pero como los niños estaban grandes el hombre los crió a los dos. El embera vivía con esos muchachos, se iba para el monte y siempre mataba de a dos bidó,²⁷⁸ uno de esos animales lo arreglaba y el otro lo iba a tirar a una playa y cuando el animal comenzaba a dañarse comenzaban a llegar ãgozotorro y comenzaban a comer ese podrido, siempre que iba al monte mataba de dos animales y el uno lo arreglaba para ellos y el otro para el alimento de los gallinazos blancos. Vivía así. Con el tiempo esa playa se llenaba de gallinazos, de tanto tenerlos así esos gallinazos quedaron mansos, cuando mataba los animales y lo tiraba en la playa al día siguiente, muy por la mañana, le ponía cuidado de donde venían esos gallinazos, según el indígena venía de arriba ya llegaban cerca se largaban, esos animales traían una velocidad que hacían sonar el viento (huuuu...)

Lo tenía así, así, hasta que un día cuando miró para el río ellos estaban bañando después de haber comido, el embera se dio cuenta que esas alas eran sus camisas, por eso las iban desatando y se convertían en embera, pero eran blancos, ellos hablaban nuestra lengua, entre ellos había de todos, viejos, jóvenes, niños. Él se quedó viendo para el río, cuando se cansaron salieron del agua, se colocaron sus camisas blancas y se convirtieron en gallinazos blancos y cada uno cogía su rumbo.

Así este embera mantenía a sus gallinazos, los tenía así, así hasta que ya comenzaron a venir a la casa y saludaban: «cómo está?», contestaba: «yo bien, usted vive solo?», respondía: «sí, solamente con mis hijos», el embera le preguntó: «y su mujer?», le dijo: «mi mujer hace tiempo que murió», el embera dijo: «verdad?», vivían hablando así y se iban.

277 Significa gallinazo blanco.

278 Animal de cacería, llamado en castellano «puerco de monte».



Un día de esos se fue para el monte mató un bidó y lo tiró en la playa, al día siguiente vinieron un poco de gallinazos, estuvieron comiendo, comiendo y después se pusieron a bañar, en eso se vino un joven para la casa y le dijo: «usted como nos vive haciendo comer así, si usted quiere yo le voy a entregar a mi hermana». Él contestó: «pero qué me va a querer esa mujer!, y cuál es su hermana?», el ãgozotorro le indicó: «esa que está jovencita allá, si usted quiere cuando vengamos otra vez, yo no voy a bañarme, me quedo en el monte, a lo que ella desate la camisa, se lo voy a traer a usted, usted esa camisa la va a esconder en el soberado de esa casa, así ella se tiene que quedar y con el tiempo ella se tiene que acostumbrar a usted. Nosotros vivimos después que pasamos esas nubes, en ese lugar hay otra tierra», le estuvo diciendo así y se fue.

El embera, al día siguiente se fue para el monte, mató dos animales y el uno lo tiró en la playa, al día siguiente comenzaron a llegar y a comer, cuando terminaron de comer se pusieron a bañar. El gallinazo blanco joven hizo como que se iba a bañar y en un descuido le trajo la camisa de la hermana y se la entregó al embera, la hermana era inocente de lo que el hermano estaba haciendo, se vino para la playa y se puso a bañar; cuando terminaron cada uno se fue colocando sus camisas y se largaban a volar, la muchacha al no ver la camisa preguntó: «quién me cogió la camisa?», nadie contestó y como venía la tarde todos se fueron, solamente se quedó ella; el joven cuando le entregó la camisa le dijo al embera: «usted de ahora en adelante no mate más animales, si mata animales y venimos, ella le va a mandar razón con otro a mi mamá para que le haga otra camisa y si ella recibe otra camisa ella es capaz de irse y te deja solo nuevamente». El embera de allí en adelante no mató más animales; ella se cansó de buscar, se puso a buscar en el río, ya cuando iba llegando la noche se vino para la casa, él le dio cama para que durmiera, el embera comenzó a endulzarla diciéndole: «usted que se quedó sin camisa qué más va a pensar? usted de ahora en adelante va a ser mi mujer», la muchacha vivía callada y en eso se ponía a llorar, al día siguiente le dio comida; ella le dijo: «yo así no como, esto está crudo». Al día siguiente se fue para el monte, mató un animal y la parte de ella la puso a dañar, ella comió mejor la carne que ya tenía



gusanos, el gusano para ellos es el arroz, así la fue acostumbrando a comer cocido, hasta que aprendió a comer común y corriente.

Cuando ya pasó la semana ella misma quería al embera, ya no podía moverse para otro lugar, al tiempo la mujer quedó embarazada y dio a luz a un hijo hombre, cuando ya el hijo estuvo grande otra vez estuvo embarazada y dio a luz una niña. De allí en adelante vivían, vivían. Cuando ya estaban grandes los hijos, la mujer le decía al embera: «por qué no mata animales para que mis hermanos me vengan a ver?, yo con ellos le mandaré una razón a mi mamá para que me mande una camisa y así poder ir a visitar a los viejos», él contestó: «usted para dejarme es que está diciendo así», ella decía: «yo de ahora en adelante no me puedo ir y dejarlo a usted porque ya tenemos dos hijos y te quiero mucho».

El hombre se puso a pensar y le dijo: «si usted quiere yo le voy a entregar su camisa», ella dijo: «verdad?», él le dijo: «es verdad, pero cuidado me va a engañar», ella le dijo: «yo no te voy a dejar, antes si usted me entrega mi camisa yo me iré para encima y allá le voy a cocer su camisa, las de sus dos hijos y las de mis hijos y nos vamos para allá, porque la tierra de allá es más bonita que ésta, o si no nos vamos a pasear, si usted no se acostumbra allá nos venimos otra vez para acá», como comenzó a decir así el hombre le entregó su camisa, la mujer cuando vio su camisa se puso contenta, se fue para el río y la lavó bien bonito y la puso a secar; se subió para la casa y le dijo al marido: «mañana después que desayune me voy para encima, usted póngale cuidado, yo desde aquí me voy bien tranquila y cuando comience a dar vueltas en la misma parte, en ese lugar hay una corriente (esa corriente que decía era que en ese lugar el viento soplabo fuerte) si paso esa corriente de allí para adelante está cerca.

Al día siguiente desayunó, se puso su camisa y le dijo: yo «mañana no voy a venir, al día siguiente tampoco, al día siguiente sin falta voy a llegar, póngale cuidado yo no te voy a dejar». Se fue, se fue, se fue cuando llegó a la corriente en ese lugar comenzó a dar vueltas, estuvo así, de un momento a otro se perdió de vista. Ese día anocheció, amaneció, anocheció, amaneció, anocheció, amaneció y como había dicho que le pusiera



cuidado cuando miró para encima apenas veía dando vueltas a un gallinazo en la corriente esa, estuvo dando vueltas y como que de un momento se había pasado y se largó tranquilamente, se vino, se vino y vino a caer debajo de la casa, desató la camisa y se vino para la casa, al llegar dijo: «cómo ha estado?», le contestó el marido: «bien», comenzó a acariciar a los niños, ella tenía hambre, le dijo: «yo tengo hambre, allá encima no coma nada, ya estoy acostumbrada a comer comida de acá por eso tengo hambre», se acercó al fogón y se puso a cocinar, comieron y después se pusieron a hablar con el marido, al rato ella se levantó, cogió el capacho que traía en la mano, lo desató y dijo: «este es suyo, este es de sus hijos y estos de mis hijos, ensaye para ver cómo le queda», cada uno se fue colocando y quedaron como unos gallinazos blancos con alas, entonces la mujer le dijo al hombre: «mueva las manos y tírese a volar», él comenzó a mover las manos y se tiró a volar, después como lo hizo bien se vino para la casa, le dijo a la mujer que estaba bueno, así mismo cogieron a los niños pequeños y les fueron enseñando a volar, por eso todos los días practicaban los niños, al mes los niños sabían volar bien, después aprendieron a volar todos. Le dijo la mujer: «bueno, ahora sí nos vamos a ir para encima, si usted no se acostumbra allá arriba nos venimos nuevamente para acá, pero antes de irnos vamos al monte a matar animales de monte, les damos de comer a todos mis familiares, si haces así mi mamá también vendrá», al día siguiente el hombre se fue a cazar y mató dos tatabros, el uno lo tiró en la playa y a los dos días comenzaron a llegar los gallinazos blancos hasta que llenaron la playa, al rato fueron desatando cada uno sus camisas y se pusieron a bañar, enseguida ella comenzó a decirle: «esa que está allá es mi mamá, ese otro es mi papá, éste mi hermano menor, éstos mis hermanos, éstos mis tíos, éstas mis cuñadas, éstos mis sobrinos». Al rato, luego de haberse bañado se colocaron sus camisas y se vinieron para la casa los dos viejos, la joven y el joven se saludaron y comenzaron a acariciar a los niños, en eso la vieja le dijo: «bueno, ustedes que dijeron que iban a pasear, cuándo van a ir?», ella le dijo: «mamá, si nos vamos mañana llegaremos pasado mañana», la mamá le dijo: «y cómo le ha ido con los niños ya aprendieron a volar con la camisa?», le respondió: «sí ellos ya aprendie-



ron». Estuvieron hablando así y se fueron para el río, al rato se fueron para encima y se fueron a su casa.

A los dos días ellos, el embera la mujer y los hijos, también se fueron, pero la muchacha le había dicho: «vamos a llevar comida para encima y cuando se nos acabe regresemos nuevamente», por eso llevaron carne ahumada amarrada a la espalda y salieron volando juntos para encima, a los niños los llevaron en el medio para cuando se cansaran ayudarlos, se fueron, se fueron hasta donde la mujer le había dicho que habían una corriente dura y el viento corría fuerte, ellos llegaron en el lugar y comenzaron a dar vueltas, vivían dando vueltas y cuando pasaron esa corriente fueron a salir a otra tierra y fueron a caer a una playa donde se encontraba situado un pueblo de puros gallinazos blancos.

Como la mujer conocía donde estaba la casa de los papás los llevó para allá, llegaron a la casa, desataron sus camisas y saludaron a todos los de la casa, ellos dijeron: «ya estábamos pensando que no iban a venir», al rato la mamá le dijo: «hija ahora como usted no come la comida de acá (ellos que acá en la tierra comen los gusanos, allá arriba lo convierten en arroz y por eso lo mantienen guardado, eso es que comen como arroz), ustedes trajeron comida?» ella le contestó: «nosotros andamos cargando nuestra comida».

Estuvieron allá y a la semana se les acabó la comida, bregaron para comer la comida de los gallinazos pero no pudieron. Entonces le dijo la hija: «mamá nosotros nos vamos porque no nos acostumbramos a comer esta comida de acá, pero nuevamente volveremos a visitarlos», entonces la mamá le dijo: «nosotros también estaremos visitándolos pero ustedes tienen que venir también». Después de eso se vinieron para la tierra, al rato llegaron nuevamente a la casa.

Vivían, vivían y al tiempo le dijo la mujer al marido: «quiero ver a mis padres», entonces el embera se fue a cazar y mató dos tatabros y los tiró a la playa, a los dos días vinieron llegando los gallinazos, comían y se bañaban y subían a la casa y por la tarde se iban, vivían



así, cuando querían se iban después de buscar bastante comida, vivían arriba, vivían arriba y cuando se les terminaba la comida se regresaban para la tierra.

Así que esa mujer gallinazo blanco en vez de irse para donde sus familiares se quedó aquí en la tierra, por eso los antiguos no mataban gallinazos blancos porque decían que esos eran gentes.



La mujer y la existencia embera

Una preocupación del pueblo embera es poder garantizar o asegurar su prolongación, o su existencia como pueblo, dentro de lo cual la reproducción es vital, pues son muchos los imponderables que contribuyen a su desaparición, básicamente los generados a partir del contacto forzado con la sociedad denominada occidental: por eso en el mito de *newené* se reafirma la prohibición de la zoofilia, como se había observado en la narración de *usa*.

Esta prohibición de la zoofilia está vinculada, también como medida de protección del pueblo embera, a otra de no permitir alianzas matrimoniales con personas que no sean embera, concretamente con los blancos o con los negros, pues de hacerlo existe la creencia de que sus hijos pueden nacer con figura de animal y cuando la mujer o el hombre embera mueran, no podrán ver a *Ākore*.²⁷⁹

La sociedad embera mantiene los mecanismos de vigilancia sobre las mujeres, para asegurarse de su capacidad y disponibilidad para la reproducción, ya que su negativa a ésta es considerada como un perjuicio social, de allí que se diga, «*hay que cuidar a las mujeres para que no hagan daño*»; por eso en la actualidad los jóvenes hacen lo mismo, como en la narración, de ir a mirar a las mujeres que no quieren tener relaciones sexuales, para conocer qué es lo que hacen cuando están en la soledad.

También se las busca o se les observa para enamorarlas, e igualmente, como en el mito, todo lo que los muchachos ven en las jóvenes lo divulgan.

279 Esta creencia la he escuchado de forma reiterada en varias zonas de poblamiento embera.



La posibilidad de la procreación se simboliza en la mujer, el mito de *yoeyoe* condensa este valor. Cuando la joven tiene la primera menstruación se le hace un ritual para iniciarla a la vida de adulta, el cual es traducido como «fiesta de la jovenciada», esto se hace mediante un encerramiento de ocho días, en este tiempo no puede hablar porque puede volverse chismosa; no puede salir a ver lo que ocurre en el espacio exterior para que no se vuelva «velona», es decir no ver cosas que no le incumben. Y no puede hacer cosas bruscas.

Para la fiesta de la jovenciada se le hace un camino con piedras en el lugar del encerramiento para que sólo pase ella por este sendero, luego del encerramiento viene la fiesta y el juego, para que la sociedad la reconozca apta para empezar vida de pareja.

Con este relato de *yoeyoe* se reafirma la desobediencia a las recomendaciones como una infracción a las normas tradicionales o ley embera, lo cual se previene mostrando acciones ejemplarizantes, para sembrar en la conciencia el respeto a la norma.



*Newené*²⁸⁰ *Nebura*

Había en una quebrada una joven que no le gustaba hablar con ningún hombre, por eso vivía en la cabecera de ese río, de vez en cuando iban jóvenes para donde ella, la gateaban pero ella no los aceptaba, entonces los hombres comenzaron a espiarla para saber porqué es que no le gustaba estar con los hombres.

Así vivían espiándola, un día de esos, un hombre la siguió, ella se fue, se fue, y se metió en una rastrojera, el hombre la siguió más allá, la joven comenzó a cortar iraca,²⁸¹ cortó y siguió su rumbo, más allá cortó unas hojas y se sentó sobre ellas y ahora sí comenzó a tejer el canasto, pero antes de sentarse se remangó la paruma encima y se sentó, entonces se quedó quietecita y comenzó a tejer su canasto, teje, teje; al bastante rato ella medio se levantó para encima y cuando el muchacho que la estaba espiando vio que estaba era un newené dentro de la vulva de la mujer, él se quedó quieto, ese estuvo viendo, ella se sentó encima del newené bien tranquila, al rato bastante hizo lo mismo, a las tres veces de haberse medio levantado, ya el espía se había cansado, ya era tarde y por eso se vino para la casa; esto que había visto vino y le contó a los demás compañeros y se regó la noticia que la joven siempre a diario llegaba tarde a la casa y se iba desde muy temprano, como ya la gente se daba cuenta, ellos querían ir a confirmar para saber si era verdad lo que le había contado el compañero, él les dijo: «compañeros, vayan primero a ver la casa, si la casa está sola y no hay nadie, entonces se van a ver en esa parte, en ese lugar ella vive haciendo el amor con un newené», y prosiguió, «yo creo que todos los días ella va para allá», entonces, los embera que querían ir a ver se iban a ver, pero se escondían bien en el monte.

280 El newené es una de las lombrices que se encuentran dentro de la tierra, que no pasan de más de 50 cm de largo, de color gris, no puede recibir ni un poquito de calor, porque se derrite.

281 Fibra que sirve para tejer sombreros, canastos y demás objetos de cestería.



Un día de esos se fue un muchacho, tal cual como le había contado el compañero la fue a encontrar haciendo lo mismo, entonces confirmó lo que le habían contado, así todos los hombres de ese río se dieron cuenta que esa joven vivía haciendo el amor con un newené por eso aún cuando iba ella a alguna fiesta, los jóvenes, ni nadie, le hacían caso, le cogieron fue odio.

Un día de esos se fue a una fiesta, cuando ella fue llegando apenas comenzaba el embarazo, entre los hombres se dijeron: «esa está embarazada de ese newené». Como la vieron así no le hicieron caso, porque los viejos antiguos eran jodidos y como la vieron así ya no la voltearon a ver, porque antiguamente cuando veían a una muchacha (o) se enamoraba con un familiar no le hacían más caso.

Bueno, como la mujer estaba en embarazo, se le fue creciendo el estómago hasta que dio a luz una niña, pero era una niña linda, querida, blanca y de ojos zarcos, la niña estuvo así hasta que jovenció,²⁸² pero la mamá desde pequeña no la mandaba a hacer nada, ni podía comer nada caliente, por eso toda su comida fue fría, los familiares le ponían cuidado, pero como la mamá no la mandaba mucho menos ellos.

Estuvo así, así, así, la niña acabó de jovenciar, en eso se pusieron a hacer chicha de maíz choclo, pero la mamá se descuidó y se fue para el río, pero como no había quien revolviere la chicha la tía le dijo: «usted que está ahí sentada porque no revuelve la chicha que se va a quemar», ella se levantó y se puso a revolver, al rato gritó: «ay!, ay!, ay!», y cuando voltearon a ver se le había caído al suelo el dedo meñique, otra vez gritó: «ay!, ay!» y miraron y se le fue cayendo cada uno de los dedos al suelo; la mamá que venía para encima le dijo: «usted qué está haciendo allá, sálgase rápido», se subió y la haló para fuera, pero como ella ya había recibido mucho calor, se le cayeron todas las partes del cuerpo y así murió esa joven, era por eso que la mamá nunca le mandaba a hacer nada, porque era hija de newené, porque los menevé no pueden recibir calor.

282 Entró al período de la pubertad.



Yoeyoe²⁸³Nebura

En un río existía un embera, éste un día se fue a cazar, a su regreso a la casa encontró un huevo parecido al de una pavona de grande, estaba tirado en el bordo del río en un lugar limpio donde no había palos, por eso se la hacía extraño, se puso a ver para encima y pensó: «tal vez es un huevo de pavona, este huevo lo voy a llevar». Así fue lo trajo, al llegar a la casa le dijo a la mujer: «yo encontré un huevo de pavona en el agua y lo traje, pero cuando yo pasé esta mañana en el lugar no había nada y a mi regreso se encontraba tirado por eso lo traje». La mujer tenía una gallina echada y dijo: «se lo voy a colocar a una gallina, tal vez saque una panvonsita», se lo puso a la gallina, como a los cuatro días salió el pollito, parecía una pavonsita, pero no tenía patas, así chillaba como un pollito, la mujer comenzó a darle comida, como plátano cocido, maduro; el pollito comenzó a comer. Como la señora lo cuidaba tanto comenzó a crecer rápido, crecía diariamente, así cuando ya tenía un mes estaba grande, pero ese animalito que parecía un pollito después se convirtió en una culebra, pero una culebra lindísima, cuando abría la boca era colorada, se parecía a la flor de una badea, el cuerpo estaba pintado.

Ya cuando creció así de grande, la mujer le comenzó a darle po²⁸⁴ en pelota, lo estuvo haciendo comer así, así y cuando ya estuvo grandísimo, donde estaba la serpiente se fue hundiendo la casa, por esa razón lo pusieron en el suelo²⁸⁵ y al colocarlo al suelo, éste comenzó a hacer un pozo e hizo un barrial y así comenzó a enterrarse, cuando ya se acostumbró a enterrarse salía cada vez que le daba hambre (demoraba de 4 a 5

283 Nombre dado a la serpiente en este mito.

284 Alimento de los embera que se prepara con harina de maíz, su proceso conlleva tostar los granos y luego se muelen con dos piedras. Entre los embera de montaña, eyavida, este po lo disuelven en agua y le mezclan trozos de hojas de un árbol llamado weke, que cumple la función de antiflatulante, a esta especie de colada la llaman monía.

285 Es de anotar que la casa embera está hecha sobre pilotes de madera, por lo cual el piso de ésta es de palma, y al suelo se le llama a la superficie de la tierra que queda debajo de la casa.



días) apenas comía se enterraba nuevamente, estuvo así y alrededor de la casa hizo una laguna grande (cuando ya estuvo grandísimo quería comer gente), los dueños lo llamaban yoeyoeshaque,²⁸⁶ cuando querían darle de comer, cogían una concha de balso y comenzaban a hacerla sonar y decían: «oréoréoréoré, yoeyoeshaque, oréoréoréoré yoeyoeshaque», cuando menos pensaba venía a salir cerca, como parecía culebra se venía subiendo para la casa entonces le preparaban el po en forma de bola y se lo tiraban a la boca, a como comía se iba. Así lo tenían, lo tenían y cuando lo dejaban por mucho tiempo sin llamarlo, se venía para la casa.

Esa misma gente tenía un loro criado en la casa, el loro hablaba perfectamente la lengua embera, si en el día venía otra gente a la casa le contaba a los dueños; se sabía los nombres de todos los de la casa y de los que vivían en ese lugar; cuando llegaba la dueña decía: «mamá, hoy vino gente a esta casa», la dueña le preguntaba: «y le dieron chicha?», «sí, le dimos chicha», así le comentaba todo lo que sucedía en la casa.

Uno de esos días a la hija menor la tenían en un toldillo porque había empezado a ser chörabasia,²⁸⁷ en esos días se fueron a coger maíz, pero antes de salir le dijeron a los muchachos, cuidado van a llamar al yoeyoeshaque, él no ha comido, no lo van a llamar si no le van a dar nada. Después de estas recomendaciones se fueron. Al llegar el medio día los muchachos se cansaron de jugar y acordaron entre ellos llamar a yoeyoeshaque, comienzan a llamarlo, llama, al rato la jovencita les dijo: «ustedes para que lo están llamando?, le van a dar de comer?, mi mamá qué les dejó dicho?»²⁸⁸ Estuvo diciéndole así y cuando menos pensaron vino saliendo a la casa, a esa misma hora los muchachos salieron corriendo a esconderse en el monte, la niña como no podía correr se quedó en la casa, el yoeyoeshaque se acercó y se la tragó, después que se la tragó se fue para su laguna nuevamente.

286 Pequeño yoeyoe.

287 Entra a ser adulta o jovenciado.



El loro que estaba viendo todo eso, se fue volando a buscar y avisarle a sus dueños; los dueños estaban cogiendo maíz, cuando vieron que venía volando y se vino a sentar cerca de ellos en un palo, apenas llegó gritó: «mamá, a nuestra hija el yoeyoeshaque se la comió», la mamá dijo: «a quién comió? a la joven, cómo hizo para comerla?», el loro explicó: «los muchachos comenzaron a llamarlo y en eso vino a salir, ella había regañado a los muchachos y por eso salieron corriendo y como ella se encontraba sola en el toldillo se la comió». Cuando oyeron esto dejaron el maíz y se vinieron para la casa y cuando fueron a ver era verdad, los muchachos no se encontraban en la casa, todavía estaban escondidos en el monte. Los viejos comenzaron a llamarlos y en eso vinieron a salir, qué iban a hacer? Se pusieron a llorar, después pensaron: «vamos a matarlo», por eso se pusieron a llamarlo, llama, llama, se cansaron y no salió. Al día siguiente por la tarde otra vez lo llamaron pero antes de eso prendieron el fogón y dentro tiraron piedras, en eso vino a salir y a como abrió la boca le tiraron un poco de piedra, de esas que estaban en la llama, como sintió que estaba caliente se enterró nuevamente, como a los tres días apareció muerto. Así pudieron matar al yoeyoeshaque.

288 Interrumpió el silencio obligatorio de ese tiempo de encerramiento.



3.3.2.3. La Noción de Relaciones Sociales

Resistencia y control del Territorio

Desde una mirada histórica en la relación de la sociedad embera con el proceso continuado de conquista, desde el siglo XVI hasta el presente, se erige la noción de la resistencia, pues ante la esclavitud práctica, aunque no legal, a la que los blancos, simbolizados en los tigres, sometieron a los embera, representados en el ñeque, poniéndolos a trabajar y sin darles de comida, este pueblo indígena se ha ingeniado las diversas formas para garantizar su pervivencia.

El *curiva* simboliza la resistencia embera frente a todos los peligros. Una de esas formas de actuación es que no enseña su clave, es decir, esconde su pensamiento frente al etnocidio, pues el tigre refleja la ambición de la sociedad grande o mayoritaria, pero al mismo tiempo allí está su fragilidad pues esto lo hace caer en el engaño, dado que cuando ya cree haber encerrado al embera para su desaparición, éste se ha ingeniado muchas formas de salir con vida.

Para poner en práctica esta resistencia es preciso desarrollar un conocimiento perfecto del territorio para esconderse, mimetizarse y atacar de forma oportuna, como lo hará el *curiva*. Una de las claves será ir o estar donde el blanco no puede ir, por su forma o por el desconocimiento de las condiciones propias del habitat controlado por el *curiva*.



Imama y Curiva²⁸⁹ nebura

Antiguamente habían un par de tigres y también estaba el ñeque, estos tigres tenían dos hijos pequeños pero no tenían quien se los cuidara, porque ellos del monte no salían, vivían así.

Un día se encontraron con el ñeque y le dijeron: «tío ñeque usted porque no nos oye nuestras palabras ya que nosotros necesitamos hablar con usted», el ñeque les dijo: «qué quieren hablar conmigo?», ellos le contestaron: «usted por qué no nos va a cuidar a nuestros hijos que están pequeños?», el ñeque se puso a pensar y les dijo: «si es así está bien tío tigre», y no fue cuento, arregló lo suyo y se fue con ellos, el ñeque era el que dormía con los cachorros en el cuarto, los tigres dormían afuera, cuando los tigres se ponían a llorar de noche la vieja se levantaba y le decía: «traiga mis hijos para acá tío ñeque para darles de mamar», él cogía y los llevaba, cuando ya estaban llenos los llevaba a hacerlos dormir, los tigres vivían cansados porque ellos del monte no salían.

Así vivían, por las mañanas les daba de mamar y se iban, el ñeque se quedaba cuidando a los cachorros, cuando se ponían a llorar los llevaba para el río y los bañaba, los subía y los colgaba en una hamaca, ellos se dormían; desde que se iban, vivían sin salir, sin salir, ya cuando venía la noche, ellos también venían llegando a la casa, a como llegaba le decía: «tío ñeque tráigame a mis hijos que deben estar con hambre», les daba de mamar y otra vez se los daba al ñeque, el ñeque era macho. Dizque los tigres se iban era a sacar damagua,²⁹⁰ pero nunca traían nada, ni mataban animales, el ñeque vivía aguantando hambre; vivía así, así cuando ya llevaba un mes los trigrecitos empezaron a caminar.

Un día de esos el ñeque se sentó triste y pensó: «ah! estos tigres que me tienen aguantando hambre así, les voy a dar a comer a sus hijos, hoy

289 Tigre y Ñeque.

290 Corteza de un árbol del mismo nombre, que los indígenas lo utilizaban de tendido.



voy a matar uno y les preparo un cã»²⁹¹ a los tigres. En cuanto amaneció, cogió un tigre chico y lo mató, le sacó el cuero, lo botó, le cortó la cabeza, comenzó a sacarles los huesos y lo puso a ablandar, como el tigre chico estaba pequeño al rato la carne se fue derriendiendo, se puso a rayar unos plátanos e hizo un cã, comió y le guardó a los tigres, después de eso se quedó tranquilo; ya cuando fue llegando la tarde, los tigres vinieron saliendo y dijeron: «cómo está tío ñeque?, mis hijos no han llorado?», él les dijo: «estuvieron llorando, pero al medio día, cuando yo andaba en el río, miré para arriba, en eso venía una tortuga balseando para abajo, cogí la tortuga e hice un perolado de cã, de eso yo le di a los dos para que comieran, solamente comió uno», y se lo entregó, mamá hasta que se llenó, entonces se lo entregó al ñeque y le dijo: «traígame el otro», él dijo: «tal vez el no va a mamar, porque ese fue el que comió y se llenó», se fue con él para adentro, hizo como que había cogido el otro y trajo el mismo (la mamá no se dio cuenta que era el mismo que había traído), el cachorro se posó como que iba a mamar y después no quiso mamar porque ya había mamado, en seguida dijo el ñeque: «yo no le dije que no iba a mamar, porque había comido?, mire cómo está todavía lleno», como no mamó lo fue a guardar nuevamente. El ñeque para que el tigre chico por la noche no llorara lo abrazó y durmieron juntos.

Al día siguiente, muy por la mañana, trajo a mamar uno solo, del otro dijo que estaba dormido todavía, insistió: «éste como ya come lo puedes dejar así», la mamá también se creyó. En eso los tigres se fueron para el monte, cuando fue llegando el medio día mató el otro; el ñeque se encontraba cansado porque ya llevaba dos meses y no le traían nada, vivía aguantando hambre, le sacó el cuero hizo un cã, comió y le guardó una parte a los tigres; por la tarde, a la misma hora fueron llegando, les dio de comer, el ñeque se quedó en la esquina de la casa, cuando terminaron le dijo la tigre: «tío ñeque traígame a mis hijos que les voy a dar de mamar

291 Comida que se prepara rayando el plátano y se mezcla con carne desmenuzada, o también se hace con pescado.



porque ellos deben tener hambre», en eso respondió: «ustedes no acaban de comer sabroso a sus hijos?, eso que ustedes comieron ayer y hoy fueron sus hijos, ustedes para qué me tenían aquí en la casa aguantando hambre, no me traían alimento para la casa, por eso les hice comer a sus hijos porque yo tenía hambre».

La mamá no vaciló y se fue a ver en el cuarto de allá adentro, le gritó al marido: «les verdad, nuestros hijos no se encuentran!», en seguida el ñeque se tiró al suelo y salió corriendo para el monte juejuejuejue..., de allá les gritó: «por pendejos se comieron a sus propios hijos». El tigre lo correteó, corre, corre, el ñeque adelante, por allá adentro ya el tigre no servía, se encontraba cansado, lo estuvo persiguiendo, persiguiendo y como no podía correr más se devolvió, la hembra se fue a asomar más encima, cuando ella miró el ñeque estaba sentado cansado, pero la verdad es que el ñeque fingía estar cansado, cuando vio así lo correteó, el ñeque comenzó a correr despacio, la tigre por eso lo tenía como que ya lo iba a coger, lo llevó así, el ñeque tenía vista una cueva, la llevó, la llevó cuando en eso se metió a la cueva,²⁹² se quedó cerca que alcanzara la mano de la tigre, ella metió la mano, medio lo tocó, en eso él se metió más para adentro, pero como lo había tocado se empujó duro para adentro, pero cuando bregó para salir, se quedó apretada, ahora sí dice que va a bregar para salir, brega, brega. El ñeque se salió por el lado de encima y se vino donde la tigre que tenía la nalgas afuera y le dijo: «ay! tía tigre usted tiene la vulva grande por eso es que mi tío no se aleja ni un momento de usted y comenzó a tocarle la vulva con las manos, en seguida se montó encima así se aprovechó de la tigre hasta que se cansó, luego se fue y se sentó al lado de adentro, la tigre comenzó a bregar para salir, brega en eso salió, y se regresó para el río llorando porque sabía que el marido le iba a pegar. El ñeque se vino detrás, detrás; la tigre venía llorando, llora, en eso se vino el marido y le preguntó: «qué le pasó?, usted porque anda llorando?», ella le dice: «usted que no quiso ir más para encima, el ñeque estaba más para adentro

292 Hueco de un árbol llamado choibá, en lengua embera «soiba».



cansado, lo llevé encima, encima y más allá se metió en una cueva y cuando lo toqué estaba al lado de adentro, y como no alcance metí mi cabeza y cuando busqué para sacarlo no pude, me quedé pegada adentro, el ñeque vino y se aprovechó de mí, mire como tengo mi vulva, botando sangre», cuando miró verdad estaba botando sangre por la vulva.

El ñeque se había venido detrás y se había quedado al lado adentro de la casa, desde allá contestó: «no se crea tío tigre ella misma me llamó y me dijo que hiciéramos el amor», el tigre cuando oyó eso se enfureció y comenzó a golpear a la mujer, el ñeque se puso a observar y se fue para adentro corriendo. De ahí en adelante el ñeque se perdió, los tigres se pusieron a buscar y no lo encontraban, el tigre decía: «el día que yo encuentre al ñeque lo mato porque nos hizo comer a nuestros dos hijos».

Estando así, así, un día cayeron en la cabecera de una quebrada y se vinieron quebrada abajo, en eso iban a cruzar una vuelta y fueron a salir cerca del ñeque que estaba comiendo tápapo.²⁹³ Él había cortado un racimo, los había partido todos y se había sentado a comer, ya casi estaba terminando de comer, en eso aparecieron los tigres y le dijeron: «bueno tío ñeque, entonces acá es que estás?», les respondió: «sí, yo por acá es que vivo», le dijeron: «así es que nosotros lo queríamos coger, hasta aquí nada más llegó su día». Al ñeque lo encerraron y no pudo correr, él les contestó: «y ustedes para que me van a matar? qué les he hecho a ustedes?», le respondieron: «usted no es que nos hizo comer a nuestros hijos?» les dijo: «tío tigre, usted me conoce a mí? observe bien mi cara, yo aquí donde me encuentre no soy pequeño, no soy muchacho, ya me conoció bien, qué está diciendo que me va a matar?, usted dónde me conoció?». Le dijeron: «a usted quién no lo va a conocer?», les contestó: «tío tigre, pero si yo nací en esta cabecera y solamente por aquí es que vivo caminando por eso no conozco otro lugar, antes porque tengo hambre es que estoy

293 Fruto de palma, de composición similar al coco, pero de tamaño de unos 6 cm de largo y una esférica de 4 cm de diámetro aproximadamente.



comiendo mis testículos»; el tigre no lo mató, el ñeque lo endulzó, los tigres llevaban dos días sin comer, porque en esos días no habían matado nada, el tigre comió del cuento entonces le preguntó: «y usted cómo se está comiendo sus testículos?», dijo: «vea tío tigre si quiere coma», le dio uno a la mujer y otro al hombre, comieron y lo sintieron sabroso, después le preguntaron: «usted cómo hace para sacar sus testículos? y no sale sangre?», dijo: «no tío tigre no bota sangre (el ñeque cogió y escondió los testículos) mire como los tengo, estos a los dos meses nuevamente vuelven a crecer y quedan lo mismo que anteriormente, yo siempre que tengo hambre me pongo a comer mis testículos». El tigre se creyó, y dijo: «cómo lo saca?», respondió: «con una piedra, usted coge y aprieta los testículos, luego los coloca encima de una piedra y con la otra mano le zampa un pedrazo, pero tiene que darle duro porque si le da despacio no va a salir y se golpearían los testículos, pero si le da duro salen sin ningún problema». El tigre hizo como le había indicado el ñeque, cogió los testículos y le zampó un pedrazo, cuando cayó la piedra cayó también el tigre y se quedó tirado, el ñeque que estaba cerca salió corriendo para el monte y se puso a reír «juejuejue...», por pendejos es que les está pasando eso, y por eso es que se está matando solo, por eso yo siempre le dije deje de ser loco». La mujer comenzó a tocarlo para ver si estaba vivo, le dio agua para que volviera, el tigre estuvo tirado así y al bastante rato le dijo: «este diablo nos va a matar», la mujer le contestó: «por eso le estaba diciendo que ese era el mismo, si hubiera escuchado mis palabras y lo hubiera matado, no le hubiera pasado nada, ahora es usted el que va a morir porque esos testículos se van a madurar»; estuvieron halando así, en eso se levantó y le dijo vámonos vieja, se fueron despacio.

El ñeque se encontraba en un filo sentado, desde allá le gritó: «deje de ser loco», los tigres no le hicieron caso, de ese golpe el tigre casi se murió, estuvo tirado cerca de dos meses, luego se levantó y comenzó a buscar al ñeque nuevamente y decía: «el día que yo vea al ñeque, hasta ese día no más llegó porque lo voy a matar»; por eso nuevamente lo fue a buscar en el lugar que lo había visto, pero no lo encontró porque el ñeque había cambiado de lugar, por eso se fue a buscarlo en otra cabecera de una



quebrada, así vivían buscándolo, en eso llegó el verano (fue un verano largo) por lo cual se fueron secando las quebradas, solamente quedó un charco de una quebrada que no se secó, allí tenían que venir todos los animales para poder tomar agua, como el tatabro, conejo, armadillo, venado, perdiç, pavo, pava; miraron bien, en eso también estaban las huellas del ñeque, se dijeron entre todos ahora nos vamos a quedar cuidando esta poza, si no viene por la mañana viene por la tarde. Se quedaron cuidando, cuida; al día siguiente por la mañana vinieron los tatabros, tomaron agua y otra vez se fueron, después bajaron las perdices, tomaron agua y se fueron, así el día terminó. Por la noche vinieron los conejos, tomaron agua y se fueron; los armadillos; ratones; cursumbí; etc. En eso el ñeque se dio cuenta que a él los tigres lo estaban esperando para matarlo, por eso se puso a pensar: «cómo hago para tomar agua?», llevaba dos días sin tomar agua; pero el ñeque tenía vista una casa de brea en un palo que se había caído, pero como el verano era tan duro, el sol se encargaba de derretir esa brea, dijo: «voy a ver esa brea», se fue caminando, caminando cuando llegó, verdad estaba derretida, se tiró y comenzó a revolcar encima, el pelo al rato se quedó lleno de brea, se levantó y más allá había un montón de hojarasca, comenzó a revolcarse encima de las hojas secas y el ñeque que es tan pequeño quedó grande y lanudo de puras hojas, después de eso se vino a tomar agua. Los tigres vivían pendientes pero nada que llegaba el ñeque, al tiempo vino saliendo un animal grande y gordo, venía erizado, se vino bajando y cuando iba pasando cerca de los tigres les dijo: «soy el hojarasquín del mundo», los tigres entre ellos se preguntaban: «ese qué clase de animal es?, nosotros hemos caminado bastante pero nunca hemos conocido esta clase de animal, qué será?, pero tiene un aspecto de ser peligroso». Los tigres lo estuvieron observando y les dio miedo, porque se veían solamente las hojas y eso era lo que hablaba, pero no se veían los ojos, se vino y se puso a tomar agua bien tranquilo, cuando terminó se fue para encima y les dijo; «soy el hojarasquín del mundo» y se fue para encima, cuando ya estaba lejos se sacudió las hojas de encima y se fue corriendo «juejuejue». . ., los tigres lo correataron pero no lo alcanzaron. El ñeque nuevamente los burló y se fue bien tranquilo.



Después de eso, en otra ocasión, comenzaron a buscarlo, busca; al tiempo lo encontraron en la cabecera de otra quebrada, venían bajando, en eso fueron a salir cerca de él, no se sabe qué estaba haciendo en una orilla y cuando él subía se encontraron frente a frente y el tigre le dijo: «hola tío ñeque, cómo ha estado?», él respondió: «yo muy bien», el tigre continuó: «hasta hoy nada más llegó su día», él le contestó: «¿porqué me dice que hasta hoy llegó mi día?, yo qué les he hecho a ustedes?», dijo: «usted no es el que hace varios días nos hizo comer a nuestros hijos, casi me hizo matar y se burló de nosotros diciendo «soy el bojarasquin del mundo?», el ñeque responde: «tío tigre si usted me quiere matar, máteme, pero tenga en cuenta que esto va a ser una muerte injusta, en primer lugar yo para allá no conozco y ustedes en qué cabecera fue que me encontraron? yo por esos lados no conozco, yo de este lugar nunca he salido, estoy seguro que esos fueron los compañeros de la vuelta, esos son los jodidos, ustedes por otros es que me quieren matar así? , tío tigre antes de que usted me mate le voy a decir una cosa, ustedes son dos si me matan y me comen no se van a llenar, pero yo tengo visto un dadá²⁹⁴ en esa loma, si ustedes quieren yo me voy por atrás de la loma y echo el dadá para acá, ustedes que están por este lado a como lo vean venir corriendo lo agarran, si matan el dadá se van a llenar y también me dan mi pedacito para llevar», los tigres se creyeron, él siguió hablando: «el dadá es grande, quédese aquí en esta raíz esperando, cuando venga cerca usted lo agarra, en seguida cae su mujer para que lo puedan matar, cuando yo grite, usted cierra los ojos.

El ñeque tenía una roca grande en la esquina de la loma, que con solo tocarlo se podía venir revolcando, ese era el dadá, insitió: «cuidado van a dejarlo ir». Estuvo diciendo eso y se fue, se fue, llegó lo empujó y gritó: «al laaaaa..., tío tigre (curururu...)», cuando el tigre oyó eso, cerró los ojos y se puso a esperarlo con las manos abiertas, cuando sintió que le cayó en el pecho y de una vez se quedó tirado, solamente la cola era que comenzó a menearla, la mujer tigre se quedó viendo, se acercó para verlo si

294 Tapir o macho de monte.



estaba muerto o si respiraba, al rato le dio agua, y en ese tiempo bastante largo, se fue medio levantando y le dijo: «¡ay vieja nosotros a ese ñeque no lo vamos a poder matar, si nos ponemos a molestarlo, él es quien nos va a acabar y me va a matar es a mí, yo con esto me voy a morir!» y en eso desde arriba le gritó: «por pendejo es que solo se mata, por eso le digo deje de ser loco» y salió gritando juejuejue..., se fue corriendo, los tigres se fueron para su casa y él se marchó, con eso el tigre casi se murió, quedó flaco, la mujer era la que le daba de comer.

Después de que se alivió, el tigre le dijo a la mujer que hiciera guarapo: «este ñeque que está así, vamos a hacer guarapo y vamos a llamar a todos los animales y cuando él se quede borracho, ahí aprovechamos para matarlo». Se pusieron a hacer guarapo e hicieron bastante, cuando el guarapo ya estaba bueno de tomar, se fue el tigre a invitar a todos los animales: armadillo, conejo, venado, tatabro, tortuga, etc; pero no pudo invitar al ñeque porque no lo encontró y dejó razón: «si ven al ñeque le dicen que nosotros tenemos una fiesta para dentro de tres días»; así sucedió, a los tres días fueron llegando los animales desde por la mañana, cuando se fue anocheciendo se encontraban todos, menos el venado y el ñeque; le dieron espera para comenzar a beber, pero como no llegaban comenzaron la fiesta y cuando ya estaba oscuro el tigre se fijó bien, ellos están sentados en una esquina, ya la mayoría se encontraban borrachos, el ñeque cuando venía a la fiesta se encontró con el venado y le preguntó: «compañero, usted para dónde va?», él respondió: «yo voy a tomar guarapo donde el tigre, el ñeque le dijo: «yo también voy a tomar, pero compañero cuídese mucho, no tome demasiado guarapo, si se emborracha el tigre se lo va a comer», él le contestó: «estese tranquilo compañero».

Se fueron juntos y se sentaron en una esquina a como llegaron comenzaron a tomar, el ñeque recibía, cogía en la boca y otra vez lo botaba al suelo, no tomaba, el ñeque cargaba su guitarra, en eso el tigre se dio cuenta de la llegada de los que faltaban; en eso el tigre se emborrachó y les decía en canto a las mujeres: «mujeres, mujeres pongan la olla grandeeee...» y tocaba la tambora, (antes la tambora era la concha de bache, y la concha



de tortuga era la tonoa) y las mujeres vivían brincando con la tonoa. Al rato el tigre comenzó a cantar nuevamente: «mujeres, mujeres pongan la olla grandee».

El ñeque antes era un mentado (famoso) en guitarra, al rato se puso a tocar: «ququirrinqui, ququirrinqui, ququirrinqui, ququirrinqui, con coco, con coco, con yuca, con yuca, con ñame, con ñame, ququirrinqui, ququirrinqui...», y vivía en la esquina, porque si el tigre lo correteaba él tranquilamente se podía tirar al suelo; al rato el tigre que estaba cantando pongan la olla grande se quedó tirado borracho, se durmió, y en eso también se emborrachó el venado y se puso a cantar: «compañero, compañero, jaaaa..., enseguida el ñeque le dijo: «compañero usted verdad es que no me iba a escuchar mis palabras?» él le dijo: «yo todavía siento que estoy así, compañero, compañero, jaaaa...» y el ñeque con su guitarra: «ququirrinqui, ququirrinqui, con yuca, con yuca, con coco, con coco, con ñame, con ñame, ququirrinqui... Ya cuando el tigre se durmió comenzó a cantar el ñeque así: «¡ay mujeres, mujeres vayan a meamear, por uno por unoooo, ay mujeres, mujeres vayan a meamear por uno por unoooo,», él con ese canto estaba era diciéndoles a las mujeres que se fueran y no regresaran porque sino el tigre se las iba a comer, al rato se fueron desapareciendo uno por uno hasta que no quedó nadie.

Al día siguiente cuando el tigre despertó ya toda la gente se había ido para la casa, solamente estaba durmiendo el venado, lo cogió y lo mató y dijo: «mujer voy a perseguir al ñeque, él como estaba tomando seguro que se fue borracho y está durmiendo por ahí» (el ñeque no había tomado, por eso no se había emborrachado); comenzó a perseguirlo, encima, encima, encima; al rato bastante encontró a la tortuga, lo agarró en la mano para comerla, la tortuga le habló así: tío «tigre usted me va a comer, no me coma acá en el monte, porque si mis familiares se dan cuenta que usted me comió acá en el monte te van a perseguir y te matarán, porque ellos son muchos y usted es uno solo que le van a hacer resistencia, si usted me quiere comer llévame bajo de esta quebrada y donde encuentre un palo que cruce el río allí, se monta encima y en la mitad de ella me pude comer, para que no se vea una sola gota de



sangre», el tigre creyó, lo mordió en la boca y se lo llevó para abajo, lo llevó, lo llevó, lo llevó para allá abajo, encontró un palo como lo había recomendado la tortuga; esa parte era honda, tenía raíces de palo, entonces la tortuga le dijo: «tío tigre este es el lugar propicio para que me coma», el tigre se fue y se sentó en la mitad del río y como la cargaba hacía ya mucho rato iba a descansar y lo estaba colocando para agarrarla bien y matarla, a lo que la soltó la tortuga se empujó al agua, cayó y desapareció, el tigre estuvo viendo y sin comer tortuga se regresó para la casa, solamente pudo comer al venado porque estaba borracho. El ñeque engaño al tigre hasta que se cansó y hasta hoy existirá ese ñeque.



Jaibanismo y control social

En la regulación del comportamiento o de las relaciones sociales, la figura del jaibaná cumple un rol fundamental, pues por el poder que tiene al manejar los espíritus o fuerzas llamadas *jai*, ponen a actuar a éstas ya sea para beneficiar o para perjudicar a las personas.

Esto hace que se establezcan áreas energéticas de control de cada jaibaná, y una latente confrontación entre ellos, que conduce a un respeto mutuo por el temor a salir mal librados en una eventual contienda entre los *jai* que cada uno maneja.

En la narración sobre el trueno se evidencia esta lucha entre jaibanás, donde el *jai* en forma de mujer y de cádorrón era del primer jaibaná, quien envía *jai cachirua* (*jai malo*), pero el *bá* era un *jai bia* (*jai bueno*) de otro jaibaná.

La vida de pareja está en el centro de la normatividad social, de tal manera que se interioriza el no tener relaciones sexuales entre personas comprometidas, lo cual se verá ejemplificado en la historia de *bá*, con la aplicación de un castigo con la fuerza del jaibaná.

En la relación con los *jai*, en el proceso de aprendizaje del jaibanismo, rige el principio de obediencia hacia ellos, de lo contrario se genera un estado de malestar o de pérdida de un bienestar originario. En esta narración se simboliza lo dicho al no hacer caso al *bá*, a partir de allí se perdió la posibilidad de tener siempre la carne en la casa, como una despensa inagotable, razón por la cual los embera son cazadores.

En el relato de *usa*, el papel del jaibaná es también de control social porque si deja vivir a los hijos mellizos del perro, entonces se extendería la idea de continuar con esta práctica zoofílica.



Además del control social, el jaibaná marca el control sobre los recursos naturales, a través de un uso de acuerdo a las necesidades, por eso se debe regular el olfato y la pericia de los embera, pues si los tuvieran como el de un perro cazador se acabaría muy pronto con los animales de caza.

El perro cazador es como parte de la familia, a tal punto que está simbolizado en la unión de un perro con la mujer, pues él es quien consigue la presa para la alimentación. Actualmente hay cazadores especializados en una clase de animales, esto ocurre porque han sido curados, mediante un ritual, con otro animal especializado en el olfato.

En esta narración (*usa*) se marca una serie de aprendizajes en el varón para ser considerado adulto o con capacidad de asumir responsabilidades en la alianza matrimonial, entre estos se señalan labrar canoa, rozar rastrojo, hacer canalete, es decir estar en capacidad de trabajar por su propia cuenta, con lo cual se indica el proceso de socialización o de educación propia.



Bá ²⁹⁵ Nebura

En un río había un embera joven, también en este lugar estaba un daupará,²⁹⁶ éste tenía su mujer, la cual era joven todavía, esa mujer se enamoró de un joven y comenzaron a hacer el amor a escondidas del hombre, en el día, en la noche dormía con el jaibaná, estuvo así, así, en eso el hombre se dio cuenta (antiguamente los jaibaná mantenían sus jai casi visibles); entonces le puso un jai al joven, parecido a la mujer para que cuando el muchacho hiciera el amor con ella se le creciera el pene y de eso muriera.

Un día el muchacho se fue para el monte a cazar, cuando iba bastante adentro vino a salir cerca de él la mujer del jaibaná, le dijo: «usted anda por acá?» , le respondió: «sí, yo ando por acá y usted qué vino a hacer?» le preguntó, ella dijo: «como me di cuenta que usted se había venido para acá, yo me vine detrás, como yo te quiero por eso me vine encima, si usted fuera mi marido yo lo querría bastante». Siguieron caminando para encima, en eso la mujer comenzó a seducir al hombre para que hicieran el amor, el hombre aceptó, la mujer se acostó y el hombre se montó encima, cuando ya comenzaba a botar los espermatozoides la mujer desapareció misteriosamente, y cuando se fijó bien el pene lo tenía metido en un hueco de palo y la mujer estaba delante de él y se puso a reír, luego le dijo: «usted hasta en los palos huecos también hace el amor? eso es muchas ganas de estar con una mujer», por eso se puso a reír. El muchacho se asustó y se dio cuenta que la mujer con quien estaba hablando no era gente, la dejó sentada allá y se regresó para la casa, cuando venía bastante abajo, la encontró que estaba sentada, apenas lo vio lo cogió de la mano y le dijo: «ahora sí vamos a hacer el amor de verdad», en seguida se quitó la ropa y se quedó

295 Trueno.

296 Jaibaná grande, es decir que ve bastante, por lo cual tiene mayor capacidad para identificar problemas y encontrar los jai apropiados para intervenir y sanar, o reestablecer el equilibrio.



empelota, el muchacho le dijo: «no acepto porque usted me está engañando», ella le dijo: «ahora sí es de verdad, convenció al joven y sucedió lo mismo, cuando sintió que tenía metido el pene en un hueco de barro y ella estaba parada al lado de encima riéndose de él, así lo trajo engañándolo, lo hacía meter el pene en casa de conga, de castañetas, él se enfurecía y la dejaba y cuando él estaba a un lado adentro de la casa, la vio que estaba sentada y lo cogió de la mano y le dijo: «no te voy a engañar más, hagamos el amor pero de una vez te advierto ya, cuando los espermatozoides estén por salir usted saca el pene y me lo hace morder, si yo no muerdo su pene crecerá demasiado grande, el hombre aceptó, pero cuando ya era hora de sacarlo éste no lo sacó, por el gusto la mujer le decía que lo sacara, en una de esas la mujer se puso a reír y el muchacho vio que el pene estaba saliendo por la boca de ella, por eso el muchacho se asustó y sacó el pene, cuando lo sacó parecía que se había desatado un berrugoso,²⁹⁷ él se asustó tanto que cogió el pene y lo envolvió en la nuca y se puso a pensar: «me voy para la casa o no?, para la casa no me puedo ir porque la gente se va a burlar, mejor me voy a perder en el monte», no bien pensando así, lo hizo.

Como estaba temprano todavía el día, se fue por el camino para encima, cuando estaba bastante adentro cogió para donde no había camino, ese día durmió en el monte, al día siguiente cogió más para adentro, cuando fue llegando la tarde cayó a una quebrada y miró para lo lejos y vio que se estaba humeando un rancho, se fijó bien y estaba una sola persona en la casa, cuando vio así para subir a la casa le dio miedo porque tenía el pene colgado en la nuca, por eso se escondió alrededor del rancho y no se dejó ver, en eso el señor que estaba en la casa se puso a llamarlo: «suuri,²⁹⁸ suba para la casa, yo también soy embera», pero como el joven tenía miedo no le contestaba, vivía en el suelo, al rato otra vez o llamó: «suuuri suba

297 Serpiente de gran tamaño.

298 Traduce ratón pequeño.



para la casa, yo también soy embera, por qué me tiene miedo suri si yo también soy hombre?», estuvo así cuando ya lo llamó tres veces fue que subió para la casa, como él le dijo suri, el embera cuando subió a la casa le dijo: «¿cómo estás suri?», le contestó: «aquí estoy suri, de dónde viene usted suri?», le dijo: «yo ando perdido», le dijo: «síntese suri, yo estoy cocinando plátano, ahora vamos a comer plátano». El embera no le preguntó si tenía mujer, él estaba en la cocina revolviendo una olla, cuando ya estaba la comida lo bajó, sacó dos platos de barro, sirvió y le dio al embera; esta comida era pura brea derretida, por eso él no comió y le dijo: «yo no voy a comer suri», le dijo: «por qué no va a comer suri?», contestó: «porque yo nunca he comido eso», le dijo: «coma que eso es sabroso», él vivía comiendo, que vivía hablando así, cuando terminó el de él cogió el plato que le había dado al embera y se lo comió, en eso vino la noche y se acostaron a dormir.

Al día siguiente se levantó y se puso a preparar la misma brea, no comía otra clase de comida. El que parecía a persona era un cadorróna,²⁹⁹ cuando se asó le dio al embera pero tampoco comió. Cuando terminó de comer le dijo: «suri si usted quiere vamos para adentro de esta casa yo le voy a mostrar el lugar donde vivo jugando», el embera le dijo que estaba bueno. Lo llevó y como no estaba tan lejos, más adentro estaba una loma alta, la cual estaba derrumbada, a como llegó le dijo: «vea suri, yo aquí es que yo vivo jugando solo, está bonito?», el embera le contestó que estaba bonito, de allí en adelante comenzó a preguntarle: «suri yo soy bonito?», el embera contestaba: «sí suri usted es bonito», otra vez «suri yo soy blanco?», y respondía: «sí suri usted es blanco», otra vez: «suri yo soy un hombre bajito y gordo?», «sí suri usted es un hombre bajito y gordo», de nuevo preguntaba: «suri yo tengo nariz aguileña?» sí suri, usted tiene la nariz aguileña», otra vez: «suri yo tengo el pelo largo?», «sí suri, usted tiene el pelo largo», y seguía preguntando: «suri mi pelo es liso?», sí suri, su pelo es liso», otra vez: «suri yo soy piernudo?», «sí suri, usted es

299 Casa de avispa de brea.

piernudo», continuaba: «suri yo tengo los ojos pequeños?», «sí suri, usted tiene los ojos pequeños», seguía preguntando: «suri yo tengo los dientes pequeños?», «sí suri, usted tiene los dientes pequeños», después que le preguntó todo esto se tiró con las patas hacia arriba y se puso a reír: «ja ja ja ja ja ja...» y se fue revolcando e iba saliendo gotas de brea que se iban pegando a las paredes del derrumbe, se fue revolcando así hasta que se le perdió de vista.

El hombre le puso cuidado para ver qué clase de animal era ese señor, después de esto se demoraba para salir, al bastante rato venía para encima y llegaba en todo el pico, a como llegó le preguntó: «suri cómo vio mi juego?, mi juego es bonito?», «sí suri, su juego es muy bonito», y le dijo «yo solo también vivo jugando así suri».

De nuevo comenzó a preguntar: «suri, dígame, verdaderamente yo soy bonito?», «sí suri, usted es un hombre bonito», siguió preguntando: «suri yo tengo la cara blanca?», «sí suri, usted tiene la cara blanca», continuó la pregunta: «suri yo tengo la boca pequeña?», «sí suri, usted tiene la boca pequeña», una vez más: «suri yo tengo el estómago pequeño?», «sí suri, usted tiene el estómago pequeño». Cuando terminó de preguntarle todo esto se tiró con las patas hacia arriba y se puso a reír: «ja ja ja ja ja ja...» y se fue revolcando y la brea se iba pegando en la loma y así hasta que caía al río, el embera se puso a ponerle cuidado cuánto se demoraba, para cuando se tirara nuevamente salir corriendo y dejarlo, porque si se quedaba allí lo iba a convertir en diablo.

Estando así, al rato venía para encima cuando llegó al pico de la loma y le preguntó: «suri, yo vivo jugando bonito?», «sí suri, usted vive jugando bonito», siguió la pregunta: «ay! suri yo solo también vivo jugando todos los días. Suri ahora sí dígame toda la verdad, yo soy un hombre bajito y gordo?», otra vez le comenzó a hacer la misma pregunta y el embera le contestaba afirmativamente, cuando terminó de hacerle las preguntas se tiró patas arriba y se fue revolcando barranco abajo y se fue derritiendo todo, cuando ya iba a caer en el agua se terminaba la última gota, a como se terminó, el embera se vino corriendo porque lo iba a



dejar porque no le daba de comer, el embera tenía hambre y se vino corriendo, corriendo.

Como el diablo se demoraba para subir, cuando vino a salir el embera ya no estaba, entonces se puso a buscarlo, al rato se dio cuenta para donde había cogido el embera y como era un diablo que estaba así se vino corriendo detrás del embera, corre, corre, corre, corre, en una de esas se le perdió, se puso a buscarlo y le preguntó a los pichumá: ³⁰⁰ «el embera que llegó hasta aquí para dónde cogió?», ellos le dijeron: «ese embera se fue corriendo por aquí, mire las huellas y cómo mató a mis hijos, se fue pisando encima de mis hijos y nos dañó nuestra casa». En donde se le perdía la huella le preguntaba a los palos: «ustedes que están aquí no han visto pasar un embera por aquí?», le contestaban: «por aquí se fue corriendo ese embera, nosotros los viejos que sufrimos con dolencia, es que se fue pisándonos encima, por allí se fue», siguió entonces por encima, encima, más allá se le perdió y le preguntó a una perdiç: «por aquí no ha pasado un embera?», le dijo: «por aquí pasó, yo que estaba tranquila aquí me hizo asustar, por aquí se fue corriendo». Él siguió encima, encima y no lo vio.

Como el embera se había ido corriendo antes, llegó a donde había otro rancho, miró y estaba saliendo humo, en la casa había una persona sola, se escondió alrededor de la casa, no subió para la casa, se quedó escondido en el monte, al rato esa persona también le habló: «suri suba para la casa, yo también soy embera», el embera no respondió, al rato le dijo: «suri, suba para la casa yo también soy embera», al rato otra vez le dijo: «suri suba para la casa, a usted lo están persiguiendo para matarlo», el embera no quería subir, se subió y le habló: «cómo estás suri?», él le dijo: «suri a usted lo están persiguiendo, escóndase porque si se queda aquí te van a matar», en seguida el embera se escondió en el soberado de la casa y no se demoró en llegar el primer hombre, en eso vino a salir y preguntó: «mi embera que vino por aquí dónde está?», el hombre del

300 Una clase de hormiga.



rancho le respondió: «ese embera aquí no ha llegado, cómo así, si por aquí están las huellas de los pies, usted me tiene escondido a mi embera, entréguelo rápido», le contestó: «pero si aquí no ha llegado», le dice: «pero si hasta aquí llegaron las huellas, baje a ver, rápidamente entrégueme mi embera, ese es mío, yo ayer lo encontré», en seguida el otro sacó su flecha y se la tiró, le cayó en el corazón y ese que estaba como gente se convirtió en una casa de avispa de brea.

Después de eso le dijo al embera: ‘vea suri para abajo, ese que te estaba molestando yo lo maté, ahora sí nosotros tenemos lámpara», el embera cuando vio así se bajó, después de eso el suri le preguntó: «suri usted ha comido plátano?», le contestó: «no suri yo llevo tres días sin comer», en seguida el bá³⁰¹ como no tenía plátano preparado cogió y se puso a pelar plátano, el embera también le ayudó, luego lo pusieron a cocinar, cuando ya estuvo cocido el plátano, el bá le preguntó: «suri usted qué va a comer, pescado o carne de pidó?», el embera le dijo: «yo voy a comer carne de pidó». El suri el día anterior había ido para el monte y había matado pidó, por eso tenía guindado carne en la barbacoa, cogió y le dio al embera, él también cogió y lo pusieron a a¿zar al fogón, después se sentaron a comer, cuando terminaron ya estaba anocheciendo.

Después de eso le preguntó al embera: «suri usted de dónde viene, por qué anda así?», él le dijo: «suri yo me metí al monte y me perdí», le dice: «y cómo hizo para perderse?», le contestó: «yo no me perdí porque no conocía, sino porque en mi casa hay un jaibaná grande, él tiene su mujer, esa mujer se enamoró de mí», y le contó todo lo que había sucedido con la mujer, luego prosiguió: «pero ya después el jaibaná me colocó un jai parecido a la mujer de él, el cual me hizo este daño, el de hacerme crecer el pene y mira cómo lo tengo, por eso es que no me fui para la casa, me vine escondido y vine a salir por acá», en eso le contestó el bá (el embera no sabía qué clase de gente era): «eso mañana es que vamos a saber», como dijo así el embera se quedó tranquilo.

301 Verdadera identidad de esta persona, es decir, el trueno.



Al día siguiente, después que desayunaron, el bá cogió un anzuelo grande y cogió el pene del embera y lo fue engarzando, engarzando, engarzando, cuando ya quedó pequeño le preguntó: «suri, usted cómo tenía el pene, largo o corto?», él le dijo: «yo le voy a decir cómo estaba», el bá le dijo: «si usted quiere lo vamos a poner al gusto suyo», entonces el embera le dijo: «yo quiero tenerlo de una cuarta.³⁰²» Así como lo pidió el embera lo puso de grande y el embera se curó y quedó con el pene normal.

Después de eso se quedaron allí, vivían, vivían, vivían. A la semana el suri le dijo: «suri hoy nos vamos a ir a pescar, por eso mientras yo estoy cocinando, usted vaya y coja unos adichichi³⁰³ en ese rastrojo al otro lado», el embera como no sabía se fue y cogió un poco de chapules y se vino para la casa, cuando llegó le preguntó: «cómo fue suri?, trajo chapules?», le contestó: «sí, suri, cogí varios, mire», cuando miró gritó el bá : «ay! suri para qué cogió a mis hijos, esos son mis hijos», el embera se asustó porque comenzó a decir que esos eran sus hijos; después que desayunaron, el bá le dijo: «suri yo voy a buscar el chapul, yo le voy a mostrar cuál es que se llama chapul, póngale cuidado, si yo grito allá encima, usted desde acá lo coge»; se fue, vivía, vivía callado, callado, al rato en el rastrojo adentro gritó: «allá va suri, allá va suri» (el suri era rápido como un perro), venía gritando encima, encima; al rato cogió un venado de las patas, en la mitad del rastrojo; al rato vino a salir con el venado en la cintura, le dijo: «vea suri este es el venado chapul», después de eso cogió su anzuelo y se vinieron para arriba, se vinieron, se vinieron hasta donde estaba un salto grande alto y oscuro, allí se encontraban nusi³⁰⁴ como sabaleta; pero al lado de abajo, el suri cortó una guadua y en ella empató el naioln, cuando llegaron al charco ensartó al venado y lo tiró al charco, al rato engarzó uno, cogía

302 Unidad de medida, cuya dimensión la define la distancia de la punta del dedo meñique hasta la punta del dedo pulgar, teniendo la mano extendida.

303 Chapul o saltamontes.

304 Pez fiera.



esa guadua como que ya lo iba a quebrar, el suri vivía pegado (el embera vivía viendo desde lejos); después de eso se puso a jugar con el nusí y cuando el nusí se cansó lo sacó para el seco, cogió una piedra y le pegó en la cabeza, lo mató; después cortó un garabato³⁰⁵ de pichindé y se lo entregó al embera, y le ordenó: «llévelo suri», el embera ensayó y no pudo, en seguida él mismo lo cogió y la trajo balando, balando hasta la casa; cuando llegaron sacaron un pedazo y lo pusieron a cocinar, al rato se pusieron a comer, cuando terminaron de comer se fueron a arreglar el pescado, después hicieron una barbacoa y lo pusieron a ahumar y a medida que fue secando fue disminuyendo el pescado, al tiempo le dijo: «suri vamos a dormir que esto ya está seco», a esa hora el pescado quedó un poquitico porque se escurrió todo, de allí se fueron a dormir, cuando amaneció solamente habían dos libras.

Después se quedaron así, vivían, vivían. A los quince días le dijo: «suri, no vamos a comer más pescado, vamos a cazar al monte pidó, al lado de adentro hay un rastrojo, en ese lugar no falta pidó, cada vez que yo voy al sitio siempre corro pidó», el embera contestó: «sí es así vamos pues suri», cogió su flecha y su arco, entonces le preguntó al embera: «usted qué va a llevar?», él le dijo: «yo voy a llevar una lanza (el embera no sabía con qué clase de gente estaba tratando); se fueron, se fueron, se fueron, cuando iban bastante adentro, el suri le dijo: «ya vamos a llegar suri», él se iba más allá se ponía a oír, se iba y se ponía a oír, al rato le dijo: «usted no ha oído suri que allá están roncando los pidó?», el embera se puso a oír pero no escuchó nada, de nuevo le preguntó: «no está oyendo nada suri?», oiga cómo están gritando, se fueron más encima y le dijo: «oiga suri cómo están gritando aquí nada más», se puso a oír y no oyó nada, al rato le dijo: «suri, usted quédese aquí yo me voy a correrlo desde allá abajo, usted quédese aquí, por aquí van a pasar». El embera se quedó en el camino, él se fue, se quedó callado, callado, al rato un poco de colibrís fueron los que pasaron por donde estaba el embera, al

305 Pedazo de rama con un gancho para cargar pescado.



rato vino saliendo y le dijo: «cómo fue suri?, cuántos pidió chuzó?», el embera le dijo: «yo no he visto pidió que haya pasado por aquí»; le dijo: «cómo no lo ha visto suri, si por aquí pasaron, no está viendo los rastros por aquí?», el embera se puso a pensar: «esos colibrí son los que él llama pidió», después le dijo: «suri, yo vi pasar un poco de colibrí por aquí para encima, cuando el embera dijo así, él se quedó callado; entonces le dijo: «yo voy a traer los pidió que dejé allá en el río y se fue.

El embera se quedó en el camino, al rato venía para encima sudando, llegó cerca y lo tiró; para el embera solamente había caído la cargadera, de ahí se puso a mirar y le preguntó: «cuánto mató suri?», respondió: «maté dos pidió suri, pero estos pidió de ahora están gordos por eso están pesados», el embera se puso a mirar bien y vio que estaban tirados dos colibrí (el bá llama pidió a los colibrí que se alimentan de las agüitas que recogen de la flor del platanillo, el cual tiene el pico encorvado, es de pechos rayados), como había llevado fiambre le dijo: «suri vamos a comer nuestro fiambre», y no fue cuento se pusieron a comer, cuando ya estaban terminando el embera oyó que venían los verdaderos pidió y le dijo: «oiga suri esos sí son los verdaderos pidió, esos que vienen gritando allá»; pero el suri respondió que no escuchaba nada, ya estaban cerca, entonces el embera le dijo: «suri quédese usted aquí, yo me voy a correrlo desde allá abajo y usted se queda, chuzza por acá, que por aquí van a pasar», se fue el embera, al rato lo fue a encontrar, chuzó uno y lo mató, los otros se espantaron, se vino corriendo y alcanzó otro, lo chuzó y lo mató, después que mató dos, dijo: «no voy a matar más, esto está muy lejos de aquí», se vino para encima donde estaba el suri esperando, el embera le dijo: «cómo fue suri vio a los pidió?», le contestó: «no suri, no he visto pidió», le dijo: «cómo no ha visto nada, porque las huellas van por aquí, no estás viendo?», él le dijo: «yo vi fue que pasaron un poco de pajaritos que tienen cabeza colorada (eso que los viejos los llaman tocó), esos pajaritos fueron los que pasaron por aquí, el embera se quedó callado y dijo: «bueno suri entonces espérame aquí, yo voy a traer los pidió que maté». El embera se fue, cogió el primero, se lo echó encima y lo trajo para encima; vino, lo tiró, se fue a buscar el otro; lo trajo



también, después se fue a buscar cargadera, amarró a los dos y ensayó y como no pudo alzarlos le dijo: «suri si usted quiere yo me voy a llevar los suyos, y los voy a meter en mi cintura»; cogió, sacó los colibrí de la cargadera y lo pegó en la cintura, y continuó: «usted me ayuda a llevar uno», el suri le dijo: «no suri, deme los dos suyos, yo los voy a llevar», también él lo metió en la cintura, para ambos esos eran pajaritos, no eran pidó, se vinieron hablando, hablando, hablando y llegaron tranquilos a la casa. El del embera lo fue a tirar al río, el del suri lo tiró en la casa y se puso a sacarle las plumas, el del embera le sacó las tripas y después se pusieron a comer, comieron y se pusieron a arreglar la carne, el suri le cortó la cabeza del colibrí, también lo arregló como el del embera, el embera le preguntó: «suri, cómo vamos a hacer con la cabeza?» él le dijo: «eso lo vamos a ahumar, para que mañana comamos cabeza ahumada»; luego pusieron la carne a la barbacoa, cuando ya está seca la carne la bajaron y pusieron la cabeza al humo, en eso el embera se durmió, el suri se levantaba y volteaba la cabeza para que se secase bien, después se acostó a dormir.

Al día siguiente, el embera se levantó temprano, se fue para el río, subió y se acercó al fogón, cuando vio que solamente había dejado 2 cabezas de pidó y habían 4 cabezas. La carne del colibrí que era un poquitico, también quedó un montón, como el del embera. Después de eso le preguntó al suri: «qué vamos a comer?», le dijo: «suri, vamos a comer plátano asado y cabeza ahumada; se pusieron a asar plátano y cuando estaban listos los plátanos bajaron cada uno sus cabezas y se sentaron a comer, de allí en adelante el embera se dio cuenta que un colibrí se convertía en pidó.

El embera también sabía tirar flecha, por eso ellos siempre se iban para el monte a cazar y mataban 4, 5 y 6, pero el que lo cargaba era el embera; el suri decía que esos pidó estaban muy pesados, vivían así, así; un día cuando ya venía la tarde le dijo: «suri yo hoy me voy a beber guarapo, si a ti te llevo no vas a llegar a donde yo llego, por eso es mejor que tú te quedes en la casa, yo me voy a traer a mi hermana, póngale cuidado suri, si



al rato de llegar la noche oye el ruido de mi tambora (tu, tutun...) es porque yo ya estoy borracho», estuvo diciendo eso y se fue. El embera se quedó, y en eso llegó la noche, como estaba solo se acostó a dormir, como a eso de las 12 de la noche se despertó porque comenzaron a caer rayos, alumbraba y jurururu..., alumbraba y jururururu....y no tardó mucho y se vino una lluvia fuerte y comenzó a caer rayos y práááááá..., alumbraba y prááááá..., como que esos rayos cayeran eran en la casa, el embera se asustó y pensó: «si mi suri estuviera ahora mismo calmaría ese trueno»; estuvo cayendo así hasta la madrugada, a eso de las 4 de la mañana fue calmando, después sí él pudo dormir.

Cuando amaneció se fue para el río, subió para la casa, se acercó al fogón y vio que estaba un perezoso guindado en el fogón, pero el embera no le puso cuidado, ni le dio el pensamiento de matarlo y cuando volteo a ver para el río, venía el suri para encima, llegó y le dijo: «cómo está suri?», le contestó: «yo bien suri, cómo le fue, el guarapo estaba bueno?», le dijo: «sí suri, el guarapo estaba bueno, le puso cuidado al ruido de mi tambora?», en ese momento el embera se dio cuenta que ese trueno era él, le dijo: «sí suri, estuve oyendo», y continuó: «yo estaba tocando mi tambora y en la madrugada me quedé dormido, estaba dormido y a como me levanté me vine». De ahí en adelante el embera se dio cuenta que el suri era el TRUENO, se pusieron a cocinar y comieron.

El perezoso era hembra, cuando el embera se acercó al fogón ella se iba volteando para un lado, ella era joven que estaba así, vivía así. Como a los tres días como el embera no le hizo caso que estaba guindado en el fogón, anocheció y no amaneció, se fue. Al día siguiente el suri le dijo: se fue mi hermana (el embera se dio cuenta que los perezosos eran hermanos del trueno).

Después de eso se quedaron, vivían, habían días que se iban a cazar, mataba cada uno a un colibrí, lo arreglaban y al día siguiente con carne de pidó. Estuvieron así, cuando ya llevaban unos dos meses de estar juntos, el suri le preguntó: «suri usted no está pensando en sus familiares?» él le dijo: «sí los vivo pensando, pero como yo me vine corriendo a lo loco, no se



por dónde voy a coger», él siguió: «suri, si usted quiere ir vamos a buscar comida (carne) para que lleve para la casa». En esos días comenzaron a cazar, se iban y traían cada uno de a dos pidó (ellos ya se acostumbraron a llamarse suri); vivían matando así y lo iban ahumando; estuvieron así, a la semana la casa del suri se llenó de carne.

Cuando ya llenaron la casa de carne le dijo el bá: «suri usted como se quiere ir, yo mañana lo voy a dejar». Al día siguiente desayunaron cabeza de pidó con plátano asado, después del desayuno el bá cogió un motetico³⁰⁶ y comenzó a empacar la carne dentro, comenzó a echarle, echarle, echarle la casa que estaba llena de carne; cuando el motetico se fue llenando, la casa también se fue quedando vacía y toda la carne la empacó en el motetico, después que terminó de empacar le dijo: «su fiambre se lo voy a mandar aparte, para que no vaya a tocar esta carne del motetico, cuando usted llegue a la casa lo primero que va a hacer es revisar si su casa está buena; si está un poco mala, la arregla, barre el soberado y lo forra bien, solamente dejando un rotico por donde usted pueda subir a sacar carne, después de eso va al monte, corta una bamba de carrá³⁰⁷ y hace una puerta de eso, para que cada vez que vaya a sacar carne lo cierras; después que arregle bien su casa se sube con el motetico y allá arriba destapa el motetico y así puedes guardar tu carne, porque ese va a ser el lugar donde usted va a tener guardada la carne, cuidado va a hacer lo contrario». Lo estuvo regañando como a un pequeño.

Después de eso le dijo: «vamos suri». Se fueron, se fueron y cuando ya iban llegando las doce del día, salieron a un camino, entonces le preguntó: «suri usted conoce este camino?», el embera se puso a ver y conoció que era el camino que lo llevaba a la casa, le dijo: «sí suri yo conozco este camino, de aquí yo ya puedo llegar solo», le dijo: «yo también hasta aquí lo venía a acompañar; suri, cuando usted quiera venir a visitarme puede

306 Canasto pequeño.

307 Raíz.



venir, así también lo iré a visitar, pero si usted me viene a visitar, de lo contrario no nos veremos más»; después de eso le dijo: «suri cuidado con el motetico, si usted no oye lo que le estoy diciendo usted va a perder contigo y su suerte, por eso le hice un fiambre aparte»; estuvo dando las últimas recomendaciones y se fue. El embera se vino, se vino, se vino, más abajo encontró un plano bonito y claro, como ya eran las 12 del día le dio hambre, dijo: «voy a comer mi fiambre», pero se puso a pensar: «es mejor comer carne abumada», cogió el motetico y apenas le iba haciendo un rotico, explotó y toda la carne que estaba dentro del motete se regó, eso quedó amontonado en ese plano de carne, el embera se puso a pensar: «por el gusto, yo destapé este motetico, por eso que mi suri no quería que yo destapara el motetico y yo no escuché sus palabras, ahora sí mi suri me va a regañar», del dolor que le dio por haber perdido su suerte, no quiso comer su fiambre y se vino para la casa, se vino, se vino, y ya por la tarde llegó a la casa (la mamá pensaba que el hijo se había muerto, la vieja se alegró cuando lo vio que llegaba, porque hacía ya dos meses que no lo veía), cuando la mamá lo vio que venía se fue y lo abrazó, le dijo: «hijo usted dónde estaba?» el hijo se sentó y le contó lo que le había pasado y a lo último fue a salir a donde el trueno, el cual tenía todo el parecido de una persona y también le explicó cómo se le había perdido la suerte de mantener carne toda la vida, ustedes avísenle a todos los compañeros para que mañana vayan a traer carne, porque en ese plano está lleno de carne de lo que traía en el motetito; estuvo contando así y como había llegado tarde se acostó a dormir. Al día siguiente llamaron a todos los compañeros de esa parte y los llevó a traer carne, cuando fueron a ver ese plano estaba lleno de carne, la gente se cansó de cargar pidió para la casa, por eso hubo parte que se dañó. Si el embera hubiera escuchado las palabras del trueno, todos los indígenas tendrían carne en la casa y nunca les haría falta, apenas era subir y sacar.

Estuvo así y un día dijo: «voy a visitar a mi suri», se fue por la mañana, se fue, se fue, se fue y llegó temprano; cuando fue a ver en el lugar donde estaba el rancho, eso era un rastrojal lleno de yarumos grandes, no había casa, el embera se puso a ver y como no vio nada se regresó para la



casa; de allí se vino corriendo, corriendo y llegó a la casa cuando estaba oscureciendo el día. Estuvo así, así; al mes se fue otra vez, ese día sí fue a encontrar la casa donde estaba antes, cuando miró el suri estaba en la casa, se fue y lo saludó: «cómo estás suri?», contestó: «aquí estoy suri, hoy nada más», le dice el embera: «sí suri, yo hace un mes estuve por aquí pero usted no se encontraba aquí, esto era un rastrojal y como no vi la casa me fui para mi casa nuevamente», él le dijo: «suri, ese día no me dejé ver, pero usted se preguntará por qué no me dejé ver? porque yo estaba bravo con usted suri, yo ese día que se iba para la casa que le dije? suri, usted cuidado va a sacar carne de ese motetico, por eso le empaqué un fiambre aparte, no te dije así? usted es viejo suri, yo también lo soy, y no escuchó mis palabras, como usted no me hizo caso ni oyó lo que yo le había mandado, por eso me encontraba enfurecido, por eso no te dije que cerrara su casa y en el soberado abriera el potetico? si hubiera escuchado mis consejos, usted iba a tener carne así como yo mantengo y usted se encargaría de enseñarles a los otros compañeros para que todos tuvieran carne y no pasaran hambre. Pero suri, usted como no quería comer carne por eso es que hizo eso, por eso perdió su suerte y de ahora en adelante no es más, tampoco venga más para acá suri; si vienes no me voy a dejar ver, hasta aquí llegó todo, váyase para su casa». El embera se regresó para la casa, cuando llegó le dijo a la mamá: «yo fui a encontrar hoy a mi suri y me dijo que no me iba a dar más carne y que no regresara más para allá. Yo perdí todo».



Usa Nebura ³⁰⁸

Antiguamente había una mujer joven que no le gustaba los hombres; los hombres la enamoraban pero ella no los quería, por el gusto podían ser jóvenes pero no gustaba de hombres porque ella tenía en la casa un perro grande, ella vivía era con el perro, ese era el marido, ese perro para donde iba la joven la acompañaba, si la mujer se iba al río a cortar plátano para allá iba, la joven tampoco lo dejaba en la casa, vivía como si fuera el marido, los jóvenes la iban a gatear³⁰⁹ por la noche, ella no los aceptaba. De tenerlo así el perro se quedó bravo, el perro ya se acostumbró a dormir con ella y por eso nadie la podía gatear; después de eso los hombres se dieron cuenta que esa joven vivía con un perro, por eso no le hicieron caso.

La mujer vivía, vivía y cuando menos pensaron la joven salió en embarazo, esto se regó por toda la región: que esa mujer se encontraba embarazada; en eso también los viejos se dieron cuenta y preguntaban: «esa mujer que no gusta de los hombres, no vivirá con ese perro?, pero nos vamos a dar cuenta cuando de a luz qué clase de hijo es, porque ninguno de los jóvenes dicen, dicen que estuvo durmiendo con esa mujer».

Después de eso se quedaron tranquilos, estuvo así. Así al tiempo dio a luz un par de mellos, ella mantenía sus mellos; cuando la gente le preguntaban qué había dado a luz ella decía que un par de mellos, no les daba más detalle; estuvo con sus hijos misteriosa y en eso ellos comenzaron a caminar y como llegó la hora de destetarlos ella los destetó; los abuelos los querían bastante porque no tenían más hijos pequeños; esos muchachos estuvieron así y crecieron; los viejos no los hacían salir para ninguna parte, cuando ya terminaron de mudar los dientes, los niños aprendieron a pescar, se iban y volvían nuevamente para la casa, estuvieron así, así y

308 Se traduce por perro.

309 Cómo ya se había dicho: expresión para referirse al momento cuando se busca a alguien para tener relaciones sexuales.



fueron creciendo. El papá de los muchachos (usa), a los pocos días de haber nacido ellos, se murió.

Un día cualquiera, el abuelo se fue a pescar para arriba, ellos (los mellos) también dijeron que lo iban a acompañar, se embarcaron en una canoa y se sentaron en la punta de la canoa, el abuelo iba guiando la canoa, cuando iban bastante arriba, le dijeron: «abuelo, arrime la canoa para el seco», el uno comenzó a oler y le dijo: «hermano mire aquí una coneja tiene hijo y se saltaron, ellos se metieron al monte, la coneja estaba lejos de allí en una cueva, llegaron a la cueva y comenzaron a meterle un palo por el hueco y la hicieron salir, a lo que salió se vinieron corriendo encima y ladrando «jai, jai, jai, jai.». A lo que la coneja se tiró al agua ellos también salieron, como el abuelo se había quedado cuidando la vio donde cayó y se fue allá, la chuzó y la mató.

Se embarcaron nuevamente en la canoa y siguieron para arriba, iban subiendo a una calle, en eso le dijeron nuevamente: «abuelo, aquí también está una coneja con hijos, arrimémonos al seco», el abuelo los arrimó a la orilla, se pusieron a oler para encima y se fueron corriendo para adentro, al rato bastante gritaron: «allá va abuelo la coneja» y se vinieron ladrando «jai, jai, jai, jai...» y la coneja se tiró al agua, ellos también salieron atrás, el viejo la mató; esos muchachos parecían perros, ventilaban a los animales desde lejos, pero como ya habían matado dos el abuelo les dijo: «vamos para la casa nietos».

Ese primer día que fueron mataron dos conejos, cuando el viejo llegó a la casa, la mujer le preguntó: «ustedes cómo hicieron para matar esos dos conejos?, sabiendo que no llevaron perros?», le dijo: «ay! Mujer, le voy a contar un secreto: nuestros nietos, yo realmente no se porqué son así, cuando íbamos para arriba me dijeron abuelo eche la canoa para la orilla que aquí está una coneja parida, yo arrimé la canoa ellos se pusieron a oler como perro con la nariz y se fueron para encima corriendo, al rato vinieron latiendo como perro e hicieron caer esta coneja al agua y yo la maté; nos embarcamos y más arriba sucedió lo mismo, ya como habíamos matado dos conejos nos vinimos para la casa». Cuando la mujer oyó esto se puso



contenta, la hija vivía oyendo pero no decía nada, la otra gente no se daba cuenta que habían matado dos conejos.

Después, cuando se les acabó la carne de conejo el abuelo les dijo: «nietos, vamos para arriba a pescar», no fue cuento, se fueron más arriba, encontraron huellas de conejo en una playa, los muchachos se tiraron al monte, al rato gritaron: «allá va el conejo, abuelo», y se vinieron ladrando «jai, jai, jai.», cuando el conejo se tiró al agua ellos también salieron atrás, enseguida el viejo cogió su lanza y lo mató. Así vivía esa familia, había días que mataban de cuatro a cinco conejos, pero cuando el abuelo les decía «vamos nietos para la casa» enseguida se venían.

Esos muchachos vivían así, al tiempo ellos solos comenzaron a ir a cazar al monte, si veían huella de venado comenzaban a seguirlo y no demoraban para levantarlo y de allá se venían corriendo y ladrando como perros, cuando caían al agua. Si el venado cogía aguas arriba se iban detrás, no lo dejaban perder, por eso no demoraban para matarlo. Al tatabro no hacían correr, el viejo cuando los muchachos iban a buscar tatabro cogía su lanza y se iba atrás de ellos, cuando ellos cogían al tatabro se ponían a gritarle al abuelo, abuelo aquí lo tenemos, corra rápido, ellos lo tapaban y lo mataban.

Esos muchachos no mataban otra clase de animales, solamente conejo, tatabro y venado; pero esa fama se regó por todos esos lugares y en eso un jaibaná se dio cuenta de lo que estaba sucediendo con esos muchachos, entonces el jaibaná un día cualquiera se vino a dormir a la casa de los muchachos, junto con la hija menor de él, cuando llegó saludó: ¿cómo está primo?, le respondió el abuelo: «aquí estoy primo», le dieron chicha, ellos tomaron, al rato le dieron de comer, después de eso se pusieron a echar cuento, echa cuento, cuando ya llevaban un buen rato el jaibaná le preguntó: «bueno primo, ustedes con qué matan animales que no tienen perro bueno para la cacería?», el viejo no le negó: «primo, estos muchachos son los que matan así».



El jaibaná continuó preguntando: «Primo, yo he oído que ustedes matan también venado, armadillo, pero más matan venado, conejo y tatabro. Primo si usted quiere yo vine a pedirle la mano a uno de sus hijos para entregarle mi hija», el viejo hizo un rato de silencio, después contestó: «primo, yo de eso no se nada, el muchacho es el que sabe». El muchacho todavía no se había desarrollado bien, pero el jaibaná quería que cogiera a la hija de él. Después el viejo siguió hablando: «y usted a cuál de los dos es que quiere de yerno? «El jaibaná preguntó: «cuál es el mayor y cuál el menor?», el viejo los mostró, el jaibaná dijo que quería era el menor, entonces el abuelo llamó al menor: «nieto, venga para acá que este jaibaná quiere hablar con usted», se vino y se sentó cerca, el jaibaná le dijo: «sobrino, yo quiero que usted sea mi yerno, usted cogerá de mujer a mi hija?», el muchacho se quedó callado y triste, al bastante rato contestó: «tío, yo todavía no pienso en coger mujer; para mantenerla yo con qué voy a coger mujer? no se labrar canoa, no se rozar un rastrojo, no se hacer canalete». El jaibaná contestó: «eso no es problema sobrino, la canoa yo se la ayudo a labrar, todo lo que usted quiera hacer yo le voy a ayudar, como yo quiero que usted sea mi yerno por eso voy a asumir esa responsabilidad mientras usted pueda independizarse»; el muchacho se puso a pensar y le dijo: «tío yo no la voy a coger, porque no sé pensar nada todavía», el viejo insistió tres veces y como el muchacho no aceptó el viejo se quedó tranquilo.

Al día siguiente lo hicieron desayunar al jaibaná y cuando ya se venía de regreso para la casa le dijo: «sobrino verdad que no va a coger a mi hija?», contestó: «no tío, no la voy a coger». El jaibaná se fue para la casa, los muchachos se iban para el monte y mataban sus animales y vivían así.

Al mes de haber estado el jaibaná, ellos se fueron al monte y cuando regresaron por la tarde el menor dijo que le estaba doliendo todo el cuerpo, el viejo dijo: «qué será lo que le va a pasar?», pero se dio cuenta que era un jai del jaibaná que lo tenía así porque no le cogió a la hija; ya en la madrugada el muchacho comenzó a gritar del dolor, amaneció y por el día con ese dolor murió el muchacho.



Quedó el otro, estuvo y al tiempo dijo que tenía dolor en todo el cuerpo y sucedió lo mismo que el anterior. Ese jaibaná, porque el muchacho no cogió a la hija de mujer; mató a los dos muchachos que todavía no se habían desarrollado bien.



3.3.2.4. La Noción de lo Sagrado

A lo largo de los relatos se ha podido observar que el ámbito de lo sagrado se encuentra inmerso en todas las otras nociones de naturaleza, persona y relaciones sociales. Sin embargo, lo sagrado tiene su construcción y expresión a partir de la persona que tiene la capacidad de mantener el equilibrio energético, de ver, hablar y controlar las energías sagradas o « jai » a quien se le denomina jaibaná; por eso en la explicitación de la noción de lo sagrado presento algunos mitos que se refieren al origen del jaibanismo, al aprendizaje o iniciación en la práctica del jaibanismo y su participación en la presencia de la humanidad (los embera) en el territorio.

Origen del Jaibanismo

El origen del jaibanismo, institución que define la identidad embera, está en Pākore quien es una mujer que trae la civilización y transmite el conocimiento.

Äkore es el dueño de Pākore, quien a su vez comunica el conocimiento al jaibaná y éste lo debe compartir con su gente; evidenciando de esta manera el carácter comunitario de la enseñanza y el papel civilizador o humanizador asignado al jaibaná.

El principio del trabajo del jaibaná es la producción de conocimiento mediante el desarrollo de la capacidad de ver lo esencial, o mundo de los jai, que no se percibe con la mirada del común.

En este proceso las energías o jai no hacen daño ni bien, por sí mismos, dependen de los mandatos u órdenes de sus patronos o dueños, es decir los jaibanás; por eso queda el imperativo de Pākore de no utilizar su conocimiento para el mal.

En la labor culturizante de Pākore aparece la desobediencia ejemplarmente rechazada, reforzando el valor de la ley propia, en este caso referido a la prohibición del incesto.



Päkore³¹⁰ Nebura³¹¹

En la época de dovuru,³¹² en ese entonces, fueron recogiendo las personas que no tenían falta. Los que habían cometido falta quedaron en la boca del tiburón. Mientras eso también recogía la zükuma³¹³ y llevaba a una sola persona hacia docarrá.³¹⁴

Los embera vivían mal y desobedecían a Ākoré.³¹⁵ El tiempo de la inundación se acercaba. Ākoré llamó a dos mellos -mellizos- y les dijo: «hagan una embarcación de mōgorró³¹⁶», los mellos comenzaron a labrar una embarcación de acuerdo a lo que había dicho Ankoré.

Cuando llegó tenían configurada la embarcación. Preguntó: «Cómo va la embarcación?», los mellos le dijeron: «nosotros ya hemos trabajado y está lista la embarcación».

Ākoré se subió y comenzó a llover. Ākoré comenzó a moverse dentro de la embarcación. Los mellos empezaron a decir: «crezca, crezca», dándole golpes con la mano en la costilla de la embarcación. La embarcación comenzó a crecer y se hizo una gran embarcación.

Les dijo luego: «recojan a las personas obedientes. También a los peces, plantas, y demás seres de la naturaleza y súbanlas a la embarcación».

Los embera se fueron arreglando en la embarcación. Cuando tenían todo recogido llegó una abuela - Pakoré-. En su cabeza tenía muchas

310 Mujer anciana con muchos poderes.

311 Relatado por Delmiro Palacios y Jaime Jumí.

312 Diluvio.

313 Jai en forma de totuma grande.

314 Significa mar, compuesto de do (río) y carrá (raíz).

315 Padre creador.

316 Piedra de moler.



getzsrá³¹⁷ y otros insectos. Cuando ella llegó casi se hundió la embarcación junto con su tigre, que era su amigo y compañero, porque Pakoré tiene al tigre como perro. Los mellos le pidieron que se baje. Ella les dijo que no. Además agregó: «yo sé que este río se va a secar y entonces van a necesitar que yo les enseñe todo lo que ustedes van a necesitar». Ella prometió que les iba a enseñar muchas cosas si la llevaban. Entonces los embera aceptaron y la llevaron en la barca.

Cuando iba creciendo el agua, la abuela (Pakoré) con su tigre se movían y la embarcación parecía moverse y hundirse.

Los embera le pidieron en silencio a Ākoré que los salve y los libre de ese peligro, para poder llevar a Pākore. La embarcación dejó de moverse. Quedó más liviana.

Estuvieron navegando varios días. Se dieron cuenta que la embarcación se había varado en una loma. Cuando empezó a secar los corroma³¹⁸ comenzaron a comer por las peñas para poder tumbar la loma, por eso la loma de Cintré quedó cantida.

Por la noche se quedó allí, quieta. Cuando amaneció la embarcación estaba en la loma Cintré, frente a la loma Druuba en la zona del Capá.

Después la opogá³¹⁹ se colgó y con la cola iba midiendo el agua hasta que secó. Por eso ella tiene en la cola unas señales.

La abuela (Pakoré) les dijo: «Mis nietos no vayan a bajar sin permiso. No vayan a tener relaciones entre primos y hermanos». Una pareja de primos hermanos salieron a recoger leña. En el último viaje la muchacha le dijo a su primo: «vamos a tener relaciones sexuales»; al

317 Hormiga conga

318 Una de las variedades de peces que en el lenguaje común le llaman guacuco.

319 Iguana



principio él le dijo que no, pero luego aceptó. Ellos estaban en compañía de un perro negro. Cuando estaban juntos se quedaron pegados al igual que el perro negro que los acompañaba. Pakoré dijo: «estarán así pegados hasta el fin del mundo».

Después les volvió a hablar: «mis nietos, yo me voy. Solamente el jaibaná es quien me podrá ver».

Posteriormente el embera salió a buscar a Pakoré al monte para cumplir con el acuerdo. Pakoré le enseñó cómo ser jaibaná, el manejo de los jai, la medicina tradicional, a arreglar la mesa para cantar, los sitios sagrados, curar picadura de culebra y otras cosas para el beneficio de la familia y de todos los embera. Pakoré le dice: «yo le enseño todas estas cosas para que se las enseñe a los demás y todos tengan bienestar. Nunca vayan a hacer el mal, usted es el único que me puede ver, nadie más», luego se despide el embera.

El embera llega donde estaba su familia, sus compañeros y enseña todo lo que Pakoré le había enseñado. Destruye los animales malos del agua y del monte colocando peces y animales para que los embera se alimenten y vivan bien.



Aprendizaje del Jaibanismo y uso de la flora

En el proceso de aprendizaje del jaibanismo lo importante es poder llegar a ver los *jai*, por eso el conocimiento es fundamentalmente un acto de visión. En la actualidad para ver los *jai* y el mundo de los *chäbera* el jaibaná lo logra a través del uso de plantas, tanto en ablusiones como con el consumo de las mismas.

De nuevo aparece *Päkore* como la dueña de los *jai* y los enseña para la defensa y para hacer el bien. Sin embargo, todo dependerá del uso que el jaibaná haga de este conocimiento pues lo puede utilizar para proteger o para atacar.

El ámbito de la enseñanza es el monte, bien adentro donde se va identificando cada uno de los *jai* y el respectivo uso, o mejor utilidad, para curar enfermos, para sacar dolores, para atacar los males que han recibido (maleficios) y otros. Una de las técnicas de sacar el *jai* que produce el dolor o la enfermedad es chupando. De esta práctica se desprende el valor atribuido al bosque primario, pues es el ámbito donde residen los *jai* y la flora curativa, por lo cual se constituye en la base de la reglamentación interna para proteger este recurso natural.

El mundo de abajo, o mundo de los *chäbera*, es el lugar donde el iniciado aprende a conocer los *jai* para defenderse, de allí la importancia de proteger el subsuelo frente a las explotaciones mineras o de hidrocarburos, pues esto desordena o desestabiliza el mundo y el uso concreto que hacen de él en la percepción embera.

El culmen del aprendizaje del jaibaná es la entrega del bastón y del banquito, que se constituyen en su simbólica y en unas de sus herramientas.



El jaibaná cachirua no sintió el *jai* de machete porque él no lo tenía, por lo cual no se pudo defender. A un jaibaná cachirua lo controla un jaibaná bia. Esta tendencia a la confrontación entre jaibanás se ha constituido en una de las formas de regular y estructurar el poblamiento del territorio, por segmentación de grupos humanos y nuevas ubicaciones.



Jaibaná Cachirua³²⁰ Nebura

En un río había un jaibaná, ese río tenía muchos indígenas, el jaibaná era malo, estaba acabando a todos sus compañeros. Como no había más jaibaná no se encontraba nadie quien frenara esa matazón. Este jaibaná estuvo matando, matando, matando gente hasta que quedó una sola familia, esta familia por la noche se fue escondiendo para la cabecera del mismo río, se fue para que el jaibaná no la matara ni se diera cuenta para donde se había ido; pero se quedó la abuela porque no podía caminar, estando en la cabecera al hombre le mordió una culebra y de eso murió, quedó la mujer y su hijo y en una de esas sin enfermarse se murió; solamente quedó un niño como de unos ocho años, este niño cogió la mamá, la enterró debajo del tambo; éste se quedó en la casa llorando porque no tenía a donde ir. Estuvo así, así, así, un día se fue a pescar, cuando estaba pescando miró para arriba y vio unos tigres, de allá se vino corriendo para la casa (porque antiguamente los tigres comían gente, por eso les tenían miedo). Apenas llegó a la casa cogió la escalera la subió a la casa, y se tiró en el piso, luego se puso a ver, en eso llegaron los tigres y se metieron debajo de la casa, el niño se quedó quietecito sin hacer bulla, estuvo así hasta que anocheció y los tigres no se fueron.

Al día siguiente miró para el suelo y no vio nada, estuvo viendo bien y como no vio nada cogió la escalera y la puso hacia el suelo y se fue para el río, cuando llegó al río vio que estaba tirado un conejo grande (ese conejo era matado de los tigres para que el niño comiera, esos tigres comenzaron a cuidar al niño para que no le pasara nada, esos tigres eran perros de la madre monte,³²¹ o sea que la madre monte comenzó a cuidar al niño). El niño se puso a ver el conejo, lo cogió, lo peló, lo destripó y lo subió para la casa, de ahí en adelante vivía comiendo sin ir para otra parte; al llegar la noche vinieron los tigres nuevamente y se quedaron durmiendo en el suelo. Él como tenía plátano y carne, de eso comía.

320 Significa malo o que hace el mal.

321 Espíritu de la selva, que es la misma Pakoré.



Después que se le terminó el conejo se fue a pescar y cuando menos pensó los tigres estaban cerca de él, lo acorralaron y no se podía mover para ninguna parte; pero al niño no le hacían caso, antes, como el niño se venía para la casa ellos se vinieron atrás como si fueran unos perros criados por él. Al llegar a la casa comenzaron a cuidar al niño para que no le fuera a pasar nada. De ahí en adelante al niño ya no le dio más miedo de los tigres, cuando él iba a llenar agua, iba a cortar leña, iba a cortar plátano, los tigres lo acompañaban, uno iba adelante y el otro atrás y por la noche uno se iba a cazar y el otro se quedaba cuidando el niño; había días que le traían armadillo para que comiera, lo tenían así, así. Así un día de esos llegó una negra grande y le habló: «mera viusaque pu nama buca», es decir «cómo está mi nietecito, usted está aquí?», él le contestó: «sí estoy aquí», ella le dijo: «no se asuste, yo te vine a ver ya que usted vive solo sin mamá, hay nietecito usted está muy pobrecito, porque ese jaibaná que está allá abajo mató a toda su familia, por eso yo te vine a llevar; nosotros nos vamos a ir, yo a usted no lo voy a matar, nosotros nos vamos a ir pero no se asuste».

Esa negra se llevó al niño para el monte, lo llevó, llevó, lo llevó hasta su casa y ahí lo hizo dormir. Al día siguiente lo llevó de ahí, lo llevó, lo llevó hasta un pueblo grande y por el medio lo metió. La vieja le dijo: «viusaque, éste es un jai mal; cuando otro jaibaná te mande jai malo usted con éste se defenderá; estos que están de este lado son los jai que curan a los enfermos (curan los que tienen fiebre, hemorragias, etc); los de acá son los que curan a los que tienen mal, a pesar de que curan también matan, estos que están acá son los que curan las diferentes clases de dolores: de cabeza, estómago, etc; cuando a una persona le está doliendo el estómago y usted llama a este jai y lo chupa, con hoja negra, en el estómago, al que le estaba doliendo de una vez lo saca afuera y si quiere lo hace ver a la gente; estos de acá son los que curan las dolencias, vamos a ver». Cuando fueron habían puras espinas de diferentes clases, lo llevó por ahí, el niño le dijo: «y yo no me voy a espinar?», ella le contestó: «usted no le va a pasar nada», lo llevó hablando para adentro y no se espinó, «ya todo esto es de usted», le dijo la vieja.



Esa vieja le estaba enseñando jai, y en eso fueron cruzando el pueblo, el muchacho sintió hambre porque llevaba dos días sin comer, pensó: «yo qué voy a comer?», ella le dijo: «tienes hambre viusaque?», él le contestó que tenía hambre. En eso, en una choibá estaba cantando un paletón (tucán) así: «mentedé, mentedé», la vieja cortó un garrote y se lo tiró. El tucán que estaba cantando de una vez se vino a caer al suelo, como si fuera tirado con una escopeta, la vieja lo cogió, le sacó las plumas y lo destripó con las uñas, le dijo: «vamos a ponerlo a asar», el día estaba haciendo fuerte sol, se fue y lo puso encima de una piedra, se puso a ver, al rato lo volteó, al ratico dijo: «ya se asó, viusaque coma». Qué se iba asar, está crudo y así quería que el muchacho se lo comiera; el muchacho le dijo: «yo no voy a comer esto, porque está crudo», ella insistía: «coma que está asado», él le dijo que no iba a comer, entonces la vieja le dijo: «si es así espérame aquí; luego se metió al monte, estuvo como que no iba a regresar, en eso volvió a venir, le trajo plátano cocido y sancocho (andaba buscando donde la gente, como era jai, sin que se dieran cuenta lo que estaban haciendo sacó y trajo) eso le hizo comer.

De ahí lo llevó, lo llevó, lo llevó. Más allá salieron a otro pueblo, en ese pueblo estaba una olla muy grande, montada en un fogón, la cual estaba hirviendo, le dijo: «vea viusaque, éste sirve para cuando otro jaibaná le mande jai malo y usted sale corriendo para que no le haga daño; usted para acá es que debe venir corriendo y se mete en esto que está hirviendo; a lo que usted se meta, usted ya está a salvo, porque el que no sabe y se mete de una vez se muere, métase» (estaba hirviendo). Él le dijo: «tengo miedo», ella le dijo: «métase veusaque que a usted no le va a pasar nada», estuvo así y en un descuido lo empujó la vieja a la olla, fue a caer dentro. Él sintió como que había caído al agua que estaba hirviendo, pero cuando se dio cuenta fue a salir al otro mundo de abajo y cuando miró, la vieja estaba junto a él; ella le dijo: «vea nietecito a usted le estoy es enseñando a jugar con los jai, cuando otro jaibaná lo busque para hacerle daño usted así es que debe esconderse, así a usted no lo van a matar, el que venga como loco y se meta a la olla, éste de una vez se muere, esto es para usted». De



abí en adelante lo llevó por un poco de pueblos y le decía: esto sirve para los dolores de cabeza, la gripa, de todo. Cuando al niño le daba hambre ella le daba de comer.

Este niño estuvo con la vieja un mes en el monte aprendiendo jai, en una de esas lo llevó a una loma alta y le dijo: «de acá tírese al suelo nieto», el niño no quería, como no quería ella lo empujó al suelo, antes de caer al suelo ella llegaba primero y lo abrazaba; ella le dijo: «ya usted sabe que cuando se tire yo siempre lo ampararé». Todos los jai que ella sabía se los enseñó al niño. Después de eso le dijo: «vámonos para la casa», lo trajo hasta donde vivía durmiendo la vieja.

Al día siguiente le dijo: «yo aquí le voy a entregar el duma³²² de una vez, se fueron a la raíz, aparentaba no estar hueco, le metió la mano y sacó un bastón. Otra vez metió la mano y sacó un banquito³²³ y le dijo: «esto es de usted nieto», de ahí se vinieron y llegaron a la casa. Cuando llegaron a la casa, como era tarde se acostaron a dormir.

Al día siguiente desayunaron, después ella le dijo: «vamos nietecito, ya que usted está pensando así: «mi mamá y mi papá murieron pero mi abuelita está allá abajo, me voy»; vámonos yo te voy a dejar a la casa, usted acá en la cabecera qué se va a quedar haciendo?, vámonos». En el suelo había una canoa nuevecita que el papá le había labrado y estaba debajo de la casa boca abajo, ella le dijo: «yo me quedaré atrás, usted váyase para la punta»; al lado donde quedó la vieja quedó casi hundido, al lado donde estaba el niño quedó elevado encima. Se fueron, se fueron, se fueron lejos. Ella le dijo: «cuando usted llegue háblele bien a su abuelita, porque ella no te va a conocer, ya que ella cree que ustedes ya se murieron; en la casa está un enfermo, una vieja tiene una hija jovencita esa va a ser su mujer, ella misma te va a querer. Con esa mujer júntese y no vaya

322 Otra transcripción es tuma, significa bastón o vara de los jai, símbolo del aprendizaje de un jaibaná.

323 Otro de los símbolos del jaibaná, que es el asiento ceremonial o canto de jai.



acoger otra mujer, por eso yo misma se la estoy entregando». Se fueron, cuando los de la casa miraron para el río, el muchacho solito era el que venía en la punta para abajo y la otra canoa venía alto, era porque la madre monte estaba sentada atrás y no se dejó ver.

Como ya había llegado donde estaba la casa de la abuela, arrimó y se subió para la casa; la saludo, después de eso se hizo conocer quién era él, ella estaba enferma de tadia,³²⁴ luego le narró la historia de él, de dónde venía y porqué se había ido de ese lugar. En una de sus charlas mencionó al jaibaná cachirúa, el que le había hecho la maldad a toda la familia de él; cuando mencionó al jaibaná malo, inmediatamente la vieja le dijo que todavía existía y que él era el que le había hecho ese daño y la tenía sufriendo; entonces el muchacho le dijo: «tranquila abuelita eso es fácil de curarlo, hoy la voy a curar». Esa noche se sentó a cantar y a la abuelita la sentó cerca de él, porque la enfermedad que le había puesto el jaibaná malo parecían espinas de chontaduro que estaban pegados al cuerpo, entonces él comenzó a sacarlo uno por uno hasta que acabó de sacarlo todo y la viejita se alivió del dolor que tenía.

Al día siguiente, muy por la mañana, llegó el jaibaná malo (como él, por medio de jai, había sentido que había pasado un jaibaná, por eso se vino a ver) y lo saludó; luego se sentaron a conversar, pero en medio de la conversación el muchacho como le tenía ganas de matarlo por medio de su jai le macheteó el alma por toda la mitad; pero el jaibaná malo no sintió, estuvieron hablando así y en eso se fue. Cuando se fue le dijo a la abuelita: «hoy ese jaibaná amanece muerto, usted no lo vio? Entonces le explicó que él lo había macheteado. El jaibaná llegó a la casa y cayó enfermo y amaneciendo murió.

Así pudieron vivir tranquilos esas familias y se quedaron vivos el muchacho y la abuelita.

324 Artritis.



Jaibanismo, poblamiento y control del espacio

En el proceso del poblamiento del pueblo embera la figura del jaibaná cumple la función de delimitación territorial, en tanto que trabaja con sus *jai* para sanear o limpiar el espacio y así humanizarlo, o también porque encabeza la segmentación de grupos de parientes para ir a ocupar nuevas áreas. Esto se ejemplifica en la lucha entre jaibanás para precisar quién tiene más poder espiritual y por tanto la marca de la distancia prudencial para no salir lastimado él y con él su grupo. Ésta es justamente la temática que se describe y argumenta en el relato de Ventura, quien es una víctima del *jaibaná cachirua* y al mismo tiempo simboliza la protección que se puede recibir de un *jaibaná bía*.

En la contienda entre jaibanás se constata una vez más que los *jai* tienen dueño y no actúan solos. Un jaibaná puede entregar su poder sobre un *jai*, en este caso se lo entrega a una mujer, pues ellas también pueden aprender y ejercer esta práctica.

La fuerza espiritual del jaibaná procede del mundo de los *chäbera*; es decir, del subsuelo donde residen sus energías, allí el poblamiento igualmente se determina por la diferencia esencial de los grupos de seres. Así se entiende que haya otra geografía, la del mundo de abajo, donde hay varios ríos y en cada río vive una clase de gente, de forma tal que en uno de ellos viven los *chäbera*, en otro los *erojos* y en otro viven los embera que se han muerto en el mundo medio.

Este poder del jaibaná, o concentración de energías (*jai*), se simboliza en el bastón o *duma* (o *tuma*), con el cual ejerce su práctica curativa, como lo ejemplificará el segundo relato de Ventura, quien va superando las pruebas a través del proceso de curación, mediante el ritual del canto del *jai*.



El recorrido que realiza Ventura, llevado por los espíritus, señala a su turno uno de los movimientos hechos históricamente por los embera en su proceso de apropiación del espacio,³²⁵ por ello el relato ubica la geografía desde el medio Atrato hasta la boca, o sea hasta el mar Caribe, y desde la boca del río Bojayá hasta el océano Pacífico. En la segunda narración, Ventura es llevado por un Kira Nemanía, allí aparecerá la cuenca del río Baudó, completando la ubicación territorial de los embera en esta región.

La relación espiritual con el mundo de abajo es vital, pues tal como aparece en otras historias, de allí se trae las semillas y algunos animales, dando a entender que allá está la raíz de los elementos que hacen posible la vida de los embera en el mundo medio.

325 Según la misma tradición oral, los embera proceden de la parte alta del río Atrato, en el lugar denominado Lloró (tierra en embera Katío) y desde allí se fueron hacia el cauce medio y bajo del Atrato, al igual que la costa Pacífica y el Baudó. Para una mayor comprensión de esta etnohistoria se puede leer el texto de tesis de maestría en historia de la Universidad del Valle, de Patricia Vargas titulado «Los Embera y los Cuna, Impacto y Reacción ante la ocupación española siglos XVI y XVII». Mimeo, Bogotá Junio de 1990.



Ventura Nebura

Había un embera llamado Ventura, él era de Bojayá.³²⁶ Ese hombre era ágil, en Bojayá no había embera que le pegara, ni en ninguna otra parte, él era quien ganaba las peleas, por eso su fama estaba regada: que Ventura era fuerte y ágil.

Por esa época llegó un jaibaná a Bojayá, vio a Ventura en una fiesta y comenzó a decirle: «ah! Ventura, usted es el hombre que dicen ser fuerte?», Ventura le contestó: «ay! tío, yo no sirvo para pelear». Él le contestó: «así no es sobrino, enséñeme a jugar, ya que todos a usted lo tienen como el más fuerte». Él le dijo: «yo no se pelear». Como el señor era jaibaná Ventura le tenía miedo y se fue para un lado.

Estando allá, llegó nuevamente a buscarle problema, lo cogió del pelo y lo azotó contra el piso. Ventura no le hizo caso, solamente le dijo que no molestara más y se retiró del lugar. Estuvo así, cuando llegó a media noche Ventura se encontraba bastante embriagado y en eso vino nuevamente a molestarlo el jaibaná, entonces Ventura le dijo: «tío, usted quiere pelear?», él le contestó: «sí sobrino, lo que yo quiero es probarlo a usted porque dicen que usted es muy fuerte para pelear». Ventura se levantó, lo alzó y lo azotó encima de los troncos del fogón, de una vez el jaibaná se quedó tirado, sin moverse. Entonces el jaibaná le dijo: «Ventura usted es un hombre, porque usted me ha hecho así?, si verdaderamente coge la mano de mi erojo,³²⁷ está bien».

326 Bojayá es el nombre de uno de los ríos afluentes del río Atrato, en su cauce medio. Actualmente este nombre se extiende a toda el área del municipio. En la tradición embera, este nombre es un españolismo del vocablo embera «mō jaya», que significa la marca (jaya) hecha con machete a un árbol de nombre bonga (mō) que estaba ubicado en la desembocadura de este río, en el tiempo en que los embera estaban conquistando este territorio con otras etnias de existencia anterior a la colonia de España.

327 Es una de las clases de jai.



Después que pasó la bebida Ventura estuvo ahí, ahí, ahí. Un día le dijo el cuñado, que también era jaibaná, llamado Mé parré,³²⁸ el cual tenía la tía de Ventura, él le dijo: «cuñado a usted lo está cuidando un erojo,³²⁹ usted porqué no viene para donde mí, a hacerse arreglar?», Ventura no le hizo caso.

Ventura después de eso, un día, por la mañana, en Bojayá, en la boca de Usuramiá, se fue muy oscuro para el río, al llegar al río el erojo lo estaba esperando, cuando en la casa oyeron un grito que dijo: «aaayyy...a mí me lleva un erojo» y en el río se oyó un ruido que hizo «chaplunnn», se lo llevaron a Ventura los erojos. Cuando la gente se levantó y corrieron a ver apenas encontraron las hondas del agua que habían dejado los erojos. La mujer llegó al río, lo buscó y no lo encontró, se puso a llorar, (el nombre del jaibaná que le había puesto el erojo era Gusasa). Enseguida la mujer se fue para abajo, para donde estaba méparré, porque él era jaibaná, a decirle que al marido lo había llevado un erojo; se fue, por allá abajo en un lugar llamado orrú jibá,³³⁰ más abajito estaba trabajando el jaibaná; llegó a la casa, cuando llegó apenas se encontraba la mujer. La mujer llegó llorando, la otra le preguntó: «por qué está llorando compañera?», ella le dijo: «a mi marido, Ventura, esta mañana lo llevó un erojo».

Entonces la tía se levantó y dijo: «voy a avisarle a mi marido, porque él no hace mucho rato que se fue a rozar su platanera». Se fue la mujer, cuando llegó, el viejo estaba rozando y dijo: «yo he venido, porque a mi sobrino Ventura hoy por la mañana lo llevó un erojo, eso vino a contar la mujer»; el viejo contestó: «por eso yo le vivía diciendo a mi cuñado: «a

328 Pene negro.

329 Es un espíritu parecido a la madreagua, pero es más grande. Según los jaibanás o médicos tradicionales, es uno de las cinco madreagua que existen en el mundo o dentro de la ciencia de ellos. Éste solamente habita debajo de la tierra, en el mundo de los chãbera, es más fuerte que las demás madreagua. Los médicos tradicionales lo utilizan solamente cuando tienen que enfrentarse contra otro jaibaná que lo está perjudicando.

330 Calles de las piedras negras.



usted lo está cuidando un erojo, por qué no viene para arreglarlo?», pero él no escuchaba mis palabras; ahora yo que voy hacer si ya lo llevó el diablo?» La mujer le dijo: «y por qué no vamos a ver ahora mismo de una vez?», él contestó: «y a qué vamos, si él no se encuentra ahí, él ya llegó al otro mundo», pues debajo de la tierra hay otro mundo.

Meparre le dijo: «váyase rápido para la casa y póngale cuidado, si ese palo de choibá no lo hago secar con los dos rayos y truenos que voy a mandar no me llamo Meparré». La mujer se regresó, al llegar a la casa cayeron dos truenos durísimos: «práááá», estaba así cuando alumbró y «prááááá», nuevamente, parecía que caía en la casa; la vieja solamente gritaba y cuando se calmó el rayo, miró para dónde estaba el árbol y vio que estaba seco, entonces la vieja dijo: «era verdad lo que mi marido Meparré me estaba diciendo y por eso fue que me mandó rápido para la casa». Luego se puso a esperar para ver si salía rápido, el viejo en su trabajo estaba tomando chinango,³³¹ porque había llevado. Mientras que la mujer en la casa lo estaba esperando, la mujer de Ventura se cansó de esperar y como venía la tarde se fue para la casa. El viejo estuvo trabajando y regresó por la tarde, al llegar a la casa la mujer le dijo: «vamos viejo a ver», le respondió: «para qué vamos a ir hoy, mañana por la mañana es que vamos a ir a ver, si nos vamos ahora no lo vamos a ver, ahora por la noche me van a decir dónde está? Cuando la mujer se fue a avisarle en el trabajo y cayeron los truenos, Me parré habló con sus erojos que se llamaban INANCIO CHOCHOBÁ, porque los erojos también tienen nombres de personas. Cuando cayeron los truenos Meparre le había dicho a sus jai: «Inaaaannncio Chochobaaa..., a Ventura lo llevan para allá, ustedes que están allá quítenselo porque el erojo de Gusasá lo lleva para allá». Lo que habló Meparre acá, se oyó claro debajo de la tierra.

Por eso, como oyeron, lo estaban esperando en el subidero del camino. Estando así, los erojos de Meparré miraron para arriba, los erojos de

331 Chicha fuerte.



Gusasá lo traían a Ventura, porque ya lo llevaban, como Inancio Chochoba estaba al pasar cerca de él, le dijo: «oiga mis palabras un momento», se pararon y le dijeron: «qué es?», él les dijo: «ustedes me van a entregar a mi emberá», uno de ellos contestó: «por qué este embera debe ser suyo, si mi patrón me lo dio a mí?», él le dijo: «mi patrón me dijo que lo recuperara», él le dijo: «cómo así que se lo voy a entregar a Inancio Chochoba», lo haló de la mano, al cogerlo de la mano, el erojo de Gusasá, le apretó un poquito la mano y Ventura de una vez se iba quedando sin respiración, el otro se dio cuenta y le dijo: «si usted me mata a mi embera, hoy nos matamos los dos». Ellos estuvieron discutiendo y el erojo de Meparré le quitó a Ventura, luego Inancio Chochobá lo llevó para la casa y le quitó a la mujer y se dijo: «ahora que Ventura está debajo de la tierra qué vamos a hacer?, por qué no lo llevamos para abajo para hacerle conocer estas tierras?»

Luego sí, lo llevaron para abajo en un río muy bonito, lo cogieron de las dos manos, como si fuera un niño, lo llevaron halando, lo alzaban y brincaban con él; ellos no lo cogían fuerte y se ponía como si se fuera a ahogar, así lo fueron llevando, al llegar bastante abajo una mujer embera gritó: «oigan mis palabras», el erojo le dijo a Ventura: «lo están llamando para la casa, vaya a ver», se subió (allá uno no habla, sino con sólo pensar las cosas, el otro se da cuenta). Cuando llegó, le habló con la mente a la mujer ella contestó: «estoy bien», «usted anda por acá?» replicó, él dijo: «sí, yo ando por acá; luego la mujer le sirvió un poquito de guarapo en un totumito pequeño, se lo tomó y le dijo: «cuando suba le voy a dar más bastante».

Enseguida se vino, lo llevaron más abajo, le gritaron nuevamente: «a ese embera déjenlo subir para la casa», Inancio Chochoba le dijo: «lo están llamando, suba para la casa». Al llegar a la casa la saludó: «cómo está?», contestó: «aquí bien, usted anda por acá?», él dijo: «sí, por acá me cargan»; también le dio guarapo, al darle guarapo la mujer le dijo: «por este guarapo que le estoy dando así, su mujer joven que dejó arriba me va a tratar de vieja». Esas mujeres que le dieron guarapo a Ventura, de una



vez se convertían en mujeres de él, tomó y con esos tragos Ventura de una vez quedó borracho, pero no perdía el sentido, sabía lo que pasaba. Se fue, lo llevaron, al llegar bastante abajo el erojo dijo: «mire para arriba», al mirar, vio el río de acá arriba que estaba como encima de una muinú queda, ³³² como balseando, entonces ellos lo cogieron entre los dos y lo empujaron para arriba, al empujarlo, de una vez salió en toda la desembocadura del río Bojayá.

Luego lo llevaron para el otro lado de Bellavista, ³³³ lo llevaron detrás del caserío de Bellavista, cuando iba pasando por ahí Ventura pensó: «si me dejaran por aquí, pasado mañana yo llegaría allá arriba», así pensó entonces el erojo le dijo: «usted así cuándo va a llegar?, sabiendo que mañana usted va a estar en su casa», y no lo llevaron lejos, cuando fueron el erojo comenzó a gritar para el otro lado: «jabata eduuuchi, jabata eduuuchi, jabata eduuuuchi», ³³⁴ se fueron a ver, cuando menos pensaron en la mitad de la ciénaga balseó una cosa como de grande de un malambo, eso era un jé, ³³⁵ luego se embarcaron, encima de él, a Ventura lo cogieron de la mano, cuando se subieron eso estaba tan resbaloso que Ventura no se podía parar, pero los erojos lo halaban de la mano, al llegar a la mitad del animal, el jé se puso a menear como una culebra, entonces los erojos lo regañaron: «qué es lo que estás viendo, qué estás haciendo?» y lo pisoteaban para abajo, el animal se quedó quietecito; en eso se brincaron al otro lado y lo llevaron, lo llevaron por un camino y cuando menos pensó vinieron a salir más abajo del río Atrato, en la orilla de un barranco.

332 Una hoja parecida a la de la rascadera o papachina.

333 Esta es una población sobre el río Atrato, cabecera municipal del municipio de Bojayá-Chocó.

334 Esto es: traigan una canoa.

335 Para los erojos esta serpiente era una canoa, como lo era también para los Chãbera, de acuerdo al relato ya analizado.



Al mirar para arriba un negro venía para abajo remando en su canoa, cuando llegó al frente entonces pensó Ventura: «ese señor nos va a ver», los erojos le contestaron; «qué nos va a ver a nosotros si tiene los ojos nublados, vea cómo tiene los ojos llenos de barro»; al mirar Ventura para allá, era verdad, estaba como ellos habían dicho. Cuando el negro se puso a ver para encima, los erojos taparon con la mano a Ventura para que el negro no lo viera, estuvo ahí el negro y se fue para abajo, al dar la vuelta, ellos se brincaron al río y lo trajeron para arriba por toda la mitad del río Atrato, los erojos lo metieron debajo de las axilas de ellos para que Ventura respirara, lo trajeron, lo trajeron. Debajo del agua él iba viendo de diferentes cosas: hombres, madreaguas; pero esas gentes no le hablaron a él, así fueran pasando cerca de ellos. También en la mitad del río se veían unos cantaritos bonitos que por la boca están rebosantes de oro y se escuchaba como canto de embera; lo trajeron así hasta la desembocadura del río Bojayá, por donde a él lo habían llevado por ahí mismo lo regresaron nuevamente.

Después de eso se regresaron por donde se habían venido, se vinieron, se vinieron hasta donde la última mujer lo había llamado para la casa, ahí lo llamó la mujer nuevamente, el erojo le dijo que subiera. Al llegar a la casa la mujer le dio guarapo y le dijo: «usted nuevamente dentro de poco va a regresar», y le repitió: «su mujer que está acá arriba como le estoy dando guarapo a usted, ella me va a tratar de vieja». Tomó y se vino para arriba, se vino, se vino; cuando llegó donde estaba la otra mujer lo llamó para la casa y también, subió, al llegar a la casa le dio un trago de guarapo y le dijo: «su mujer que dejó abajo me va a tratar de vieja porque le estoy dando guarapo, ésta le dio bastante, si le dio bastante usted va a hacer como que llegó, en la casa se acuesta a dormir y nuevamente llega aquí, pero usted no demora en regresar nuevamente por acá».

Se fue Ventura, a esa hora había anochecido y venía amaneciendo; se vinieron, se vinieron hasta la casa del erojo, como ya estaba amaneciendo lo trajeron ellos por el camino, lo trajeron hasta salir al río Bojayá, en la boca de Usuramiá donde lo cogieron a él; lo hicieron salir, apenas salió le



dijeron que gritara, entonces él gritó: «aaaaaaaaaeeeeeeee, vengan a buscar-me, que me tienen cogido unos erojos», las gentes que estaban en la casa dijeron: «allá está gritando Ventura», prendieron las lámparas y se fueron corriendo para el río (eran más o menos las cinco de la mañana), lo buscaron pero no lo encontraron, le gritaban: «Ventura, Ventura», pero él no contestaba, apenas oían que se quejaba como cuando un borracho está dormido, y en esa parte olía a guarapo, pero ellos no sabían que estaban pasando cerca de él, como los erojos lo tenían atrapado con las manos por eso no lo alcanzaban a ver. Se cansaron de buscarlo y se subieron para la casa.

Apenas iban llegando a la casa, otra vez lo hicieron gritar, los erojos le dijeron: «grite nuevamente» en seguida gritó: «aaaaaaaaaeeeeeeee, vengan véanme que a mi me tienen unos animales aquí»; nuevamente las gentes fueron a buscarlo, pero sucedió lo mismo, ya cuando estaban cansados se fueron para la casa y cuando iban llegando a la casa gritó nuevamente: «vengan búsqüenme que me tienen unos erojos», cuando fueron a ver él estaba sentado en la playa y ahí los erojos sí lo dejaron ver; luego lo llevaron para la casa. Cuando llegaron a la casa oyeron el ruido de los erojos que se habían tirado al agua, ellos lo habían venido a dejar, y Meparré le dijo a la mujer: «ya mi cuñado llegó acá arriba, ahora si vámonos que lo vamos a ir a encontrar durmiendo en la casa». El viejo se vino muy por la mañana de su casa y cuando llegó era verdad, Ventura estaba en la casa y como había llegado borracho lo vinieron a encontrar dormido.

La primera mujer que le dio guarapo a Ventura dizque era la mamá de los pidó, esa le había dado artoto (flor de muerto) y le había dicho: «regá-le a las gentes que están en la casa». Cuando Ventura despertó del sueño le preguntó a la gente: «ustedes no vieron un capachito que estaba junto a mí, cuando me recogieron?» La gente contestó: «nosotros no le pusimos cuidado». Él les dijo: «vayan a buscarlo, si lo encuentran tráigan-melo en seguida». La gente como es así, se fue corriendo, cuando miraron era verdad, estaba tirado, en seguida lo cogieron y lo subieron para la casa,



lo cogió Ventura y lo fue repartiendo de uno en uno a cada persona y alcanzó exacto para todos. Con esta flor tenía quidabe³³⁶ y con él también hizo lo mismo. En ese capacho fue que Ventura trajo el Querá Pichi³³⁷ que trajo de debajo de la tierra.

Ventura después de eso vivió, vivió. Un día Meparré le dijo: «si yo me muero y a usted lo lleva el erojo griten así: «Inaaaannnnicio Chochobaaaaaaa..., a Ventura lo llevan para allá el erojo de Gusasá, ustedes allá quitenselo»; luego Meparré continuó: «y si le dicen que maten a ese erojo de una vez para que deje de estar molestando, él lo matará».

Bueno, así como había dicho Meparré, él se murió, pero el jaibaná Gusasá todavía existía. Un día Ventura se fue de Bojayá a Bodobodo (hoy Boroboro), mejor dicho se fue para las playas del Valle a recoger coco que habían dejado sembrado los Cunas,³³⁸ se fue con la mujer. Cuando ya se iban a regresar en Bodobodo, mejor en Bocas de Almuerzo, al pasar por la casa de un amigo que tenía allí, lo llamaron por la tarde a tomar chicha, estuvo tomando y se quedó para amanecer ahí; a eso de las cuatro de la mañana le dio ganas de cagar, pero él no largaba su machete del cinto y decía: «si otra vez el erojo me viene a coger yo lo voy a chuzar», por eso no lo largaba, solamente medio lo soltaba cuando iba a dormir. Se fue para el río, ese día la luna había llenado, por eso estaba clarito como si estuviera de día, como la casa estaba cerca del río, los compañeros le pusieron cuidado, cuando llegó al río gritó: «aayyy! compañeros a mi me lleva un diablo; el erojo que estaba esperándolo lo tiró al río, -como en Bodobodo hay bastante guaduda- Ventura se agarró del cogollo de una

336 Fruto utilizado por los indígenas para proteger las dentaduras.

337 Planta olorosa y aromática conocida en la región con el nombre castellano de albahaca de la Virgen.

338 Esta es otra etnia cuya autodenominación es «Tule», actualmente se encuentra ubicada en la frontera entre Colombia y Panamá y en las Islas de San Blas en la Comarca de Kuna yala-Panamá. Antiguamente los embera tuvieron conflictos bélicos con los Kuna, hasta hacer que éstos se corrieran y ocuparan los territorios antes mencionados.



guadua, todos los hombres se tiraron al suelo y cuando ya iban cerca, el erojo lo haló fuerte y lo hizo caer en la mitad del río; enseguida como la mujer estaba ahí, comenzó a gritar: «Inaaaaaannnnnnnnnnnnnnncio Chochobaaaaa, a mi marido Ventura lo llevan para allá los erojos de Gusasá, usted que está allá quíteselo y si puede matar a ese erojo mátele de una vez, para que deje de estar llevando a mi marido para allá». La mujer estuvo hablando así como loca y se quedó tranquila. La mujer al día siguiente estuvo llorando.

Inancio Chochoba ya sabía y lo estaba esperando en la casa del río, cuando en eso iban pasando y les dijo: «oigan, ustedes hagan el favor y me entregan a mi embera», ellos dijeron: «éste es de nosotros, nuestro patrón nos lo entregó por eso nosotros lo llevamos»; él les dijo: «así no es, entréguelo rápido.»³³⁹ Como Inancio Chochoba era más fuerte se lo quitó.

Ventura tenía en el cinto su cuchillo, le dijo Inancio: «deme ese cuchillo, usted así no decía que si lo llegaba a coger nuevamente el erojo, lo iba a chuzar? y por qué no lo ha chuzado?»³⁴⁰ entonces le quitó el cuchillo y chuzó al erojo de Gusasá y lo mató; y luego le dijo: «a usted de ahora en adelante éste no lo va a molestar más, pero nosotros lo vamos a llevar para abajo nuevamente y por última vez».

En seguida lo cogieron de las manos y lo llevaron brincando, alzando, hasta donde estaba la primera mujer, ésta lo llamó para la casa, él subió y saludó: «cómo está?», la mujer contestó: «estoy bien, ahí nada más?», antes de darle guarapo le entregó a Ventura un hijo gordo y le dijo: «aquí está su hijo, tal vez porque es de una vieja, usted no lo va coger». El día que bajó por primera vez, cuando le dio el guarapo, Ventura pensó: «si yo pudiera hacer el amor con esta mujer», por eso el alma de Ventura

339 Si un jaibaná le habla duro a sus espíritus así mismos ellos actúan.

340 Para un erojo una persona es como un niño y no vale nada.



en ese instante hizo el amor con ella, de una vez quedó embarazada, por eso cuando regresó ya tenía un hijo; luego, sí le dio guarapo, lo tuvo un rato en la mano y se lo entregó nuevamente. De ahí se fue para abajo, donde estaba la segunda mujer, ella también lo llamó para la casa, él subió. Apenas llegó la mujer le entregó un niño, ella le dijo: «tal vez como usted tiene otro con una mujer más joven no irá a coger a mi hijo»; pero él lo cargó, le dio guarapo, pero como lo estaban esperando en el río se fue, luego lo llevaron, lo llevaron.

Por el camino iba viendo que las madreaguas estaban sentadas encima de los palos; los hombres chābera vivían pasaban cerca pero no le hablaban. Los chochos allá cantan como una persona, los pidió parecen cerdos, pero a eso no le hacían caso. Lo llevaron hasta donde lo hicieron salir la primera vez, por ahí mismo lo empujaron, apenas salieron se cruzaron para el lado de Bellavista y lo subieron por el mismo camino, así mismo llegaron a la ciénaga y el erojo comenzó a gritar; «jabata educhi, jabata educhi, jabata educhi», y ahí salió el mismo animal, se cruzaron al otro lado y nuevamente fueron a salir al lado de Bojayá, se tiraron al agua y lo trajeron por toda la mitad del río, las cosas que vio, cuando pasó por primera vez, ahí mismo se encontraban. Lo trajeron así, así hasta las bocas de Bojayá y luego sí se regresaron nuevamente por donde había venido, y cuando llegaron donde tenía la última mujer lo llamó a tomar guarapo, en ese instante si le aumentó el trago de guarapo, le dijo: «si le doy más bastante usted va a hacer como que llegó a la casa y se queda dormido y se viene para acá, por eso no le voy a dar más», (ella lo que quería decir con eso era que si le daba más guarapo apenas llegaba a la casa se iba a morir y el alma era que iba a regresar a donde ella), estuvo así y se fue hasta donde estaba la primera mujer, ahí también lo llamó a tomar guarapo, ésta le dijo: «usted se va a demorar para regresar nuevamente, pero va a venir», estaban hablando así, cuando del monte salió un ñeque, lo correteó a Ventura casi que lo muerde, entonces la mujer le dijo al erojo que se encontraba en el río: «corra y mate a ese ñeque», en seguida el erojo lo agarró con la mano y le cortó el cuello y por ahí mismo le sacó las tripas y lo tiró al río. La



mujer le dijo a Ventura: «apenas llegue a su casa pelen a ese ñeque, lo preparan y lo hacen comer a toda la gente que te está esperando».

Después de eso, se vinieron, se vinieron hasta donde estaba la casa de Inancio Chochoba, subieron a la casa un instante pero como ya estaba amaneciendo lo trajeron por el camino que a Ventura lo habían llevado el erojo de Gusasá y cuando menos pensó, salió en Bodóbodo; a como salió gritó: «aaaaaeeee, vengan búsqnenme que aquí me tienen unos erojos». La gente se fue a ver, cuando llegaron estaba sentado en el río, pero se encontraba borracho con esos tragos de guarapo que se había tomado, lo subieron para la casa, cuando escucharon para el río que se estaban bañando los erojos de Meparré, porque a Ventura no lo iba a llevar más esa clase de erojo, en eso salió llorando el hijo de los erojos porque se habían golpeado (los erojos también cargan sus hijos a la espalda, como la mujeres indígenas), pero los hijos viven pegados de una vez como los racimos de mil pesos. Apenas llegó a la casa se acostó a dormir por la mañana y se levantó por la tarde.



Ventura es llevado por un Kira Nemanía³⁴¹ Nebura

Un día Ventura se fue para la cabecera del río Baudó, al lugar llamado Cancino,³⁴² con un grupo grande de compañeros se fueron a cazar. El día que llegaron le dijeron que habían bajado los pidó; al día siguiente, muy por la mañana, se fueron a correr pidó³⁴³ y mataron un poco.³⁴⁴ Ventura mató a una hembra y cogió uno pequeño, el cual lo trajo vivo; después que corrieron pidó se vinieron para la casa, cuando ya estaban próximos a llegar, al lado de arriba de Cancino donde hay una quebradita que se llama la Kidabe dosaqué,³⁴⁵ Ventura, que venía en el medio de todos los compañeros, cuando menos pensaron desapareció misteriosamente, solamente en la quebradita encontraron el pidó y el pequeño que estaba tirado gritando, entonces los compañeros se preguntaban entre ellos: «y Ventura por qué dejaría su pidó?», ellos siguieron su camino, al llegar a la casa preguntaron: «y Ventura?», dijeron: «allá solamente estaba tirado el puerco, pero él no se encontraba». La gente, como es así, se fue a traer el puerco que había dejado Ventura. Pero Ventura se perdió y no sabían dónde estaba y qué o quién lo había llevado.

La mujer de Ventura se puso a pensar: «si ya el erojo de Gusasá lo mataron, ese no lo puede haber llevado, no se quién lo ha llevado». Cuando Ventura estaba muy pequeño, se había muerto el hermano mayor de nombre Francisco, el cual se encontraba en el mundo de Ñkoreo. La mujer comenzó a gritar para arriba como una loca: «Franciiiiisco, a su hermano Ventura no se sabe qué animal se lo ha llevado, si usted se encuentra en el cielo venga a ver a su hermano», estuvo hablando y se

341 Hipnotizador.

342 El nombre del lugar se debe a que allí, en la cabecera del río Baudó, vivió un hombre llamado Cancino.

343 Esta expresión de «correr pidó» se refiere a la forma como se hace la cacería.

344 Esta expresión «un poco», en el contexto lingüístico quiere significar es mucho.

345 Río pequeño o riachuelo.



quedó dormida. Ese día había llenado la luna por eso estaba la noche bonita; a eso de las cuatro de la mañana estaba la mujer sentada; cuando miró para el río, venía subiendo una persona, ella miró bien, la mujer se puso a ver, cuando le habló: «qué hay cuñada», ese señor no era Ventura, era Francisco, y él preguntó: «usted para qué me estaba llamando», no le salió la voz sino con el pensamiento fue que él habló, ella respondió: «yo lo estuve llamando verdad, porque ayer a mi marido que andaba en el monte cuando menos pensaron desapareció en medio de todos los compañeros; por eso es que lo estaba llamando, para ver si usted lo puede encontrar y traerme a mi marido». Él le dijo: «cuando usted me estaba llamando, yo me encontraba durmiendo, pero a mi hermano lo llevó un jai llamado kira nemamia, acá arriba donde se encontraba tirado el pidó, ahí es el pasadero de ese jai. Cuando él venía pasando se encontraron que él iba también, por eso fue que lo llevó. En este momento lo anda cargando por los lados de docarra, mañana por la mañana en Iutatae³⁴⁶ van a pasar; como ese es el lugar por donde acostumbra a pasar, si ahora no lo alcanzo a mi hermano, lo va a llevar para dodromá,³⁴⁷ abajo, pero yo desde ahora me voy a sentar a esperarlo acá arriba».

Cuando llegó Francisco el puerquito estaba vivo; él cargaba un bastón, con ese le sobó la cabeza y el cuerpo, luego le dijo a la mujer: «desáte su pidocito que ya no se va». La mujer desató el animalito, no se fue, quedó manso, de ahí se fue hasta Iutatae, cuando llegó ahí ya casi estaba amaneciendo.

Apenas llegó se sentó y se puso a esperarlo, estando allí llegó el jai y Ventura andaba detrás de él (dizque ese jai tenía el codo en forma de serrucho, con lo cual le restregaba la cara de las personas y cuando las suelta las personas comienzan a andar detrás de él), y cuando iba pasando el jai lo agarró y a Ventura lo pisó con los pies, al jai lo partió por la

346 Significa boca de la quebrada o riachuelo del molino ó piedra de moler.

347 Río grande.



mitad balándolo, el cual parecía un caucho, al partirlo, del ombligo hasta los pies, le dijo Francisco que se convirtiera en venado, y del ombligo para arriba le dijo que se convirtiera en ñeque, y todo esto se cumplió. Luego sí cogió a Ventura y con el bastón que cargaba comenzó a sobarle la cara y Ventura fue recobrando su estado natural.

Entonces le dijo Francisco: «hermano si no fuera por mi a usted lo había llevado el diarú» (todo el cuerpo estaba rayado y lleno de sangre, los pies estaban llenos de espina de huerregue, porque el jai lo andaba cargando de noche). Y siguió: «cuando usted vaya para abajo, en la boca de Pudaure³⁴⁸ si un ñeque viene corriendo y se tira al agua delante de usted, mátelo, ese es uno de los pedazos del diarú que yo partí hace algunos instantes; pero como yo maté al diarú el ñeque ya no se encuentra contaminado, lo llevan para la casa y lo comen. Más abajo usted va a ver la huella de un venado fresco, cuando vienen a comer plátano vienen a matarlo, con esos dos perros buenos para venado que tienen, lo matan y lo comen, porque así como lo estaba molestando a usted, ahora usted y su familia lo van a comer». Se vino Ventura para la casa y así como había dicho Francisco, al llegar a Pudaure miró para arriba y en verdad venía un ñeque corriendo para abajo y se tiró de un barranco, entonces Ventura cogió un palo y se fue corriendo, lo alcanzó y le dió un garrotazo, lo cogió y se fue para la casa y se lo entregó a la mujer para que pelara el ñeque.

Al rato de haber llegado le dijo a sus compañeros: «acá arriba dejé visto un venado, apenas comamos vamos a correrlo. Así fue, apenas comieron se fueron, al llegar al lugar le pusieron los dos perros, los cuales comenzaron a correrlo, y en dos caídas al agua lo mataron, porque eran muchos y luego se comieron el venado.

348 Mujer cabellona.



ETNICIDAD Y SACRALIDAD

El ámbito de lo sagrado es uno de los códigos de construcción de sentido de todas las sociedades. En los pueblos indígenas la sacralidad es factor articulador de la dinámica social.

Esto parte de la comprensión del territorio como área privilegiada de la experiencia de lo sagrado. Dentro del territorio se manifiestan las energías protectoras o peligrosas, por ello los pueblos han construido un saber particular que les permite entrar en contacto con tales energías para controlarlas, a través de las diferentes figuras cargadas de sacralidad tales como: el jaibaná, la tachinave, los piaches, los te'wala, los taitas y demás nominaciones particulares en cada una de las etnias.

Sus dioses y héroes culturales encarnan el prototipo de humanidad, o mejor de la noción de ser humano que se realiza en la historia de cada una de dichas sociedades, pues ellos se caracterizan por ser portadores de las prácticas socio-culturales distintivas de la etnia, señalando los criterios de valoración del bien y del mal, de lo benéfico y lo maléfico, de lo atractivo y de lo excluyente.

Sus representaciones cosmogónicas ponen de manifiesto la explicación o comprensión del universo, su ubicación en el mundo en relación con el punto originario del grupo humano en cuestión.



Por éstas y otras razones, se puede decir que en los pueblos indígenas lo sagrado, y con ello lo religioso, es un factor de identidad étnica o nacional. De tal forma que haber atentado contra estas expresiones de su sacralidad por tantos y tanto años, en este largo proceso de colonización de Occidente sobre ellos, es haber atentado igualmente, y de manera frontal, contra los elementos definitorios de la cohesión social; es haber atropellado la etnicidad; y, por tanto, es haber cometido un prolongado colonialismo que ha conllevado el etnocidio.

Dentro del peregrinaje de resistencia de los pueblos indígenas se han presentado diversas formas de sobrevivencia en medio de la colonización territorial y espiritual. En distintos puntos del continente, y en diversas épocas, se han gestado movimientos de afirmación étnica a partir de lo religioso. En algunas ocasiones desde la nitidez de sus propias representaciones simbólicas, en otros casos apropiándose de los símbolos religiosos del invasor, construyendo Iglesias paralelas, o con movimientos mesiánicos o de otro corte.

En los últimos 30 años, con el surgimiento del moderno movimiento indígena, se ha puesto en la mesa de las discusiones la lucha por la defensa de sus derechos territoriales, económicos, culturales y políticos. No obstante, no siempre ha aparecido la reivindicación explícita de la vivencia de las propias experiencias religiosas en ruptura con el colonialismo espiritual, o colonización de su pensamiento.

Es por eso que el proceso de reconstrucción de los pueblos indígenas pasa necesariamente por la afirmación práctica del derecho madre de los derechos de los pueblos, esto es, el derecho a la autodeterminación. Esto quiere decir, el derecho a decidir de forma autónoma sobre su presente y su futuro, para lo cual se ha de partir de una descolonización del pensa-



miento, o descolonización espiritual, para fortalecer la capacidad de decisión propia.

Dentro de ello la reafirmación abierta y sólida de su experiencia espiritual es inaplazable, de allí que afirmar su sacralidad es hacer lo mismo con su etnicidad, como se acaba de ver en el recorrido por el pensamiento mítico de los embera.

Esta afirmación la he ido constatando en el contraste realizado en la relación con diversos pueblos indígenas de Colombia, Perú, Panamá y Venezuela, con quienes he adelantado varias reflexiones con la metodología de la investigación participativa, donde se capacita a un núcleo de su grupo y junto con ellos se va haciendo el proceso de sistematización sobre la simbología de lo sagrado.³⁴⁹

4.1. DEL COLONIALISMO AL PLURALISMO RELIGIOSO

4.1.1. Colonialismo Religioso

El hecho religioso siempre ha estado presente en la relación de los pueblos indígenas de América con Occidente, tal como se ha hecho memoria del papel que jugó la religión en la conquista y colonización de este continente. Religión y poder político se conjugaron, hasta fusionarse, para legitimar la acción de dominación sobre estos vastos territorios que albergaban a una gran diversidad de pueblos aborígenes.

349 Este trabajo se ha realizado entre 1995 y 2002, con comunidades de los pueblos Korebaju, Huitoto, Tikuna, Jodí, Eñepa, Bari, Yukpa, Guambiano, Awa, Chamí, Kuna, Senú, Wayúu, Katío, como fruto del mismo he hecho la publicación titulada «Simbología de lo Sagrado en Pueblos Indígenas» Volumen I y II. Centro de Estudios Étnicos. Medellín: julio 2003.



Práctica ésta que era común en aquella época donde la unidad religiosa era el fundamento de la unidad política, profundizando con ello la homogenización y la intolerancia, por lo cual se produjeron las guerras de religión en Europa, donde «los dos bandos disputaban su inhumanidad. Los protestantes torturaban a los sacerdotes, saqueaban las iglesias y destrozaban las imágenes y los crucifijos. Los católicos, por su parte, se comportaban simétricamente».³⁵⁰ Esta mentalidad orientaba a las sociedades europeas en tiempo de la colonización de América.

Por esto, las guerras de la conquista, la colonización y la resistencia han sido igualmente guerra entre dioses, pues en la configuración de las sociedades aborígenes lo sagrado siempre ha estado presente y sirvió de explicación y reacción ante la presencia invasora de los cristianos.

Al consolidarse el proyecto expansionista de la cristiandad europea, en lo que hoy llamamos América, los pueblos indígenas asumieron diversas explicaciones y posturas sobre su mundo sagrado, sobre sus creencias, sobre sus dioses, sobre sus héroes culturales, sobre sus figuras sagradas, en fin sobre sus representaciones simbólicas del sentido de la existencia.

Estas posiciones se podrían clasificar de la siguiente manera:

- Desesperanza y fin de la historia
- Prácticas religiosas en la clandestinidad
- Mimetismo religioso
- Apropiación y resignificación de los nuevos símbolos religioso

350 TRAVIESO, Juan Antonio. Historia de los derechos humanos y garantías. Ed. Heliastas, Buenos Aires, 1991. Pág 69. Citado por LOZANOS B, Carlos Augusto. En: «Persona, Religión y Estado» Defensoría del Pueblo, Bogotá: 1995.



Pero una vez rotos los nexos con el imperio español, para el caso colombiano, la naciente república de finales del siglo XIX continuó viendo en la religión el factor de articulación y construcción de la identidad nacional, definiendo a Colombia como un Estado confesional, como se observa en los artículos 40 y 41 de la Constitución Nacional de 1886, en donde de una parte se toleraba el uso de otros cultos pero limitados a los patrones de la cristiandad; esto significaba que las expresiones de la sacralidad de los pueblos indígenas, como otras, no estaba «permitida», y además se impuso como obligatoria la enseñanza del catolicismo en la educación pública: *«Es permitido el ejercicio de todos los cultos que no sean contrarios de la moral cristiana ni a las leyes» (art 40) y el artículo 41 afirmaba que la educación pública fuera «organizada y dirigida en concordancia con la religión católica».*

Aunque esta definición confesional del Estado fue superada legalmente en 1936, se retomó de nuevo en el plebiscito de 1957 donde se expuso en el preámbulo de la Constitución Nacional : *«La Religión Católica, apostólica y Romana es la de la Nación y (...) como tal los poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada como esencial elemento del orden social...»*³⁵¹

Estas definiciones políticas tuvieron como telón de fondo la concepción que tenía la Iglesia católica de las otras religiones, explicitada por el papa Pío XII: *«...Lo que no responde a la verdad y a la norma moral no tiene objetivamente algún derecho a la existencia, a la propaganda o a la acción (...) El no impedirlo por medio de leyes estatales o de disposiciones coercitivas puede sin embargo justificarse por la consecución de un bien superior y más vasto».*³⁵²

351 Citado por LOZANO BEDOYA, Carlos Augusto, Op. cit., p. 66

352 Ibid., p. 32



4.1.2. Nuevo Marco Jurídico

En la definición de un Nuevo Marco Jurídico que garantizara la libertad religiosa, el Estado colombiano había dado unos pasos previos a la Constitución de 1991.

En primer lugar había ratificado los Pactos Internacionales sobre:

- Derechos Económicos, Sociales y Culturales
- Derechos Civiles y Políticos

Con los cuales, en materia educativa se había comprometido en conformidad con uno de sus artículos a: *«Respetar la libertad de los padres y, en su caso, de los tutores legales, para garantizar que los hijos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones»*.³⁵³

En referencia a los pueblos indígenas también el Estado colombiano había asumido el Convenio 169 de la OIT, que lo vino a ratificar incorporándolo al ordenamiento jurídico de la república, conocido como «Ley 21 de 1991».

Con este convenio los Estados firmantes se comprometen a preservar las tradiciones culturales de los pueblos indígenas, incluidas sus religiones propias.

Pero la superación legal definitiva del carácter confesional del Estado colombiano se vino a consumir con la Constitución Política de 1991.

En el artículo 68 de la misma se lee: *«Los padres de familia tendrán el derecho a escoger el tipo de educación para sus hijos menores.*

353 Artículo 18 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. Vale la pena tener presente que estos pactos se promulgaron en la ONU en 1966 pero entraron en vigor en 1976.



En los establecimientos del Estado ninguna persona podrá ser obligada a recibir educación religiosa»

Y en conformidad con el mandato constitucional se promulgó la ley 133 de 1994, *«por la cual se desarrolla el Derecho de Libertad Religiosa y de Cultos, reconocido en el artículo 19 de la Constitución Política»*

De esta ley me permito transcribir los siguientes elementos: *«El Estado reconoce la diversidad de las creencias religiosas, las cuales no constituirán motivo de desigualdad o discriminación ante la ley que anulen o restrinjan el reconocimiento o ejercicio de los derechos fundamentales» (Artículo 3°)*

Esta libertad religiosa comprende entre otros el derecho de:

De recibir e impartir enseñanza e información religiosa, ya sea oralmente, por escrito o por cualquier otro procedimiento, a quien desee recibirla, de recibir esa enseñanza e información o rehusarla.

Elegir para sí y los padres para los menores o los incapaces bajo su dependencia, dentro y fuera del ámbito escolar, la educación religiosa y moral según sus propias convicciones. Para este efecto, los establecimientos docentes ofrecerán educación religiosa y moral a los educandos de acuerdo con la enseñanza de la religión a la que pertenecen, sin perjuicio de su derecho de no ser obligados a recibirla. La voluntad de no recibir enseñanza religiosa y moral podrá ser manifestada en el acto de matrícula por el alumno mayor de edad o los padres o curadores del menor o del incapaz. (Artículo 6, literales g y h).

Con este marco jurídico se ha roto con la imposición del catolicismo en general para Colombia y de manera particular para los pueblos indígenas.



Con la apertura al pluralismo y el reconocimiento de la multiétnicidad y pluriculturalidad, las expresiones sacrales y/o religiosas de los pueblos indígenas no se podrán seguir estigmatizando; recuperando así una dimensión más de la autonomía en sus territorios. Como lo han dejado por sentado los arhuacos frente a la penetración irrespetuosa de alguna Iglesia protestante en su territorio, o la acción de tutela que se interpuso contra Nuevas Tribus por parte de los nukak maku.

4.1.3. El Diálogo interreligioso y la afirmación de la etnicidad

«Es necesario establecer un diálogo entre la religión de los indios y la de los cristianos, pues nosotros ya no aceptamos imposiciones».

Esta es la invitación que hiciera a los misioneros Miguel Tankamásh, indígena de la etnia shuar, invitado al Primer Congreso de la Organización Nacional Indígena de Colombia, registrada en las conclusiones del mismo evento en el año 1982.

Estas palabras señalaron un derrotero en la relación de los pueblos indios y las misiones cristianas (católicas y no católicas), al tiempo que simbolizaba la relación general de ellos con el mundo exterior, denominado genéricamente cultura occidental. Sin embargo, no ha sido apropiada con la intensidad necesaria esta invitación por parte de las orientaciones y prácticas del qué hacer evangelizador o misionero, pues muchos sectores de misioneros han continuado la relación con los pueblos indígenas caracterizada, la mayor de las veces, por una negación de sus identidades religiosas. Como ya se ha dicho, la expansión de Occidente en América ha estado de la mano de la conquista espiritual, mediante el rechazo de los Otros y la imposición de imágenes, conceptos, normas e instituciones.



De esta práctica misionera se ha desprendido la imagen de haber logrado la cristianización de los indígenas, a tal punto que son considerados dentro de los católicos integrantes de América Latina; así mismo como son integrados o asimilados como miembros de los Estados nación, es decir que sobre la identidad étnica o nacional propia se impone el ser colombiano, ecuatoriano, venezolano y demás expresiones de las pretendidas identidades nacionales.

No obstante la prolongada conquista espiritual y el colonialismo territorial, económico y político, los pueblos indígenas han desarrollado diversos mecanismos y prácticas de resistencia cultural y política, dentro de lo cual ha emergido el hecho religioso propio.

En los diversos movimientos indígenas contemporáneos que reivindican la existencia y la particularidad de estos pueblos, para defender y ejercer sus derechos colectivos, se ha puesto de manifiesto que también se les debe respetar sus derechos religiosos, pues estas expresiones no son rezagos de un pasado legendario y olvidado, sino una realidad presente y actuante.

Realidad ésta que no es un componente dentro de otros campos de la vida, sino que constituyen el fundamento de su identidad étnica, a tal punto que atacar sus manifestaciones religiosas no ha sido únicamente un asunto teológico sino al mismo tiempo político.

4.1.3.1. Misión y Diálogo

A partir de lo anterior, la misión que realizan las Iglesias entre los pueblos indígenas no puede seguir soslayando la existencia del hecho religioso, ni mucho menos seguir rechazando ni atacando tales manifestaciones. No se puede seguir



partiendo del presupuesto de la catolicidad de estos pueblos, pues su experiencia religiosa es diversa.³⁵⁴

Si se parte de este presupuesto -la existencia del hecho religioso propio de los pueblos indígenas-, entonces la tarea de los misioneros cristianos, para que sean coherentes con el núcleo del mensaje que anuncian, es decir que «haya vida en abundancia»,³⁵⁵ debe estar centrada en dos campos de acción:

- De una parte contribuir a la reconstrucción como pueblos, y dentro de ello la reafirmación de su experiencia religiosa propia.
- De otra parte, antes que la cristianización, se debe hacer el diálogo con sus múltiples manifestaciones religiosas.

Estas proyecciones y realizaciones son el camino obligado de la reparación o acto de enmienda, después de la petición de perdón hecha por la Iglesia, en la figura de Juan Pablo II, a estos pueblos, al haber participado en los procesos de colonialismo y negación.³⁵⁶

Así como el pontificado de Juan Pablo II impulsó el diálogo con las llamadas grandes religiones, de igual manera éste debe ser el camino con los pueblos indígenas de América. No

354 En las estadísticas de la Iglesia católica, América Latina constituye hoy día el 50% de los católicos en el mundo entero, subsumiendo en esta cifra a los indígenas considerados catolizados, encubriendo con ello la diversidad de la experiencia sacral y religiosa que hay en estos pueblos, que los diferencia del cristianismo, aunque sean muchos de ellos bautizados en la fe católica.

355 Texto bíblico de Juan 10,10 que resume el conjunto de la misión profética de Jesús de Nazareth.

356 Desde la Asamblea Episcopal de América Latina, celebrada en 1992 en Santo Domingo, el papa Juan Pablo II expresó en varios de sus mensajes esta petición de perdón a los indígenas y a los afroamericanos, por los errores de la Iglesia en el pasado; así como lo hizo posteriormente en el contexto del llamado «Jubileo del año 2000», sobre los pecados en general de la Iglesia contra la humanidad.



de otra forma se entienden las palabras del Papa, que si bien es cierto las ubica en Asia, también es verdad que cobija a «todas las religiones»:

...Todos los cristianos deben comprometerse a dialogar con los creyentes de todas las religiones, de forma que puedan crecer la comprensión y la colaboración mutuas, para reforzar los valores morales, para que Dios sea alabado en toda la creación. Hay que desarrollar nuevas formas para que este diálogo sea una realidad en todas partes, pero especialmente en Asia, continente que es la cuna de culturas y religiones antiguas.³⁵⁷

Una de las reacciones que comúnmente se suele escuchar cuando se habla de religiones indígenas, es preguntar por su existencia, pues aparentemente no se ve ninguna religión indígena, porque externamente no se perciben manifestaciones que, desde la óptica del misionero, puedan ser catalogadas como hecho religioso, dado que el paradigma o referente conceptual es la institución a la cual pertenece esta persona, dando por sentado que no existe nada y que por tanto lo que se debe hacer es continuar la cristianización identificada muchas veces con la aplicación o administración de los sacramentos.

Otra reacción es decir que «hoy no estamos imponiendo sino respondiendo a las peticiones o solicitudes de las comunidades, que piden bautismos por ejemplo». Ésta es una actitud bastante cómoda, para continuar justificando la presencia y

357 Mensaje de Juan Pablo II a los habitantes de Asia (Manila 21 de febrero de 1981). Es de anotar que la insistencia de ese pontificado en el diálogo con religiones no cristianas y ecumenismo entre las confesiones cristianas, tiene un remarque en los lugares como Asia, donde el cristianismo es un absoluta minoría. No obstante, es de resaltar que en la ya mencionada Asamblea de obispos de América Latina en Santo Domingo, este Papa contribuyó para que algunas voces de los pueblos indígenas se escucharan y quedaran plasmadas, pues en varios de sus numerales el documento final se compromete a hacer diálogo con estas religiones indígenas y a propiciar la explicitación de sus propias teologías.



la intervención del misionero desde lo que él tiene y para lo cual se formó. Pero, más aún, si muy rara vez les solicitan un servicio sacramental entra la crisis y la pregunta «¿entonces para qué estoy con los indígenas?»

Estas preguntas y reacciones llevan a que se identifique o se caracterice el hecho religioso en los pueblos indígenas, de tal manera que se pueda tener claridad sobre la existencia de los sujetos del mencionado diálogo, por eso se puede decir que estas experiencias de lo sagrado, o también religiones, tienen por lo menos las siguientes notas características:

- Son religiones nacionales. Son creadas por cada pueblo y para cada pueblo en particular.
- Su origen y finalidad es darle identidad a una nación, por lo mismo son factor de cohesión.
- El cristianismo en cambio es una religión universal. Esto marca diferencia, porque tienen una perspectiva diferente. Mientras el cristianismo pretende globalizar, los pueblos indígenas con su religión quieren darle identidad a su pueblo, no están interesados en vincular a otros a profesar su religión.
- Por lo anterior las religiones indígenas no son proselitistas.³⁵⁸
- Su simbología está vinculada al entorno natural de cada uno de estos pueblos, por ello su sacralidad está referida por ejemplo a las montañas, a las lagunas, a los ríos, al desierto, al agua, a la selva.
- Sus figuras de orientación y práctica ceremonial comparten los procesos socio-económicos de todos los demás

358 Como ya lo ha afirmado AUGÉ en relación con el «paganismo» en general.



miembros del pueblo; es decir que en general no son un cuerpo de especialistas de lo sagrado dedicados de tiempo completo a estas funciones.

- Cuando se ataca la religión de estos pueblos étnicos o nativos se pone en peligro su identidad, su existencia, porque la religión es la fuerza espiritual de su identidad, de su unidad, de su existencia de pueblo.

Estas características están presentes en las diferentes formas de existencia de estas religiones, las cuales, como se vienen definiendo se encuentran en cuatro situaciones así:³⁵⁹

1. Religiones AUTÓNOMAS: porque el contacto con el cristianismo ha sido mínimo.
2. Religiones EN PARALELISMO CON EL CRISTIANISMO: simultáneamente se vive la propia religión y el cristianismo. No se mezclan, no se tocan. El rito propio es de la clandestinidad, el cristiano es el que aparece público.
3. Religiones EN VÍA DE RECUPERACIÓN O RECONSTRUCCIÓN: pueblos que quieren volver a sus raíces, a sus fuentes.
4. Religiones EN SÍNTESIS CON EL CRISTIANISMO: los que propiamente han hecho el proceso de inculturación; esto es, han recreado el cristianismo en su matriz cultural y religiosa.

359 Definiciones hechas en el Encuentro de Pastoral Indígena convocado por la Articulación Ecuménica Latinoamericana de Pastoral Indígena-AELAPI en Quito Ecuador, en 1995. Esta AELAPI es la expresión del movimiento que ha surgido en América Latina, finalizando los años ochenta del siglo XX, de sectores de indígenas y de algunas instituciones de la Iglesia católica y de otras denominaciones que se han identificado con la búsqueda de la afirmación del hecho religioso propio de los pueblos indígenas, a lo cual genéricamente se le ha llamado «Teología Indígena».



Frente a cada una de estas situaciones del hecho religioso indígena, se ha de trazar unas líneas particulares en el diálogo del cristianismo con ellas, para asumir el compromiso de caminar por un sendero de encuentros más que desencuentros, lo que significa un cambio de paradigma en la lógica de los misioneros.

4.1.3.2. Cuestiones de la teología cristiana del diálogo con las religiones

Si bien el diálogo interreligioso del cristianismo católico con los pueblos indígenas de América no ha sido un camino oficialmente transitado, su discurso teológico sobre la posibilidad, pertinencia y formas de realización de este diálogo en general, con las llamadas «Grandes Religiones», ha tenido un desarrollo, al cual han denominado «Teología del diálogo interreligioso», por esto se considera oportuno echar una mirada a algunas de sus postulaciones, para saber si al aplicarlas es posible el respeto hacia los otros, y no una estrategia para su expansión cultural y geográfica.³⁶⁰

Las cuestiones o preocupaciones actuales de la teología católica sobre la relación del cristianismo con las otras religiones, fueron planteadas oficialmente en el Vaticano en 1996, con la declaración sobre diálogo Inter-religioso con el nombre de «Cristianismo y las otras Religiones» hecha por la Comisión Teológica Internacional. Dos son las preguntas que guían esta reflexión:

360 Conviene decir que, según el mismo Juan Pablo II, el panorama religioso contemporáneo mundial indica que el cristianismo sólo cobija, de forma sociológica, esto es por identificación cultural y no por práctica militante del mismo, el 30% de la humanidad, y dentro de este 30 el 18% es católico y, dentro de este 18 sólo el 10%, es decir el 1.8% de la humanidad es católico de práctica cultural. Por este motivo es que el pontificado de Juan Pablo II lanzó, desde 1983, la consigna y campaña de la «Nueva Evangelización», para llegar nuevamente a ese 90% indiferente y de allí salir a hacer la «Evangelización Ad Gentes», de manera particular al continente asiático.



¿Existe posibilidad de salvación en las otras religiones?

Ante esta pregunta se encuentra en la Iglesia respuestas negativas; otros sectores no le encuentran sentido a la pregunta y otros tienen respuestas afirmativas. En éstas últimas aparece una disyuntiva: si son mediaciones de salvación esto ocurre de forma autónoma o es la salvación de la persona de Cristo la que en ellas se realiza.

Para tener una visión al respecto, es necesario entender que cada una de estas posiciones refleja una interpretación teológica sobre la ubicación o relación de la persona de Jesús de Nazareth con las religiones, las cuales a su vez traen consecuencias prácticas para la misión de la Iglesia. Esto se puede apreciar de manera muy sintética en el siguiente cuadro sinóptico:

CRISTO Y OTRAS RELIGIONES



Con el cuadro anterior se puede apreciar la existencia de varios enfoques y maneras de hacer el diálogo, de acuerdo a los acentos o fuerza que se le ponga a uno de esos elementos, ya sea a la Iglesia, a Cristo, a Dios o a la Salvación o Reino de Dios.

No obstante, en la actualidad el modelo cristocéntrico que acepta el hecho salvífico en las otras religiones, pero dependiendo del acontecimiento Cristo, *«es sin duda el más común entre los teólogos católicos, aunque haya diferencias entre ellos. Procura conciliar la voluntad salvífica universal de Dios con el hecho de que todo hombre se realiza como tal dentro de una tradición cultural, que tiene en la religión respectiva su expresión más elevada y su fundamentación última.»*³⁶¹

En el camino de diálogo que han iniciado algunos sectores de la Iglesia con los pueblos indígenas, se ha asumido la perspectiva del diálogo orientado desde la afirmación del Reino de Dios, pues allí la Iglesia es signo de éste; así como las otras religiones son expresión de ese proyecto, calificado de salvador por los cristianos, en cuanto camino de humanización. Pues desde el punto de vista teológico, se comparte el planteamiento que el pluralismo religioso no es sólo un hecho sociológico inevitable a tolerar, sino *«un factor positivo que atestigua al mismo tiempo la sobreabundante generosidad con que Dios se ha manifestado de muchos modos a la humanidad y la multiforme respuesta que los seres humanos han dado en las diversas culturas a la autorrevelación divina. Desde la perspectiva de Dios, la cuestión es si él se limita a permitir o, por el contrario, quiere positivamente el pluralismo religioso.»*³⁶²

361 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. El Cristianismo y las Religiones. p. 10. Librería Editrice. Cité del Vaticano: 1997.

362 DUPUIS, Jacques. Hacia una Teología Cristiana del Pluralismo Religioso. p. 567. Grafo. S. A.-Bilbao: 1997. Versión original en Francés.



¿Existe la verdad en las otras religiones?

Éste es el segundo cuestionamiento. ¿Cuál religión tiene la verdad? O mejor aún, si la verdad está presente en las religiones no cristianas. Esto ha tenido descalificaciones de parte y parte, incluso en el mundo cristiano está el problema: ¿Quién tiene la verdad, los católicos o los protestantes? Como este asunto de la verdad ha sido causa de problemas, roces y distanciamentos, por eso en la actualidad se aprecian las siguientes tendencias:

Unos teólogos optan por dejar este tema en «un segundo plano, desligándolo de la reflexión sobre el valor salvífico».

Otro planteamiento ha sido resolver esta situación en lo práctico: «en todas las religiones encontramos parte de verdad o están vinculadas a la verdad», o refenciada a la práctica moral; es decir, lo que importa es la actuación correcta y no si sus creencias pueden ser calificadas de falsas o verdaderas.

También existe la noción de la verdad que se construye en cada religión. La verdad como una tarea en elaboración, pero entonces viene la pregunta si ¿tal presupuesto epistemológico se le puede aplicar a las religiones?, dado que este asunto marca la diferencia entre ciencia y religión. Mientras en la ciencia la verdad se construye, en la religión es un punto de partida.

A su vez hay una corriente teológica basada en la distinción entre el «Misterio» y las diversas formas de ser comprendido, percibido y representado, por lo cual las representaciones de la misma realidad no pueden excluirse mutuamente, pues todas conducen al mismo principio.

Pero, según la Comisión Teológica Internacional, *«la omisión del discurso sobre la verdad lleva consigo la equiparación superficial de*



*todas las religiones, vaciándolas en el fondo de su potencial salvífico. Afir-
mar que todas son verdaderas equivale a declarar que todas son falsas.
Sacrificar la cuestión de la verdad es incompatible con la visión cristia-
na.»³⁶³ En últimas, que no se puede caer en un relativismo
sobre la verdad, con el propósito de poder dialogar; con lo
cual da la sensación que en definitiva el diálogo, desde el
oficialismo católico, es ante todo una cuestión de verdades
con lo cual se pretende mantener la perspectiva colonialista,
pues no se acepta que el cristianismo sea equiparado con otros
hechos religiosos.*

Sin embargo, desde la perspectiva del pluralismo religio-
so, desde el seno de la teología se podrá entender que todas
las religiones pueden ser interpretadas como respuestas cultu-
rales a la automanifestación generosa de Dios, entonces la ver-
dad que procede de él, es decir del Misterio, se ha de recono-
cer en todas las religiones y por consiguiente en las de los
pueblos indígenas, pues,

*...la verdad y la gracia que se encuentran en otras partes no
deben quedar reducidas a «semillas» o «escalones» que deben
ser simplemente utilizados y después sustituidos en la revela-
ción cristiana. Representan beneficios adicionales y autóno-
mos. En toda la historia de las relaciones de Dios con la
humanidad hay más verdad y gracia de las simplemente dispo-
nibles en la tradición cristiana ...Si Jesucristo consuma la
historia de la salvación, no es a título de sustitución o reem-
plazo, sino como confirmación y realización.³⁶⁴*

363 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. Op. cit., p.12

364 DUPUIS. Op. cit., p.569.



4.1.3.3. Finalidad del Diálogo

En esta parte aparece un nuevo dilema, desde la perspectiva de la Iglesia, esto es, si el diálogo interreligioso debe ser entendido como un paso previo para lograr la conversión o debe ser asumido como elemento de la evangelización.

La posición aquí asumida es que no es para la conversión del otro a mi religión, sino para la conversión de todos al ideal o utopía sacralizada de «**la Tierra sin mal**»³⁶⁵ a través de nuestras propias religiones. En este orden de ideas lo más importante es «quitar o erradicar el mal del mundo».

El Reino de Dios, como mensaje central del cristianismo donde se encuentra la misma utopía, con la metáfora de «cielos nuevos y tierras nuevas», es la finalidad porque está por encima de las mismas mediaciones religiosas. Se ha de buscar la comunión en la liberación, en la transformación de toda estructura de pecado, de todo lo que deshumaniza, incluso en las mismas de las estructuras religiosas.

Según esta perspectiva teológica, se trata de superar la discusión sobre dogmas para avanzar en la construcción de sociedades justas, pues lo que importa es «*comprender la anchura, altura, longitud, profundidad, del misterio de Dios que supera todo conocimiento*».³⁶⁶

Como lo afirman los documentos eclesiales «Diálogo y Misión» y «Diálogo y Anuncio», se distinguen cuatro formas de diálogo interreligioso: de vida, de acción, de intercambio

365 Mito del pueblo guaraní, asumido en la reflexión del Encuentro entre Religiones Indígenas y Cristianismo. Dentro del proceso latinoamericano del rescate de las religiones indígenas y sus teologías, se realizó en Asunción Paraguay el IV Taller Continental y tuvo como punto inspirador este sueño de erradicación de los males.

366 De acuerdo a la cita bíblica de Efesios 3,18.



teológico y de experiencia religiosa. El diálogo de acción es asumido en la perspectiva de la liberación, así:

Es preciso destacar la importancia del diálogo en lo que respecta al desarrollo integral, la justicia social y la liberación humana. Las iglesias locales, como testigos de Jesucristo, están llamadas a empeñarse en este campo desinteresada y parcialmente. Tienen que luchar a favor de los derechos humanos, proclamar las exigencias de la justicia y denunciar las injusticias... independientemente de la pertenencia religiosa de las víctimas... (DA 44)³⁶⁷

En el caso de los pueblos indígenas de América, este diálogo que favorezca la defensa de los derechos humanos debe traducirse en la defensa de los derechos de los pueblos, donde la afirmación de sus tradiciones religiosas es parte ineludible de su identidad étnica.

Esta experiencia en América puede nutrirse de las experiencias de diálogo interreligioso que se vienen haciendo en otras latitudes que comparten la situación de marginalidad social, como es el caso de Asia. Por eso conviene escuchar el siguiente llamado:

El denominador común entre Asia y el resto del Tercer Mundo es su enorme pobreza; el carácter específico que define a Asia en medio de otros países pobres es su religiosidad multi-forme. Se trata de dos realidades inseparables que en su interpretación constituyen lo que se podría designar como el contexto asiático, que es la matriz de cualquier teología verdaderamente asiática... Los intentos teológicos de encontrarse con las religiones asiáticas sin preocuparse de una manera

367 Citado por DUPUIS, Op. cit., p. 548



*radical por los pobres de Asia y los programas ideológicos que erradicarían la pobreza de Asia, y descuidando ingenuamente su religiosidad, han resultado ser un esfuerzo mal dirigido.*³⁶⁸

Respetar la diversidad religiosa y solidarizarse con las luchas de liberación son las dos claves del diálogo interreligioso, que conducen a la necesaria actitud de «desaparecer o empequeñecer» como institución religiosa para que se desarrollen los diferentes expresiones religiosas de los pueblos y, con ellas, sus cosmovisiones, fundamento de la espiritualidad e identidad cultural.

4.2. PLURALISMO Y REPOSICIONAMIENTO DE LA IGLESIA

Con el ascenso de los movimientos indígenas, de las diversas formas de expresión de sectores de la Iglesia enraizados en las luchas sociales, y con el advenimiento del nuevo marco jurídico sobre libertad religiosa, expuesto antes, el oficialismo de la Iglesia católica en Colombia pretende volver a posicionarse como actor social en el ámbito ideológico y político del país, sacando la discusión de la crisis de su proyecto de consituirse en el factor de identidad nacional, como se vió en relación con la coexistencia religiosa en los pueblos indígenas, para reubicarse como sujeto activo en el discurso de lo político mediante su intervención en los procesos de solución negociada al conflicto del país.

Acudiendo a la clásica definición, según la cual la Iglesia católica se erige como una de las instituciones, (sino la institución) más antigua del mundo occidental, ella misma justifica su

368 PIERRIS, A. «Towards an Asian Theology of liberation», citado por DUPUIS, Op. cit., p.549



permanencia en el tiempo, gracias «a su origen divino», amparada en el texto bíblico de los «hechos de los apóstoles», donde los perseguidores de los primeros cristianos fueron interpelados por un fariseo llamado Gamaliel quien les dijo: «*Les aconsejo que se olviden de esos hombres y los dejen en paz. Si su proyecto o su actividad es cosa de hombres, se vendrán abajo. Pero si es de Dios, ustedes no podrán destruirlos, y ojalá no estén luchando contra Dios*».³⁶⁹ Esa máxima ha hecho que la Iglesia se sienta legitimada por una fuerza externa a ella misma, que le da validez a su actuar en el mundo.

No obstante, tratando de hacer una aproximación fuera del umbral del discurso teológico, se puede decir que su prolongación en el tiempo ha sido posible, gracias a su capacidad de mimetización y adaptación en cada una de las circunstancias y épocas históricas, sabiendo ubicarse siempre donde ha encontrado posibilidades de expansión, bajo el argumento de estar «llevando la salvación al mundo entero».

Su larga trayectoria en Occidente se identifica con las continuas marchas de la mano de los proyectos colonialistas, ya sea directamente en épocas de conquistas, como en América o en algunos países de Asia, o de expansión de los modernos Estados europeos en África.

En Colombia, como ya se expuso en el primer capítulo, es innegable su participación activa en el proceso de construcción de las diferentes formas de poder político, ya fuera durante la colonia española, con el *patronato regio*, o en la conformación de la república bajo la figura del **concordato**, aún presente, aunque renovado de acuerdo con la Constitución Nacional de 1991, como se verá luego.

369 Hechos de los Apóstoles 5, 38-39



Con el peso de sacar adelante las líneas de trabajo definidas por la Asamblea de los Obispos Latinoamericanos en Medellín (1968) y en Puebla (1979), donde hubo un marcado acento en la opción por los pobres y la inserción de la Iglesia en la vida de éstos para superar la «violencia institucionalizada», la Conferencia Episcopal de Colombia no acababa de encontrar un norte en su acción pastoral que le permitiera continuar su ascendencia en la vida pública nacional, pues durante esa época se dedicó a cuestionar los esfuerzos de sectores de Iglesia que intentaron ser coherentes con las orientaciones del episcopado latinoamericano, representados en diversas expresiones identificadas *grosso modo* en la categoría de «Iglesia de los pobres» y la teología de la liberación, en las cuales veía la sombra del comunismo y de la subversión.

En la segunda mitad de la década de los años ochenta, decide centrar sus esfuerzos en un plan que le permitiera retomar un protagonismo en la sociedad, para poder incursionar en el espacio académico, en el escenario político, en los sectores populares, en los movimientos guerrilleros y en los medios masivos de información. Este plan, fue lanzado por el propio Papa Juan Pablo II en su visita al país en 1986, cuyo lema fue claro: «*con la paz de Cristo por los caminos de Colombia*».

Por eso «*la Iglesia en Colombia asumió con especial interés y consagración ese fundamental compromiso, dada la creciente y diversificada violencia, arraigada en nuestro país*». Desde ese momento hacia acá la Conferencia Episcopal Colombiana, ha ido construyendo una serie de discursos, instrumentos y propuestas en aras a tener una voz específica en el concierto nacional, por eso entre 1986 y 1994 se crearon:

- La Comisión Episcopal para la Vida, la Justicia y la Paz
- Programas específicos para una pastoral de la paz



- La misión de reconciliación
- Jornadas de Paz ³⁷⁰

Esta estrategia en clave de paz tomó más vigor a partir de los resultados de los procesos de negociación en ese período presidencial, de 1986 a 1990, entre el gobierno de Barco y la guerrilla del M-19, donde la Iglesia interviene como «tutora moral», así como la posterior reinserción, en el inicio del siguiente período de gobierno, el de Gaviria, de la Corriente de Renovación Socialista y un sector mayoritario del EPL, lo que luego desembocó en la Asamblea Nacional Constituyente de 1991.

No obstante, los resultados de esta Constituyente, no fueron interpretados por los obispos católicos de Colombia como un elemento que favoreciera a la Iglesia en su conjunto, e hicieron un análisis de la misma que mostraba sus debilidades desde el proceso de su conformación hasta sus contenidos finales.

El argumento utilizado fue asumir que los delegatarios se opusieron al hecho religioso y con ello estuvieron de espaldas al pueblo, entendiendo por el episcopado que este campo de la realidad social está identificado con catolicismo, considerado como la base de la cultura de la sociedad colombiana.

Así las cosas, se interpretó la Constituyente como un juego de minorías que hacen acuerdos sobre las mayorías. En algunos casos, tales como ciertos aspectos religiosos, *«se llegó a desconocer la identidad misma de la nación. Nos atrevemos a decir que en*

370 CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA. Hacia una pastoral para la Paz. SNPS. Bogotá: mayo de 1994.



*esta materia se obró en contravía de la historia contemporánea con desmedro de algunos valores éticos fundamentales».*³⁷¹

En relación con los contenidos, valoraron el reconocimiento de los derechos humanos, pero nuevamente se ve afectado el estatus de la Iglesia, al ser relativizada la noción de Dios como fuente de autoridad y poder: «...lamentamos que los atributos de Dios, como Supremo ordenador de todo pretendieron ser sustituidos por la sola voluntad soberana del pueblo».³⁷²

Así mismo resaltan la protección de la educación pero les preocupa el artículo 68, donde hay una «confusión sobre el derecho de los padres sobre la educación religiosa de sus hijos».

Y finalmente precisan que:

*En lo RELIGIOSO, la Constitución desconoce el «HECHO CATOLICO» colombiano y, por tanto, desconoce un elemento constitutivo de la identidad misma del país....no es nuestra intención lamentar la desaparición de un supuesto privilegio sino referirnos al deber que tiene el Estado de respetar y atender un derecho fundamental del hombre, el religioso.... en el preámbulo los constituyentes fueron mezquinos con Dios al recortar expresamente atributos y obraron de espaldas a la historia de quinientos años de catolicismo en la Nación.*³⁷³

Haber sido «mezquinos con Dios» se traduce en el plano de las relaciones entre la Iglesia y el Estado: ser igualmente mezquinos, o poco generosos con la institución eclesíástica

371 CEC.Reflexiones sobre la nueva constitución. LVI Asamblea Plenaria. 16 al 18 de septiembre de 1991.

372 Ibid

373 Ibid



católica, pues debió entrar a competir espacios de representación e incidencia política y social con otras Iglesias, al ser reconocida la libertad religiosa; sobre todo que en la misma Asamblea Constituyente, éstas otras congregaciones cristianas tuvieron representación propia.³⁷⁴

En aquel mismo año en que fue proclamada la Constitución Nacional se definieron unas acciones a seguir que, de una parte le dieran continuidad a su estrategia de la Paz, y por otra parte le ayudaran a reposicionarse en este «nuevo» escenario político, de reconocimiento del pluralismo religioso. Esta segunda acción se centró en los dos pilares de incidencia de la formación de la conciencia, que es donde tradicionalmente se ha ubicado su labor, esto es, la escuela y la familia. En sus propias palabras se encuentra:

- Paz y Reconciliación, *«es necesario cultivar el sentido de la fraternidad cristiana, con una necesaria cuota de perdón, alentando la reinsertión social de quienes, por uno u otro motivo, habían abandonado la convivencia pacífica».*
- Ante el eventual debilitamiento de la familia, propiciado por la Constitución Nacional, es necesario fortalecer la defensa de la célula familiar.
- Reforzar la educación para formar personalidades fuertes, capaces de resistir el relativismo debilitante y de vivir coherentemente las exigencias del bautismo.

374 Los obispos expresarán de nuevo esta honda preocupación al hacer su propio balance en la Declaración de la LXXI Asamblea Plenaria, con motivo de los 10 años de la Constitución Nacional, 6 de julio de 2001: A la «inadecuada» valoración del sentimiento religioso, se ha añadido una interpretación ideologizada del texto con el fin de «revivir el laicismo y socavar la fe católica como matriz fundante de nuestra nacionalidad».



La hegemonía ideológica en el plano de la enseñanza religiosa queda en entredicho, o suprimida, por lo cual la Iglesia Católica entra en la lógica de la resistencia ante el «relativismo debilitante» de los nuevos paradigmas aceptados o formulados en la Carta Política, donde lo católico es una oferta más dentro del mercado de lo religioso.

Esta definición constitucional se viene a consumir en la reforma al concordato de 1973, sin olvidar la controversia desatada por las demandas que sobrevinieron a esta figura una vez promulgada la Carta Política, en julio de 1991. Dicha reforma concordataria se perfeccionó en noviembre de 1992 y se plasmó en siete puntos que conviene tener presentes.

Los tres primeros se refieren a la regulación de la institución del matrimonio, donde la Iglesia, a partir de la nueva legislación nacional sobre este tópico, reafirma la indisolubilidad de la unión de las parejas celebrada por el rito católico.

La otra modificación, de la serie de siete, estuvo relacionada con el tema de la libertad de la enseñanza religiosa escolar, determinando que la educación religiosa católica se ofrece «sólo a los alumnos católicos» y que ni siquiera éstos están obligados a recibirla, concretando tal derecho mediante una solicitud, en el momento de la matrícula, por los padres de familia o directamente si el alumno es mayor de edad. Además, que esta decisión no podría desembocar en una confesión de las convicciones religiosas o motivo de discriminación.

Los otros tres se relacionan con la institución episcopal, en cuanto que se elimina la consulta pontificia al Presidente de la República sobre las «objeciones civiles o políticas» que tuviera sobre los candidatos a obispos; de igual manera se suprime el fuero de los obispos, pues con el concordato anterior su juzgamiento penal era competencia exclusiva de la Santa Sede,



una especie de fuero castrense; pero a partir de esta reforma queda en manos de la justicia ordinaria colombiana, pero con conocimiento específico de la Corte Suprema de Justicia, con comunicación a la Santa Sede.³⁷⁵

Como se evidencia, hay una supresión de derechos de una institución sobre la otra y viceversa, pues si bien el juzgamiento penal de los obispos queda asumido por los órganos regulares del Estado colombiano, a su vez, la Iglesia le quita la interferencia formal del jefe del mismo Estado sobre el nombramiento de los obispos, con lo cual el reconocimiento de la institución religiosa por parte del estamento político en el plano formal queda debilitado, y de allí que ve necesario dedicar sus energías a fortalecer el desarrollo de la estrategia de la paz, para que sea el espacio a través del cual se pueda convertir en un sujeto de referencia para la institución pública.

El despunte de la década del 90 con la Nueva Constitución está ligado a otro acontecimiento para el cual la Iglesia venía en preparación desde 1983, con la novena de años promulgada por el Papa Juan Pablo II, se trata de la «celebración del quinto centenario de la evangelización de América».

Como se recordará, este suceso fue motivo de mucha controversia, empezando por los pueblos originarios de América, los afroamericanos, y los sectores populares, quienes no querían prestarse para celebrar la conquista, disfrazada de «encuentro de dos mundos», y donde se puso especial interés al análisis histórico de la intervención de la Iglesia en este proceso de usurpación de territorios mediante su propia conquista espiritual.

375 SNPS. «Concordato de 1973» En: Documentación de Pastoral Social. Número 156-157. Junio de 1993.



Frente a este trance crítico, vino la realización de la cuarta Asamblea del Episcopado Latinoamericano, en Santo Domingo, en octubre de 1992, donde si bien el Papa hace una petición de perdón a los indígenas y afroamericanos, las conclusiones finales de dicho documento van a poner el acento en la renovación de la tarea evangelizadora, teniendo en cuenta el concepto de cultura, y rebajando la fuerza al tema de la pobreza y de la justicia, como había sido recurrente en las Asambleas realizadas en Medellín y Puebla.

Así las cosas, la Iglesia colombiana va a retomar su estrategia de inserción de la sociedad mediante su protagonismo en el tema de la paz, a través de un plan global de pastoral que pusiera en marcha las orientaciones de la Asamblea de Santo Domingo. Allí se trata de salir de los lugares donde se sentía segura, de una feligresía cautiva, y que ya no llega a su institución, sino que está en búsqueda de nuevos paradigmas religiosos, para ir a recuperarlas mediante la llamada «Nueva Evangelización», y en medio del dolor producido por la violencia abanderarse del impulso de propuestas conducentes a superar esta causa de dolor.

Por lo anterior, la Iglesia católica se autointerpreta como depositaria de esperanza, pues en su mensaje de 1993 dicen los obispos «...*todo el pueblo católico y muchos colombianos de buena voluntad, miran con esperanza a la iglesia en esta hora de incertidumbres*». ³⁷⁶

En este recorrido llega a formular, en 1994, un «**Plan de pastoral hacia la Paz**», como componente de su Plan Global de Pastoral, de Nueva Evangelización, donde se definen los

376 CEC. Mensaje de la LVIII Asamblea Plenaria Ordinaria. Julio de 1993.



obispos como «Profetas y Portadores de Paz». Este Plan específico tiene una gran carga pedagógica en diversos niveles, sectores y desde distintos medios, para sentar las bases de lo que posteriormente van a llamar «cultura de paz». Como acciones concretas o específicas sobre el tratamiento del conflicto armado se va a trabajar en un doble nivel: por una parte lo que es la interlocución directa con actores del conflicto y, por otra parte, entrar en una etapa de sensibilización masiva sobre el tema de la paz, que conduzca a algo programático, en tanto movimiento social:

- Diálogos pastorales por la paz.

Deben ser realizados en comunión eclesial y no deben excluir a ninguna persona o grupo. Se harán encuentros diocesanos, regionales y nacionales para crear un clima favorable para la paz. Se dialogará con la fuerza pública para facilitar los acuerdos de paz.

En cuanto a los diálogos políticos, que conlleven acuerdos y negociaciones, «la participación del Episcopado estará sometida a las disposiciones legales del Gobierno, y su función será principalmente de mediación o tutoría moral, teniendo en cuenta que estos diálogos son también un importante espacio político, que debe ser evangelizado».

Los destinatarios son: sociedad civil, personas, instituciones interesadas en la búsqueda de la paz, autoridades civiles, militares y de policía, fuerzas insurgentes.

- Comenzar a hacer jornadas o semanas por la paz: diocesanas, provincial, regional y nacional.
- Creación de un movimiento nacional por la paz.³⁷⁷

377 CEC. *Hacia una pastoral para la Paz*. Mayo de 1994.



Como instrumento para poner en marcha su estrategia global de intervención en la sociedad colombiana en clave de paz, y como mecanismo para concretar parte del «*Plan Pastoral hacia la Paz*», el 4 de agosto de 1995 el episcopado colombiano, en cabeza de su presidente, convoca a la conformación de la «Comisión de Conciliación Nacional», la cual si bien está integrada por personalidades de la vida nacional, su orientación fundamental está marcada por sus convocantes iniciales. De allí en adelante se podrá trabajar más hacia la conformación del Movimiento Social por la Paz, y se tendrá mayor cobertura para participar, como Iglesia, en los escenarios de acercamientos y diálogos con la insurgencia y el Estado.

Una vez organizada esa Comisión, el episcopado va a ir concretando sus propuestas de Paz, centrando la atención en dos grandes componentes:

- La Formulación de una Política Nacional Permanente de Paz
- La conformación del mencionado Movimiento Nacional por la Paz, para lo cual se disponen a convocar a la puesta en marcha de la Asamblea Permanente de la Sociedad Civil por la Paz

Esta doble tarea la hace pública la Comisión de Conciliación, en dos oportunidades, mayo de 1997 y julio de 1998. Como rezan dos de sus siete objetivos:

- Proponer las bases y orientaciones de una política nacional permanente de paz, que congregue la voluntad de todos los sectores y regiones del país y que vaya más allá de las circunstancias temporales o pasajeras.

Este objetivo lo llenan de contenido con los siguientes postulados:



- Reconocimiento de la igual dignidad de todos los seres humanos
- Respeto y promoción de los derechos humanos y el cumplimiento de deberes propios de cada quien.
- Equitativa distribución de los bienes y, particularmente, de la riqueza del saber, del tener y del poder. Justicia social, con desarrollo humano sostenible dentro de un Estado democrático que respeta las libertades.
- Modelo económico que concilie la erradicación de la pobreza, la equitativa distribución de la riqueza y la función social de la propiedad, con los desafíos de la globalización y el desarrollo.
- Amplia y activa participación de los hombres y mujeres en la deliberación, decisión y realización de su propio destino.
- Impulsar la participación activa de la sociedad civil organizada de Colombia en la exigencia, el seguimiento y la verificación de compromisos obtenidos en la negociación política de la paz, mediante la convocatoria, acompañamiento y orientación de la Asamblea Permanente de la Sociedad Civil por la Paz.³⁷⁸

Al finalizar la década de los años noventa, coinciden igualmente el fin del siglo veinte y el paso al nuevo milenio; otra

378 Comisión de conciliación nacional. Hacia una la construcción de una política nacional permanente de paz. Mayo de 1997. Y segunda versión de julio de 1998. De manera explícita y propia en el mensaje del 13 de marzo de 1998, los obispos asumen como propias esta instancia. En sus propias palabras tenemos que, «nos comprometemos a contribuir a la solución pacífica del conflicto armado, a través de:

- La denuncia permanente de las violaciones de los DDHH, vengan de donde vinieran.
- Apoyar la Comisión de Conciliación Nacional
- Motivación e Impulso de la Asamblea Permanente de la Sociedad Civil por la paz»



oportunidad para reafirmar el proyecto de la Nueva Evangelización, con su estrategia de Pastoral de la Paz. En este contexto de celebración del jubileo del año 2000, se incursiona en otro escenario social de difícil situación, cual es el campo carcelario, por eso desde la pastoral penitenciaria se promueve un debate público sobre la eventual condonación de parte de las penas de los presos que hayan cumplido un segmento del tiempo a que hubiesen sido juzgados, siempre y cuando expresen su arrepentimiento y su compromiso de no reincidir en su falta.

Reafirmando que *«al expresar este deseo, tenemos la certeza de que el perdón es un camino ineludible en la consecución de la paz»*.³⁷⁹

Pero definitivamente el paso del umbral al nuevo milenio, lo marca la participación directa de la Iglesia católica en el proceso de diálogo y negociación entre el Estado y las guerrillas de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia Ejército del Pueblo, FARC-EP, así como los tímidos acercamientos que se tuvieron con el Ejército de Liberación Nacional, ELN, durante el cuatrienio 1998-2002.

En cada uno de los momentos de supuesto avance de estas negociaciones, o de las prolongadas crisis de las mismas, el episcopado pretendió poner en marcha su propuesta de «Cultura de Paz», resumida en una pedagogía en valores, con los cuales *«nos proponemos lograr aquellas condiciones de justicia, reconciliación, participación y perdón que nos permitan la convivencia digna de nuestra condición de seres humanos y de hijos de Dios»*.³⁸⁰

La participación de la Conferencia Episcopal, en el mencionado proceso de Paz, se ve necesario valorar desde los

379 CEC. Propuesta de la Iglesia católica de Colombia para una rebaja de penas, con motivo del jubileo del año 2000. 20 de agosto de 1999.

380 CEC. Mensaje de la LXVII Asamblea, 9 de julio de 1999.



planteamientos ya fijado en 1994 sobre la «Pastoral hacia la Paz», arriba citada, donde será importante subrayar que en la definición de los llamados «diálogos pastorales» se dejó abierta la puerta en sus primeras líneas para hablar con todos; es decir, «no deben excluir a ninguna persona o grupo», pero luego, cuando definieron los destinatarios, no se explicitó a los paramilitares o autodefensas, dejando una ambigüedad que probablemente le sirviera de maniobra política cuando se fueran a reanudar los acercamientos con los movimientos guerrilleros.

Tampoco conviene dejar pasar desapercibida la afirmación de que en los diálogos políticos o de negociación, la función de los obispos «*será principalmente de mediación o tutoría moral*»; sin embargo, cuatro años más tarde, con el proceso de diálogo y negociación la Conferencia Episcopal no va a ser solamente mediadora, sino que formará parte de la negociación, pues el presidente de la República (Andrés Pastrana) nombrará como parte de los delegados del gobierno a la mesa de conversaciones al también presidente del episcopado colombiano.

Hecho que será refrendado por los mismos obispos en pleno, cuando en febrero de 2002, al clausurarse este proceso, por parte del gobierno nacional, van a decir categóricamente: «*Respetamos y apoyamos la decisión del Señor Presidente. En un Estado de Derecho como el nuestro, es necesario cerrar filas para defender nuestras legítimas autoridades y apoyar las instituciones que aseguren la vida y honra de los colombianos*»³⁸¹

Estos dos hechos han puesto en entredicho esa promulgada y supuesta función mediadora y tutoría moral, de un proceso en donde los obispos han definido su posición al lado de una de las partes, la del Estado.

381 CEC. Declaración al finalizar el taller «da Colombia que queremos», que coincide con la ruptura de los diálogos de paz, 21 de febrero de 2002



En este escenario de «*cerrar filas para defender nuestras legítimas autoridades*», a pesar del cúmulo de reflexiones sobre la pedagogía de la paz y de la mediación, neutralidad y tutoría moral, será comprensible que el episcopado colombiano, haya decidido aceptar la invitación del actual gobierno de Álvaro Uribe, para servir de acercamiento con los paramilitares de las Autodefensas Unidas de Colombia - AUC, ya que no se les había definido antes como destinatarios específicos de los diálogos pastorales, pero ahora se acepta la petición gubernamental para dichos acercamientos.

Pareciera que se estuviera facilitando la puesta en marcha de la estrategia global del gobierno, que primero crea las condiciones, con la política de la seguridad democrática, para que los paramilitares puedan ser aceptados legalmente dentro del aparato estatal, a través, entre otras, de la figura de los soldados campesinos.

El desgaste de la palabra paz, también puede permear al Episcopado, dado que si han hecho la «opción por los pobres» y por una paz basada en la justicia social, entonces ¿cómo seguir manteniendo el discurso y la práctica de la defensa de las instituciones, cuando en sus propios análisis las han visto y calificado como generadoras de una «violencia estructural»?

Muchos miembros de la Iglesia, convencidos de los principios éticos del Evangelio, vienen encarnando en sus comunidades locales, hasta haber ofrendado su vida, los postulados de la vida, la justicia y la paz. Se espera entonces que los diferentes esfuerzos, de un trabajo de hormiga, sirvan de luz al Episcopado, para que sus orientaciones hacia la paz, traspasen el objetivo del reposicionamiento institucional.

Será hora de asumir, con coherencia, las propias reflexiones de Juan Pablo II, quien invitó a hacer una «*purificación de la*

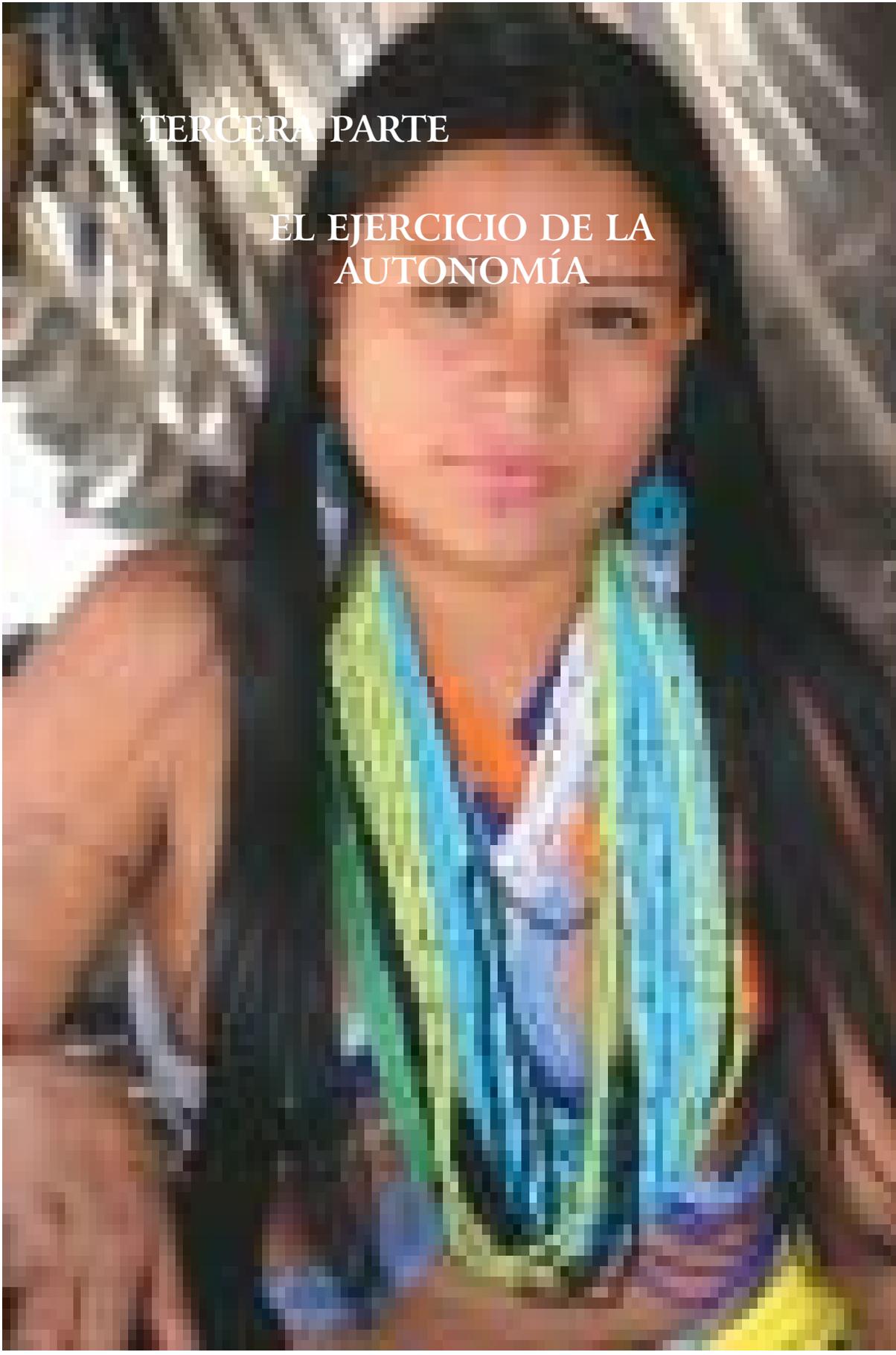


memoria», mediante la petición de perdón por los pecados cometidos por la Iglesia en el pasado. Se trataría de purificar también, y sobre todo, el presente, para no seguir prolongando pecados propios; de lo contrario, «la Pastoral hacia la Paz» se podría ver como una estrategia de inserción y reconocimiento institucional, que manipula el sentimiento religioso de los sectores de la sociedad colombiana que siguen confesando su fe católica, y que por otra parte se torna atractiva para otros sectores religiosos, como los indígenas, que, sin profesar el cristianismo vean en la Iglesia una referencia para el logro de la anhelada paz.



TERCERA PARTE

EL EJERCICIO DE LA
AUTONOMÍA



*Mujer Embera Chami, zona Carrtera Quibdó-Carmen de Atrato. Fotografía
Rafael Gómez, Octubre de 2006*

**ESPACIOS DE
CONSTRUCCIÓN DE
POLÍTICAS DE AUTONOMÍA:
LOS CONGRESOS REGIONALES**

Los conceptos que encierran los significados fundamentales sobre el sujeto y el espacio o territorio, condensados en el pensamiento propio, con los cuales se hace la afirmación de la identidad cultural y por consiguiente de la etnicidad, se han plasmado en la definición de políticas para el ejercicio de la autonomía.

El escenario específico y fundante, donde se ha estado haciendo este ejercicio, ha sido la figura del Congreso Regional, el cual, dentro de la estructura organizativa de la OREWA, es el espacio de mayor representatividad de los pueblos indígenas de Chocó, pues allí convergen todas las autoridades locales, tanto cabildos como autoridades tradicionales, de cada una de las unidades de habitación o comunidades, ubicadas en las tres grandes cuencas del departamento, esto es, los ríos Atrato, Baudó y San Juan; así como en la costa Pacífica y en la costa Caribe o Atlántica.

Todas las personas que integran estas comunidades³⁸² forman parte de la OREWA, en ellas existen autoridades tradicionales, que en general se han configurado por ser jefes de parentela o por su función simbólica espiritual, como los jaibanás y tongueros. Al nacer la OREWA se da impulso a la constitución de la figura del «cabildo», que es una institución de origen colonial, retomada por el Estado Republicano en la ley 89 de 1890, antes referenciada, con el objeto de tener un interlocutor con las «parcialidades indígenas» en el proceso de integración a la vida nacional, pero que posteriormente fue retomada por el moderno movimiento indígena como una de sus banderas para que se les respetara el ejercicio de su propio gobierno.

Es de anotar que el cabildo fue instituido y asimilado en la región de los Andes, es decir en la zona montañosa, donde hubo un contacto directo y permanente con los indígenas, por parte de las diversas instituciones públicas desde la colonia hasta el presente; pero poco o nada implantada y asimilada en las zonas de la selva amazónica o de la costa Pacífica, área ésta donde está localizado el departamento de Chocó. Por eso, uno de los grandes esfuerzos de la OREWA ha sido la concienciación de las comunidades para asimilar esta nueva figura, sin sustituir las formas tradicionales de autoridad.

Durante este período de análisis, es decir sus primeros veinte años de existencia de la OREWA, su estructura organizativa se ha dado así:

- Comunidades locales con sus cabildos.

382 En la actualidad están registradas 270. Con el paso del tiempo, desde que nació la OREWA hasta la fecha, se ha ido ampliando el número de comunidades, fundamentalmente por segmentación en los embera, a medida que va creciendo la población, entre otros motivos.

- Zonas, que agrupan un conjunto de comunidades con sus cabildos, pero que se integran a través de un cabildo zonal o cabildo mayor.
- Congreso Regional, máxima expresión de autoridad, conformado por los cabildos locales, cabildos zonales o mayores y delegados de cada una de las comunidades.
- Junta Directiva, compuesta por la sesión de los cabildos mayores con el comité ejecutivo. Como se verá, esta instancia se llamará en el último período «Consejo de Autoridades».
- El Consejo Central de Autoridades, es una instancia de representación permanente y de ejecución de las políticas dadas en los Congresos Regionales.

Para la presentación y análisis de la información de las Memorias de los Congresos Regionales, sobre la construcción y definición de políticas sobre autonomía, se han organizado los datos a partir del siguiente esquema:

- Autoridad Propia
- Territorio
- Plan de Gobierno Propio

5.1. PRIMER CONGRESO REGIONAL³⁸³

En el tiempo de preparación del Primer Congreso, la naciente OREWA planteaba que la autonomía se erige frente a un Estado y gobierno que no cumple las responsabilidades con los pueblos indígenas, por esto la OREWA se plantea la construcción de autonomía mediante la puesta en marcha de programas en las áreas de producción, salud, educación.³⁸⁴

De acuerdo con el registro encontrado se constata que este Primer Congreso se realizó durante los cinco primeros días del mes de febrero de 1982. En este evento se reunieron 260 indígenas en las casas de La Esmeralda y el Centro de Pastoral Indígena - CPI de Quibdó de los misioneros claretianos, representando a 54 comunidades indígenas procedentes de todos los rincones del departamento. En esta ocasión los indígenas expresaron abiertamente su satisfacción por *«haber realizado un Congreso totalmente dirigido y controlado por ellos, sin intervenciones foráneas. El CPI asistió como colaborador –observador»*.³⁸⁵ Sobre las conclusiones de este Congreso se encuentra lo siguiente:

5.1.1. Autoridad Propia

La OREWA define que son los cabildos locales y zonales la base de la organización y ejercicio de la autonomía, por eso la fuerza de las reflexiones y definiciones de este congreso será sobre la autoridad propia. Así las cosas, el cabildo local

383 La información que se va a referenciar en los Congresos Regionales está tomada de los textos de las memorias de los mismos, cuando esté tomada de otra publicación se reseñará en el lugar correspondiente.

384 Noción plasmada en el folleto «Caminando», publicado por la OREWA en 1980.

385 CPI, Revista «Jaibía» número 1. Quibdó: mayo de 1982.

es asumido como «nuestra autoridad. El cabildo es bueno para nosotros los indígenas. Los cabildos ayudan a que vivamos mejor».³⁸⁶ Esto se puede ver en las tareas que le asignan a los cabildos locales o menores.

Sobre Control Interno:

- *Arreglar los problemas de la comunidad*
- *Elaborar el censo de la comunidad*
- *Castigar a los que hagan mal a la comunidad*
- *Hacer trabajo comunitario*
- *Asistir a los congresos zonales y regionales.*
- *Leer Unidad Indígena, la revista del Congreso y los boletines de la OREWA en las reuniones.*
- *Hacer reuniones cada mes o cada quince días.*
- *Vigilar que el promotor y el maestro trabajen bien.*

Sobre Control Territorial:

- *Cuidar los recursos naturales: ríos, árboles, animales.*
- *No permitir que se venda, arriende o hipoteque la tierra del resguardo.*
- *Vigilar los límites del resguardo.*
- *Prohibir el barbasco y el torpedo.*
- *Llimpiar los caminos, abriendo trochas.*
- *Controlar la entrada de personas colonos o blancos a la comunidad.*

Sobre Inversión Social:

- *Poner una tienda comunitaria.*

Asimismo se les asignan responsabilidades a los cabildos mayores:

386 OREWA, Folleto «Unidad,Tierra, Cultura y Autonomía», Quibdó: 1980.

Sobre Control Interno:

- *Asesorar a los cabildos menores*
- *Ayudar al bien de todas las comunidades de la zona.*
- *Estar en relación directa con el comité ejecutivo de la OREWA.*
- *Preparar líderes en las comunidades.*
- *Programar los cursillos que se necesiten en la zona.*
- *Participar en las reuniones de la Junta Directiva.*
- *Realizar visitas a las comunidades.*

Sobre Control Territorial:

- *Establecer el control sobre los recursos naturales.*
- *Controlar la entrada y salida de personas extrañas a las comunidades, sin autorización del Comité Ejecutivo de la OREWA.*

Sobre Inversión Social:

- *Tener relación con las oficinas del gobierno de la zona.*
- *Impulsar programas de producción y capacitación.*
- *Vigilar el funcionamiento de las tiendas comunitarias.*

En el ejercicio de la autoridad propia, el Primer Congreso Regional se pronuncia ante el Estado colombiano, a propósito de la propuesta que circulaba en el Congreso de la República de hacer un «Estatuto Indígena», el cual tenía como propósito cerrar el paso o limitar el surgimiento del Movimiento Indígena Nacional, pues ya se llevaba una década de confrontación entre el gobierno colombiano y los indígenas del sur del país, en el departamento de Cauca, quienes estaban adelantando procesos de recuperación de tierras. Los planteamientos de dicho pronunciamiento fueron:

Tal proyecto ha sido elaborado desconociendo a las comunidades indígenas, nuestras organizaciones representativas y nues-

tras autoridades tradicionales a quienes nunca, y en este caso en particular, se han consultado para elaborar las leyes que tocan con la supervivencia misma de nosotros los indígenas colombianos.

El Estatuto representa un paso atrás respecto a la legislación indígena vigente, al consagrar en el artículo 2 numeral C, el reconocimiento de derechos a terceras personas ajenas a los resguardos, tengan sobre tierra de los mismos, acabando así con el régimen de protección especial de la ley 89 de 1890 que declara nuestras tierras imprescriptibles.

El proyecto busca cercar a las comunidades, aislarlas del resto del pueblo, al restablecer requisitos y exigir personería jurídica a las organizaciones y colaboradores que quieran adelantar un proyecto con las respectivas comunidades.

La OREWA y la ONIC reclaman al gobierno no crear nuevo estatuto y que cumpla la ley 89 de 1890, la cual, él, es el primero en desconocer y pisotear.³⁸⁷

5.1.2. Territorio

El Primer Congreso ratifica la decisión y práctica que se había tomado desde el comienzo de la OREWA, esto es la titulación colectiva de las tierras a través de la creación de resguardos indígenas, pues cuando se dio inicio a esta organización no existía ningún resguardo, sólo había cuatro (4) áreas demarcadas como «Reservas», las cuales no eran garantía de propiedad plena. Las mencionadas áreas eran:

- Reserva indígena de Lloró, creada en 1977, con 980 hectáreas.

387 CPI-OREWA. Boletín «Jaibaná» número 12.

- Reserva indígena de Juradó, creada en 1974, con 244 hectáreas.
- Reserva indígena de Unguía, creada en 1973, con 16.700 hectáreas.
- Reserva indígena de Unguía, creada en 1975, con 6.400 hectáreas.

Es decir, que antes de existir la OREWA, el total de tierra poseída legalmente, más no en plena propiedad, era de 24.324 hectáreas. Y tampoco hay evidencias de la existencia de títulos de resguardos de origen colonial, como sí los había en la zona Andina y en algunas partes de la sabana del Caribe de Colombia.

5.2. SEGUNDO CONGRESO REGIONAL

Se llevó a cabo en Quibdó, del 7 al 10 de Marzo de 1983. De acuerdo con las memorias, el objetivo del Congreso fue fortalecer la unidad de todos los indígenas y «la organización de nuestra voluntad de lucha por los derechos indígenas, de todos los que habitamos a lo largo y ancho del departamento del Chocó. Contó con la participación de 73 comunidades indígenas chocoanas».

5.2.1. Autoridad Propia

Como construcción del concepto y práctica de autoridad, este segundo congreso decidió que «el comité ejecutivo y la junta directiva de la OREWA, serán la máxima autoridad del departamento».

La junta directiva «estará representada por dos miembros de las diferentes comunidades que habitamos la región». La elec-

ción del comité ejecutivo se rige por criterios de incidencia política, pues serán «los compañeros que han sobresalido por su espíritu de lucha y de defensa de los derechos indígenas».

En este Congreso se fortaleció la estructura organizativa con la creación de 2 equipos permanentes que facilitarán la relación entre los indígenas y el comité ejecutivo. Estos dos equipos se ubicaron en las zona del Alto Andágueda y en el Bajo San Juan.

El eje de la deliberación fue el fortalecimiento de las autoridades propias y el rechazo de otras figuras externas que suplantaban el ejercicio de aquellas, pues a pesar de la legislación que aceptaba y reconocía a los cabildos como autoridades propias, se había impuesto otras instituciones que las suplantaban.

En este contexto se decidió adelantar las siguientes acciones:

- Interponer los recursos jurídicos necesarios para que se deroguen los «corregimientos» indígenas y por lo mismo para que funcionen en los cabildos, en vez de inspectores, los comisarios, la acción comunal y otros, como autoridades indígenas en las comunidades.
- Fortalecer los cabildos como única autoridad de las comunidades, a la cual deben someterse los inspectores y los funcionarios de acción comunal que vayan quedando en nuestros territorios.
- Con el nombramiento de los cabildos se debe crear el cargo de gobernador indígena en todas las comunidades para unirnos y fortalecer nuestra organización, en vez de capitanes, alcaldes o jefes como se les designa en muchas de nuestras comunidades.

Los tales nombramientos de «capitanes» eran hechos por los militantes de los partidos políticos, liberal y conservador, en época preelectoral para ganarse los votos de las comunidades.

5.2.2. Territorio

Para avanzar en la protección de los territorios, en el Segundo Congreso se define el concepto de la tierra entendida como «la madre de nosotros, en ella trabajamos, vivimos, de ella sacamos nuestra artesanía y medicina, por ella es que tenemos nuestra lengua, costumbres y tradiciones».

Uno de los propósitos por los cuales los pueblos indígenas se han organizado es para defender la tierra, ya que a través de ella se defiende igualmente la cultura, o su identidad étnica, como se evidenció en el recorrido mítico que se hizo antes.

En aquel momento, 1983, las herramientas jurídicas con las que contaba la OREWA para defender la tierra eran la ley 135 de 1961, capítulo XVI, artículo 92, la cual es la ley de reforma agraria, en cuyo aparte señalado se determinaba la creación de títulos de propiedad colectiva, con la figura de los «resguardos indígenas». A su vez, la otra norma era la ley 89 de 1890, que si bien es la normativa a través de la cual el Estado traza una política de aculturación, asimilación e integración de los pueblos indígenas de Colombia, también en ella se reafirmaba la constitución de resguardos y el nombramiento de cabildos indígenas como los entes de interlocución entre las comunidades o parcialidades y las instituciones públicas.

Por eso se afirmaba en el Segundo Congreso que:

las comunidades indígenas del Chocó lucharemos por la constitución de resguardos en las tierras de los indígenas, en conse-

cuencia no aceptaremos la declaración de nuestras tierras como reservas, porque la reserva no concuerda con la tradición indígena porque es propiedad individual y no colectiva. Debemos fortalecer los cabildos para que unidos obliguemos a los colonos a salir de nuestros resguardos o por lo menos a someterse a las leyes indígenas de la comunidad. Los cabildos y las comunidades manejarán y controlarán los resguardos para evitar las invasiones.

Además de las invasiones de los colonos, los indígenas entienden que la pérdida de sus tierras se debe también a condiciones internas, tales como:

- *Nos gusta evitar pleitos con las personas que se establecen en nuestro territorio.*
- *Nos gusta vivir independientes, lejos de chismes y problemas.*
- *No nos gusta meternos en problemas ajenos.*
- *Además nos gusta irnos de un lugar a otro y dejar descansar nuestra tierra.*

Esta condición de seminomadismo, particularmente en los embera, no ha sido entendida como tal por las instituciones del Estado, ni por la sociedad mayoritaria, razón por la cual se ha llegado a calificar estas tierras como deshabitadas y sin dueños.

De todo lo anterior se puede colegir que la lucha por la tierra ha sido uno de los ejes de la consolidación de la organización y por lo tanto el principio que dinamizó el fortalecimiento de la autonomía; de tal manera que la evolución en su apropiación, en cuanto definición de la propiedad, va a marcar el ritmo en la constitución y fortalecimiento de sus propias autoridades.

Para una mejor atención de las comunidades indígenas y fortalecer el control del territorio, en este Congreso se clasificó el departamento en las siguientes 18 regiones:

Urabá chocoano, Chintadó, Medio Atrato, Juradó, Bojayá, Negua-Bebaramá, Carretera, Capá, Alto Andágueda, Costa Pacífica, Serranía Wounaan, Bajo San Juan, Medio San Juan, Alto San Juan, Río Quito, Alto Baudó, Catrú-Nauca y Torreido

5.2.3. Plan de Gobierno Propio

La constitución de las autoridades propias, en sus territorios, correspondía al ejercicio de gobierno, mediante la exigencia al Estado, en unos casos, del cumplimiento de sus obligaciones con los pueblos indígenas, y en otras ocasiones se refería al diseño y ejecución de intervención directa en las comunidades.

En el área de Salud

Se identificaron las causas que llevaban al deterioro de la salud entre las comunidades, dejando expuesta con ello una noción de integralidad en el manejo de la salubridad. Estas causas fueron:

- *Los escasos recursos económicos de las comunidades indígenas para acceder a los servicios básicos sanitarios.*
- *La alimentación deficiente.*
- *La destrucción del medio ecológico, donde se conservan las plantas medicinales.*
- *La falta de conocimiento sobre la manera de prevenir las enfermedades.*



- *En algunas partes la pérdida de nuestras mejores tierras donde hemos vivido tradicionalmente.*
- *El abandono en que nos tienen los programas oficiales.*

Como expresión de afirmación de autonomía se estableció una clasificación de las enfermedades, donde se indica lo que puede ser asumido por los conocimientos propios y lo que debe ser complementado por el mundo exterior. Tal taxonomía es:

- *Las enfermedades que cura el Jaibaná.*
- *Las que cura el Hierbatero, por medio de las hierbas o plantas medicinales.*
- *Las que se curan por medio de drogas (medicamentos) y hospitales.*

De aquí se desprenden dos acciones de la OREWA:

- *Preservar y apoyar nuestros Jaibanás y Hierbateros, quienes son los médicos tradicionales.*
- *Exigir al gobierno nacional una adecuada atención médica para nuestras comunidades, drogas y hospitales.*

En ambos casos, esto es, el ejercicio de los llamados médicos tradicionales y los médicos occidentales, deben estar bajo la orientación de la autoridad política o cabildo, pues estos conocimientos pueden ser empleados para sanar o para causar más enfermedades; de allí que se diga en este Segundo Congreso que «el cabildo deberá sancionar a aquellos Jaibanás o Hierbateros que le hacen mal a la comunidad».

La herramienta jurídica que se había obtenido para la época, en materia de salud indígena, era la resolución 10013 de 1981, del Ministerio de Salud, la cual en sus principales apartes señala:



- *Que los programas de salud se adapten, a juicio de la OREWA y de los respectivos cabildos, a los intereses, valores, tradiciones, actitudes y acervo cultural de las comunidades. (Art 2).*
- *Integración de la medicina tradicional autóctona y la medicina científica, de acuerdo con los criterios de la comunidad. (Art 4).*
- *Selección de promotores de salud indígenas. (Art 6).*
- *La prestación de los servicios de salud para las comunidades indígenas será totalmente gratuita. (Art 9).*
- *Atención hospitalaria para el enfermo indígena y su familia. (Art 11).*

Basados en estos lineamientos se orientó parte de los esfuerzos del programa de salud a hacer cumplir los contenidos de esta resolución.

En el Área de Cultura y Religión

Como medida de protección, para no continuar el proceso de aculturación, se toma la decisión de cerrarse, de replegarse, de no permitir la intromisión de agentes externos que conlleven la penetración de otras ideas y costumbres:

- *Estar atentos contra la intromisión de religiones extranjerizantes, que muchas veces se nos hace a través de algunos compañeros indígenas educados por los gringos.*

Esta palabra «gringo» se refiere de manera específica a la gente de los Estados Unidos, pero en general hace alusión a todos los extranjeros. Particularmente, en la medida aquí citada, se refiere a miembros del Instituto Lingüístico de Verano-ILV, quienes han formado a algunos indígenas en conocimientos de lingüística para que posteriormente hagan traducciones de textos bíblicos a las lenguas nativas.



Además de prohibir la entrada a las comunidades a miembros de religiones extranjeras, también se hizo lo propio con otro tipo de personas e instituciones:

- *Controlar y estar atentos a la intromisión de gentes extrañas a nuestras comunidades como fotógrafos; mientras no se conozcan sus intenciones no permitirles la entrada a nuestras comunidades, sin carta de recomendación por el comité de la OREWA.*

Como medida mayor de control de la penetración de foráneos, se reforzó la práctica ancestral de no establecer relaciones conyugales con gente de otra etnia o de otra «raza»:

- *No permitir el mestizaje con otras razas, porque con esto nos han quitado nuestra tierra y han irrespetado nuestras costumbres.*

Varios ejemplos de este problema se encontraban en las comunidades indígenas de Chocó, por ejemplo en la zona del Alto Andágueda, donde una familia de mestizos («paisas») había contraído relaciones maritales con varias familias indígenas, con el propósito de tener derecho a la explotación de la mina de Dabaibe, con el correspondiente saqueo de la misma.

Pero más allá de la finalidad de protección del territorio, esta medida tiene su anclaje en la prohibición mítica de casarse con ningún otro grupo, porque los descendientes podrían resultar siendo animales y además «se perdería la entrada al mundo de arriba después de la muerte».³⁸⁸

388 Personalmente he recibido esta versión de varias personas embera. Particularmente resalto la intervención de la mujer Dalia Casamá.

En el Área de Economía

Apoyados en la práctica ancestral de trabajo colectivo bajo la figura de «mingas», donde la comunidad se une para realizar una actividad productiva, o de limpieza de caminos, o de construcción de alguna casa, que es de beneficio comunitario, la organización indígena se propuso impulsar la creación de empresas comunitarias, pretendiendo superar el abuso que gente externa comete contra los indígenas y para propiciar el ingreso de algunos recursos que se emplearan luego para atender necesidades locales y de la organización en general. Estas empresas estaban pensadas como tiendas comunales.

En el Área de Educación

Junto con el territorio, la educación es el otro eje donde se ha intentado construir autonomía, pues en el Segundo Congreso se afirmó la urgencia y necesidad de ejercer control sobre los establecimientos, agentes administradores y docentes.

Al respecto se posicionó ante el Estado y ante la Iglesia católica, pues ésta, como ya se explicó, administraba la educación pública en las zonas indígenas, bajo la figura de «Educación Contratada». Para llevar a la práctica este ejercicio de control sobre la educación se estableció lo siguiente:

- *Exigir al Estado el cumplimiento del decreto 1142 de 1978, del Ministerio de Educación, donde se resalta:*
 - *La educación para los indígenas debe ser gratuita*
 - *La educación de los indígenas debe estar ligada al medio ambiente y a la cultura de la comunidad.*
- *Exigir en todos los campos educativos de las comunidades indígenas de Chocó la educación bilingüe, porque ella facilita un mejor entendi-*

miento y un mejor trato al estudiante, y porque nos prepara para un mejor desenvolvimiento en nuestro medio.

- *Proponerse como un objetivo a mediano plazo que la OREWA controle la Educación Contratada para los indígenas del Chocó, que ahora tienen los Vicariatos de Istmina y de Quibdó.*

La Educación contratada había instaurado el modelo educativo de «internados indígenas». Este modelo ha sido muy cuestionado, por los efectos negativos de desidentificación cultural que ha producido en quienes han sido llevados allí. Por eso este Segundo Congreso hizo un juicio sobre los mismos:

- *Sobre los INTERNADOS INDÍGENAS controlados por los Vicariatos de Quibdó e Istmina (Internados de Catriú, Noanamá, Playa de Oro y Aguasal), el Congreso se ve obligado a hacer un juicio severo, a juzgar sus efectos como altamente perjudiciales para las respectivas comunidades y para el pueblo indígena chocoano.*

Concentrando su análisis principalmente en el Internado Indígena de Aguasal, el Segundo Congreso concluyó que en tal internado:

- *Se viene atropellando nuestra cultura (lengua, costumbres, creencias, adornos, sistemas de relación social, etc).*
- *El cura responsable del Internado (Antonio Betancur) nos ha despojado de parte de nuestras tierras para convertirlas en una serie de haciendas agrícolas y ganaderas.*
- *En treinta años de existencia ha demostrado su ineficacia para dotar a la comunidad indígena de un nivel de instrucción que le permita competir con los grupos étnicos vecinos.*
- *Existe un elevado índice de deserción escolar y de niños que se fugan del internado. Situación esta última que es reprimida enérgicamente por las autoridades de la misión.*

Por lo anterior, y «conforme al principio que todo lo relacionado con la educación de los indígenas de Chocó debe ser controlado por la OREWA y por los cabildos de las respectivas comunidades, el Segundo Congreso exige que el internado de Aguasal sea también controlado por la OREWA y los cabildos indígenas del Alto Andágueda», marcando con ello una ruptura con la institucionalidad religiosa que prolongaba el colonialismo espiritual.

En el Área de Relaciones Interétnicas

La construcción de la OREWA se entiende como un proceso en relación con otros sectores de la sociedad colombiana, que tienen en común con los indígenas el hecho de ser explotados y marginados de los programas de atención social del Estado, en este horizonte la organización indígena se define solidaria con los campesinos, obreros y otros sectores.

Pero esta solidaridad la define desde el principio de Autonomía, para no dejar que se pierda su especificidad. Por esto el Segundo Congreso fue enfático en rechazar el integracionismo y en afirmar su propio proyecto:

- *Rechazamos la política integracionista del gobierno y de los Vicariatos que sólo pretenden «civilizarnos» e integrarnos a la gran sociedad, es decir, acabar con los indígenas.*
- *Rechazamos las tácticas divisionistas de las sectas religiosas que se infiltran en nuestras comunidades, por medio de compañeros especialmente preparados.*
- *Los indígenas tenemos ya una línea política marcada por nuestra organización de cabildos, que consiste en organizarnos para luchar por la defensa de nuestra autonomía, haciendo realidad la autoridad*

en cada comunidad, para hacer respetar nuestra cultura, recuperar y defender la tierra que nos pertenece y participar con los demás pobres del país en la lucha diaria por los derechos

5.3. TERCER CONGRESO REGIONAL

El Tercer Congreso Regional se realizó del 8 al 12 de diciembre de 1986, para esta fecha se estimaba el total de la población indígena de Chocó en 30.000 personas integradas en 157 comunidades

5.3.1. Autoridad Propia

Las definiciones sobre el ejercicio de la autoridad propia se enmarcaron en el primer esfuerzo de conceptualizar sobre la Autonomía en las comunidades indígenas, la cual está entendida de la siguiente manera:

- *Cuando resolvemos cualquier irregularidad con nuestras propias iniciativas, a través del Cabildo como máxima autoridad dentro de las comunidades indígenas.*
- *Cuando nos gobernamos por nosotros mismos, y no por la ley civil, teniendo en cuenta nuestros propios pensamientos que forman nuestro acervo cultural de los antepasados.*
- *Cuando nos mantenemos unidos y nos creemos diferentes de los demás grupos étnicos.*
- *Cuando hacemos respetar nuestras tradiciones, cultura y costumbres.*
- *Cuando tenemos problemas con otros grupos étnicos y somos capaces de tomar decisiones y dar soluciones.*

En desarrollo de esta concepción de autonomía, se exige al gobierno nacional y departamental que haga cumplimiento



de la legislación civil general que protege a todos los ciudadanos, pero que cumpla al mismo tiempo la legislación indígena, empezando por su divulgación a los funcionarios públicos locales.

Al mismo tiempo se exige al Estado que respete la autonomía indígena en cuanto a los valores culturales, tradicionales o costumbres, *«ya que nosotros somos capaces de gobernarnos por nosotros mismos»*.

5.3.2. Territorio

A siete años exactos de haberse credo la OREWA se había logrado constituir o titular 40 resguardos. En la reflexión sobre la noción de tierra se define a ésta de la siguiente manera:

- *Es lo más sagrado.*
- *Sin ella no podemos trabajar para subsistir.*
- *Es la esencia de nuestra vida.*
- *Sin ella no podemos hablar de cultura.*
- *De ella sale toda la vida.*
- *En ella vivieron nuestros antepasados, vivimos nosotros y vivirán nuestros hijos.*
- *Por eso luchamos por la recuperación y el respeto a nuestra madre.*

Fruto del proceso de colonización e invasión, los indígenas han sido despojados y obligados a vivir hacia las cabeceras de los ríos, por lo cual se decide continuar la exigencia al Estado, respaldados en la ley 135 de 1961, para la titulación, saneamiento y ampliación de resguardos indígenas. Se entiende por saneamiento la compra del mejoramiento de los terrenos que han hecho los colonos, dentro de las áreas que han sido constituidas como resguardos.



Este trabajo de saneamiento se asume con suma urgencia, pues la situación anómala en el manejo del territorio está causando acciones de violencia contra las comunidades indígenas, por parte de los colonos y terratenientes.

Como medidas de protección y control de los territorios indígenas se dan las siguientes orientaciones:

- *A los Cabildos, controlar las ventas de madera, tierras, minas, caza y pesca y poner los castigos necesarios a los que no obedecen.*
- *A las Comunidades, marcar los límites de los resguardos para hacerlos respetar.*
- *Al Comité Ejecutivo, entregar copias a las comunidades de los títulos de los resguardos.*
- *A las Comunidades, el no permitir la unión de indígenas con personas no indígenas, para evitar problemas en los resguardos. En caso de que lo haya será sometido bajo el control del Cabildo.*

Estas medidas y otras se tomaron ante los atropellos y amenazas por parte de colonos, terratenientes y empresas multinacionales hacia los indígenas, porque éstos se oponen a la tala de la madera y a la explotación de otros recursos naturales dentro de los resguardos y territorios tradicionales de los indígenas. Pero esto no lo hacen únicamente por la presión que sienten por parte de particulares, sino también por las acciones que ejecuta el mismo Estado dentro de sus territorios sin consultar a las comunidades y sin ejecutar acciones de mitigación del impacto de dichas obras, como lo ejemplifican los casos de:

- La carretera Las Ánimas-Nuquí (ramal de la Panamericana).
- El canal Atrato-Truandó (para la fecha en proyección mas no en ejecución).



- La base naval de Bahía Málaga.
- La represa hidroeléctrica del Valle Boroboro.

5.3.3. Plan de Gobierno Propio

En el Área de Salud

Hay una constatación de la alarmante situación de insalubridad de las comunidades indígenas, por el alto nivel de desatención del Estado. Predominando las enfermedades extrañas a las comunidades, tales como tuberculosis, sarampión, tos ferina y otras propias de la región como el paludismo y la leishmaniasis.

Se continúa la proyección de articular la medicina tradicional con la medicina de Occidente, por eso *«los Jaibanás, Tongueros, Sobanderos, Hierbateros, Parteras y Promotores de Salud buscamos la unificación de materiales para la atención de emergencia en salud y esperamos que para este objetivo el gobierno lo apoye económicamente»*.

En el Área de Educación

En este campo la orientación es asumir una experiencia educativa propia, porque la educación oficial, la que ejecuta directamente el Estado y la que administra la Iglesia católica, a través de la figura de Educación Contratada, *«hasta el momento no ha dado ningún resultado en las comunidades indígenas»*. Por eso la OREWA entiende que la educación propia debe ser para el ejercicio de la autonomía, por lo cual enseña a organizar a las comunidades, a apreciar la lengua propia y la cultura, a defender las tierras y a exigir la atención en salud y el bienestar general de las comunidades.



De acuerdo con el Decreto 1142 de 1978,³⁸⁹ y en ejercicio de autonomía, se concluye que la OREWA debe coordinar y orientar los contenidos, metodologías e investigaciones del programa educativo oficial dentro de las comunidades.

Se pide a las comunidades cumplir con el compromiso de ayudar en los trabajos de las fincas a los maestros indígenas voluntarios, para que pueda avanzar la experiencia educativa propia.

En el Área de Economía

Haciendo un análisis de la capacidad de alimentación de las comunidades, se vio que se han ido perdiendo los recursos básicos y tradicionales, cuales son los animales de monte o de cacería, los peces, las frutas silvestres; esto debido a la presión que sobre los territorios indígenas se ha estado haciendo desde tiempos coloniales.

Lo antes mencionado ha hecho que las prácticas tradicionales de cacería y recolección se hayan visto disminuidas y esto ha obligado a los indígenas a estabilizarse en un espacio físico e incrementar la práctica agrícola, la cual todavía es de autoconsumo y de rotación, debido a la fragilidad de los suelos, a pesar de la gran biodiversidad presente en la región.

Se percibe igualmente que en muchas comunidades o asentamientos empieza a predominar el trabajo individual sobre el trabajo comunitario.

389 Este Decreto había sido a la fecha una de las conquistas o logros del movimiento indígena nacional, el cual define que la educación entre los pueblos indígenas debe ser bilingüe e intercultural.

Además, se constata que los indígenas muchas veces son engañados por los vecinos no indígenas, cuando salen a vender sus escasos productos como plátano y canoas; por esto se ve necesario, como refuerzo de la autonomía, fortalecer el trabajo comunitario y la capacitación básica para que no se deteriore aún más la capacidad de ingresos. Este mismo trabajo comunitario está orientado a la obtención de excedentes que puedan contribuir al sostenimiento del proceso organizativo.

La organización de los cabildos está contribuyendo a la autonomía en la producción y por tanto en la alimentación, lo que se percibe en lo siguiente:

- *Estamos resolviendo nuestros problemas de engaños, peleas y robos de tierras.*
- *Estamos conservando tradiciones de producción comunitaria como las mingas y cambio de mano.*
- *Estamos aprendiendo y capacitándonos en cosas nuevas como tiendas comunitarias y trabajos comunitarios.*

En el Área de Relaciones Interétnicas

En cuanto a la condición de marginalidad y pobreza en que viven los indígenas, la OREWA toma conciencia de que se debe unir a otros sectores sociales que comparten esta misma situación. Pero esto debe hacerse sin perder la identidad como pueblos.

Ante la opción de crear estos espacios de convergencia y unidad se asume que se les debe decir a esos otros sectores que *«nosotros somos indígenas y que debemos respetar nuestra identidad cultural y autonomía. O sea que no pueden mangonearnos, pues sea quien fuere que llegue a nuestras comunidades debe saber que el que manda es el cabildo indígena y que deben respetarnos»*.



En esta última frase se quiere hacer alusión igualmente a los grupos armados, de manera particular a la insurgencia, que para la época ya empezaba a hacer presencia en las comunidades, por esto el Tercer Congreso fue enfático:

- *La única relación que debe darse por parte de la Organización Indígena del Chocó con los grupos alzados en armas sea de exigencia de respeto a la vida de los dirigentes indígenas, a la autonomía y política del movimiento indígena, además exigir que eviten enfrentamientos con el ejército dentro de los resguardos indígenas.*
- *Exigimos la no militarización en las zonas indígenas del departamento del Chocó y del País.*

5.4. CUARTO CONGRESO REGIONAL

El Cuarto Congreso Regional se llevó a cabo del 25 al 30 de junio de 1991, con el lema **«Por la defensa de nuestro Territorio Tradicional del Pacífico»**, con la participación de delegados de las 206 comunidades registradas para aquel entonces; es decir, que en relación con el Congreso anterior se nota un incremento de 49 comunidades, debido al crecimiento de la población y la consecuente necesidad de constituir nuevos asentamientos.

Este Congreso se realizó en el contexto de dos hechos relevantes para la vida nacional y en particular para los pueblos indígenas; esto es, el debate sobre los planes de desarrollo para la cuenca del Pacífico y la culminación de la Asamblea Nacional Constituyente, que había sesionado durante cuatro meses, de la cual salió promulgada la Constitución Política Nacional el 4 de julio de 1991.



5.4.1. Autoridad Propia

Al analizar y proyectar el desarrollo del ejercicio de la autoridad propia, en los primeros once años de existencia de la OREWA, se ve que se ha avanzado en la conformación de los cabildos locales y zonales o mayores, no obstante se identifican las siguientes debilidades o problemas:

- *Falta de planificación del trabajo.*
- *Citan a reuniones muy seguido y en tiempos de cosecha, por lo cual las comunidades no corresponden como se esperaría.*
- *No se tiene claridad en el gasto de los fondos comunitarios.*
- *En varias comunidades no se castiga a los familiares de los cabildantes; es decir, cuando se aplica la justicia propia hay preferencias para aquellos, cayendo en una práctica de impunidad.*
- *Falta motivación para los trabajos individuales y comunitarios.*

En el proceso de nombramiento y funcionamiento de los cabildos se han ido explicitando los reglamentos internos de cada comunidad y zona, como expresión de la justicia indígena. Las razones por las cuales se trabaja en la aplicación de esta justicia son entre otras las siguientes:

- *Porque contribuye al beneficio de la organización, en cuanto al fortalecimiento de la misma.*
- *Porque evita las venganzas.*
- *Porque se recuperan a los compañeros que cometen faltas.*
- *Porque se mantiene el equilibrio de la vida normal de las comunidades.*
- *Porque es una forma de ejercer autonomía*

En el Cuarto Congreso se recomendó continuar con la elaboración de los reglamentos internos locales con la preci-



sión de «*ser discutidos y aprobados con la participación de la mayoría de la comunidad, teniendo en cuenta las costumbres de cada comunidad*».

Con esta orientación en realidad no se hablaba de «elaboración», en cuanto construcción que parte de cero, sino como sistematización de la práctica tradicional de normatividad en las relaciones sociales para acordar unas reglas comunes de carácter regional, pero siempre partiendo de la definición cultural, como se ha plasmado en el cuerpo mítico. Además, para el momento del Cuarto Congreso Regional, ya se conocía el texto definitivo de la Nueva Constitución Nacional, la cual había plasmado el reconocimiento de una serie de derechos de los pueblos indígenas, dentro de los cuales se encuentra la aceptación de una «Jurisdicción Especial Indígena».

Para la época del Cuarto Congreso, los delitos o faltas identificadas, entre otras, se nominaron así:

- *El robo.*
- *El chisme.*
- *El Jaibanismo contra las personas, que podía llegar hasta el asesinato.*
- *El maleficio.*
- *Problema de linderos.*
- *Aprovechamiento indebido de la madera.*
- *Lesiones personales.*
- *Aprovechamiento indebido de la minería, de la cacería y la pesca.*
- *Maltrato a las mujeres.*

De todos los delitos el que más fue motivo de análisis para su tratamiento fue el asesinato. Desde 1990 se tomó la medida de sancionar este delito por una instancia superior al

cabildo local y fuera de la comunidad donde se cometió el mismo. Por esto se decidió, desde octubre de aquel año, que una vez hechas las investigaciones, se traslada al sindicato al comité ejecutivo de la OREWA, para que decida el juicio y destino o traslado de esta persona procesada a una de las tres zonas definidas para tal fin: Catrú, Juradó y Carretera.

Una vez ubicado en la comunidad donde pagará el castigo, el condenado debe trabajar para ganarse la comida, *«cuando trabajan para una familia ésta deberá darles la comida y cuando realicen trabajos comunitarios deben alimentarlos con los fondos de la comunidad»*.

Como se dijo al principio, este Cuarto Congreso se hizo cuando ya estaba aprobado el articulado de la Constitución de 1991, en la cual participaron 3 indígenas, por este motivo se resaltaron los derechos de los pueblos indígenas incorporados en la Carta Constitucional. Una síntesis de los mismos es la siguiente:

- *Reconocimiento de Colombia como país multiétnico y pluricultural.*
- *Derecho a la identidad cultural.*
- *Reconocimiento de la propiedad de los territorios indígenas*
- *Los Territorios indígenas son Inembargables, Imprescriptibles e inalienables.*
- *Los Territorios Indígenas serán Entidades Territoriales.*
- *Existirá una Jurisdicción Especial para Indígenas.*
- *Las lenguas indígenas serán oficiales en sus territorios.*
- *La educación para los indígenas será de acuerdo a sus tradiciones.*
- *Circunscripción especial para los indígenas para que participen con dos curules en el Congreso de la República.*

Frente a esto, el Cuarto Congreso de la OREWA se pronunció diciendo que:

falta el reconocimiento de la propiedad sobre el subsuelo, que esta era una lucha muy importante de los indígenas. Se considera que estos puntos son un espacio más para la lucha del Movimiento Indígena; pero que el trabajo de base, en cada comunidad sigue siendo más importante y necesario para lograr las reivindicaciones de todos nuestros derechos.

Además, se alertó sobre las eventuales divisiones que podría traer para el movimiento indígena la participación en las elecciones para definir los dos congresistas indígenas.

En el ejercicio de la autoridad propia, se vio en este Cuarto Congreso la necesidad de impulsar y fortalecer la participación de la mujer en las instancias de toma de decisiones, dado que dentro de la situación de dominación que han vivido los pueblos indígenas, la OREWA entiende que la mujer ha sufrido impactos particulares y muy hondos, pues *«desde la época de la conquista la mujer indígena fue utilizada como objeto de sus instintos sexuales, sabemos que nuestros sentimientos fueron usados por los conquistadores, para despojarnos de nuestros territorios».*

Hoy, las condiciones de marginación han hecho que se continúe el atropello hacia las mujeres, particularmente a quienes salen de sus comunidades para ir a las ciudades, donde se ven obligadas a trabajar en servicios domésticos muy mal remuneradas, o en ocasiones sin ningún pago, y sometidas a ser objeto de manipulación sexual.

Por todo esto se vio la necesidad de fortalecer de manera específica a las mujeres, con la creación de un programa para ellas, teniendo claro que *«como mujeres sabemos que en ningún momento buscamos con el programa un movimiento aparte de nuestra organización, sino su fortalecimiento».*

5.4.2. Territorio

Las orientaciones del anterior Congreso Regional, sobre legalización de la propiedad del territorio, se fueron aplicando, con el resultado de la constitución de 23 nuevos resguardos, para un total de 63, al tiempo que se ha gestionado las solicitudes de titulación de otros 41 resguardos ante la institución competente: Instituto Colombiano de la Reforma Agraria – INCORA.

Ante la amenaza de mayor pérdida de territorio, dado que el gobierno nacional prevé la ejecución de una serie de proyectos sobre el área del Pacífico, con el ánimo de unir el país a la gran cuenca internacional del Pacífico, la OREWA asume la defensa del territorio indígena de Chocó en unión con sus vecinos, las comunidades negras o afrocolombianos. A estos planes de desarrollo, los indígenas en el Cuarto Congreso los consideraron como:

una segunda invasión a nuestro territorio, desconociendo las verdaderas necesidades de las comunidades. La ejecución de estas obras está generando una colonización que está desalojando de sus territorios a los campesinos negros, especialmente de los municipios de Nuquí y Bahía Solano, por la construcción de las carreteras, en estos momentos se encuentran invadidos varios resguardos indígenas. Además del daño causado a los bosques y montes del Chocó.

Por la alta riqueza de la región en biodiversidad, las comunidades indígenas se han visto expuestas a una penetración de sus territorios para la extracción de madera y minerales. En este atropello, los organismos del Estado encargados de hacer el control de estas explotaciones han permitido las mismas, con la consecuente corrupción de sus funcionarios.



A manera de síntesis se ubicaron estas intervenciones en los territorios indígenas:



Como mecanismo de defensa del territorio se vio oportuno que los resguardos vecinos se unan para formar amplias extensiones territoriales con mayor control por parte de las comunidades; igualmente se decidió fortalecer el trabajo comunitario en los linderos del resguardo, como forma de protección del territorio.

Se puso de manifiesto la búsqueda del ejercicio de la autonomía a partir del control del territorio, como quedó expreso, *«luchamos y defendemos no sólo la tierra sino los recursos naturales. Y, exigimos el reconocimiento a los territorios tradicionales del Pacífico, no sólo a las comunidades indígenas sino también a las comunidades negras»*.

Este reconocimiento de sus territorios tradicionales es la base *«para que seamos nosotros mismos los que tomemos decisiones frente a los recursos naturales, pensamos que de esta manera podemos seguir siendo comunidades con una cultura»*.

En este Cuarto Congreso se reafirmó que esas decisiones propias, en defensa del territorio, se deben concretar; a manera de ejemplo: tanto en la no venta de sus territorios a foráneos, como en la prohibición de entrada de extraños a esos mismos territorios. Como se dijo: *«los gobernadores y los cabildos en general, no deben permitir la entrada de personas no indígenas a los territorios, para evitar la explotación de los recursos naturales y la colonización»*.

Este Congreso hizo un balance del trabajo de once años de la OREWA en materia de legalización de los territorios indígenas y se constató en el Estado lo siguiente:

- *Falta de voluntad política para adelantar la titulación, saneamiento y ampliación de resguardos.*
- *Falta de presupuesto para ejecutar estos trabajos.*
- *Reducción del personal encargado de esta labor.*

- *Incomprensión por parte de los funcionarios de nuestros derechos.*
- *Incumplimiento en los compromisos adquiridos con las comunidades.*

En el contexto de la puesta en marcha de la política de ajuste estructural del Estado y la apertura económica, los pueblos indígenas interpretan que están frente a un dilema:

- *Nos integramos a este nuevo proceso, sometiéndonos y condenándonos a desaparecer como pueblos, ó*
- *Adelantar una ardua lucha para mantenernos y defender nuestro territorio tradicional, como nuestra única fuente de vida y de futuro.*

5.4.3. Plan de Gobierno Propio

En el Área de Salud

La práctica de la medicina tradicional es entendida y asumida como una expresión del ejercicio de la autonomía, por eso el programa de salud de la OREWA se propone como objetivo *«la recuperación, fortalecimiento y capacitación de la medicina tradicional»*.

Esto se hace porque es la dinámica propia de los pueblos indígenas, pero además como medida de protección ante las agresiones desde la época de la colonia española; así como el ataque de instituciones actuales, como el Instituto Lingüístico de Verano que *«desconoce la autonomía y cultura de las comunidades indígenas, por esta razón autoriza la destrucción de los bastones y utensilios de los jaibanás o médicos tradicionales de las comunidades»*.

Frente a esto, el programa de salud de la OREWA se ha propuesto trabajar con las figuras propias de las comunidades que ejercen las funciones curativas, tales como jaibanás, hierbateros, tongueros, sobanderos y parteros.



Pero también en el campo de la salud se cumple la complementariedad con el conocimiento externo, en este caso con la medicina occidental. Por esta razón *«se está exigiendo la capacitación a promotores indígenas de la misma comunidad, para así mejorar la salud en las comunidades indígenas, coordinando este trabajo con los promotores que deben ser escogidos por la misma comunidad»*.

El campo de la salud está muy ligado al territorio, pues es en él donde el jaibaná encuentra las fuerzas espirituales y plantas que contribuyen al restablecimiento del equilibrio perdido por las enfermedades, como se señaló con insistencia en el cuerpo mítico o pensamiento propio. De allí se desprende esa búsqueda de integralidad en el conjunto de acciones que ha emprendido la organización frente al Estado, que hasta el momento *«no tiene un programa adecuado en el campo de la salud para las comunidades indígenas»*.

En el Área de Educación

La reflexión reafirmó el diagnóstico sobre la educación oficial, la cual *«no ha respondido a nuestras necesidades y expectativas debido a que ha desconocido nuestra cultura y lengua, trayendo como consecuencia la desvalorización de nuestras costumbres y tradiciones. Ha sido un arma de sometimiento, dominación e integración de las comunidades indígenas a la educación colombiana»*.

En línea de exigencias al Estado y de empoderamiento de las comunidades, se enfatizó en:

- *Nombramiento de maestros indígenas.*
- *Garantizar la capacitación de los maestros, en la etapa de profesionalización.*
- *Cumplimiento de los decretos que favorecen a la educación indígena.*

En el Área de Economía

Se insistió en recuperar y fortalecer el trabajo comunitario como expresión de identidad cultural y ejercicio de la autonomía, pues *«el logro de la autonomía requiere el fortalecimiento de lo que se tiene actualmente, mediante la concientización para que todos nos preocupemos y mediante el trabajo aportemos a la organización de la comunidad»*.

Sobresale la idea de producir excedentes para la comercialización que genere ingresos comunitarios y con ello se aporte a la autofinanciación de la organización.

En el Área de Relaciones Interétnicas

Como se dijo desde el comienzo de la reseña de este Cuarto Congreso, su tema central fue «la defensa del territorio tradicional del Pacífico», por eso en el campo de las relaciones interétnicas se consolidó la idea de fortalecer más los espacios construidos para este propósito, como fueron la Mesa de Trabajo, la cual fue una convergencia del Chocó para hacer llegar propuestas a la Asamblea Nacional Constituyente, y por otra parte lo que en aquel entonces se denominó CANA, o Campaña de Autodescubrimiento de Nuestra América, en el contexto de los 500 años de la invasión europea a América.

5.5. QUINTO CONGRESO REGIONAL

La fecha de realización del Quinto Congreso Regional fue junio de 1995, con el lema **«Hacia el ordenamiento territorial indígena»**.

Ante la evidencia de los problemas para las comunidades en el aprovechamiento y manejo de los recursos naturales, por eso el Quinto Congreso dice que es preocupante cómo el gobierno colombiano,



obedeciendo a los intereses de las grandes empresas del mundo, no ha definido aún una posición clara y por tanto consecuen- te con los derechos de nuestras comunidades y de la nación, sobre sus recursos biológicos; lo que consideramos muy grave, pues como lo hemos dicho muchas veces, en esos recursos y en las culturas está la vida y futuro de nuestro país, su autono- mía y posibilidades de lograr un verdadero desarrollo.

Ante esta inminente amenaza de destrucción de los terri- torios, se reafirma con fuerza retomar los caminos transitados por los antepasados, recordar la historia y no dejarse vencer. Ese es el reto que *«tenemos que asumir, por ello es muy importante que trabajemos HACIA EL ORDENAMIENTO TERRITO- RIAL INDÍGENA, como una forma de ir consolidando nuestro pro- ceso y nuestras banderas de Unidad, Territorio, Cultura y Autonomía».*

5.5.1. Autoridad Propia

El fortalecimiento de la autoridad propia había estado iden- tificado, en lo que llevaba de corrido de la última década del siglo XX, por la aplicación de la justicia propia. Lo cual se había definido desde 1990,

cuando en la junta directiva de ese año, analizamos la situa- ción que se estaba presentando en las comunidades indígenas por los delitos de homicidio, lesiones personales, violación de niñas, robos, maleficio y jaibanismo, que los indígenas de- nunciaban a las autoridades (de la justicia ordinaria colom- biana) y no se tomaban medidas, porque las comunidades eran muy lejanas, no se tomaban las declaraciones o algunos de esos delitos, como el jaibanismo, no los castigaba la justicia ordinaria.

Ante esta problemática, la OREWA se dio a la tarea de *«empezar a trabajar reglamentos internos en las zonas».* Para desarro-

llar este propósito se hizo una primera asamblea de autoridades indígenas de Chocó, en 1991, en cumplimiento del mandato del Cuarto Congreso Regional, donde se definió un reglamento general como guía para elaborar el propio de cada zona de acuerdo a sus condiciones particulares.

A partir de un análisis sobre la estructura de la organización de la etnia Embera y la etnia Wounaan, se decidió crear la figura del Consejo de Justicia Indígena, esto con el propósito de no dejar en una sola persona la responsabilidad de la toma de decisiones en la aplicación del reglamento, sobre todo cuando se trataba de problemas de maleficio y jaibanismo.

Para sancionar a los enjuiciados o juzgados se acordó que se trasladarían a otras comunidades, y allí trabajarían para ganarse la alimentación.

En el caso particular del jaibanismo, se definió que cuando se comprobara que el mal provenía de la acción de un jaibaná,³⁹⁰ se le «bañaría para quitarle los poderes».³⁹¹ Pero para llegar a determinar la veracidad del juicio se debía consultar a tres o cuatro jaibanás reconocidos.

Como esta clase de delitos es tan difícil de comprobar, para ser justos en la definición de cada caso, se vio necesario que los maestros y los promotores de salud se integraran en el análisis de los mismos. Por ejemplo, «los promotores deben ayudar a que se defina si algunos problemas son de Jai, maleficio o son enfermedades que se pueden curar con droga (medicamentos)».

390 Este es el caso del jaibaná Cachirua que se presentó en las narraciones del pensamiento propio.

391 Para no tener que eliminar físicamente al Jaibaná que se le comprueba que está causando daño a las personas de la comunidad, también se le aplica un ritual, llamado «baño» para que pierda todo su poder de relación con el mundo de los jai.

Otra instancia que se creó en el período 1991-1995 fue la oficina de Justicia Indígena de la OREWA, para apoyar a los cabildos y consejos de justicia zonales. Esta instancia fue ratificada por el Quinto Congreso y se decidió continuar la sistematización de la aplicación del reglamento de justicia indígena, para su posterior análisis y aprobación definitiva como reglamento regional.

5.5.2. Territorio

Para 1995 se habían titulado 81 resguardos. Es decir, entre 1991 y 1995, se logró la titulación de 18 resguardos y se tenían 10 solicitudes con estudio socioeconómico, listas para ir a la junta directiva del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria-INCORA. Y faltaba hacer el estudio socioeconómico de ocho solicitudes presentadas por las comunidades y la OREWA.

En cuanto al saneamiento de los resguardos *«estamos muy mal, muy poco es lo que se ha avanzado, porque el gobierno no tiene voluntad política para asignar los recursos suficientes para estos procedimientos»*. Esto se ha incrementado en este período en el que el Estado se ha descentralizado y ha hecho que sean funcionarios regionales los encargados de adelantar los procesos de constitución, saneamiento y ampliación de los resguardos indígenas. Con lo cual se evidencia la práctica en la región de minusvaloración hacia los indígenas.

Pero además de esta dificultad en la administración pública, también están los intereses de sectores económicos como madereros, mineros y narcotraficantes que no les interesa la legalización de la propiedad territorial de los indígenas.

Otro problema que emerge en este período es la legalización de las tierras a las comunidades negras o afrocolombianas, vecinas de los indígenas en Chocó, pues fruto del trabajo

de organización de este sector, y con el apoyo de los pueblos indígenas, se alcanzó su reconocimiento como grupo étnico en la Constitución Política de 1991, lo cual se normativizó con la ley 70 de 1993.

Se dice, en el Quinto Congreso, que este hecho positivo para las comunidades negras se ha convertido en un problema en algunos sectores con los indígenas, porque esto ha hecho que se intente congelar la titulación de los territorios indígenas, aduciendo la aplicación de la norma nueva; pero en esos casos se están escondiendo intereses de algunos sectores sobre los recursos naturales que están en los territorios indígenas, y si se les titula a éstos, entonces se les cierra legalmente a esos sectores el acceso a los mencionados recursos.

Esta problemática llevó a que se crearán comisiones interétnicas, conformadas por miembros de la OREWA y delegados de las organizaciones de comunidades negras en cada zona o cuenca geográfica, para la concertación de los procesos de titulación colectiva de territorios de comunidades negras y resguardos indígenas.

En la aplicación del mandato de los anteriores Congresos Regionales, se constata que en el período 1991-1995 se adelantó una continua acción de denuncia nacional e internacional sobre los planes proyectados por el gobierno nacional para la cuenca del Pacífico, esto se valora en este Quinto Congreso como algo positivo en tanto que *«se logró que el gobierno replanteara el Plan Pacífico, y que se implementaran programas sociales, de capacitación y de conservación del medio ambiente, y que hoy tenga que contar con nosotros para definir sus planes»*.

Como acción concreta para evitar la continuación de las obras de infraestructura que afectan negativamente a los territorios indígenas, se han aportado elementos para que se



replanteen los estudios de impacto ambiental, gracias a las acciones que *«hemos emprendido unidos y organizadamente contra la construcción de obras como la carretera panamericana ramal Ánimas-Nuquí, el poliducto Bahía Málaga-Buga y la microcentral de Mutatá, en Bahía Solano. Esto nos ha valido ganar el Premio Nacional del Medio Ambiente por Iniciativa Ciudadana»*.

Por eso el Quinto Congreso orientó trabajar en los siguientes años en el ordenamiento territorial indígena para avanzar en la consecución de «Territorios Autónomos».

5.5.3. Plan de Gobierno Propio

Luego de veinte años de proceso organizativo en el ámbito nacional, desde la fundación del Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC en 1971, se llega a la Asamblea Nacional Constituyente de 1991, donde, como ya se dijo, se reconocen una serie de derechos a los pueblos indígenas, entre ellos el acceso directo a los recursos públicos que hacen parte de la inversión social en los territorios indígenas. A esto es lo que se llama «transferencia presupuestal», la cual fue desarrollada por la ley 60 de 1993.

El Quinto Congreso Regional alertó sobre el hecho de haberse despertado, en las comunidades y en un sector de los líderes, el afán por ser nombrado miembro del cabildo para manejar dichos recursos; desde allí se han generado divisiones internas, que es preciso superar para continuar con el proceso organizativo y de construcción de autonomía.

Para apoyar a los cabildos en esta gestión la OREWA creó un grupo de trabajo, con la visión de conformar hacia el futuro un equipo de planeación, que ayude a diseñar los planes y programas en las comunidades. En este ejercicio de dos años se evidenciaron los siguientes vacíos:



- Falta claridad de los líderes y gobernadores de las comunidades en cuanto al significado de las transferencias.
- No ha habido coordinación entre los concejales, líderes y equipo para sacar adelante el trabajo.
- Falta capacitación y asesoría a los cabildos.
- Falta más capacitación de las alcaldías a sus funcionarios, en cuanto a la transferencia presupuestal y su gestión.
- Hay mucha negligencia por parte de las administraciones municipales para entregar estos recursos de forma oportuna y transparente.

Esto marca una nueva condición para el ejercicio del gobierno propio, pues las autoridades indígenas adquieren una nueva capacidad y reconocimiento para ejecutar dineros públicos de igual rango que las alcaldías municipales. Éste es un reto muy grande en medio de las debilidades que se acaban de enunciar.

En el Área de Educación

En cumplimiento de los mandatos anteriores se constata que en el período 1991-1995 se avanzó en gestiones institucionales para el nombramiento de maestros indígenas, en la puesta en marcha del programa de profesionalización de los maestros indígenas para ser homologados al grado de bachiller normalista y se realizó una escuela de formación de líderes.

Sin embargo, a pesar del proceso que se lleva desde este programa, se constata que aún pervive poca valoración en varias comunidades *«frente a su propia educación y su cultura, poniendo en peligro la identidad cultural de los pueblos indígenas del Chocó»*.

Lo anterior se evidencia en que «se está dejando aparte el conocimiento de los viejos, el jaïbaná y demás sabios y sabias de la comunidad, creyendo que no sirven para nada. Desconociendo que ellos son las bases más importantes de la cultura». Por esto el Quinto Congreso reafirmó la orientación de seguir fortaleciendo el proceso de construcción de una educación propia.

5.6. SEXTO CONGRESO REGIONAL

Al cumplir veinte años de la existencia de la OREWA se celebró el Sexto Congreso Regional en junio de 1999, con el lema «**Cómo pensamos que debe ser la organización en los próximos años**».

El planteamiento central del Sexto Congreso Regional, fruto de una reflexión y definición previa en todas las zonas Indígenas del departamento de Chocó, fue consolidar la autonomía, para lo cual se definió por conquistar ante el Estado colombiano la creación de TERRITORIOS INDÍGENAS AUTÓNOMOS mediante un ESTATUTO DE AUTONOMÍA, que concrete la aplicación del reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas hecho en la Constitución de 1991.

Los pueblos indígenas definieron en este Congreso que,

Para poner en marcha un estatuto de autonomía ante todo creemos que se debe hacer cumplir la actual constitución en materia de los derechos de los Pueblos Indígenas, ya que el Estado colombiano se ha definido como multiétnico y pluricultural; de igual manera se ha reconocido constitucionalmente la creación de Entidades Territoriales Indígenas y los Territorios Indígenas, dentro de la figura de resguardo, han sido homologados a municipios para percibir ingresos corrientes de la nación; además se ha reconocido el derecho a la Jurisdicción

Especial Indígena y el Estado Colombiano ha ratificado el Convenio 169 de la OIT mediante la ley 21 de 1991.

De acuerdo con esta definición política, en perspectiva este **Estatuto de Autonomía** debe contemplar lo siguiente:

Terminar de hacer la titulación de los territorios indígenas para asegurar legalmente la propiedad de los mismos.

Crear los Territorios Indígenas Autónomos: Ordenamiento Territorial, lo cual significa autonomía administrativa, con las autoridades indígenas, para poner en marcha nuestros Planes de Vida.

Ejercicio pleno de la justicia indígena.

Una normativa propia para el manejo de los recursos naturales agroforestales, mineros e hidrocarburos.

Creación de una Confederación de Territorios Indígena Autónomos que concerte con el gobierno central el plan de inversión anual en los mismos.

El concepto de autonomía se entiende como el gobierno propio dentro del territorio del actual Colombia, pero con una visión de Estado que haga realidad su definición de pluriétnicidad y multiculturalidad, por eso el Sexto Congreso reafirmó que,

El Estatuto de los Territorios Indígenas Autónomos no significa segmentación o fraccionamiento del territorio colombiano, pues no estamos planteando ninguna independencia o separación de Colombia, simplemente creemos que en un proceso de conciliación, de búsqueda de reparación de daños morales y materiales, lo menos que podemos plantear es que de una vez por todas se salde la deuda histórica que el estado colombiano tiene con nosotros y, que se nos reconozcan ple-

namente nuestros derechos colectivos, esto es el derecho a la AUTODETERMINACION.

Dentro de este marco de definiciones políticas sobre la consolidación de la autonomía de los pueblos indígenas, este Congreso se dedicó a hacer un examen del estado interno de la organización de los pueblos indígenas, al tiempo que se hizo un balance de los logros y dificultades a lo largo de los veinte años de existencia de la OREWA, para lo cual se invitó a hacer la reflexión con la participación de todos los delegados al Sexto Congreso, por ello

debemos decirnos todo lo que pensamos; lo bueno y lo malo; debemos hablar todos, decir lo que pensamos de nuestra organización, de nuestros dirigentes, de nuestros gobernadores; así como proponer lo que se debe hacer para superar los problemas. Es decir debemos analizar de una manera crítica el trabajo que hemos adelantado, sin que nos ofendamos ya que este final del milenio, se convierte en un reto para nosotros.

5.6.1. Autoridad Propia

Relación con el Estado

En este Sexto Congreso se afrontó la discusión sobre la gestión que están llevando a cabo algunos miembros de los pueblos indígenas, que han sido elegidos a cuerpos colegiados a partir de la Constitución de 1991, donde se abrió la circunscripción especial indígena para el Senado y la Cámara de Representantes, lo cual motivó la participación en otras instancias públicas departamentales y municipales.

En otras palabras, se combinó el ejercicio de la autoridad propia con la vinculación a los estamentos públicos del Esta-

do, con el propósito de posicionar las orientaciones políticas de los pueblos indígenas, ya que históricamente habían sido excluidos de dichos espacios; esto se hizo tanto en el orden regional como nacional, pues uno de los dos senadores indígenas por circunscripción especial, fue uno de los primeros dirigentes de la OREWA.

En ejercicio de su fuero interno y de sus autoridades propias, el Sexto Congreso Regional de los pueblos indígenas de Chocó, convocó a quienes estaban ejerciendo los mencionados cargos en los cuerpos legislativos y les hizo entre otras las siguientes recomendaciones:

Frente a los diputados, que sean más coherentes entre el discurso y la acción. Se pide que trabajen armónicamente.

Se pide que fijen posiciones coherentes que no afecte el movimiento indígena, por que cada diputado, senador y concejal no van en nombre propio sino que lleva un pueblo que es indígena, por lo cual no pueden seguir involucrados en los vicios del clientelismo político de la gente no indígena.³⁹²

Que hagan frente a los problemas indígenas porque ellos nacieron en medio de nosotros y tienen que favorecer la lucha indígena.

Superar el distanciamiento de los senadores y diputados hacia las comunidades.

Poco se ve las formas de trabajo, se pide a los compañeros «más jai» para atender los asuntos nuestros.

392 Esta expresión «clientelismo político» se refiere a la práctica ya clásica de los partidos políticos en Colombia de comprar los votos, ya fuera con dinero, en especie, o con cargos burocráticos, y luego el elegido no se siente comprometido con sus electores; por lo cual la institución de la elección popular está desvirtuada.

Los cabildos mayores deben evaluar a sus representantes políticos.

El Movimiento Social Indígena, en tanto que partido político, tiene que ser aparte de la organización, se pide que este movimiento sea práctico y estratégico, que en las próximas elecciones se comprometen fielmente a las necesidades de las comunidades.

A pesar de estas recomendaciones, la valoración general del Sexto Congreso Regional fue que, para avanzar «firmemente en la construcción de la Autonomía», no se puede seguir involucrados en la participación política, en el ejercicio del poder público del Estado, sin establecer prioridades en los problemas de las comunidades indígenas. Además se decidió establecer criterios de relación con esas mismas instituciones estatales, «ya que el no haber fijado una política seria, unificada y propositiva en estos aspectos nos ha llevado a la dispersión organizativa y a la falta de contundencia de nuestro trabajo, tal como lo podemos ver en el hecho que después de la vigorosa movilización de 1996, no hemos logrado que el gobierno cumpla con sus compromisos».

Por lo anterior se vio necesario dar respuesta al menos a los siguientes interrogantes y problemas:

- *Garantizar la alimentación a nuestra gente;*
- *Controlar nuestros territorios;*
- *Fortalecer los sistemas de Autoridad y Gobierno propios;*
- *Avanzar en una verdadera propuesta de Educación y Salud.*

Para llegar a respuestas sobre estos núcleos de problemas, el Sexto Congreso centró su reflexión en la forma como se está ejerciendo la autoridad propia, en sus diversas expresiones, y en la definición de instrumentos normativos que



retomaran el proceso de veinte años de trabajo de la organización y al mismo tiempo proyectara su actuación.

Esta mirada hacia dentro y el posicionamiento de sus formas de autoridad y de gobierno propio se ubican dentro de la *«definición de posición respecto a la transición que vive el país en estos tiempos de competitividad económica y de lucha por el poder, para que nuestras reivindicaciones sean entendidas como justas por todos los sectores de nuestra sociedad»*.

Revisar las formas organizativas en retrospectiva de los veinte años del proceso de la OREWA es indicar el camino a seguir, de tal manera que se pueda *«encontrar la forma organizativa que más nos conviene. Es decidir y fijar políticas de formación de las comunidades, autoridades y dirigentes; tiene que ver con la definición de mecanismos de consulta y concertación de las decisiones que nos afectan como pueblos»*

En sintonía con este planteamiento de visión de futuro, se retomó el contenido de los puntos de la «bandera de lucha», la cual es entendida como *«los objetivos comunes de todos los Pueblos Indígenas del Chocó»*, con el propósito de actualizar el actuar de estos pueblos, en el contexto de *«las nuevas realidades de un mundo globalizado y cambiante»*.

Una vez hecha la revisión se aprobó la nueva bandera de lucha:

- *La UNIDAD de nuestros pueblos dentro de la diferencia cultural.*
- *Formar líderes para fortalecer los sistemas de Autoridad y Gobierno propios.*
- *Luchar por el saneamiento de nuestros resguardos; el control de nuestros territorios y el manejo adecuado de los recursos naturales.*

- *Avanzar firmemente en la construcción de nuestra autonomía política, económica, cultural y territorial.*
- *Luchar por la consolidación de un proyecto de educación propia y establecer una política pedagógica dentro del marco del fortalecimiento de la identidad cultural de nuestros pueblos y la interculturalidad.*
- *Luchar por implementar lo que queremos y pensamos hacer en nuestro territorio y los planes de vida que tienen los pueblos.*
- *Hacer valer la jurisdicción especial Indígena.*
- *Lograr la constitución de las Entidades Territoriales Indígenas.*
- *Buscar el fortalecimiento y mejoramiento de nuestros sistemas tradicionales de producción.*
- *Lograr el reconocimiento, protección y recuperación del conocimiento tradicional y del acceso a sus recursos genéticos.*
- *Fortalecer el programa de mujeres a nivel organizativo.*
- *Se debe propiciar la formación y profesionalización de líderes*
- *Luchar por consolidar una política de salud propia y establecer una estrategia de atención en salud en el marco de la cultura.*

Se enfatizó que la aplicación de esta «bandera de lucha» requiere que se tenga muy claro y definido «cuáles deben ser nuestras relaciones con el Estado y la sociedad colombiana». Por eso los pueblos indígenas consideran que las relaciones con el Estado se deben construir bajo el **principio de la autonomía**, entendida ésta a partir de cuatro elementos o componentes, a saber:

La voluntad que tenemos los pueblos indígenas de ser libres y de tener la posibilidad de decidir nuestro futuro así como que se nos respete como pueblos.

Igualmente autonomía también significa que tenemos obligaciones como las de mantener la UNIDAD de nuestros pueblos y comunidades.

Actuar siempre pensando en el bienestar de nuestros pueblos y comunidades.

Sobre todo el deber de respetar a nuestras autoridades y las decisiones que tomen nuestros pueblos y comunidades.

En el ejercicio de estos componentes ven necesario hacer una aproximación al conocimiento del otro, entendido éste como el Estado, por lo cual se proponen:

Analizar bien las propuestas y políticas que tienen las instituciones, teniendo en cuenta los principios y criterios organizativos.

Presentar propuestas, para la discusión y debate de acciones a desarrollar en las comunidades.

Tener claro el papel que se tiene como líder indígena representante de comunidades, para no convertir las relaciones con las instituciones en relaciones personales.

Estas relaciones con el Estado se asumen en el marco de la normativa que reconoce los derechos de los pueblos indígenas, así

principalmente se debe lograr que se respete la legislación indígena, que se fijen políticas sobre los criterios de la autonomía y se parta de la cosmovisión y realidad específica de los pueblos, para que se garantice una equitativa participación en los presupuestos bajo reales procesos de consulta, como lo establece la legislación nacional e internacional y la jurisdicción especial.

Autoridad propia y nuevo carácter de la OREWA

Para mejorar la marcha del proceso organizativo y pensando en la proyección a partir de estos veinte años, se reforman las instancias de dirección, dejando atrás la figura de una organización gremial con estructura sindical, que tenía un Comité Ejecutivo que representaba a toda la organización mientras no cesionaran las instancias de mayor representación como el Congreso y la Junta Directiva, pasando a ser, a partir de este Sexto Congreso, una **«Asociación de Autoridades de los Pueblos Indígenas del Chocó-OREWA»**.

Esta nueva nominación encierra una lógica de autocomprensión, donde la fuerza está en el concepto de autoridad y la ampliación de los espacios de representación y participación en la toma de decisiones, por ello las estructuras de dirección se constituyeron así:

- *Congreso Regional (máxima concentración de autoridades locales y zonales y delegados de las comunidades).*
- *Asamblea de Autoridades (reemplaza la anterior figura de «Junta Directiva»).* Es el Segundo espacio de representación de autoridades, con funciones legislativas, de planificación y de censura).
- *Consejo de Autoridades (sustituye la antigua instancia de «Comité Ejecutivo», y está conformado por un delegado de cada Cabildo Mayor o delegado de zona y unos cargos de representación permanente).*

Además de esta profundización en el concepto de autoridad, también intervino la necesidad de evitar las divisiones de la organización indígena, dado que las autoridades zonales o Cabildos Mayores, en el afán de canalizar recursos públicos y privados, estaban tomando mayor protagonismo y restando importancia a la representación centralizada.

Como bien lo dijeron las autoridades en su reflexión,

no podemos ser ciegos ante la situación que vivimos, si un cabildo mayor cree que por tener recursos económicos debe separarse de la OREWA, está pensando sólo en el dinero y se le olvida que los pueblos indígenas han logrado beneficios y leyes por la unidad que han mantenido. Igualmente, la situación de violencia que vivimos, hace que sea necesario que estemos unidos todos para enfrentar a los actores de la violencia que quieren apoderarse de nuestros territorios y de nuestra vocería.

Esto último hace alusión a la intensificación del conflicto armado en el departamento de Chocó, a partir de 1996, lo cual es otro factor que «se convierte en obstáculo para el fortalecimiento organizativo». Por este motivo se resalta la posición que tomaron los pueblos indígenas en este Congreso, frente al conflicto armado, donde identificaron responsabilidades, fines de la confrontación o agresión a las comunidades y la propuesta global de autonomía. Los puntos de esta toma de posición frente al conflicto armado se anexan a este trabajo.

Autoridad propia y la aplicación de la justicia indígena

Retomando el resultado del análisis y sistematización de los reglamentos de justicia indígena de las zonas, que se habían hecho en cumplimiento de los mandatos de los dos Congresos Regionales anteriores, en este Sexto Congreso se aprobó el «Reglamento regional de Justicia Indígena», lo cual significó un avance significativo en la construcción de la autonomía de estos pueblos.³⁹³ Para una mejor aplicación del mismo

393 Dicho instrumento se analizará en el capítulo siguiente.

se hizo un balance del funcionamiento de la jurisdicción propia, el cual se plasmó en las orientaciones que se presentan a continuación.

Fortalecer capacidades

La aplicación de este reglamento de justicia, de carácter regional, requiere unas condiciones objetivas que deben ser asumidas de inmediato:

Los cabildos mayores y los consejos de justicia deben liderar trabajos comunitarios de producción para generar recursos que sirvan para la aplicación de la justicia indígena.

Capacitación a líderes y gobernadores de las comunidades sobre justicia indígena para su correcto funcionamiento

Construcción de áreas de habitación para los detenidos, para lo cual se ha de negociar con la justicia ordinaria su corresponsabilidad en esta tarea.

El programa de justicia indígena central debe tener recursos para la movilización local, zonal y regional que requieren las investigaciones

Asignar, en el nivel zonal, un porcentaje de la transferencia para la aplicación de la justicia indígena.

Apropiación interna

El paso de un uso tradicional del derecho interno a una institucionalización que traspasa el ámbito de lo local, de la pequeña aldea a una regulación de carácter regional, donde se da una práctica de confederación de pueblos, conlleva un proceso de mentalización para su apropiación, por esto se determinaron las siguientes acciones a seguir:



Dar a conocer el reglamento de justicia indígena en el nivel local, zonal, institucional, municipal, departamental y nacional, para que se actúe de acuerdo a él. El Consejo de Justicia debe ser imparcial en el momento de impartir justicia.

Crear mecanismos para que propicien el cambio de mentalidad acerca de las venganzas con los que aplican la justicia

Se requiere de un proceso de capacitación a los Consejos de Justicia Indígena y por parte de la OREWA realizar un acompañamiento más cercano y periódico a las zonas.

La Justicia Indígena debe tener en cuenta el papel que juega la mujer en la comunidad, para que su participación sea activa, respetada y valorada.

Se deben aplicar los correctivos sin distinción, porque algunas veces alguien es familiar del gobernador y por esta razón no se le aplica el castigo que merece.

El coordinador de justicia debe ser una persona respetada que represente legítimamente a la comunidad.

Los padres deben enseñar a los hijos el respeto por la justicia.

Plantear mecanismos para que tanto los dirigentes como maestros, promotores y otros, conozcan, respeten y acaten las decisiones de las autoridades indígenas.

Procedimientos

Para cualificar la forma como se está aplicando la jurisdicción propia se indica lo siguiente:



Se debe garantizar la seguridad y la vida de los jaibanás, curanderos y tongueros que realizan investigaciones sobre problemas culturales.³⁹⁴

Definir claramente que problemas deben tratarse a nivel local y cuales a nivel regional

Mejorar la coordinación interna entre los consejos de justicia zonales y los gobernadores locales y zonales.

Revisar el sistema de traslado de detenidos a otras regiones, ya que el existente actualmente es muy traumático tanto para el detenido como para su mujer e hijos.

Se deben investigar los hechos antes de aplicar un castigo y éstos no deben excederse de lo que dice la ley; por ejemplo, los castigos a 50 años de detención no pueden ser, porque eso sería como condenado a muerte.

El Coordinador Central de Justicia Indígena debe ser elegido por todos los indígenas del Chocó.

5.6.2. Territorio

Este aspecto, central en la construcción de autonomía, se abordó desde el punto de vista de ser el objeto de la confrontación armada que ha llegado a la región, por la confrontación de intereses económicos; así mismo como el medio a través del cual sectores de gobierno regional están

394 Como ya se anotó, se trata del control interno del uso de los poderes de estas figuras o autoridades espirituales, pues como se evidenció en el cuerpo mítico, éstos viven siempre en guardia frente a un homólogo que al dañársele el corazón le puede enviar un jai para causarle algún atropello; por eso al intervenir en los procesos de investigación judicial, sobre algún punible de un «jaibaná Cachirua», puede quedar muy expuestos, por lo cual es que se recomienda cuidado.

creando divisiones entre negros e indígenas, en relación con los procesos de titulación, ampliación y saneamiento de resguardos.

Como medida de afianzamiento de la autonomía, en ejercicio del Derecho Propio, se aprobó en este Sexto Congreso la «Ley Indígena de Recursos naturales», sobre la cual se volverá de manera particular en el capítulo próximo, así como en la regulación de las investigaciones dentro de los territorios indígenas.

5.6.3. Plan de Gobierno Propio

Como en otros campos, aquí de igual manera en cumplimiento del mandato del Congreso Regional anterior, se avanzó en la definición de una política integral de plan de gobierno, a través de un proceso de investigación y reflexión, que coordinó la OREWA, llegando a cada una de las más de 200 comunidades indígenas locales del departamento, con lo cual se elaboró el «Plan de Vida de los Pueblos Indígenas de Chocó».³⁹⁵ Este Plan fue concluido en 1998 y ratificado en el Sexto Congreso Regional.

Para la aplicación del Plan de Gobierno, en cuanto «Plan de Vida», se definieron las siguientes orientaciones.

Sobre la inversión de los recursos públicos

Después de seis años de haberse puesto en práctica la participación de los indígenas en los ingresos corrientes de la

395 Esta expresión «Plan de Vida» ha sido acuñada por la mayoría de los pueblos indígenas en Colombia, para significar con ella que existe una mirada propia sobre el desarrollo. Sobre este apartado se ampliará el análisis posteriormente.

Nación, al ser homologados los resguardos indígenas a municipios, el Sexto Congreso hizo un balance y constató que si bien esto ha contribuido a la captación de nuevos recursos para la inversión social en las comunidades, por otra parte ha significado el recorte de otros recursos, debido a que los alcaldes municipales se niegan a cumplir con sus obligaciones, bajo el argumento de que «ya los indígenas están recibiendo aportes del gobierno central».

Como ejercicio de la autonomía, la OREWA ha diseñado una política de inversión y asesoramiento para las comunidades, pero se ha encontrado con muchas dificultades externas e internas, tales como:

- La poca claridad con la que el Departamento Nacional de Planeación, la Gobernación y la Dirección de Asuntos Indígenas han manejado las transferencias.
- La nula participación de los organismos de control como la Procuraduría y la Contraloría para evitar que los alcaldes se apoderen de los recursos y cumplan con los convenios.
- La rebatiña interna entre los líderes por el manejo de los recursos.
- La costumbre que se ha creado en los cabildos mayores de exigir un porcentaje para bonificaciones, bajo el título de administración y que en algunos casos sobrepasa el 10% del total de los recursos.
- Los cambios sin justificación que hacen los líderes de los proyectos y convenios acordados por las comunidades, que lleva a variar un programa productivo ya definido, por el pago de una plaza docente.

- La mayoría de los proyectos que se implementan no corresponden con las necesidades reales de las comunidades y estos se dan porque algunos líderes están pensando que las comunidades avanzan si tienen un equipo de sonido, un televisor o una nevera para tener cerveza.
- Los líderes se han vuelto contratistas y sólo piensan en hacer las obras de cualquier manera para que les queden recursos a ellos.

A pesar de estos obstáculos, la Asociación de Autoridades Indígenas piensa que estos recursos de transferencias presupuestales se *«tomen como una herramienta para ayudar a recuperar la producción, la economía y la autonomía propia de nuestros pueblos, que sirvan para crear una base material propia que garantice la persistencia y consolidación de nuestros pueblos»*.

Como muestra de este propósito y ejerciendo el control interno sobre el manejo de bienes colectivos o públicos, se han hecho investigaciones procesales en algunas zonas para identificar la corrupción de los agentes externos y de los miembros de los pueblos indígenas, a fin de aplicar la justicia propia, sancionando a los implicados en este desorden y elevando denuncias a la justicia ordinaria para el procesamiento disciplinario y penal a los funcionarios públicos que han hecho desviación de fondos de las comunidades indígenas.

En el Área de la Salud

Se hizo un análisis del estado de atención en salud a las comunidades indígenas, de acuerdo con las normas que descentralizaron el servicio de salud y abrieron el camino del manejo de fondos públicos en esta materia en manos de insti-



tuciones particulares.³⁹⁶ En donde se pudo constatar la crítica desatención en las que se encuentran las poblaciones indígenas, a pesar de que los recursos son enviados por el gobierno central para este fin.

En el ejercicio de autonomía se solicita un régimen especial para la atención de los indígenas, en el entretanto se exige la aplicación de las normativas que más les favorecen, como el decreto 1881, pero que no se cumple.

Quedó como tarea estudiar la posibilidad de que la Asociación de Autoridades Indígenas-OREWA, constituya una propia institución que preste servicios de atención en salud y canalice los recursos públicos para este fin.³⁹⁷

En el Área de Educación

A veinte años de trabajo organizativo sobre el fortalecimiento de la identidad cultural y la búsqueda de modelos educativos propios, el Sexto Congreso constató que aún falta mayor toma de conciencia en las comunidades, sobre el valor y la importancia de la afirmación de la identidad cultural, pues por *«el incremento de mezcla cultural, la educación occidental nos va dejando sin espacio para el aprendizaje de nuestra propia educación. Se ha ido metiendo una educación contraria a nuestro proyecto de vida»*.

396 Dentro de las políticas de ajuste estructural del Estado para la puesta en marcha de las políticas de apertura económica, privatización de la prestación de servicios sociales, propias del actual sistema neoliberal, se aprobó en Colombia la Ley 100 de 1993, donde se crearon las figuras de Empresas Administradoras de Fondos para la Salud-ARS, quienes a su vez subcontratan con Instituciones Prestadoras de Servicio de Salud-IPS.

397 Mandato éste que se cumplió y en el año 2001, se organizó la empresa administradora de salud indígena, mediante convenio interadministrativo con la existente en el departamento de Cauca, lo mismo que se creó la IPS «jai pia». Este es otro esfuerzo de ejercer el control sobre los recursos públicos y de aprendizaje en la administración de los mismos.

Por lo anterior se reafirma la continuidad en el fortalecimiento de la «Educación Propia», la cual es entendida como la transmisión de la cultura de generación en generación, donde se aprende a vivir en sociedad y a la vez se forma cada uno como es. Por la educación aprenden los conocimientos necesarios para hacer parte de la cultura; esta educación se da por la relación que tienen entre las personas y con la naturaleza, a través del lenguaje y las normas sociales. En esta educación aprenden la lengua propia, los valores culturales, las tradiciones, mitos, danzas, la forma de producción, los alimentos y a ser jaibaná.

Según el pensamiento de los asistentes al Sexto Congreso, esta educación es la socialización de los saberes tradicionales, lo cual ocurre *«cuando los yerbateros practican con las plantas y los jóvenes aprenden eso, cuando aprenden de sus padres y la naturaleza, la medicina tradicional, labrar canoa o champa, historia antigua, llevar a los niños y jóvenes al lugar donde se trabaja y enseñarlos a trabajar, la enseñanza del cuidado de semillas según las fases de la luna, la cacería, conocer los sitios de repoblamiento de animales, manejo adecuado del territorio, conocer el calendario productivo, el manejo de los ríos, aprender a leer el tiempo, los cantos y la música. Los maestros tradicionales aprenden por la relación con la naturaleza material y espiritual, aprenden por el Wuandra³⁹⁸ de la naturaleza»*. El proceso pedagógico propio hace que el aprendizaje sea por la práctica, por la tradición oral, los consejos de los viejos y el ejemplo.

Esta educación propia nosotros ya la tenemos, y la debemos seguir practicando: el conocimiento del Jaibaná y de los viejos, lo debemos fortalecer, aquí no hay discusión, necesitamos ahora de una educación que articule los conocimientos tradicionales

398 Energía vital, en ocasiones traducida como espíritu o alma de las plantas y animales.

con el conocimiento de afuera, de Occidente. Que todos aporten a fortalecer una educación propia y organizar la relación entre la educación propia y la educación ajena.

Para el logro de esta articulación de modelos educativos mediante el intercambio de saberes, se fijan unas políticas frente al Estado, las cuales se pueden resumir así:

- *Que garantice la continuidad educativa desde primaria hasta la universidad a las comunidades indígenas, teniendo en cuenta la gratuidad expresa en la Constitución Política de Colombia y el marco legal educativo y cultural nacional e internacional.*
- *Que el gobierno y las instituciones educativas nacionales, departamentales y municipales cumplan las políticas educativas para los pueblos indígenas y cumplan sus deberes con nuestras comunidades.*
- *Que se incluya dentro de los planes de desarrollo nacional, departamental y municipal la educación indígena, bajo los parámetros fijados por la OREWA y las exigencias que el Sexto Congreso Regional Indígena les hace a las instituciones educativas.*
- *Que todos los recursos para la educación de los pueblos indígenas del departamento del Chocó, sean canalizados directamente por la OREWA, hecho que implica que el programa de educación de la OREWA sea avalado como una Secretaría Departamental de Educación Indígena.*
- *Que los municipios no escondan sus obligaciones presupuestales en las transferencias a los resguardos, que cumplan con su deber presupuestal para las comunidades indígenas, en cuanto a nombramiento de maestros, infraestructura, dotación, mobiliario y materiales didácticos y recursos para capacitación. Exigimos que los municipios cubran todas las necesidades educativas de las comunidades indígenas, ya que es su deber.*

- *Que el gobierno aporte los recursos necesarios para que la OREWA adelante los procesos de formación de los maestros bilingües y su ascenso en el escalafón, para la consecución de los materiales didácticos de las escuelas indígenas y para la construcción de escuelas en las comunidades indígenas, según sus usos y costumbres.*
- *Que los alcaldes y las instituciones educativas respeten los criterios de selección y vinculación de maestros fijados por la OREWA, la normatividad de contratación a nivel nacional y la legislación especial de los pueblos indígenas, de manera que se les den las garantías y la seguridad laboral adecuada.*
- *Nos negamos rotundamente a que las administraciones educativas municipales y departamentales utilicen a las comunidades indígenas para fines politiqueros, intereses personales o para sus campañas electorales.*
- *Mientras exista la educación contratada exigimos a la Iglesia que coordine con la OREWA todas las acciones educativas que pretenda realizar en las comunidades indígenas y respete los criterios de selección de las comunidades y de los maestros que están definidos por el Programa de Educación de la OREWA.*

CONSTRUCCIÓN DE HERRAMIENTAS EN Y PARA EL EJERCICIO DE LA AUTONOMÍA

La afirmación como pueblos, sujeto del derecho de autodeterminación, se ha ido haciendo en las diversas fases que se han presentado: en primer lugar negando o rechazando la práctica de etnocidio; en segundo lugar recuperando el pensamiento propio como expresión de identidad cultural; en tercer lugar la definición de políticas de autonomía en materia de autoridad, territorio y plan de gobierno propio; y ahora, en cuarto lugar, se verá el ejercicio de la autonomía mediante la construcción de instrumentos que expresan la práctica del control social, del control territorial y el Plan de Vida que señala la articulación de los dos componentes anteriores en el ámbito de la realización de los derechos económicos, sociales y culturales.

En este orden de ideas se presentará cada uno de los tres instrumentos, identificando en ellos los conceptos que subyacen a los mismos y las reflexiones comunitarias sobre la práctica de éstos.



6.1. EL DERECHO PROPIO

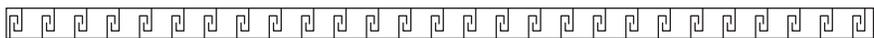
En el recorrido histórico del movimiento indígena en Colombia, y en Chocó en particular, se ha partido de la existencia de un «Derecho Mayor», o como recientemente le han llamado «Ley de Origen», que les asiste por su existencia anterior a la configuración de los Estados Nacionales, y por consiguiente con una normativa o «Derecho Propio» que es independiente y prevaleciente al derecho positivo de Occidente, principio sobre el cual se ha basado la construcción de la autonomía.

Fruto de esta práctica que se ha convertido en una exigencia, el movimiento indígena logró que la Constitución Política de 1991 le reconociera este «Derecho Propio», a través de varios de sus artículos, entre los cuales se señalan los siguientes:³⁹⁹

El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana. (Artículo 7)

Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siem-

399 Como lo señala Roldán, este reconocimiento constitucional se ha dado gracias a tres componentes: organización, conciencia política e instrumentos legales. «Tal vez podría argüirse, en un intento de jerarquización de importancia de estos factores, que las leyes son el producto de la organización y la conciencia política y ocuparían, así, un papel secundario, pero históricamente ha sido frecuente que la existencia de las leyes constituya la génesis de la organización y la conciencia política. Esto parece especialmente cierto en lo que concierne a las normas constitucionales. Porque la Constitución le da solidez y proyección a las decisiones y porque hace presumir una solidaridad o apoyo nacional a ellas. En realidad, más que una jerarquía entre estos factores, parece haber una mutua y activa interdependencia entre ellas». ROLDÁN, Roque. «El reconocimiento de los derechos indígenas un asunto de incumbencia global». En: Derechos de los Pueblos Indígenas en las Constituciones de América Latina. SÁNCHEZ, Enrique, compilador. Disloque ediciones. Bogotá: 1996. p. 7.



pre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República. La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional. (Artículo 246)

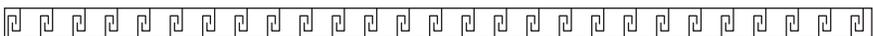
Amparados en este reconocimiento constitucional, los pueblos indígenas han pasado de la aplicación de un derecho consuetudinario, catalogado la más de las veces como «usos y costumbres», a una normativa que se equipara a la legislación del Estado, dándose de hecho, a su interior, la existencia de un poder legislativo, ejecutivo y judicial diverso en su expresión y que entabla relación con sus homólogos existentes en el Estado.

Este reconocimiento constitucional no siempre ha sido desarrollado de conformidad con las expectativas de los pueblos indígenas, pues en la jurisprudencia emanada de la Corte Constitucional⁴⁰⁰ o de otros estamentos del Estado bien sean judiciales u órganos de control, se percibe una oscilante actitud de validar el ejercicio de este «Derecho Propio» y en otros momentos de reducir su ámbito de intervención. Algunos ejemplos ilustran esta situación.

Jurisprudencia sobre la protección de los valores culturales y sociales:

La intención de proteger de manera especial los valores culturales y sociales encarnados en las comunidades indígenas que aún subsisten en el país, se manifiesta de manera evidente en los debates realizados en la Asamblea Nacional Constituyente y en el texto mismo de la Carta. Por cuanto respecta al texto

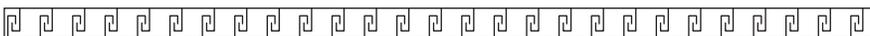
400 Ente máximo del Estado colombiano que vigila el cumplimiento de la Constitución Nacional, creado a partir de la Constitución de 1991.



constitucional, la importancia de estos valores se pone de presente de manera directa en el Artículo 7 que reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana; en el Artículo 8 sobre la obligación del Estado de proteger la riqueza cultural de la nación; en el Artículo 9 sobre respeto a la Autodeterminación de los pueblos; en el Artículo 68 inciso quinto, sobre el derecho al respeto de la identidad en materia educativa; en el Artículo 70, relacionado con la cultura como fundamento de la nacionalidad colombiana y el reconocimiento por parte del Estado de la igualdad y dignidad de todas las culturas que conviven en el país, así como la promoción de la investigación, de la ciencia del desarrollo y de la protección del patrimonio arqueológico. En los últimos años se ha producido un cambio fundamental de concepción de la doctrina jurídica y en la ciencia política, sobre derechos de las comunidades indígenas. En la Constitución colombiana se manifiesta claramente este cambio, cuyas implicaciones empiezan a tener una trascendencia que sobrepasa el ámbito estrictamente jurídico.⁴⁰¹

A pesar de esta sentencia que reafirma la protección de los derechos de los pueblos indígenas, se han presentado contradicciones cuando se evidencia la colisión de los llamados intereses generales sobre los intereses de los pueblos indígenas, dado que en ocasiones se ha fallado a favor de los indígenas sobre reclamaciones de uso de sus territorios, como por ejemplo para el paso de una vía; pero en otros momentos se ha favorecido el interés del Estado, también para usar el territorio indígena, como en el caso concreto de la instalación de un radar con el objeto de controlar el tráfico aéreo en la zona amazónica para vigilar las acciones del narcotráfico. Los dos ejemplos se citan respectivamente:

401 CORTE CONSTITUCIONAL, Sentencia T-428 de 1992.



Caso de la carretera en la zona cafetera:

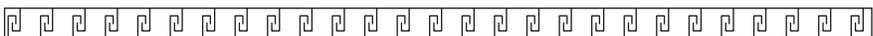
...si bien se trata de dos intereses colectivos, es evidente que desde el punto de vista del derecho en que se funda cada interés, las pretensiones de la Comunidad Indígena poseen un mayor peso. Mientras que su interés se funda en el derecho a la propiedad, al trabajo y al mantenimiento de su integridad étnica y cultural, el interés del resto de la comunidad está respaldado en el derecho a la terminación de una obra concebida para el beneficio económico de la región.

En síntesis, el interés de la Comunidad Indígena posee una legitimación mayor, en la medida en que está sustentado en derechos fundamentales ampliamente protegidos por la Constitución.⁴⁰²

Caso del radar en la zona de la Amazonía:

...Si bien se trata de dos intereses colectivos, es evidente que desde el punto de vista del derecho en el que se funda cada interés, las pretensiones del Estado colombiano poseen un mayor peso que las de la Comunidad Indígena del Medio Amazonas, sin desconocer en ningún momento la importancia de sus intereses. Mientras que su interés se funda en el derecho de propiedad y al mantenimiento de su integridad étnica y cultural, el interés de todo el pueblo colombiano y en concreto del Estado está respaldado y fundamentado en el derecho a la soberanía nacional y en la necesaria conservación del orden público y la garantía fundamental de la seguridad de los habitantes del territorio colombiano en su vida, honra, bienes, creencias y demás derechos y libertades...

402 Ibid.



...Mal podría pensarse que por el hecho de haberse instalado el radar en una zona del resguardo indígena de Monochoa, Araracuara, terreno a juicio de estos con carácter sagrado y de especial valor cultural, se violen sus derechos fundamentales, entre ellos el de propiedad. ⁴⁰³

Con esta última intervención, la aplicación de la norma constitucional que reconoce los derechos de los pueblos indígenas queda sujeta a la voluntad política de los respectivos gobiernos; en este caso particular altamente influenciado por los intereses de los Estados Unidos de América, que pretende afianzar su presencia militar en el área amazónica con el argumento de atacar el narcotráfico.

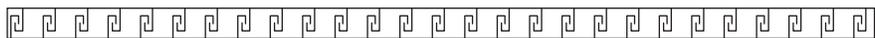
A pesar de esta valoración de la Corte que se inclina por el Estado sobre los indígenas, se encuentra también una jurisprudencia bastante amplia sobre la prevalencia de los derechos de estos pueblos. Así lo deja expreso en la misma sentencia:

El derecho a la propiedad colectiva ejercido sobre los territorios indígenas reviste una esencial importancia para las culturas y valores espirituales de los pueblos aborígenes... no sólo por ser sus territorios su principal medio de subsistencia sino porque además constituyen un elemento integrante de su religiosidad. ⁴⁰⁴

Esta actitud oscilante en la aceptación de la aplicabilidad de los derechos de los pueblos indígenas sancionados en la Carta Constitucional, está vinculada a la ambigüedad del Estado colombiano, en su conjunto, en posibilitar el ejercicio de la

403 CORTE CONSTITUCIONAL, Sentencia T-405 de 1993.

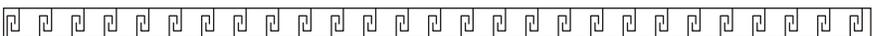
404 Ibid



autonomía de estos pueblos aborígenes, a pesar de haber sido reconocida igualmente en la misma Constitución Nacional, cuando se definieron las «Entidades Territoriales Indígenas», en el artículo 330, el cual a su vez no se ha reglamentado, por la falta de voluntad política de los respectivos gobiernos nacionales y los senadores y representantes de los Congresos elegidos desde 1991 hasta el presente, a pesar de los proyectos de «Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial», hechos por los pueblos indígenas y por diferentes sectores políticos, pero que los pueblos indígenas, y de manera decidida los que habitan en el departamento de Chocó, han estado aplicando en continuidad con el ejercicio de su «Derecho Propio». Para mayor ilustración se transcribe el mencionado artículo:

De conformidad con la Constitución y las leyes, los territorios indígenas estarán gobernados por consejos conformados y reglamentados según los usos y costumbres de sus comunidades y ejercerán las siguientes funciones:

- 1. Velar por la aplicación de las normas legales sobre usos del suelo y poblamiento de sus territorios.*
- 2. Diseñar las políticas y los planes y programas de desarrollo económico y social dentro de su territorio, en armonía con el Plan Nacional de Desarrollo.*
- 3. Promover las inversiones públicas en sus territorios y velar para su debida ejecución.*
- 4. Percibir y distribuir sus recursos.*
- 5. Velar por la preservación de los recursos naturales.*
- 6. Coordinar los programas y proyectos promovidos por las diferentes comunidades en su territorio.*
- 7. Colaborar con el mantenimiento del orden público den-*



tro de su territorio de acuerdo con las instrucciones y disposiciones del Gobierno Nacional.

8. *Representar a los territorios ante el Gobierno Nacional y las demás entidades a las cuales se integren, y*

9. *Las que les señalen la Constitución y la ley.*

Párrafo. *La explotación de los recursos naturales en los territorios indígenas se hará sin desmedro de la integridad cultural, social y económica de las comunidades indígenas. En las decisiones que se adopten respecto de dicha explotación, el Gobierno propiciará la participación de los representantes de las respectivas comunidades.*

Las posiciones encontradas en el seno del Estado se reflejan igualmente en las sentencias opuestas de la Corte Constitucional al referirse al carácter de República unitaria descentralizada que tiene Colombia, pues en unos momentos se absolutiza el centralismo y en otras oportunidades se resalta la autonomía de los territorios indígenas, como se ejemplifica en sendas sentencias:

Este sistema de articulación del poder en el ámbito territorial comporta que la decisión política y el derecho sean monopolio del Estado central, del Congreso-en el mejor de los casos- o del gobierno; en consecuencia, se excluye cualquier fuente alternativa de producción del derecho y las instancias locales aparecen tan sólo como instrumentos neutrales del poder central.⁴⁰⁵

405 CORTE CONSTITUCIONAL, Sentencia T-504 de 1993. Para ampliar la información y la discusión véase a ANGARITA BARÓN, Ciro. «Colombia: Comunidades Indígenas y Constitución de 1991». En: Derechos de los pueblos indígenas en las Constituciones de América Latina. SÁNCHEZ, Enrique, compilador. Disloque editores, Santafé de Bogotá: 1996.

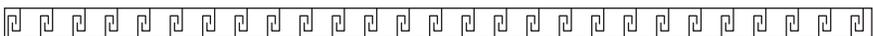


Este planteamiento pone en entredicho la práctica ancestral de los pueblos indígenas de su «Derecho Propio», lo que la misma Constitución ha reconocido como «usos y costumbres», pero al año siguiente la Corte Constitucional va a afirmar, de forma categórica, la vigencia del ejercicio de la autonomía de los pueblos indígenas:

Aún cuando hasta el momento no se haya expedido la correspondiente ley llamada a regular el trascendental aspecto del régimen territorial del país, es posible, no obstante, distinguir que a diferencia de lo que acontece frente a otras entidades territoriales, a los miembros de las Comunidades Indígenas se les garantiza no sólo una autonomía administrativa, presupuestal y financiera dentro de sus territorios, como puede suceder con los Departamentos, Distritos y Municipios, sino también el ejercicio en el grado que la ley establece, de autonomía política y jurídica lo que se traduce en la elección de sus propias autoridades (Constitución, Artículo 330), las que pueden ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial (Constitución, Artículo 246). Lo anterior no significa otra cosa que el reconocimiento y la realización parcial del principio de democracia participativa y pluralista y el respeto a la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana (Constitución, Artículo 7).

*La autonomía política y jurídica, reconocida a las Comunidades Indígenas por el Constituyente, por su parte, debe ejercerse dentro de los estrictos parámetros señalados por el mismo texto constitucional: De conformidad con sus usos y costumbres, siempre y cuando no sean contrarios a la Constitución y a la ley (Constitución, Artículos 246, 330), de forma que asegure la unidad nacional.*⁴⁰⁶

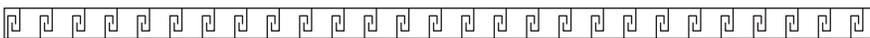
406 CORTE CONSTITUCIONAL, Sentencia T-254 de 1994.



El ejercicio de la autonomía política y jurídica está condicionado a la consonancia con la Constitución y la ley, lo que implica una sujeción al Estado Central, por lo cual la colisión de intereses antes expuesta está presente; por eso, los pueblos indígenas confederados en la OREWA han asumido que la aplicación del derecho de autodeterminación manifiesto en la práctica de la autonomía se ampara en su derecho propio y se argumenta en la Constitución Nacional, pero en respuesta a sus intereses y aspiraciones en la afirmación como sujetos colectivos dentro de territorios de posesión y uso ancestral, estén o no legalizados mediante la figura de resguardo, por ese motivo legislan en sus territorios para ejercer control social y sobre los recursos naturales, pues éstos son el factor de disputa con los intereses del capital nacional e internacional y con el Estado colombiano.

Para llevar a efecto el propósito antes mencionado, la OREWA ha construido dos instrumentos en los que retoma el derecho propio de carácter ancestral y lo actualiza a las circunstancias del presente, en un contexto de relación inevitable con la comunidad internacional, con la sociedad colombiana y con el Estado que legisla para la guerra contrainsurgente y la expansión del capital extranjero que pretende afincarse en este territorio de selva húmeda tropical, el cual contiene un gran potencial de material genético y energético promisorio y una posición geoestratégica de comunicación entre los océanos Atlántico y Pacífico.

Estos dos instrumentos se presentan y analizan a continuación. Una de esas normativas es la concerniente al control social interno, a lo cual han llamado «Reglamento Regional para ejercer control en nuestros territorios»; la otra está referida al control sobre los recursos naturales o «Ley indígena sobre Recursos Naturales y Medio Ambiente».



6.1.1. Reglamento Regional de Justicia Indígena

El «Reglamento Regional de Justicia Indígena» entró en vigencia a partir del 15 de septiembre de 1998, y fue sancionado o aprobado de forma definitiva en el Sexto Congreso Regional, en junio de 1999. Este reglamento retoma todo el trabajo, desde los inicios de la OREWA, de fortalecimiento de la autoridad propia y de la aplicación de las normas propias o tradicionales.

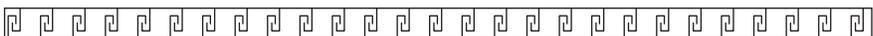
6.1.1.1. Contenido del Reglamento

Está estructurado en seis partes, la primera es sobre conceptos básicos; la segunda es la tipificación de los comportamientos que generan problemas con sus respectivas sanciones; la tercera define quiénes son las autoridades indígenas; la cuarta sobre las instancias de organización y procedimientos para la aplicación de la justicia indígena; la quinta indica la forma como se debe tratar a las personas sancionadas; y, finalmente la sexta parte da unas orientaciones generales sobre la justicia propia.

- **Finalidad Política**

Este es un «Reglamento» de carácter intercultural e interétnico entre pueblos indígenas, es una expresión concreta de los pasos de confederación de los pueblos indígenas en Chocó, como afirmación del derecho propio y su relación con la normativa del Estado colombiano, de forma autónoma como lo expresa claramente su autodenominación:

Las autoridades Embera, Wounaan, Katio, Chami y Tule del departamento del Chocó, de acuerdo a su derecho interno, sus tradiciones, usos y costumbres y de conformidad con el artículo 246 de la constitución política de Colombia, estable-



cen el presente reglamento regional de manera autónoma para ejercer control en sus territorios. ⁴⁰⁷

El enfoque general es la resolución de conflictos internos, como camino de prevención de la violencia interna y el control de la intervención de agentes externos, entre los cuales se encuentran las diversas fuerzas armadas regulares e irregulares en la dinámica interna de estos pueblos.

El reglamento es fruto del consenso en la discusión colectiva en la construcción de la autonomía y se presenta como una forma concreta de aporte a la solución del conflicto interno social y armado de la sociedad colombiana.

Este Reglamento General es la forma como los indígenas venimos construyendo nuestro proyecto de vida, definiendo las reglas para la convivencia de todos los pueblos indígenas del Chocó.

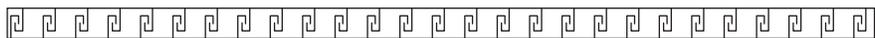
Se constituye en un paso importante para el ejercicio de la Autonomía que buscamos como pueblos, pues no queremos que las situaciones de conflicto se queden sin investigación y definición alguna, porque sería el camino para el desorden y la intranquilidad en las comunidades. ⁴⁰⁸

Al ejercer la jurisdicción indígena se intenta aplicar justicia de acuerdo con las categorías culturales de cada pueblo, ya que «*la Justicia ordinaria no puede resolver porque no entiende nuestro pensamiento*». ⁴⁰⁹ De esta manera se empieza a resarcir parte del

407 OREWA. Reglamento Regional de Justicia Indígena. Gráficas la Aurora. Quibdó. Edición de 2003.

408 Ibid. Primera Parte.

409 Ibid.



atropello secular que han sufrido estos pueblos, como lo plasmará dos décadas atrás la antropóloga De Freedeman:

...No sólo se es violento con los briosos caballos que pusieron en derrota a los chibchas, montados por los jinetes de Quesada⁴¹⁰, ni por las balas de los fusiles que han desalojado de sus tierras a los indígenas, también se es violento cuando se los juzga con leyes ajenas a sus tradiciones, que por lo mismo lastiman su autonomía. ⁴¹¹

- **Fundamento del Derecho**

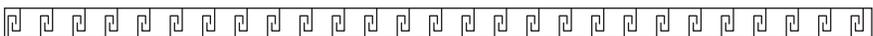
El punto de partida en la construcción del derecho propio es la autocomprensión de los pueblos indígenas como parte del entorno selvático, es decir que al regular las relaciones sociales se debe incluir la relación con los otros seres de la naturaleza, como se evidenció en el cuerpo mítico o pensamiento propio.

Su existencia y aplicabilidad tiene un origen ancestral y de transmisión oral, por lo cual se va recreando de acuerdo a los diversos contextos históricos.

Este «Reglamento» es una aplicación de la cohesión interna con sus autoridades propias, desaprobando cualquier otra forma externa que pretenda intervenir en el control interno. Se establece una medida muy clara de afirmación de autonomía como pueblos, dentro del contexto del conflicto armado frente a las fuerzas armadas regulares e irregulares.

410 Se refiere al conquistador español del altiplano de Bogotá donde moraba la desaparecida etnia de los Chibchas.

411 DE FRIEDEMÁN, Nina S. Herederos del Jaguar y la Anaconda. Biblioteca del Banco Popular, Bogotá, 1983. Pág 115. Citado por MANRIQUE REYES, Alfredo. La Constitución de la nueva Colombia. CEREC, segunda edición, Bogotá: 1991. p. 198.



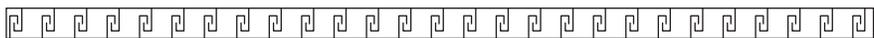
Para el procedimiento en la aplicación de las normas estipuladas, este «Reglamento» se basa en el modelo de autoridad comunitaria permanente, el cual integra a las autoridades tradicionales las que se definen por su ascendencia de parentesco o por su función espiritual. Al tiempo delimita las competencias de autoridad interna para los indígenas que desempeñan cargos o funciones de las instituciones del Estado, al no permitir su intervención en la toma de decisiones en virtud de su cargo.

- **Finalidad de las Sanciones**

El **concepto de castigo** se refiere a una vinculación con el bien comunitario, mediante el trabajo sobre necesidades colectivas, y por otra parte la toma de conciencia sobre el daño cometido y la corrección de la conducta; esto a través de la intervención del consejo que entrega la autoridad indígena correspondiente, la cual es el desarrollo de los principios éticos inscritos en el pensamiento propio.

En el caso del problema mayor, que es el asesinato, la sanción está acompañada del destierro de su comunidad de origen, mientras paga la condena, con el doble objeto de sentir el rigor de la ausencia de la familia, como medida de prevención para que no se presenten estos delitos y, por otra parte, para evitar una eventual retaliación de los familiares de la víctima y de esta manera preservar la vida del castigado.

Los asuntos de los que trata y regula este «Reglamento Regional de Justicia Indígena» son calificados de «problemas» y no genéricamente de «delitos», indicando una búsqueda de solución a los mismos; empezando en primer lugar por las relaciones intrafamiliares; la regulación de las relaciones sexuales, donde se pone de manifiesto el respeto a los derechos de la



mujer; las relaciones entre las personas; las lesiones personales; el homicidio; el control de los recursos naturales; y, el manejo de los recursos comunitarios.

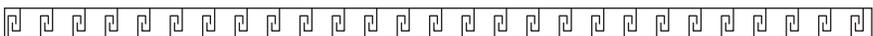
En el ámbito de lo sagrado, cuando se emplea de forma maléfica, se resalta el planteamiento de prevención para no atacar de forma injustificada a la figura de los jaibaná, campo bastante difícil de atender por lo intangible de las pruebas, por ello es llamativo el hecho de no definir una sanción cuando se encuentra el Jai malo, esto da a entender que se queda probablemente en el arreglo más tradicional; es decir, quitándole los poderes al jaibaná a través de prácticas rituales, o en caso de acciones reiteradas de muertes provocadas por un jaibaná malo se le aplicará la muerte física de éste. Sin embargo, da entender que no se descarta el trabajo comunitario como se ha estipulado para los otros problemas estudiados.

- **Derecho Propio y Nuevos Contextos**

Una de las intervenciones directas del proceso de Confederación de los Pueblos Indígenas en la OREWA, en las prácticas tradicionales, es sobre la solución ancestral del pago de la sangre con sangre; pues con este «Reglamento» se quiere superar o transformar mediante, la forma de castigo con trabajo comunitario.

Se define la política de relación con la institucionalidad del Estado en materia del manejo del medio ambiente, donde predomina la intervención de la autoridad propia.

Se controla la explotación industrializada de la minería y la extracción de la madera y la pesca por agentes externos, para continuar con un uso sostenible de estos recursos naturales.



Se pone límite a la actividad de «motiar» o cazar, con lo cual se materializa el pensamiento mítico sobre el trato y cuidado con los animales, pues todos ellos tienen su origen en el mundo de abajo, de los *chaabera*, desarrollando así el principio de sostenibilidad en el uso de la cacería y proveerse de forma estable de la proteína animal.

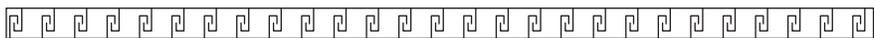
En general hay una insistencia en la no permisividad con los no indígenas en la intervención de la explotación de los recursos naturales que están dentro de los territorios indígenas, esto corresponde a una política de prevención de la colonización y saqueo de los recursos propios, con lo cual se busca garantizar la sostenibilidad como pueblos en sus territorios.

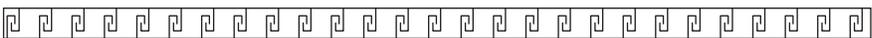
En el campo del manejo de recursos y bienes públicos se toman medidas para prevenir y contrarrestar la corrupción administrativa, muy presente en el país y en particular en la región de Chocó, la cual ha permeado a los Pueblos Indígenas.

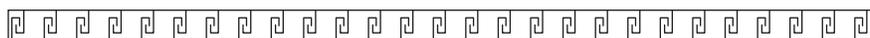
- **Tipificación de los Problemas**

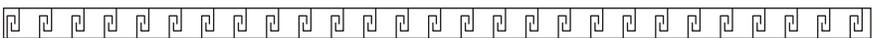
Retomando la clasificación del derecho Occidental, sobre asuntos civiles y penales, así como los procedimientos,⁴¹² he reagrupado la tipificación de las faltas o «problemas» que originalmente tiene el mencionado «Reglamento Regional de Justicia Indígena», la cual presento a continuación:

412 Para este ejercicio sigo la orientación metodológica propuesta y desarrollada por PERAFÁN SIMMONDS, Carlos César, AZCÁRATE GARCÍA, Luis José y ZEA SJOBERG, Hildur. En: *Sistemas Jurídicos Tukano, Chami, Guambiano, Sicutani*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia-ICANH. Bogotá: 2000.

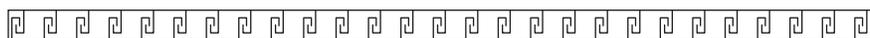


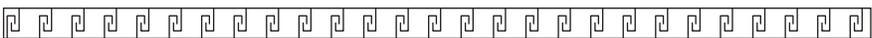


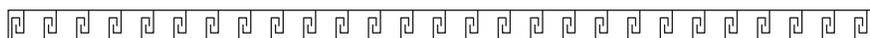


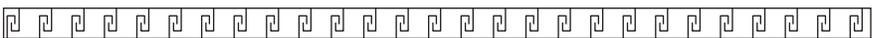


413 El gateo se refiere a buscar sexualmente a la mujer.



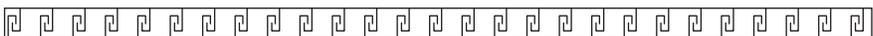








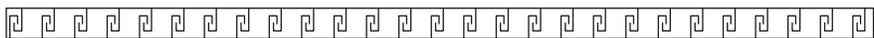
-
- 414 Forma artesanal y tradicional de explotar el oro. Consiste en introducir una batea de madera en la orilla del río, se extrae material sólido con agua, se le da muchas vueltas hasta decantar para identificar el oro.



- **Procedimientos**

En el ejercicio de la autonomía, entendida como capacidad de «control sobre nosotros mismos y sobre nuestros territorios», la OREWA ha considerado que se necesita tener autoridades propias lo suficientemente fuertes, las cuales son la base de la aplicación de los procedimientos necesarios para la puesta en práctica de este fuero interno.

Dentro de los talleres de reflexión realizados en esta investigación con comunidades y dirigentes indígenas se logró precisar el concepto de autoridad a partir de tres elementos:

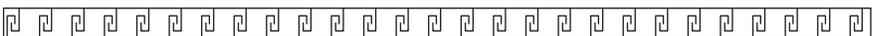


- Tener legitimidad ante su pueblo. Según el consenso logrado, para que una autoridad sea legítima necesita de dos elementos:
 - Tener un reconocimiento de la comunidad en su conformación o constitución, en el caso específico se hace por elección mediante asamblea comunitaria, o de ser aceptado por su definición y vínculo con lo sagrado o simbólico propio de la cultura de cada pueblo.
 - Aceptación del pueblo o de los gobernados porque hay credibilidad en la autoridad, en tanto es coherente con la tradición cultural y las definiciones políticas de la colectividad.
- Basarse en el estatuto o reglamento para poder gobernar, en este campo se trata de ejercer de jueces. Se entiende que la dicha norma tiene como base la tradición, en tanto «usos y costumbres», que eventualmente se puede objetivar mediante la escritura y la sanción colectiva, como es el caso del presente «Reglamento».
- Tener representatividad, la autoridad habla en nombre de su pueblo y no en nombre propio ante otros pueblos, organizaciones e instituciones del Estado.

De acuerdo con el «Reglamento», las instancias o sistemas competentes para intervenir en el desarrollo del mismo son las siguientes:

Autoridades comunales permanentes:

- **Los Cabildos Indígenas de cada comunidad**, que se formaron para poder establecer más organización en las comunidades, para exigir al gobierno el cumplimiento de los derechos y tener una relación con la sociedad no indígena.

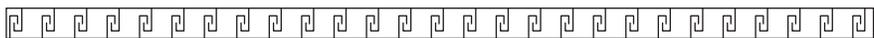


- **Los Cabildos Mayores**, que se formaron para fortalecer la organización en cada zona y poder establecer mayores controles de autoridad.
- **El Comité Ejecutivo, (actual Consejo de Autoridades)** que es la instancia de dirección de la organización regional de los indígenas. Orienta la aplicación de la Justicia a través de la oficina central de justicia indígena, que está conformada por tres miembros: un Embera, un Wounaan y un Katío, quienes apoyan a las autoridades indígenas en el cumplimiento de sus funciones.
- **El Consejo de Justicia Indígena.** Es una instancia zonal y su función es adelantar las investigaciones por problemas graves que se presenten en las comunidades. Está conformado por cinco personas, serias, honestas y mayores, jefes de familias. Deben ser reconocidas en las comunidades como autoridades y son elegidos en un encuentro zonal, en el que participan 10 personas delegadas por cada comunidad.

Los indígenas que ocupen los cargos de: concejales, diputados a la asamblea, secretarios de asuntos indígenas de las alcaldías y gobernación, promotores de salud, maestros y los líderes indígenas en general, serán un apoyo a las autoridades indígenas, pero no podrán tomar decisiones en los territorios. Deben fortalecer el trabajo organizativo existente y no fomentar divisiones, ni crear desorden en las comunidades indígenas.

Sistema sagrado religioso:

- **Autoridades tradicionales**, son los jefes de familia, los más adultos. También forman parte de estas autoridades los jaibaná y tongueros, reconocidos por las zonas, que



han sido una protección y guía para nuestros pueblos y familias durante muchos años.

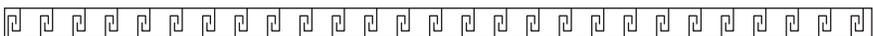
Sistema de compensación:

Como se ha estipulado en los castigos, se contempla el pago material por los daños materiales o por las lesiones personales.

Por otra parte, es necesario resaltar que en el procedimiento de la aplicación de la justicia indígena, como cuando ejercen de administradores, las autoridades actúan siempre en colectivo, tanto en la recepción de la denuncia, la investigación y las decisiones para sancionar o absolver, como se pone de manifiesto en la cuarta parte del Reglamento al establecer las «Reuniones de Autoridades Indígenas Zonal», las cuales deben proceder de la siguiente manera:

Pasos que se deben seguir en estas reuniones:

- Deben asistir a estas reuniones: el consejo de justicia indígena, los gobernadores de los cabildos de las comunidades, el cabildo mayor. De acuerdo al caso, y si se considera conveniente, deben asistir también las autoridades tradicionales.
- La invitación a estas reuniones las debe hacer el cabildo mayor y el consejo de justicia en las zonas que haya.
- No pueden faltar a las reuniones el consejo de justicia y el cabildo mayor si hay en la zona, lo mismo que el gobernador de la comunidad donde ocurrieron los hechos que se investigan, porque fueron los que adelantaron la investigación.
- Las reuniones serán dirigidas y coordinadas por una persona del consejo de justicia y una persona del cabildo mayor.



Donde no hay cabildo mayor ni consejo de justicia, tres delegados de los gobernadores indígenas de la zona. Se debe verificar la asistencia de los gobernadores y autoridades. Si se cuenta con la asistencia de la mayoría de los gobernadores y autoridades se da comienzo a la reunión, sino se vuelve a invitar a otra reunión, porque es importante que estén presentes la mayoría de autoridades indígenas.

- Se pasa luego a analizar la investigación realizada, teniendo en cuenta las pruebas: si son testigos, si es el canto del jai, o el tonguero. Si la investigación está incompleta, o faltan pruebas, se debe orientar a las autoridades que corresponda para que completen las pruebas.
- Todas las autoridades indígenas deben hablar y pensar muy bien cada caso que se presente. No actuar a favor si el investigado resulta ser miembro de su familia. Se debe impedir que la autoridad que tenga parentesco con el acusado, participe en la decisión.
- Las reuniones se deben hacer en lengua materna.
- Se debe trabajar para avanzar en la definición del problema, no se pueden dejar casos sin resolver.
- Se debe tener en cuenta si la persona que se investiga siempre causa problemas, o si es por primera vez que lo hace, y si fuera de él hay otras personas que tuvieron que ver en el asunto.

De acuerdo al problema que se va a analizar si se considera conveniente se invita a la Oficina Central de Justicia Indígena.

Decisión de los casos:

- Cuando se tome una decisión se debe explicar muy clara-



mente porqué se tomó; y si es culpable, definir de acuerdo a este reglamento cuál va a hacer su castigo, por cuánto tiempo y en qué zona lo debe hacer, señalando las comunidades donde va a rotar.

- Si no es culpable se debe dar la libertad.
- La secretaría de estas reuniones la lleva el secretario del cabildo mayor, o de algún cabildo de la zona.
- Se deben aprovechar estas reuniones para hacer capacitación a las autoridades indígenas y darle seguimiento al trabajo de justicia.
- Las comunidades deben colaborar con la alimentación para el desarrollo de estas reuniones.⁴¹⁵

6.1.1.2. Aplicación del reglamento

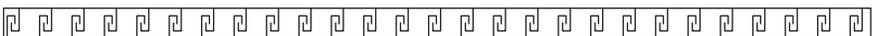
Una vez hecha su aprobación definitiva se empezó en la OREWA a hacer una revisión sobre la aplicación que se le estaba dando al «Reglamento Regional» en cada una de las zonas,⁴¹⁶ entre la segunda mitad del año 1999 y todo el año 2000, tarea ésta en la cual participé y donde pude hacer las siguientes constataciones que clasifiqué no de forma geográfica sino por afiliación étnica.

WOUNAAN

En general se constata inconformidad en los asentamientos locales porque no se está aplicando el «Reglamento» a

415 OREWA. Reglamento Regional de Justicia Indígena. Gráficas la Aurora. Cuarta Parte. Quibdó. Edición de 2003

416 Acción que desarrolló en el marco de la ejecución del «Proyecto de Autonomía Territorial y Política», apoyado por la organización austriaca Alianza del Clima.

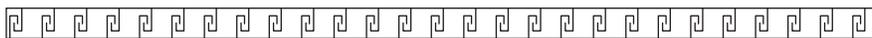


todas las personas que comenten faltas, se están quedando casos en la impunidad, donde incluso se ve que en algunas situaciones los líderes comunitarios son los primeros en no dar cumplimiento a la justicia indígena, ejemplo negativo que están siguiendo los jóvenes. Ante esto las comunidades locales advirtieron que «debemos respetar nuestra ley, no debemos practicarla sólo al más bobo, sino que debe ser para todos en general».

Otra de las dificultades para que la marcha del «Reglamento» estuviera débil, en lo que se refiere al funcionamiento de la instancia de los «consejos de justicia indígena de la zona», era «la falta de recursos para la movilización de los compañeros, por tal motivo varios procesos de investigación quedan sin ejecutarse». Ésta es una carencia o vacío institucional, que debe ser resuelto en el momento que se defina la regulación de la coordinación entre la jurisdicción ordinaria y la jurisdicción indígena, de tal manera que la primera provea los instrumentos necesarios a la segunda para su cabal funcionamiento.

En el ejercicio de la jurisdicción propia, en esta etnia se encontró que las normas estipuladas en el «Reglamento» están en permanente revisión, contrastándola con las prácticas tradicionales del fuero interno, como por ejemplo:

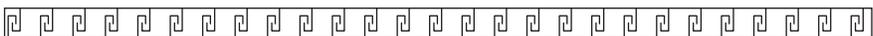
- En el caso del hurto, pues cuando una persona roba y arregla amigablemente con el dueño allí no debe acudir al cabildo y si el dueño es consciente no habría sanción.
- En el caso del gateo, se ve oportuno no prohibirlo totalmente para los jóvenes, «por que si lo prohíben estos jóvenes se pueden salir de la comunidad y se van a la ciudad por aburrimiento por no haber dejado la libertad» pero si asume compromiso de alianza con la joven y no lo cumple; es decir, «si engaña debe sancionar.»



- Cuando un hombre le pegue a la mujer y ella no pone la denuncia al cabildo no se debe meter en ese problema, es decir; «no es obligación del cabildo solucionar problema sin ser denunciado».

Además de lo anterior, se ha complementado en la práctica el «Reglamento» en los siguientes casos:

- Se prohíbe a las personas que salgan de la comunidad a buscar trabajo a la ciudad o a otra comunidad. «La persona que salga sin permiso del cabildo fuera de la comunidad tendrá castigo de un mes». De manera particular se hace referencia a las mujeres a quienes «se les debe controlar la salida a la ciudad de hoy en lo adelante y los cabildos locales y el Cabildo Mayor deben recoger las que están fuera de las comunidades».
- La práctica directa de la compensación en el caso del daño que causen los animales en tierra ajena, en cuyo evento «se avisará solamente una vez al dueño, después de haber avisado la segunda vez se detiene el animal por el dueño de la finca, mientras pague los daños, y si no paga al dueño de la finca se quedará con los animales».
- En los actos de maleficio se amplía con la «TRAMA», pues con ésta en caso de mordedura de culebra el paciente no se puede sanar y muere. «La persona que haga esto será castigada por 15 años. Esto cuando causa muerte al paciente».
- Cuando el «Reglamento» dice «jai malo» debe explicitarse que se refiere al «jaibaná que pone un jai malo a una persona para causarle daño». Para este caso «el castigo será de 20 años de prisión por que puede tener antecedente de haber matado a personas antes de haberlo descubierto. Se tiene que hacer un baño al jaibaná malo para que se le retiren los espíritus».



EMBERA

En los asentamientos embera, con quienes se reflexionó, sobre el «Reglamento» se profundizó en primer lugar sobre el concepto y práctica de la justicia, el cual fue definido por las autoridades por cuatro notas características:

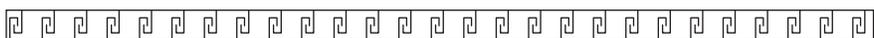
- Vivir en paz con los compañeros;
- Hacerse respetar los territorios, vigilando los resguardos;
- Sancionar a los compañeros que cometan faltas, y
- Convocar a reunión a todos los miembros de las comunidades para que se den cuenta que sucede dentro de la comunidad, para ellos darle solución a los problemas.

Además complementaron o ampliaron la categoría de autoridad tradicional al incluir las parteras y a los hierbateros, a quienes se les definió junto con las otras figuras tradicionales, a las cuales los cabildos locales y mayores *«deben apoyarlos, pues todas estas autoridades deben hacer cumplir el reglamento de justicia regional»*

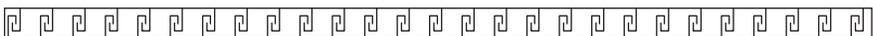
Junto a estas conceptualizaciones se hizo un balance de la aplicación del «Reglamento de Justicia» y se pudo observar como fortalezas las siguientes:

- El reglamento ha servido mucho para hacer control social y evitar problemas internos y externos; ha sido muy importante para evitar que la gente que delinque en las comunidades se vaya a hacer parte de los grupos armados.
- El reglamento ha servido para fortalecer la posición de autonomía frente a los actores armados. Ha permitido demostrar que los problemas se resuelven por las buenas y de acuerdo a nuestra costumbre sin tener que acabar con la vida de los demás.

Así mismo se constataron las siguientes debilidades:



- Debilidad de las autoridades para aplicar la justicia. Los gobernadores de aquel entonces no conocían bien los reglamentos y no se hacían respetar como autoridad.
- Falta de reconocimiento y acatamiento de las órdenes de las autoridades por parte de las comunidades. Quienes más cometen este delito son los líderes y las personas que detentan poder en la comunidad.
- La gente no le está dando valor a la palabra como *«elemento central de nuestra cultura en el establecimiento de compromisos»*.
- Los procesos de investigación presentaban serias dificultades tales como:
 - No se recogía la información adecuadamente, en muchos casos sólo se escuchaba a una parte del conflicto.
 - Los sistemas de prueba dejan muchas dudas y están generado nuevos problemas.
 - Los jaibanás y tongueros muchas veces actúan *«irresponsablemente por lo que se ha ido perdiendo la credibilidad en lo que dicen, y en vez de convertirse en elementos que ayuden a resolver los problemas lo que hace es agravarlo más»*.
 - No se estaba sistematizando ni se escribían los procesos.
 - Existía parcialización en las investigaciones y en las sanciones, lo que hacía que *«se perdiera credibilidad en la justicia propia»*.
- Los miembros de las comunidades cuestionaban el hecho de castigar severamente a unos y ser muy condescendientes con unos cuantos, *«especialmente con los que tienen algún liderazgo, o son políticos, etc»*.



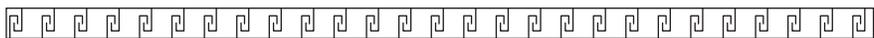
Se constató que una de las grandes debilidades estaba en la elección de los cabildos o autoridades comunales, por lo cual se vio necesario revisar los perfiles de las personas que estaban siendo nombradas, a fin de elegir personas con ascendencia en la comunidad y con disciplina en el proceso organizativo e identidad cultural.

Otra de las debilidades o vacíos que se evidenciaron en la aplicación de la jurisdicción propia fue lo relacionado con el tratamiento de los detenidos, al igual que la receptividad y aceptación de los mismos en el cumplimiento de las sanciones. Pues las comunidades cuestionan por un lado *«el maltrato que le dan algunas comunidades a los detenidos»* y por otra parte, critican el hecho de que *«algunos detenidos se la pasan gateando, y tomando licor, situación que hace perder la credibilidad en la justicia»*. Algunos detenidos incluso han intentado huir para ir a refugiarse *«en las filas de los grupos armados por no pagar la condena que se le impone»*.

KATÍO Y CHAMÍ

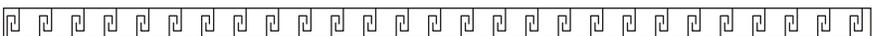
Con estos asentamientos se constaron, de igual manera, algunas de las debilidades antes señaladas entre los embera, en donde resaltaron que *«los cabildos indígenas deben fortalecerse cada día mas para que así no haya desorden en las comunidades, y la comunidad los deben respetar y los lideres deben demostrar a la comunidad que la ley que esta establecida deben de respetar»*. Esto se recalcó porque cierto líder quiso modificar el «Reglamento» para abandonar a la mujer y de esta forma *«no se llegará a fortalecer la autonomía porque en este sentido estamos haciendo confundir a las autoridades»*.

Otra de las evidencias fue igualmente en relación con el tratamiento de los detenidos, pues en algunos casos *«insisten en no pagar sus condenas, diciendo que ellos se encuentran enfermos y que necesitan salir a tratamiento médico, cuando todo es mentira»*.



Con base en el informe de la oficina regional o central de justicia indígena,⁴¹⁷ organicé la siguiente tabla de procesados, con la cual se puede ilustrar el ejercicio en la aplicación de este «Reglamento» a junio de 1999. Por respeto a la privacidad de las personas omito los nombres y en su lugar señalo si es hombre o mujer:

417 CONSEJO DE AUTORIDADES INDÍGENAS DE LA OREWA. Informe de balance de los veinte años de existencia de la OREWA. Inédito. Quibdó: junio de 1999.



Posterior a esta primera revisión y análisis de la práctica o aplicabilidad del «Reglamento Regional», en los años subsiguientes, esto es 2001 a 2003⁴¹⁸ la OREWA continuó su desarrollo consolidando las fortalezas y corrigiendo las debilidades encontradas, proceso aún inacabado, pero que ha mostrado su eficacia y reconocimiento por parte del Estado colombiano, con quien se ha llegado a firmar acuerdos de entendimiento entre las dos jurisdicciones,⁴¹⁹ igualmente reconocimiento por parte de las fuerzas armadas regulares e irregulares y por la opinión pública como se puso de manifiesto en el ejemplo publicado en un medio de información masiva de cubrimiento nacional, del cual me permito transcribir algunos apartes como testimonio ejemplar.

Juicio a Ricardo Balarín Jumí

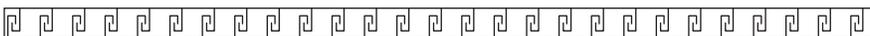
Un corrientazo comienza a correrle desde la planta de los pies por todo el cuerpo a Ricardo Balarín Jumí, sentado bajo un frondoso almendro, con los pies atrapados levantados por un cepto⁴²⁰, construido con un viejo tronco de quiribe.

El cepto le agarra los tobillos al indígena con la fuerza de un tigre y en pocos minutos lo invade un dolor.

418 Continuando la ejecución del mencionado «Proyecto de Autonomía Territorial y Política», apoyado por Alianza para el Clima.

419 Al respecto, el Consejo de Autoridades indígenas, en su informe inédito de balance de los veinte años de existencia de la OREWA, decía que «...es importante resaltar que hemos logrado que la mayoría de las autoridades judiciales reconozcan en los Consejos de Justicia verdaderas autoridades y nos remitan los expedientes de los casos que ellos estaban conociendo, aunque todavía hay fiscales y jueces que no reconocen la jurisdicción especial indígena».

420 Instrumento que pervive en las comunidades o localidades indígenas de Chocó para aplicar sanciones o castigos. Consta de dos trozos de madera de un cuadrado de 15 centímetros en su espesor y de unos 2 metros de largo, de forma aproximada según el lugar, con unas cavidades por donde se introduce los pies y se aseguran con un candado. Nota fuera del texto de prensa.



Sufre ese peso mientras todo el pueblo de Unión Embera Katío, orillas del río Salaquí, vive un día normal. Las mujeres lavan ropa en el río y pilan arroz, y los niños corren por una cancha donde no se juega fútbol porque no tienen balón. Su familia, su esposa, Ela Cabrera, y sus ocho hijos, están a dos días en viaje de canoa.

El castigo puede durar una hora, pero Bailarín, de 33 años, que viste camisa cuadros y sus collares de chaquiras, se ha acostumbrado, pues lo ponen allí una vez por mes, y lo ha asumido con resignación. Es una de las penas que tiene que pagar desde hace seis meses, cuando lo desterraron de su pueblo por un mercado.

El caso

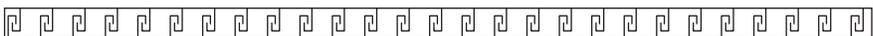
Sentado bajo el almendro, Bailarín recuerda que su calvario empezó el 22 de Julio pasado cuando llegó la guerrilla a Quiparadó, su comunidad, a orillas del río Truandó,⁴² donde hay 24 tambos de madera, con 108 niños y adultos.

Llamaron a una reunión y ellos asistieron, porque dicen que si no lo hacen los pueden matar. «Se han acercado diciendo que somos auxiliares de los paramilitares y obligaron a comprarles un mercado por valor de 200 mil pesos», recuerda Bailarín, que era un líder de la comunidad. «Ellos decían que los paramilitares no solo tenían armas en las manos, sino que ellos también tenían armas y teníamos que hacerles caso.»

El gobernador de su comunidad, Anibal Conde, compró el mercado en Riosucio⁴²² y Bailarín le tocó llevarlo al campamento donde estaban los guerrilleros.

421 Afluente del río Atrato, en su cauce bajo, al norte del departamento de Chocó. Nota fuera del texto de prensa.

422 Ésta es la cabecera municipal. Nota fuera del texto de prensa.



«Era obligación. Me comentaban que tenía que hacerles caso a lo que ellos exigían. Por esas circunstancias es que yo he caído en estas causas», explica el indígena.

El 29 de Julio⁴²³ llegaron los paramilitares y los señalaron de ayudar a la guerrilla. «Después de eso dicen que yo soy auxiliador de la guerrilla y la guerrilla dice que yo soy colaborador de los paramilitares. Ahora los dos grupos armados me persiguen».

Ante la amenaza del grupo armado el caso del mercado fue tratado por el Cabildo Mayor Indígena de la zona del Bajo Atrato (CAMIZBA),⁴²⁴ que tiene como sede una casa de madera azul en Riosucio. Los gobernadores se reunieron en Quipará y se llevaron los implicados a Riosucio.

El primero de agosto pasado fue el juicio en lengua embera y decidieron condenarlos por un año al destierro de sus comunidades. El gobernador Conde fue enviado a la comunidad de Marcial mientras que a Bailarín lo enviaron en canoa a Unión Embera-Katío.

Arinson Salazar, gobernador de Unión Embera-Katío, dice que castigando a los indígenas por prestarse para estas cosas logran mantener su independencia y evitar que los maten. «Si nosotros los dejamos quietos ellos dicen que no tenemos ninguna justicia», dice. «A uno le da pesar con los compañeros, pero toca».

423 Se refiere al año 2003. Nota fuera del texto de prensa.

424 Camizba es uno de los Cabildos Mayores que forman parte de la OREWA. Esta es nota fuera del texto de prensa.



Código penal indígena

Los 3.800 indígenas de esta región se rigen por su propio código penal, que se dieron a la tarea de transcribir hace dos años en una cartilla en español, donde se establecen las penas para los crímenes y los casos de chismes que ocurran en las 107.000 hectáreas de selva donde viven...Pero la guerra los ha obligado a incluir nuevos castigos, como en el caso del mercado, par evitar que la justicia de las balas se imponga en su territorio...

...Cumpliendo la Sanción

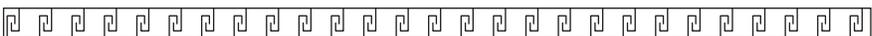
Los indígenas piensan que con los castigos los grupos armados los respetarán y evitarán así que en sus comunidades los atropellen.

Por eso Bailarín acepta su destierro. «Queremos sobrevivir y queremos respeto de los grupos armados», dice.

Su condena, que empezó a cumplir el primero de septiembre, la lleva con resignación. Vive en la casa comunitaria de Unión Embera-Katío, que es considerada la cárcel, y la comunidad vela por su comida. Le toca barrer las polvorientas calles, ayudar a cultivar, de 8 de la mañana 3 de la tarde y cumple todo lo que le diga la comunidad, incluso, soportar el cepo.

Pero su gran condena es vivir lejos de su numerosa familia, que se quedó a dos días de viaje en canoa...»Yo termino sanción y seguiré luchando por la comunidad, no tengo miedo. Si uno teme mucho no hace nada. En esto hay que seguir luchando; si no lo hacemos, cada día hay más desvalorización de los pueblos indígenas, por eso mismo hemos visto asesinatos de líderes», cuenta Bailarín frente al cepo.⁴²⁵

425 MIÑO RUEDA, Luis Alberto. «Costumbres ancestrales que gobiernan la vida de parte de los habitantes del país», publicado en la columna del periódico El Tiempo «Voces de la otra Colombia (V)». Pág 1-6. Bogotá: Jueves 8 de enero de 2004.



6.1.2. Estrategia de Control Territorial

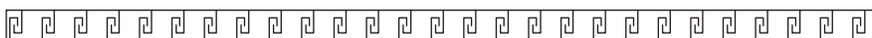
Como quedó expuesto arriba en el apartado sobre el cuerpo mítico, el territorio («Drua», en lengua Embera) no es una realidad externa al sujeto, sino que éste y aquél forman una misma realidad, al compartir la esencia fundante. Esta visión sacralizada ha hecho que los procesos de adaptación y poblamiento sean entendidos como un camino de humanización mediante la intervención ceremonial del jaibaná.

6.1.2.1. Territorio Profanado

Este concepto básico de apropiación, en cuanto humanización del territorio, ha guiado igualmente el accionar político en la construcción de la autonomía en el ejercicio del «control territorial», lo que es asumido como la defensa de una tierra o territorio que ha sido «profanado», es decir que se ha irrumpido en él desde otras categorías para fines estrictamente mercantilistas:

En la memoria colectiva de los pueblos indígenas se percibe que el tiempo presente es mirado como una nueva fase de la invasión territorial que se inició aquel 12 de octubre de 1492, por eso interpretan que la actual usurpación de sus territorios no es más que la prolongación de aquella, por eso en su proceso de confederación de pueblos en la OREWA se visualiza que el trabajo en la defensa del territorio ha sido uno de sus «guayacanes» o pilares, junto al fortalecimiento de sus autoridades y la afirmación de su identidad cultural como pueblos.

De manera muy sintética la ocupación territorial ha pasado por cuatro momentos a saber:



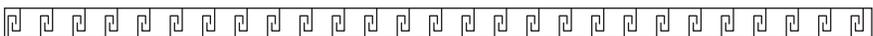
La primera invasión: la del conquistador europeo

Los nuevos dueños de estos territorios se apoderarán de sus habitantes. Aquí se echarán las bases del indigenismo, es decir la definición de la vida de los indígenas por los que no son indígenas.

La primera intervención indigenista será la «guerra justa», el español calificaría su atropello como cumplimiento de un mandato divino. Su conciencia estará tranquila porque está cumpliendo una misión. La guerra no se impondrá por voluntad del conquistador, sino por no sometimiento de los indígenas a Dios, al Papa y al Rey, como lo dejó establecido el «requerimiento».⁴²⁶

Las múltiples leyes e instituciones del período colonial, tales como la esclavitud, la encomienda, la mita, el repartimiento, el adoctrinamiento y demás se propusieron borrar un pasado precolombino e instaurar unas nuevas pau-

426 Este instrumento, como se recordará, era una argucia jurídica inventada para señalar que se actuó de acuerdo a la ley, según la cual se le leía a cada pueblo indígena a una gran distancia tanto física como cultural, pues naturalmente se proclamaba en la lengua del invasor. En este requerimiento se le decía a los indígenas como Dios había hecho el mundo, que había nombrado a San Pedro para que fuese el señor de toda la humanidad, que el actual sucesor de Pedro había regalado estas tierras a los reyes de España y que por tanto los indígenas deberían someterse a este rey y aceptar la fe católica sin oponer resistencia, pues, «...si no lo hicierdes, y en ello dilación maliciosamente pusierdes, certíficoos que con la ayuda de Dios, nosotros entraremos poderosamente contra vosotros y vos haremos guerra por todas las partes y maneras que pudiéramos, y vos sujetaremos al yugo y obediencia de la Iglesia y de sus Altezas y tomaremos vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haremos esclavos y como a tales los venderemos y disponremos dellos como sus Altezas mandaren, e vos tomaremos vuestros bienes y vos haremos todos los daños y males que pudiéremos, como a vasallos que no obedecen ni quieren rescibir a su señor y le resisten y contradicen; y protestamos que las muertes y daños que dello se recrecieren sea a vuestra culpa y no de sus Altezas, ni nuestra, ni destos caballeros que nosotros vienen...» Fray Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, tomo III, México, FCE, 2ª edición, 1965, pp26-27. Citado por DÍAZ POLANCO, Héctor. En: *Autonomía Regional, Siglo XXI 1996*, p. 47.



tas de conductas fundadas en nuevas concepciones del universo, desestructurando los modelos sociales y culturales de estos pueblos, con lo cual se inició el etnocidio, a pesar del indigenismo proteccionista de las llamadas «leyes de indias».

La segunda invasión: la del criollo que depone al europeo

El llamado criollo, o descendientes de españoles nacidos en América, no quiere reconocerse en un pasado indígena, por tanto se debe borrar todo rasgo aborigen, para encaminarse hacia el progreso de la mano del naciente liberalismo en pleno siglo XIX.

Como actuación inmediata fue la abolición de las leyes proteccionistas tanto de origen colonial como de inspiración de Simón Bolívar. Esta nueva legislación suprimió o abolió la figura de tierras de indios o resguardos,⁴²⁷ como quedó expuesto en uno de los capítulos precedentes.

Se libera la propiedad colectiva de las tierras de los indios y se da paso a la segunda ola de invasión a estos territorios, con lo cual el concepto de *indio comunero* deja de existir y todos van a ser designados simplemente como ciudadanos sin ningún reconocimiento de derechos especiales.

427 PINEDA, Roberto ilustra al respecto. «Pueblos Indígenas de Colombia: Una aproximación a su Historia, Economía y Sociedad». En el texto editado por ONIC, CECOIN, GhK, Tierra profanada. Grandes proyectos en territorios indígenas en Colombia. Disloque Editores. Santafé de Bogotá, 1995. p. 11: «...en la Constituyente de 1832, se promovió otra vez la disolución de los mismos (de los resguardos), su participación entre sus miembros, agravando aún más la situación de los indígenas... Desde entonces hasta 1890 se inició un acelerado proceso de división de los resguardos en todas las regiones del país, generándose para los indígenas un irreversible proceso de pérdida de la tierra a costa de los municipios y, sobre todo, de las haciendas».



La tercera invasión: la del Estado colombiano

Al finalizar la primera mitad del siglo XX las contradicciones de clase se agudizan y estalla en Colombia el actual conflicto armado, produciendo la expulsión de centenares de miles de campesinos de sus tierras y los gobiernos de turno dirigen la ampliación de la frontera agrícola, para lo cual impulsan zonas de colonización mediante la usurpación de los territorios de indígenas y considerándolos «baldíos», en el departamento de Chocó se dio este fenómeno de manera primordial hacia el norte, que recibió población procedente del departamento de Córdoba.

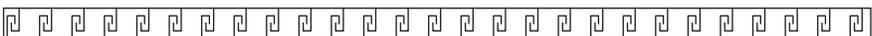
La presión sobre los territorios indígenas aumenta, a la vez que crece la marginación de estas comunidades por parte del Estado.

La cuarta invasión: la que en la actualidad pretende consolidar el capital mundial

Los territorios indígenas han dejado de ser considerados áreas de vida salvaje, lugares no aptos para la vida civilizada, sitios de poco interés, o de exploración de misioneros y antropólogos, para convertirse en sitios del mayor interés nacional e internacional.

Esto se da justamente porque los visionarios del capital mundial han constatado que gran parte de los territorios indígenas son la cuna de grandes riquezas naturales, de petróleo, de biodiversidad, de ubicación geoestratégica. Y que además allí hay indios que conocen ese medio, desconocido para Occidente.

Se ha iniciado así la cuarta ola de invasión y nuevamente la dirigen los de la primera invasión, es decir «el primer mun-



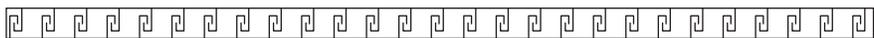
do», ya no sólo Europa sino también Norteamérica, a través de las petroleras, las farmacéuticas, las hidroeléctricas, etc, dentro del contexto de la confrontación armada que padece Colombia.

Aparece un nuevo indigenismo, el que pretende convertir a los pueblos indígenas en museos vivientes, o en guardabosques de las reservas naturales bajo la figura de parques naturales, todo bajo el discurso del respeto a las culturas, pero entendidas éstas como entes de «folklore» y no como proyectos de vida. De tal forma que se desarrolla un discurso culturalista, como puede quedar reducido el logro del reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en la Constitución de 1991, pero se practica la utilización de los indígenas y sus territorios en función de las orientaciones del capital mundial.

Como expresión de esta cuarta etapa de la prolongada ocupación de los territorios indígenas, se actualizan viejos proyectos y se proponen nuevos, que tienen como mira los territorios indígenas en general, y de manera particular los que se ubican en la gran cuenca del Pacífico, donde justamente el departamento de Chocó es su porción mayor, pues de los 71.000 Km²⁴²⁸ que posee esta región 46.530 pertenecen a Chocó, es decir, el 65% de esta macro región.

Para 1987, la presidencia de la República hace público el interés del Estado colombiano de incursionar en la «era del Pacífico», retomando el valor de «reserva natural» que

428 SÁNCHEZ, Enrique. «Los Pueblos indígenas del Pacífico frente a la encrucijada del desarrollo». En: Tierra profanada. Grandes proyectos en territorios indígenas en Colombia. Texto editado por ONIC, CECOIN ,GhK, Disloque Editores. Santafé de Bogotá, 1995. p. 42.



se le había asignado a la región mediante ley 2 de 1959,⁴²⁹ ahora expuesta a convertirse en «polo de desarrollo», mediante la implantación de infraestructura vial y portuaria y la explotación a gran escala de sus recursos maderables, mineros y genéticos, através del cual el centro del país se vinculara a los intercambios comerciales con la macrocuenca internacional del Pacífico, la cual alberga más de la mitad de la población mundial, donde ya al inicio de la década pasada generaba dos de las terceras partes del producto bruto mundial y «están los principales promotores de la revolución tecnológica contemporánea»⁴³⁰

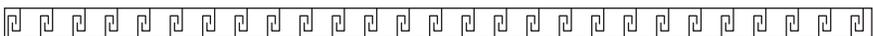
La región vecina de Chocó, es decir los departamentos de Antioquia, de Valle y los del denominado «eje cafetero», ha visto al Pacífico, como la gran oportunidad de incrementar el capital nacional unido al capital internacional, como lo expresaran sus gobernantes regionales: «El departamento de Antioquia, que hace parte de la Región del Occidente colombiano, se ha propuesto liderar una estrategia para incorporar a su desarrollo y al del país, las oportunidades que la cuenca del Pacífico ofrece a la economía nacional».⁴³¹

En este contexto, los territorios de los pueblos indígenas de Chocó y de la región del Pacífico en general se constituyeron una vez más en objeto de usurpación, pues el potencial que albergan es tal que es considerado como el nuevo «Dorado», dentro del gran potencial de biodiversidad que tiene el

429 PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA. El Pacífico: Una nueva dimensión para Colombia. Bogotá 1987 y 1989.

430 INSTITUTO DE ESTUDIOS REGIONALES-INER DE LA UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA. El Pacífico un reto par el Suroeste. Medellín, 1990. p. 11

431 GOBERNACIÓN DE ANTIOQUIA. Colombia frente al Pacífico. 1989. Citado por INER, Op.cit., p. 24



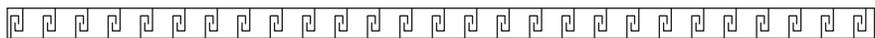
país, pues sabido es que al menos el 40% de las especies vivientes en el planeta se localizan en diez países, dentro de los cuales Colombia se ubica en los cinco primeros. Según el *Center for Conservation Biology*, en promedio el 13.92% de las especies se encuentran en este país, cuyo extensión territorial de 1.141.748 Km² es sólo el 0.77 de las tierras emergidas del planeta.⁴³²

Sobre la flora se estima «*que las selvas del Pacífico colombiano contienen unas de las comunidades de plantas más ricas del mundo, con 262 especies mayores de 2.5 cm de diámetro en 0.1 hectárea*»⁴³³ Encontrándose en la región de Chocó Biogeográfico alrededor de 8.000 especies de las 45.000 existentes en Colombia, muchas de ellas endémicas, es decir únicas en el planeta. Este comportamiento de la flora corresponde a las características climáticas de esta selva húmeda tropical que tiene una temperatura promedio de 28 grados centígrados, y una pluviosidad que marca índices entre 5.000 y 10.000 mm, llegando a encontrarse el segundo lugar del planeta de mayor pluviosidad en el sector denominado Tutunendo, dentro del municipio de Quibdó, capital de Chocó, que alcanza 11.770 mm.⁴³⁴ Con este nivel de aguas se alimentan la amplia red de ríos, lagunas, ciénagas y humedales presentes en la región.

432 ANDRADE, Germán I Biólogo Coordinador del Área de Ciencias Naturales Proyecto BIOPACIFICO. «Conservación de la Biodiversidad Biogeográfica Chocoana de Colombia» LEYVA, Pablo (editor) Colombia Pacífico Tomo II. Biblioteca virtual del Banco de la República. Bogotá: 2003

433 GENTRY, AH. 1986. Endemism in tropical versus temperate plant communities. En: Soulé, MA. (ed) Conservation Biology. The Science of Scarcity and Diversity. Sinauer Associates. Sunderland Massachusetts. Citado por ANDRADE, Germán I. Op. cit.,

434 ORTIZ M, Ana Patricia y MASSIRIS CBEZA, Ángel. «Bases para el Ordenamiento Territorial». En: Colombia Pacífico Tomo II. Leyva Pablo (editor). Biblioteca virtual del Banco de la República. Bogotá: 2003



Sobre la fauna la diversidad está muy presente, al igual que su endemismo en los invertebrados, de acuerdo con Lourenço y Flórez, con afinidades con la amazonía y centroamérica. De igual manera un alto porcentaje de endemismo en mariposas. Entre los vertebrados cabe la misma calificación para los anfibios y aves.⁴³⁵

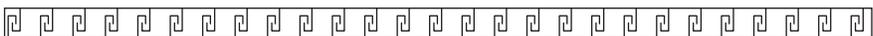
Junto a la flora y la fauna se destaca el potencial de su recurso minero, explotado desde la época de la colonia española, razón por la cual introdujeron a la población esclavizada de origen africano. Dichas explotaciones se han centrado en minerales auríferos, platiníferos, carboníferos y cobre; asimismo se encuentran en metales básicos aún no explotados.

En la actualidad se percibe aquella región otrora olvidada, declarada como reserva natural, como propietaria de un atractivo particular para practicar el turismo en diversa forma y escala, donde predomina la orientación del turismo ecológico de corte científico, pues la costa Pacífica se encuentra, como se ha visto, en muchos aspectos intacta en sus formaciones selváticas, rocosas, y playas, tanto en el área continental como insular.

En síntesis:

La región del Pacífico colombiano (70.000 km², aproximadamente) constituye, después de la Amazonia, la reserva más grande de recursos naturales del país, especialmente en lo perti-

435 ANDRADE, Germán I. Op. cit., Donde cita a LOURENÇO, W.R. y FLOREZ, E. 1990. Scorpions (Chelicerata) from Colombia. III The scorpiofauna of Pacific region (Chocó), with some biogeographic considerations. Amazoniana XI (2): 119-133. Y BROWN, K. 1979. Ecología geográfica e evolucion nas florestas neotropicais. Universidade Estadual de Campinas, Brasil.



*nente a recursos hídricos, forestales, pesqueros, mineros, faunísticos y de transporte fluvial y marítimo. Así se resalta en el documento que Colombia presentó en la segunda reunión de miembros de la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN) celebrada en Santa Marta en 1991, en donde se manifestó, además, que el Pacífico colombiano, y especialmente la selva chocoana, es, quizás, la de mayor biodiversidad en el mundo.*⁴³⁶

Este potencial de riqueza natural que se extrae por agentes foráneos a la región, contrasta con los niveles de pobreza y marginación social de sus habitantes, que a su vez contrasta con los índices nacionales, como se refleja en la información que presentan los estamentos públicos de estadística y planeación, en la fase final de los veinte años de la existencia de la OREWA, que se refleja en las siguientes tablas:

Índice de Pobreza 1997⁴³⁷

436 ORTIZ, Op. cit.,

437 Elaboré esta tabla a partir de la fuente Departamento Nacional de Planeación-DNP-UDS-DIOGS con base en el Departamento Administrativo Nacional de Estadística-DANE, EH y Encuesta de Calidad de Vida.



Porcentaje con Necesidades Básicas Insatisfechas-NBI (indicadores simples)⁴³⁸

Cabe destacar que el departamento de Chocó sigue estando a la cabeza de los indicadores de exclusión social en el país, pues en el año de 1997 obtuvo un 83.85% y en el año 2000 llegó 84.17%.⁴³⁹

Proyectos en Territorios Indígenas

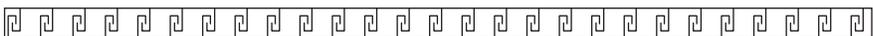
Una presentación de las proyecciones de intervención, algunas de las cuales ya están en marcha, se ofrece a continuación, apoyada en la cartografía hecha por la Escuela Superior Técnica Berlín con la orientación de los investigadores de la universidad de Kassel-Alemania,⁴⁴⁰ en convenio con la Organización Nacional Indígena de Colombia-ONIC. Entre paréntesis va el número que señala en el mapa su ubicación aproximada:⁴⁴¹

438 Elaboré esta tabla a partir de la fuente Departamento Nacional de Planeación-DNP con base en el censo de 1985 y 1993 del Departamento Administrativo Nacional de Estadística-DANE, y cálculos DIOGS para 1997 y 1998 con base en EH Nacionales.

438 Datos presentados por GARA, Luis Jorge. En: Colombia entre la exclusión y el desarrollo, p. 37.

440 ONIC, CECOIN, GhK, Op. cit.,

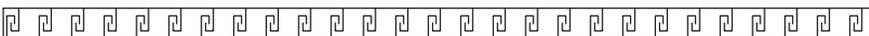
441 Sigo a SÁNCHEZ, Enrique. Op. cit., pp. 50-61.



MAPA 2 REGIÓN DEL PACÍFICO LOCALIZACIÓN DE LOS PROYECTOS Y OBRAS DE INFRAESTRUCTURA



Fuente INDERENA 1990. Revista Esteros



El corredor vial Cali - Buenaventura y Bahía Málaga, como polo de desarrollo con influencia sobre el delta y el bajo San Juan. Es decir, con repercusión en los territorios indígenas del sur de Chocó.

El corredor del Dagua y la vía hacia Bahía Málaga (1)

Este corredor busca ser el centro de la apertura comercial hacia la cuenca internacional del Pacífico, por esta razón a finales de 1993 se creó un *pool* de 102 empresas para el aprovechamiento y administración del puerto de Buenaventura y en agosto de 1993 se creó la zona franca del Pacífico, de carácter privado.

El Poliducto Buga-Bahía Málaga (2)

Según el proyecto, tendrá 204.6 Km de tubería de 12 pulgadas, con una capacidad de bombeo de 40.000 barriles diarios. El terminal de Bahía Málaga tendrá una capacidad de almacenamiento de 680.000 barriles de gasolina, 20.000 de diesel, y 40.000 de licuado.

La Zona Franca Turística del Pacífico de Bahía Málaga (5)

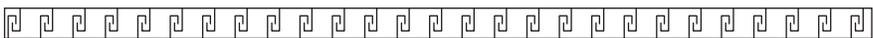
El corredor vial Pasto-Tumaco. La conexión al litoral ecuatoriano y su incidencia sobre el pueblo indígena awa.

El corredor vial del Sur (6)

Tiene 295 Km. Junto a él va el oleoducto transandino, para llevar el petróleo de la región de Putumayo al Puerto de Tumaco.

La carretera Tumaco-Manta, Ecuador (7)

Sobre esta vía se viene produciendo un proceso acelerado de tala de bosques para implantar la siembra de pastos y se viene fortaleciendo el cultivo industrial de palma aceitera so-



bre áreas de manglar. Esto último ha producido una presión sobre los territorios de los nativos con la intervención de la violencia para presionar el desplazamiento.

La carretera Guayacana-Payán (8)

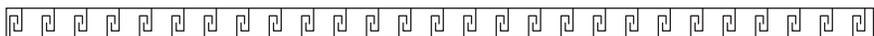
El Corredor vial Medellín-Quibdó

Carretera Urrao-Buchadó-Bahía Solano/Cupica

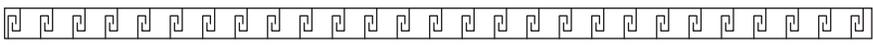
Parte de Urrao (en Antioquia) sigue los ríos Penderisco/Murrí, desciende hasta Buchadó en el río Atrato (11) y remonta la Serranía del Baudó, bien hacia Bahía Solano o hacia Bahía Cupica (12), terminal del canal interoceánico, canal seco.

Construcción de la Carretera Panamericana (13)

Esta carretera Panamericana que quiere comunicar los tres subcontinentes: Norte, Centro y Suramérica, no ha podido terminarse por el paso conocido como «Tapón del Darién», el cual es un área de la mayor biodiversidad del planeta, que al ser intervenida tendría un daño ambiental muy alto y se afectarían los territorios indígenas tule y embera, localizados a ambos lados de la frontera colombo-panameña.



MAPA 3 CARRETERA PANAMERICANA Y PROYECTO DE CANAL INTEROCEÁNICO EN EL DARIÉN COLOMBIANO



Carretera Pereira - Quibdó y la vía al mar. Las Ánimas - Bahía Solano y su conexión con la construcción del Puerto de Tribugá. (14) (17)

Faltan 53 Km para llegar al mar. Como ya se dijo en otro capítulo de este trabajo, este tramo de la vía está suspendido por intervención de la OREWA, pues desde 1992 hasta el presente el Estado no ha hecho una negociación con los pueblos indígenas sobre la mitigación del impacto ambiental, social y cultural que está produciendo la carretera, entre otras cosas por la incentivación de la colonización hacia los territorios indígenas.⁴⁴²

El puerto de Tribugá (19)

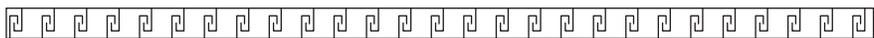
El proyecto Eco-Turístico de Tribugá (20)

El proyecto tiene como base la localidad de Corrí, 7 Km de Nuquí y busca desarrollar una compleja base y la creación de una zona franca turística para la asociación e inversión de capitales nacionales y extranjeros. En el proyecto no se contemplan las implicaciones que tendría sobre la comunidad indígena embera.

El Canal interoceánico (28)

Al respecto ha habido muchas iniciativas, incluso desde la época de la colonia española. Después de perder al territorio panameño los gobiernos colombianos han estado pendientes de hacer un nuevo canal. A pesar de haber posibilidades de hacerlo usando corrientes de agua como los ríos Atrato y Truandó, en la administración del presidente Barco se empezó a gestar la propuesta de un canal seco con varios servicios

442 A la fecha de edición de este libro conviene indicar que este proyecto fue reactivado y se encuentra en proceso de negociación con las comunidades indígenas del Baudó.



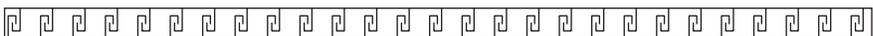
como vía férrea, carretera y poliducto que comunicará a Bahía Candelaria (29) en el Atlántico, con Bahía Cupica (12) en el Pacífico, con la correspondiente construcción de ambos Puentes de alta tecnología.

Ésta se puede decir que es la obra que ocasionaría mayor impacto negativo sobre el ecosistema y en la vida social y cultural de los pueblos indígenas de la región.

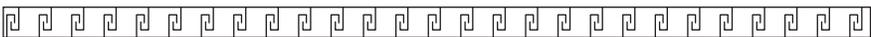
Grandes proyectos hidroeléctricos como Calima III (32), Arrieros de Micay (35), ríos Patía y Telembí. (36) (38)

Pequeñas centrales hidroeléctricas sobre el río Atrato (39) y en la quebrada Mutatá de Bahía Solano.(40)

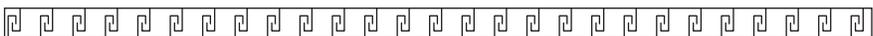
Además de estas obras de infraestructura, se adelantan proyectos de identificación del potencial genético de la región, como fue el Proyecto Biopacífico, al igual que proyectos de explotación maderera y minera, como se ilustrará más adelante.



MAPA 4 ANTIOQUIA Y CHOCÓ FRENTE AL PACÍFICO



MAPA 5 COSTA PACÍFICA TERRITORIOS INDÍGENAS Y MINAS



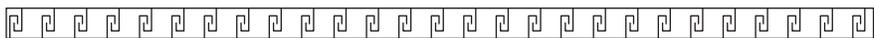
Frente a todos estos proyectos, los pueblos indígenas han presentado su reclamación al Estado, por estar interviniendo sus territorios sin pedir su consentimiento, violando su soberanía territorial e irrespetando las propias normas del Estado colombiano que exigen la participación de las comunidades en la toma de decisión sobre obras que afecten sus territorios; en algunas ocasiones se ha logrado obligar a las instituciones gubernamentales a iniciar procesos de diálogo y negociación.

Al finalizar la década de los años ochenta, los pueblos indígenas de la OREWA emprendieron la tarea de convocar al otro grupo étnico que habita en la región, los afrodescendientes o «comunidades negras», para analizar conjuntamente el problema de la cuarta invasión a sus territorios y para hacer propuestas conjuntas:

...En estos años, los líderes indígenas de las zonas y a nivel regional, analizan conjuntamente con las comunidades negras propuestas frente a su situación territorial, y se ve la necesidad de apoyarlos, pues se plantea que es necesario que se proteja el territorio pues la avalancha de los planes del Pacífico, como carreteras, puertos, etc, afectarían gravemente a la población en general del Pacífico sino tiene reconocidos sus derechos.

De esta forma, se inicia el apoyo a las comunidades negras por el reconocimiento de sus Derechos. En las zonas del bajo Atrato y Medio y bajo san Juan, se realizan encuentros interétnicos para analizar la situación. Así mismo a nivel Regional se realizan dos grandes Encuentros de Negros e Indígenas Por la Defensa del Territorio Tradicional del Pacífico, que fueron muy importantes para el proceso de las comunidades negras.⁴⁴³

443 CONSEJO DE AUTORIDADES INDÍGENAS DE LA OREWA, Op. cit.,



6.1.2.2. Territorio Reconocido

Por todo lo anterior, los pueblos indígenas, al igual que sus vecinos afrodescendientes del medio Atrato, percibieron desde el inicio de su confederación que sus territorios estaban frente a una amenaza muy grande de ser expoliados, pues estaban sin ninguna protección legal, al no tener títulos de propiedad. Antes del surgimiento de la OREWA sólo existía la figura de tres «reservas» indígenas,⁴⁴⁴ que únicamente garantizaban el uso pero no su propiedad, por este motivo se dio a la tarea de desarrollar la estrategia de control de sus territorios ancestrales, en primer lugar mediante la titulación bajo la figura de resguardo, o propiedad comunal, con la característica de ser inalienable (no se puede vender); imprescriptible (no cesa la propiedad) e inembargable.

Para la obtención de los títulos de resguardo, la OREWA, junto con entidades de apoyo, debió desarrollar un largo proceso de identificación de límites, de concertación con los vecinos, de estudios etnohistóricos de cada parcialidad, de gestión ante la instancia oficial pertinente, lo cual, como ya se vio, estuvo acompañada de acciones de presión. El resultado de este esfuerzo ingente, en sus primeros veinte años de existencia, se refleja en la siguiente tabla:

444 Previo a la constitución de la Confederación OREWA, algunas autoridades tradicionales, ante la presión de la explotación de la madera por agentes externos, habían adelantado procesos de reconocimiento legal de sus territorios como fueron las primeras Reservas Indígenas, en Tanela, Cutí en 1973 y Juradó en 1974.

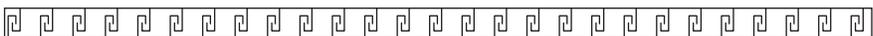
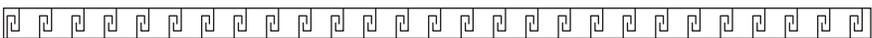
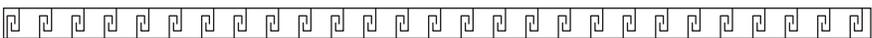


TABLA DE RESGUARDOS INDIGENAS CONSTITUIDOS EN EL DEPARTAMENTO DE CHOCÓ*

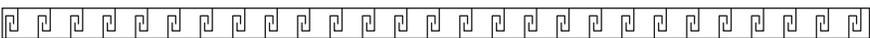
* Esta tabla la retomé de la Publicada por el Departamento Nacional de Planeación-DNP, del Estado Colombiano. Ajustada a Diciembre de 2003. Marqué e color azul los resguardos constiuidos entre 1979 y 1989; de color negro los que fueron constituidos entre 1990 y 1999; de color rojo los constituidos de 2000 hasta el presente; de color violeta los que se repiten por compartir jurisdicción municipal, pero que no cuentan en la suma total de los resguardos.



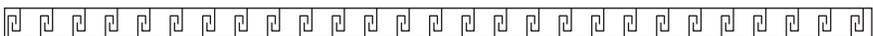
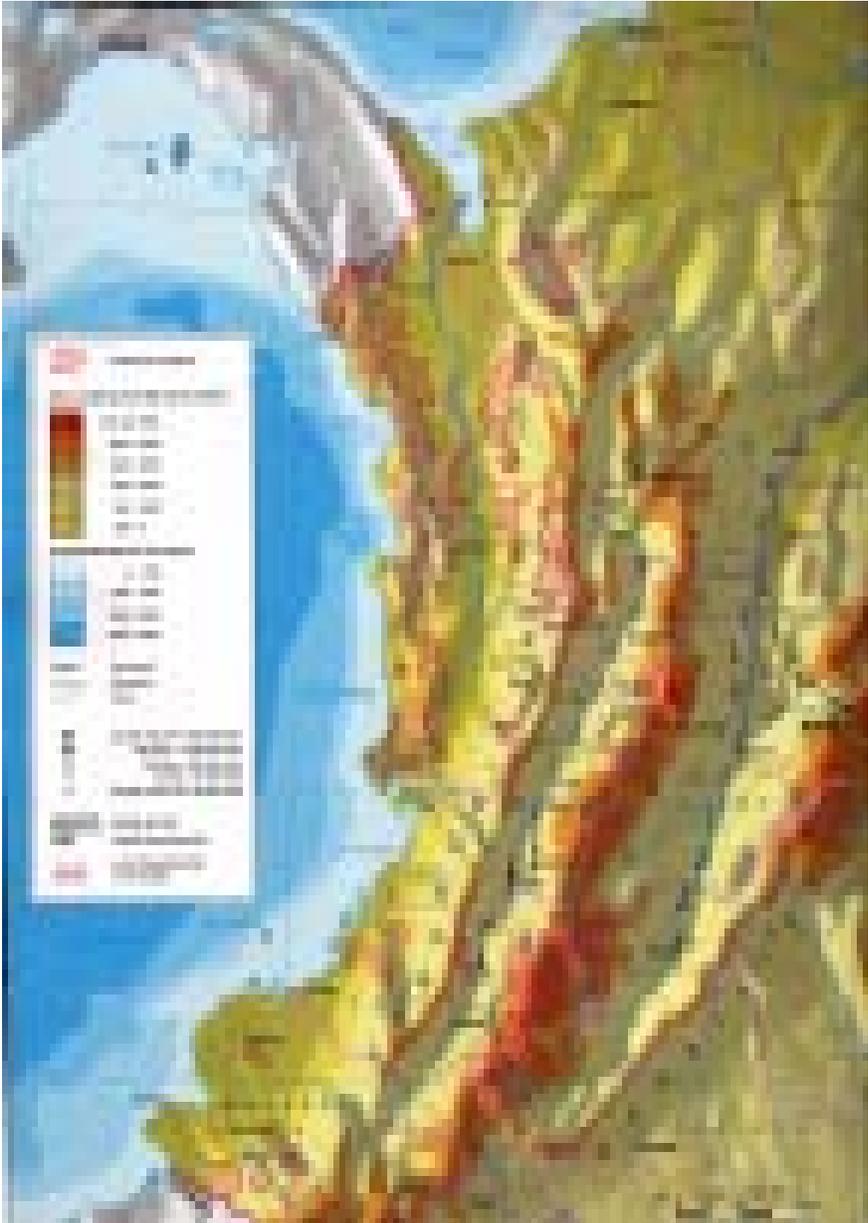




MAPA 6 COLOMBIA MAPA FÍSICO Y TERRITORIOS INDÍGENAS



MAPA 7 COSTA PACÍFICA MAPA FÍSICO Y TERRITORIOS INDÍGENAS



El balance de esta información es que al cumplir los veinte años la OREWA, es decir a diciembre de 1999, había logrado constituir 55 resguardos entre 1979 y 1989; así mismo 38 resguardos entre 1990 y 1999 para un total de 93 resguardos con 1.166.497 hectáreas. Y desde el año 2000 hasta 2003 se constituyeron 14 resguardos con un área de 61.057 hectáreas, con lo cual suma 107 resguardos con 1.227.554 hectáreas,⁴⁴⁵ lo

445 A la fecha de edición de este texto, a marzo de 2006, la titulación había llegado a 116 resguardos con 1.271.570 hectáreas.



cual significaba el 83,5% del territorio indígena y el 26,38% del total del territorio del departamento de Chocó, pues éste contempla 46.530Km² y el área de resguardos indígenas titulados era equivalente a 12.275,54 Km².

Sobre el restante 16,5% del territorio indígena por titular, se tienen organizados los trámites de solicitud correspondientes a 21 resguardos con un estimativo de 200.000 hectáreas y un trámite de ampliación de 42 de los resguardos ya constituidos con un estimativo de 122.070 hectáreas;⁴⁴⁶ lo cual significaba que de lograrse el total de sus solicitudes se llegaría a un estimado de 1.549.624 hectáreas, que correspondería a 15.496, 24 Km²; es decir, al 33% del total del territorio del departamento.

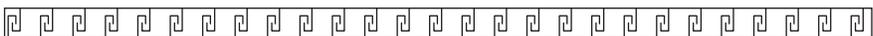
Este número de 107 resguardos conseguidos por la Confederación OREWA, constituyen el 17% del total de resguardos logrados por el conjunto del movimiento indígena de Colombia.⁴⁴⁷

No obstante, este significativo avance de logros de los pueblos indígenas, no todo ha sido lineal, pues las dificultades no se han hecho esperar, las cuales se pueden clasificar así:

- Los procesos de colonización en algunas zonas no se han podido detener con la sola titulación; esto ha ocurrido porque la presión sobre los territorios indígenas no ha cesado, por el contrario, se ha intensificado debido la confluencia de intereses antes indicados. Lo anterior de ma-

446 Consejo de Autoridades Indígenas de la OREWA. Op Cit

447 Según la Consejería Étnica de la Presidencia de la República, a diciembre de 2003, los Pueblos indígenas habían logrado constituir legalmente 638 resguardos, los cuales ocupan 27% del territorio nacional, con un total de 31,3 millones de hectáreas tituladas a su favor.

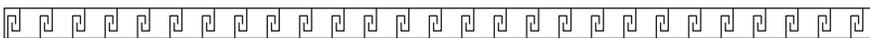


nera particular y relevante en el área norte del departamento o zona del Bajo Atrato, generando así dinámicas de desplazamiento hacia los territorios indígenas, incluso traspasando la frontera con Panamá.

- A pesar de la cantidad considerable del área titulada en relación con el estimativo poblacional que tiene la OREWA de sus miembros, alrededor de 40.000, como es sabido los suelos del bosque húmedo tropical son frágiles para la agricultura, lo cual implica constante rotación, esto hace que las respuestas a las necesidades alimentarias sean más difíciles de responder; sin embargo, estos mismos territorios son muy ricos en otros componentes, como expuse antes, que los hacen objeto del secular modelo extractivo que agentes externos pretenden continuar a gran escala.

En la segunda década del proceso de la OREWA, se notó un aumento en la negligencia de la institución oficial encargada del proceso de titulación de los resguardos indígenas, esto es, el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria -INCORA, lo cual se vio reflejado, entre otros hechos, en el no cumplimiento del parágrafo 4 del artículo 85 de la ley 160 de 1994, donde se determinaba que *«dentro de los tres (3) años siguientes a la expedición de esta ley, el INCORA, procederá a sanear los resguardos indígenas que se hubieren constituido en las Zonas de Reserva Forestal de la amazonía y el Pacífico»*. Dicho saneamiento se refiere a la compra de las parcelas de personas no indígenas que hubiesen quedado dentro del título de resguardo, a fin de que los indígenas posean plenamente sus territorios.

Las relaciones con el grupo étnico de «comunidades negras» se debilitaron, debido a las dificultades en los procesos de concertación para la delimitación de los territorios indígenas, dado que el reconocimiento de sus derechos étnicos en

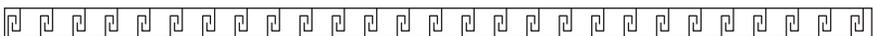


la ley 70 de 1993 trajo consigo que algunos sectores de las mencionadas comunidades vieran en esta ley «*la forma de golpear a otros sectores en este caso a nosotros los indígenas. Además se presentaron intereses particulares y excluyentes en los procesos de comunidades negras, que no permitieron que este trabajo conjunto continuara, porque empezaron a torpedear las peticiones de Constitución y ampliación de resguardos*».⁴⁴⁸

Para afrontar la situación, la OREWA crea una «Comisión de Relaciones Interétnicas», para apoyar a las parcialidades o comunidades indígenas a avanzar en la concertación con las comunidades negras, a partir de los siguientes criterios:

1. *Se debe respetar la legislación tanto de comunidades negras como de comunidades indígenas.*
2. *Se deben respetar los territorios de cada uno.*
3. *Hay que diferenciar los conflictos que se presentan por límites y los que se dan por explotación de recursos naturales.*
4. *A las reuniones de concertación interétnica deben asistir miembros de las comunidades involucradas y delegados de las organizaciones.*
5. *Se debe tener el propósito de llegar a acuerdos, sin violar los derechos de cada uno.*
6. *Se debe definir conjuntamente la programación de las reuniones.*
7. *Se debe hacer desplazamientos a los lugares de conflicto para hacer una verificación.*
8. *Tanto las comunidades negras como indígenas deben hacer reuniones propias para discutir y analizar por aparte la situación y las posiciones de cada uno para la reunión conjunta.*

448 CONSEJO DE AUTORIDADES INDÍGENAS DE LA OREWA, Op. cit.,



9. *En las reuniones no se aceptan amenazas ni confrontaciones personales.*⁴⁴⁹

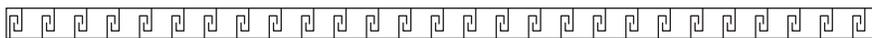
Finalmente, desde la segunda mitad de la década de los años noventa, el conflicto armado presente en Colombia incursionó de manera abierta en estos territorios del departamento de Chocó, donde la población civil resultó siendo la mayor víctima, esto debido a la penetración de la estrategia paramilitar cohesionada por el Estado,⁴⁵⁰ lo cual ha significado un aumento de muertes, desapariciones y desplazamientos, frente a lo cual la OREWA reforzó su política de construcción de autonomía, como quedó reflejado en el apartado sobre el «Reglamento Regional de Justicia Indígena».

6.1.2.3. Territorio Controlado

Una vez avanzado el reconocimiento de la propiedad de los territorios, la Confederación de Pueblos Indígenas – OREWA se dio a la tarea de estructurar mecanismos de control de su territorialidad, y sobre todo dado el incumplimiento del Estado, de manera primordial el ente legislativo, para expedir la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial, que ordena la Constitución Nacional, donde deben quedar definidas las «Entidades Territoriales Indígenas» y frente a la cual, sin embargo, sí se ha legislado parcialmente sobre aspectos que competen a esa norma orgánica, como fue el caso de la ley 388 de 1997 sobre

449 Ibid

450 Al respecto hay una abundante documentación en la oficina de la Comisión Vida, Justicia y Paz de la Diócesis de Quibdó, donde se registran las continuas acciones violatorias a los derechos humanos, al derecho internacional humanitario y los derechos de los pueblos, cometidos por las fuerzas armadas regulares e irregulares en confrontación. De igual manera la OREWA lleva su propio archivo y seguimiento a las denuncias.

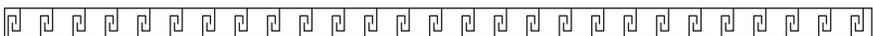


«Reforma Urbana», pero que contempla el ordenamiento territorial de entidades territoriales, llámese departamento, distrito o municipio, desconociendo a los territorios indígenas, omitiendo que los resguardos indígenas han sido asimilados a «Entidades Territoriales», es decir a unidades territoriales administrativas, como entes públicos de carácter especial homologados a municipios, según el desarrollo constitucional de la ley 99 de 1993 y por los decretos 1386 de 1994 y 840 de 1995, y olvidando que los pueblos indígenas están facultados para la planeación del desarrollo dentro de su territorio, según la ley 152 de 1994.

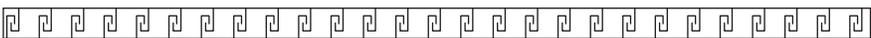
En cumplimiento de este propósito, la OREWA legisló, una vez más, en sus territorios, para determinar el uso de los recursos naturales, para hacer valer su autoridad en los mismos, frente a la creciente invasión antes descrita, donde el modelo extractivo ha sido el predominante o el único impuesto en la región. Caso ilustrativo de este modelo ha sido la explotación de la madera en el cauce bajo del río Atrato.

Como la mayor parte de los bosques en el Chocó Biogeográfico, los del Atrato empiezan a ser explotados comercialmente hace unos cuarenta años aproximadamente —a fecha de 1995—, lo cual se da con fuerza simultáneamente en la mayor parte de los bosques sobrevivientes en el país para satisfacer la demanda del abrupto proceso de urbanización iniciado en ese mismo entonces.⁴⁵¹

451 RÍOS, Germán. «Deforestación en Territorios Indígenas. El caso de los aprovechamientos de madera en el río Atrato». En: ONIC, CECOIN, GhK, Op Cit. Pp 93-107. En este artículo el autor expone las formas de explotación extractivista de la empresa Pizano, la cual se ha valido de argucias jurídicas para mantener su monopolio en la región sin reparar daños ecológicos, sociales y culturales. Los socios de dicha empresa para 1990 eran Boisé Cascade Int. Finance Corp: 35.7%; Triples Corp: 35.6%; familia Pizano Brigard Mallarino: 10%; Ligia Restrepo de Correa: 1.4%; Seguros Colombia: 1.2%; Madarién: 1.1%; e Inversiones para Construcción y desarrollo: 0.6%. Datos tomados de SILVA COMENARES, Julio. Los Verdaderos dueños del país. Citado por RÍOS en el mismo texto.



MAPA 8 COSTA DEL PACÍFICO TERRITORIOS INDÍGENAS Y DEFORESTACIÓN



Uno de los instrumentos en esta tarea de control del territorio, fue la política de ordenamiento territorial indígena definida por la OREWA, la cual en síntesis se basó en los siguientes lineamientos:

Firme control y pleno disfrute de nuestros territorios y los recursos que allí se encuentran

Utilización de los recursos para la satisfacción permanente de nuestras necesidades vitales, en consonancia con nuestros pensamientos y acciones que reivindican la tierra y el territorio como madre, como el fundamento de nuestro origen y el sostén de nuestro futuro.

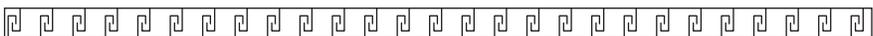
Reformular los procesos de relaciones interétnicas que se dan en nuestros territorios, lo mismo que las relaciones interculturales con el resto del país.⁴⁵²

Para la concreción de esta política, las autoridades indígenas de la Confederación de Pueblos, en el Sexto Congreso Regional promulgaron la «**LEY INDIGENA SOBRE RECURSOS NATURALES Y MEDIO AMBIENTE**», la cual amplía los elementos sobre acceso y control de recursos naturales estipulado en el «Reglamento Regional de Justicia Indígena»⁴⁵³

En la justificación de la norma, al igual que en la definición del objeto de la misma, se pone de manifiesto la argumentación sacral de la pertenencia del territorio y definición de la forma de vida de los pueblos de la Confederación:

452 OREWA, «Diagnóstico de la situación territorial de los Pueblos Indígenas del Pacífico». En: Gentes de Río y de Montaña, Legislación territorial, ambiental y de participación de los Pueblos Indígenas. Compilación hecha por VÁSQUEZ, Miguel A. Red de Solidaridad Social. Santa Fé de Bogotá: mayo de 1997. p. 16

453 La fecha de expedición fue exactamente a los 29 días del mes de Junio de 1999.



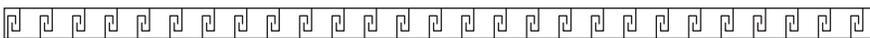
Las Autoridades Indígenas pertenecientes a los Pueblos Embera, Wounaan, Katíos, Chamí y Tule, que vivimos en los Territorios que han sido entregados por Ankore y Ewandama para que vivamos libremente y bajo las tradiciones y costumbres de nuestros antepasados, definimos los siguientes mandatos sobre control, manejo y administración de recursos naturales en los Territorios indígenas»⁴⁵⁴

En consonancia con el cuerpo mítico arriba presentado, en esta ley se entiende que la vida humana existe y se reproduce en relación con la vida biológica de la selva, produciendo una fusión de esencias pues «*Los ríos, las lagunas, los animales y las plantas son nuestros, nos pertenecen, forman parte de nuestros derechos históricos, patrimoniales, milenarios de los pueblos indígenas y por lo tanto forman parte de nuestra vida*».

La utilidad o finalidad de esta norma de control territorial se condensa en diez componentes que apuntan todos a posibilitar la pervivencia como pueblos, pues el territorio es su soporte existencial, pero no cualquier lote de tierra, sino la selva de manera concreta, por eso dicen que la ley debe servir para:

- 1. Seguir viviendo como pueblos.*
- 2. Consolidar nuestra autonomía, fortaleciendo nuestras autoridades y gobierno propio.*
- 3. Garantizar nuestra identidad cultural y bienestar.*
- 4. Mantener la integridad territorial.*

454 OREWA. Ley Indígena sobre Recursos Naturales y Medio Ambiente. Gráficas la Aurora. Quibdó. Edición de 2003. Ankore y Ewandama son los nombres de referencias de las figuras creadoras del pueblo embera y del pueblo wounaan. En adelante la referencia a esta Ley será sobre esta misma edición, por eso no estaré repitiendo esta nota.



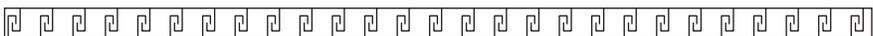
5. *Fortalecer la cultura, la historia, las costumbres y nuestras creencias.*
6. *Garantizar la conservación de los recursos naturales.*
7. *Preservar y fortalecer nuestros sistemas alimentarios.*
8. *Desarrollar las políticas que sobre ordenamiento territorial tenemos los pueblos indígenas.*
9. *Tener relaciones claras y de respeto con la población no indígena.*
10. *Garantizar el cumplimiento de nuestros Derechos.*

La referencia al territorio y su control no está limitada a la propiedad reconocida por el Estado, sino que incluye los otros lugares de posesión y uso ancestral; por eso define que: «Para el cumplimiento de esta ley, se entiende por Territorio Indígena, los Resguardos Indígenas, y las áreas poseídas en forma regular y permanente por una comunidad que forman parte de su hábitat y en la cual desarrollas su vida social, económica y cultural». Asumiendo de esta manera la jurisdicción todos los campos donde estén viviendo los pueblos pertenecientes a la Confederación OREWA.

Aplicando el principio de soberanía territorial, la norma va más allá de un control al interior de los pueblos indígenas, dado que se dispone a regular la actuación de agentes externos en los territorios indígenas: «Esta ley se aplica a todas aquellas personas indígenas y no indígenas que intervengan en los territorios indígenas».

En ejercicio de la autonomía, se recalca el valor específico de las autoridades indígenas como autoridades ambientales y conmina al Estado para que sus entes competentes hagan cumplir estos mandatos de ordenamiento territorial:

Las Autoridades Indígenas competentes para aplicar esta Ley, son:



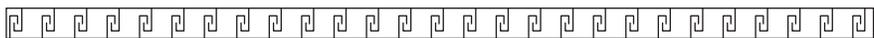
- Los cabildos Indígenas de cada comunidad.
- Los Cabildos Mayores de las zonas.
- La Oficina Central de Justicia Indígena.
- El Consejo de Autoridades Indígenas.

Igualmente son autoridades competentes para hacer respetar las decisiones de las autoridades indígenas:

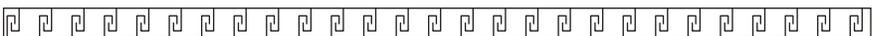
- Corporaciones Autónomas Regionales y de Desarrollo Sostenible.
- Las Alcaldías Municipales.
- Ministerio del Medio Ambiente.

En desarrollo del espíritu de confederación, esta norma se autodefine como «ley marco», es decir que es un mandato general, a partir del cual cada pueblo indígena en su zona de residencia debe concretar su reglamentación, para que responda a las particularidades de «Manejo y Control de Recursos Naturales».

Las normas sustantivas de la Ley Indígena en referencia las he clasificado en la presente tabla:



455 Figura tutelar de las áreas de reserva. Sobre el Nusi se ejemplificó ampliamente en el cuerpo mítico, donde interviene el jaibaná.



CATEGORIA	MANDATO
<p>Uso de recursos maderables</p>	<p>Hay que garantizar el buen estado de los recursos naturales, y no hacer aprovechamiento de especies maderables que hayan sido vedadas por las zonas, de acuerdo a su situación ambiental.</p> <p>El aprovechamiento debe estar acompañado de actividades de reemplazamiento y recuperación de los ecosistemas por medio de las reforestaciones con especies nativas, apoyándose en los cultivos agroforestales; así como en el impulso al buen manejo de la regeneración natural.</p>
<p>Uso de la Fauna</p>	<p>El aprovechamiento de recursos faunísticos, debe tener en cuenta que las técnicas de cacería y pesca deben ser adecuadas para disminuir la presión sobre estos recursos y para no generar impactos negativos. Además se deben plantear propuestas de reemplazamiento faunísticos acordes con la identidad cultural.</p> <p>Se deben retomar los métodos tradicionales para actividades de aprovechamiento en la pesca.</p> <p>Se debe hacer cumplir la función de control y protección de la fauna y flora.</p> <p>Se debe dejar claro, que se prohíben el torpedito, dinamita y barbasco para la pesca, tanto a los indígenas como no indígenas ⁴⁴³.</p>
<p>Control a Foráneos y Cultivos de uso ilícito</p>	<p>No se puede dar permiso ni hacer negocios, ni acuerdos de aprovechamiento de recursos naturales con personas no indígenas.</p> <p>Se prohíben los cultivos ilícitos dentro de los territorios indígenas, al igual que miembros de las comunidades se conviertan en jornaleros o intermediarios de este tipo de actividad.</p>
<p>Protección de la pertenencia al grupo</p>	<p>Hay que ejercer control sobre los indígenas que andan deambulando por los territorios de comunidades negras, pues por un pedazo de tierra están trabajando en la destrucción de los recursos naturales, regalan su trabajo por comida y en algunos casos están entregando sus hijas.</p>
<p>Manejo de residuos</p>	<p>Se deben definir acciones en las comunidades para el manejo de las basuras, para evitar la contaminación de los ríos. Los cabildos deben impulsar trabajos de quema de basuras.</p>

456 Estas son formas de extracción indiscriminada de los peces, donde no se protege su reproducción.

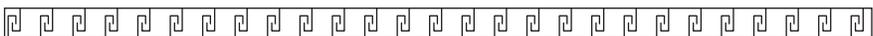


Como ya mencioné, estos mandatos que configuran la ley marco se deben adecuar a la situación social y territorial de cada pueblo indígena de la Confederación, para lo cual se deben definir «Reglamentos Zonales de Manejo y Control de los Recursos Naturales», los cuales se han ido construyendo a partir del procedimiento que transcribo en seguida, donde se resaltan los elementos fundamentales de pertenencia al grupo étnico para tener autorización para el aprovechamiento de la oferta ambiental:

Los Reglamentos, deben contener los procedimientos a tener en cuenta para el aprovechamiento de acuerdo a la situación ambiental y las particularidades de cada zona.

1. *Se debe indicar los lugares donde se puede hacer el aprovechamiento de acuerdo al ordenamiento territorial de los pueblos indígenas. Indicando:*
 - a. *Lugares*
 - b. *Las Especies*
 - c. *Las Cantidades*
 - d. *Los porcentajes*
2. *Se deben priorizar las prácticas culturales sobre manejo de recursos naturales.*
3. *Para que el cabildo dé los permisos, hay que tener en cuenta los criterios previamente definidos por las comunidades: Tener cultivos, Tener casa en la comunidad, participar activamente en las reuniones y programas de la comunidad, como los más importantes».*

Las sanciones al incumplimiento de esta norma son las mismas establecidas en el «Reglamento Regional de Justicia Indígena», en el acápite sobre «Conducta contra el patrimonio económico colectivo», con la variante introducida sobre la sanción a las personas no indígenas con el concepto de multas,



como fue estipulado: «A la población no indígena que infrinja la presente ley y los Reglamentos Zonales, Además de las sanciones policivas que correspondan, se les aplicarán multas que serán fijadas entre 1 y 10 salarios mínimos mensuales vigentes dependiendo del daño causado».

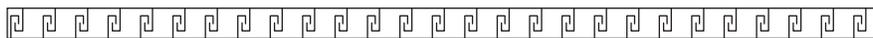
Finalmente, se establecen nuevamente compromisos para las autoridades ambientales del Estado, a fin de acopiar los recursos necesarios que tienen estas instituciones públicas «para que esta Ley Indígena Marco de Recursos Naturales y Medio Ambiente, pueda tener aplicación en los territorios indígenas, a través de Programas y Proyectos de Control, Manejo y Administración de Recursos Naturales, en los territorios indígenas».

Debilidades en el Ejercicio de Control Territorial

Con base en las entrevistas que he sostenido con miembros de las comunidades indígenas de los pueblos de la Confederación – OREWA, así como los talleres con autoridades y líderes comunitarios que realicé entre 1999 y 2002, pude constatar que la aplicación de estos lineamientos sobre control de los territorios estaba todavía deficiente, en unas zonas más que en otras, debido a debilidades internas frente amenazas externas contra la integridad de los territorios y sus habitantes, las que sintetizo a continuación.

A pesar de que los territorios están siendo administrados por los pueblos indígenas, las acciones negativas de los agentes políticos externos han permeado la conciencia de dirigentes indígenas para favorecer a los intereses extraños contra las comunidades, por lo cual se ve la urgencia de «revitalizar el liderazgo al interior de nuestros Pueblos»⁴⁵⁷

457 Notas tomadas de las memorias de los talleres sobre análisis del ejercicio del control territorial.



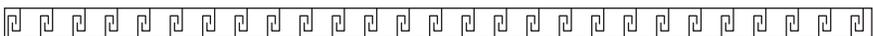
Se evidenció la necesidad de una mayor capacitación técnica y de fortalecimiento del conocimiento ancestral para optimizar la administración de los territorios, sobre todo en medio del conflicto armado que está influyendo en la desestabilización de algunas parcialidades o comunidades locales.

La disputa generacional en las comunidades está incidiendo en el ejercicio de la autonomía, pues en algunos sectores la población joven intenta desplazar la sabiduría de los «mayores», y éstos a su turno se repliegan, por lo cual se torna imperioso la armonización de estas dos franjas de la población, para articular el conocimiento ancestral con el que las nuevas generaciones van adquiriendo, en el contexto de relaciones interpersonales e institucionales con la sociedad colombiana y estamentos de la comunidad internacional que van incursionando con programas sociales en estos territorios.

Como expresión de la fragilidad en el control del territorio se encuentra también la dependencia alimentaria, en relación con la adquisición de productos industrializados, a los cuales a su vez en muchos momentos no se puede acceder por las presiones de las fuerzas armadas en confrontación, quienes para cerrar el cerco al enemigo conminan a las comunidades locales a lo que en la región han denominado «bloqueo económico y social», por la prohibición de compra de dichos productos; por lo cual *«se torna prioritario reforzar el trabajo en la reafirmación de los usos tradicionales de los productos de la selva para sostener los procesos alimentarios propios»*.⁴⁵⁸

La limitación de algunos dirigentes y comunidades a restringir la propiedad territorial a las áreas reconocidas por la ley del Estado, mediante la figura de resguardo indígena, lleva a que se

458 Ibid



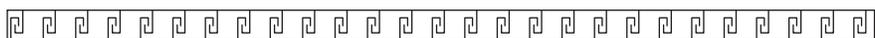
insista en la «descolonización del pensamiento» y de esta manera seguir con la noción de territorialidad a partir de la toponimia presente en el pensamiento mítico; de tal manera que se refuerce *«el uso tradicional del territorio, esto es, ocupación de nuestros espacios y regresar a los lugares de donde nos han obligado a salir»*.⁴⁵⁹

6.2. PLAN DE VIDA O PLAN DE GOBIERNO

En el ejercicio del derecho de autodeterminación, los pueblos indígenas de la Confederación OREWA construyeron una tercera herramienta, que integra o supone las anteriores; es decir, partiendo de la aplicación del derecho propio tanto en la regulación de la dinámica social interna, como en el control del territorio en tanto definición de su propiedad colectiva y los principios rectores de su uso, se pasa ahora al ejercicio de la administración de este espacio para continuar el proyecto de vida como pueblos, lo cual se refiere al sostenimiento material mediante la producción y con ella la activación del circuito económico y a la atención de los servicios sociales como la salud y la educación, que conduzca al logro del bienestar desde la perspectiva del pensamiento propio o de su espiritualidad y a todo lo cual se ha entendido como «Plan de Gobierno».

Esto entra en colisión con los intereses de actores externos sobre su territorio, como lo expuse antes, de manera particular con la orientación del desarrollo para la región de Chocó y del Pacífico en general. Situación común a todos los pueblos indígenas del continente y del sector rural en general, dado que las políticas públicas de los Estados Nacionales han estado, y siguen estando, orientadas por los diversos «modelos

459 Ibid.

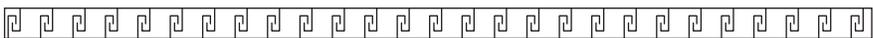


o concepciones de desarrollo» que han aparecido en la configuración de dichos Estados, en el contexto del ascenso o posicionamiento del sistema económico capitalista.

De esta manera, en el caso colombiano, se ha valorado a los indígenas y sus territorios en función de sus posibilidades de integración a dichos modelos de desarrollo, de tal forma que de acuerdo a su posición geográfica se les ha presionado por períodos de tiempo a unos y a otros de manera constante, según la etapa de integración del país a la economía mundial.

Así las cosas, se puede ver que finalizando el siglo XIX Colombia incursiona en la era de la exportación de materias primas, con diversos monocultivos de turno. En un principio fue la quina, para la industria farmacéutica; luego vino el tabaco, después se concentró en el caucho, este último con los lamentables hechos de una continua masacre al pueblo huitoto en la amazonía, por el modelo de esclavitud económica del sistema de endeude o del «debe», consistente en que el dueño de la explotación del latex le adelantaba el pago a los trabajadores en calidad de préstamo, representado en herramientas y alimentos, pactando a un precio el producto que se cosecharía y luego el patrón variaba los precios de los insumos y del producido, quedando siempre el trabajador con una deuda impagable.

Simultáneo a la extracción de estos productos de la selva, se implantó en las áreas de montaña o zona andina, lo mismo que en los valles de los ríos Magdalena y Cauca, y en las planicies orientales y en la costa Atlántica, el modelo de hacienda, para la implantación de la ganadería y la producción agrícola, entonces a los indios los sometieron al terraje, o trabajo de peones en dichas haciendas, o en su defecto fueron expulsados de sus lugares de origen para dar paso a las fincas cafeteras, pues en esta producción, junto con la del banano, fue donde se afincó la economía agrícola del país hasta el presente.



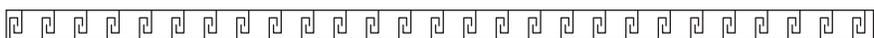
Llega a mediados del siglo XX el proceso de industrialización y con él el crecimiento de las ciudades, dando paso a la puesta en marcha de los llamados «polos de desarrollo» o de crecimiento económico, mediante la sustitución de importaciones. En este período, los territorios indígenas que fueron integrados a este modelo vinieron a ser aquellos en los que encontraron petróleo en el oriente del país en la región de los llanos de Arauca y Casanare, en el nororiente como el Catatumbo y en el sur en la región del Putumayo, produciendo allí expulsión de los indígenas a través de nuevas masacres, para dar paso al desarrollo, entendido éste como crecimiento económico de las élites dominantes.

Por eso, a partir de los actuales procesos de construcción de autonomía territorial y política de los pueblos indígenas en Colombia y en Chocó en particular, éstos han visto como necesario formular propuestas propias para no seguir expuestos al vaivén de las políticas públicas de desarrollo, en donde ellos han sido sólo objetos, la mayor de las veces de explotación y en otras de compasión y paternalismo, a través del indigenismo integracionista.

6.2.1. Etnodesarrollo y Plan de Vida

En una primera etapa, la Confederación OREWA bebió de las orientaciones que llegaron de pensar el desarrollo desde la perspectiva de las etnias; es decir, que respetara la diferencia cultural, a lo cual se le llamó «etnodesarrollo», de donde salieron las exigencias al Estado para la puesta en marcha de políticas que incluyera lo étnico en toda su intervención en los territorios indígenas. Así se empezó a hablar de etnoeducación, etno-salud, etno-botánica, entre otros.

De manera específica se tuvo muy en cuenta las definiciones de etnodesarrollo que brotaron de su inspirador, Bonfil Batalla, y



de las instituciones públicas y de la sociedad civil que le fueron agregando su reflexión. Entre las cuales cito las siguientes:

De Guillermo Bonfil Batalla

Por Etnodesarrollo «se entenderá el ejercicio de la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de su experiencia histórica y los recursos reales y potenciales de su cultura, de acuerdo con un proyecto que defina según sus propios valores y aspiraciones, haciendo de esta una acción culturalmente sustentable»⁴⁶⁰

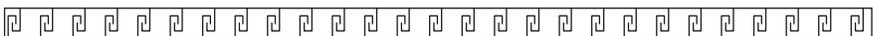
Como se ve, aquí la fuerza de la construcción de alternativas a los modelos de desarrollo impuestos está en los recursos de la cultura, de donde va a desarrollar este autor su propuesta del control cultural para redefinir las formas de relación entre las culturas, de manera concreta de los pueblos indígenas con las sociedades nacionales donde están inmersos. Esta propuesta se concreta en la capacidad de tomar decisiones sobre los elementos propios y los ajenos,⁴⁶¹ definiendo así cuatro posibilidades, como se visualiza en el siguiente cuadro:⁴⁶²

Elementos Culturales	Decisiones Propias	Decisiones Ajenas
Propios	Cultura Autónoma	Cultura Enajenada
Ajenos	Cultura Apropiada	Cultura Impuesta

460 BONFIL BATALLA, Guillermo. El Etnodesarrollo. Obras Escogidas. Tomo II. Ed. INI. CIESAS, México: 1995.

461 BONFIL BATALLA, Guillermo. «Implicaciones éticas del sistema de control cultural». En: OLIVÉ, León. Compilador. Ética y Diversidad Cultural. Fondo de Cultura Económica. México: 1993. pp.195-204

462 BONFIL BATALLA, Guillermo»La teoría de control cultural en el estudio de proceso étnicos». En: Revista Papeles de la Casa Chata, 2(3)1987, pp 23-43. Citado por RUPFLIN-ALVARADO, Walburg. El Txolkin es más que un calendario. CEDIM. Guatemala 1997. pp 3-13



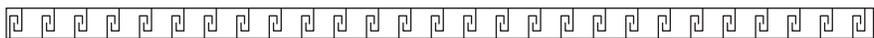
Con esta inspiración en la comprensión de la historización del comportamiento de la cultura, que en relación con los otros se afina en la tradición (lo propio) y articula a su sistema de interpretación elementos de los otros y queda como cultura apropiada, el etnodesarrollo es justamente la vivencia de la medicina propia, de la economía propia y la educación propia, pero en relación autónoma con lo que viene del exterior y se torna apropiado.

Esta visión fue ratificada en la «Declaración de San José sobre Etnocidio y Etnodesarrollo», donde se expresó con nitidez el aspecto de la autonomía política para el etnodesarrollo, el cual es definido como:

La ampliación y consolidación de los ámbitos de cultura propia, mediante el fortalecimiento de la capacidad autónoma de decisión de una sociedad culturalmente diferenciada para guiar su propio desarrollo y el ejercicio de la autodeterminación, cualquiera que sea el nivel que considere, e impliquen una organización equitativa y propia del poder. Esto significa que el grupo étnico es unidad político-administrativa con autoridad sobre su propio territorio y capacidad de decisión en los ámbitos que constituyen su proyecto de desarrollo, dentro de un proceso de creciente autonomía y autogestión.⁴⁶³

Este discurso ha ido incursionando en la esfera oficial, y el mismo Estado colombiano asimiló la palabra etnodesarrollo, mas no quiere decir que lo haya asumido en la complejidad de la carga semántica que tienen las anteriores definiciones. Un ejemplo de ello es que el Ministerio de Educación se vio pre-

463 Citado por JACOME, Rosario y RODRÍGUEZ, Orlando. «Desarrollo y diversidad» En: De la protesta a la propuesta. Memorias de los talleres de Antropología Aplicada. UPS Quito: 1997, pp. 54-83

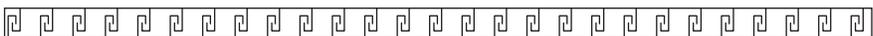


sionado, por el movimiento indígena, a constituir una sección o departamento de «Etno-Educación», para trazar lineamientos o directrices a las administraciones regionales para que tuvieran en cuenta la cultura de los pueblos indígenas en la formulación de programas pedagógicos, quedando ratificado el bilingüismo y la interculturalidad como principios básicos de la educación indígena. Pero, como decía, esto no siempre se traduce en oferta de apertura a nuevas formas pedagógicas y de recursos para su implementación.

El vocablo «etnodesarrollo» además de haber llegado al ámbito de los Estados, también ha tocado las puertas de otro tipo de instituciones, como por ejemplo el Banco Mundial, como se puede ver en la valoración que hacen algunos de sus consultores, donde el etnodesarrollo es entendido como el *«proceso autónomo que representa la visión de una comunidad de su historia, sus valores, y sus metas para alcanzar una mejor calidad de vida»*.⁴⁶⁴

En aras a no perder de vista la originalidad de la intención al reclamar el etnodesarrollo, los pueblos indígenas de la Confederación OREWA pasaron a una segunda etapa, junto con otros pueblos, en la formulación de su propuesta alternativa a los modelos de desarrollo, y cuestionaron la misma palabra «desarrollo» por el peso de su contenido evolucionista, que considera a los pueblos indígenas como la parte inferior de la escalera del progreso. Fue así como empezaron a hablar de construir o formular «Planes de Vida»; entendiendo que este concepto permitía poner de manifiesta su «Ley de Origen», es

464 PARTRIDGE, William L., UQUILLAS, Jorge E. y JOHNS, Kathryn. Including the excluded: ethnodevelopment in Latin America, citado por URIOSTE Blas, analista del Instituto Internacional de Gobernabilidad, comentando dicho texto. <http://www.iigov.org>



decir, que la definición sobre su presente y su futuro estaba ya dicha en su pensamiento propio, en su espiritualidad, que condensa el ideal de vida, a partir de lo cual sí se podrían diseñar planes de «etno-desarrollo» como mecanismo de relación con la sociedad nacional y con el Estado.

En este contexto, la OREWA se dio a la tarea de sistematizar su experiencia con los programas de intervención en las comunidades en el área de salud, de educación, de producción, de organización, de territorio, de justicia, de relaciones interétnicas, de comunicación y formuló su Plan de Vida, del cual presento a continuación los elementos fundamentales.

6.2.2. Fundamentos del Plan de Vida

El Plan de Vida se fundamenta en el arraigo territorial, lo que se evidencia en el mismo nombre que consensuaron los pueblos de la Confederación OREWA, plasmándolo cada uno en su propia lengua:

En embera dóvida: «*Táchira truade qíchadaphêda maphe oqîrâ tuanurâ*»

En wounaan: «*Mãar K'ürjug K'õsinum wawaag maach jêb gaai*»

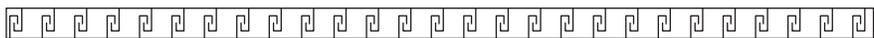
En chamí: «*Dachirá ruadé gricia rutu waudâ*»

En tule: «*Animal pinsemalati-animal nuekkua arpaketi nn nukukin*»

En katio: «*Day iujâdé cûrcia dacha drûa wauday ta*»

Frases que al traducirlas significan que el Plan de Vida es «lo que queremos y pensamos hacer en nuestro territorio»⁴⁶⁵, es decir, las definiciones y acciones a desarrollar se tornan en

465 Las referencias al texto del Plan de Vida las he tomado de su publicación oficial cuya referencia es OREWA. Lo que queremos y Pensamos hacer en nuestro territorio. Quibdó: 2000. Edición auspiciada por Red de Solidaridad Social y Ministerio del Medio Ambiente. En adelante las notas sobre este texto no las estaré marcando al pie de la página.



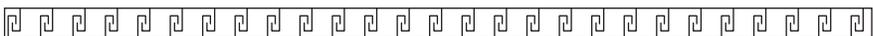
un ritual de reafirmación de su pertenencia consustancial al territorio, lo que sacralizan con el símbolo de la «ombligada»,⁴⁶⁶ por eso dicen claramente que este Plan de Vida es *«una forma de ombligarnos nuevamente a nuestro pasado, para vivir el presente y proyectarnos hacia el futuro»*, mostrando con ello que la fuente de su vínculo al territorio es su referencia a los ancestros que transmitieron el pensamiento propio, o cuerpo mítico, donde fijaron el modelo de vida de cada pueblo.

Para hablar en el lenguaje de la sociedad nacional y el Estado, expresan que conciben el desarrollo como su continuidad en la historia, donde las políticas públicas deben contribuir a este propósito que se materializa en la permanente transmisión de la vida. Por eso dicen que es la «jovenciada de la cultura», es decir el ritual del reconocimiento de la capacidad de reproducción de la existencia, o es la posibilidad de socializar pues *«es imaginar un tambo⁴⁶⁷ donde preparamos todas las condiciones para festejar día a día la reafirmación de la familia»*, o es la posibilidad de caminar por los senderos *«que recorrieron nuestros antepasados»*; en definitiva, el desarrollo debe ser el respeto a la diferencia que «en los actuales momentos significa respeto a la vida».

A partir de estas premisas se hizo un diagnóstico del territorio y se clasificó por subregiones en relación con su comportamiento o participación en la dinámica productiva, precisando que esta categorización no absolutiza la característica de tales áreas, sino que señala su preponderancia, pues en general se puede decir que cada una de ellas tiene algo de todas las otras.

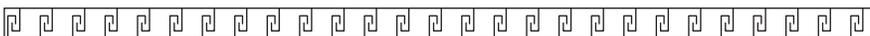
466 Ya expliqué este rito en el capítulo del cuerpo mítico.

467 Casa o en lengua embera «de arade».

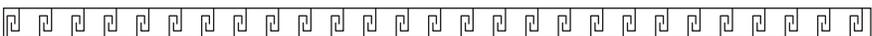


A pesar de las notas características de cada una de las subregiones, donde se indica una mayor o menor permanencia del equilibrio ecosistémico, en general se puede apreciar que, *«el manejo de los recursos naturales está fuertemente ligado a la autoridad tradicional del Jaibaná, al encierro de los animales por él mismo y a figuras mitológicas como el Uꞑapa y a sitios sagrados como los del trueno, que probablemente han ayudado al mantenimiento de la flora y la fauna hasta nuestros días»*.⁴⁶⁸

468 ACHITO, Alberto. Testimonio recogido en la página 52 del texto indicado OREWA. Lo que queremos y pensamos hacer en nuestro territorio. Quibdó: 2000.



MAPA 9 SUB-REGIONES DEL PLAN DE VIDA



6.2.3. Políticas y Estrategias

Las políticas del Plan de Vida están englobadas en la defensa y control del territorio, las cuales se desagregan en seis componentes y a cada cual se le asignan unas estrategias.

- Fortalecimiento, protección y respeto de la identidad cultural fundamentada en la relación cultura-territorio

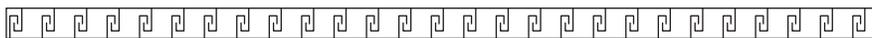
La cultura de estos pueblos indígenas se concibe, se construye y se recrea a partir de la territorialidad, y a su turno la territorialidad es una construcción cultural por la definición del espacio en cuanto comunicación entre los diferentes mundos, como lo presenté en el cuerpo mítico; por este motivo los contenidos de la política de la identidad cultural necesariamente se remiten al territorio.

De aquí se desprende la construcción del modelo pedagógico propio caracterizado por la interculturalidad, el bilingüismo y la democracia. Al resaltar la función particular de la mujer en la creación y transmisión de la cultura, se exige el respeto a su voz y su acción en la intervención sobre el territorio.

En esa relación cultura – territorio la prevención de los desplazamientos forzados emerge como tarea inaplazable, pues los impactos negativos de la violencia armada y la penetración de la colonización desestabilizan dicha dinámica social.

Estrategias de esta Política:

- ✓ Afianzamiento de la autonomía.
- ✓ Consolidación de la participación y los procesos organizativos.
- ✓ Fortalecimiento de los mecanismos de resistencia cultural.
- ✓ Comunicación y divulgación.



- **Conservación y protección de los ecosistemas y biodiversidad**

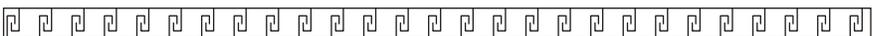
En el fortalecimiento de la identidad cultural se define el Ordenamiento Territorial Interno como medida necesaria para prolongar las diversas actividades sociales, de tal forma que se definen las áreas de conservación, áreas sagradas, áreas de producción y áreas de protección donde se resalta el cuidado de las corrientes y nacimientos de agua.

Lo anterior comporta una administración coherente con la cosmovisión y sus necesidades de los recursos naturales, empezando por una zonificación de los bosques, para lo cual se requiere que haya una capacitación pertinente y vigilancia sobre los límites de los territorios

Una manera de concretar esta política es mediante la aplicación de las normas del derecho interno sobre uso de los recursos naturales, enfatizando en el repoblamiento y recuperación de los ecosistemas por medio de la reforestación con especies nativas; a su turno, exigir la reorientación de las políticas económicas del Estado de tipo extractivista para la región, hacia un uso sostenible

Estrategias de esta Política:

- ✓ Implementación de una gestión ambiental.
- ✓ Optimizar el estado de los bosques.
- ✓ Manejo y conservación de las cuencas hidrográficas.
- ✓ Ordenamiento territorial.
- ✓ Armonización por parte del Estado de sus políticas económicas, sociales y ambientales.



- **Fortalecimiento y mejoramiento del sistema tradicional de producción**

Frente al debilitamiento de los sistemas tradicionales de producción, por efecto de la penetración cada vez más fuerte de la economía de acumulación individual, se considera prioritario fortalecer el sistema propio de reciprocidad y autoabastecimiento de la familia y producción de excedentes garantizando la comercialización

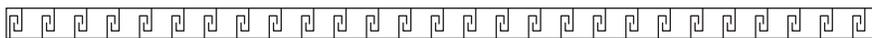
Para el logro de esta política se orienta incentivar el uso de técnicas tradicionales en el manejo de plagas y enfermedades, complementándolas con tecnologías foráneas apropiadas, «siempre y cuando se acojan a las características de alta diversidad biológica y cultural del departamento, a la estabilidad agroecosistémica a la distribución de los tiempos de trabajo dentro del sistema de producción de los pueblos indígenas».

Así mismo, es urgente superar las limitantes del recurso del suelo, a través de «ciclos rotacionales, el desarrollo de arreglos multiestrato y polisespecíficos, así como el control del monocultivo»; y fomentar la cría de especies menores,⁴⁶⁹ para mejorar el consumo de proteína animal.

Estrategias de esta Política:

- ✓ Adecuar las condiciones de los suelos para el logro de una producción agrícola que satisfaga las demandas de la familia indígena.
- ✓ Recuperación de conocimientos para el mejoramiento de la producción.

469 Dado los impactos negativos de la ganadería vacuna sobre el ecosistema, se ve como alternativo el levante de porcinos, cabríos y aves, además porque requieren de menos atención y pueden estar un tanto silvestres, adaptándose más al ciclo productivo de los indígenas de esta región.



- ✓ Estudio de especies promisorias.
- ✓ Regular el avance de la ganadería vacuna.
- ✓ La adaptación de un sistema que complemente el tradicional y propenda por la búsqueda de mercado para los productos de cada región.

- **Reconocimiento, protección y recuperación del conocimiento tradicional**

Protección al conocimiento ancestral o propiedad intelectual donde el Estado «debe brindar protección a la gran riqueza de recursos fitogenéticos y al conocimiento asociado para la producción, como arte de la cultura de los pueblos indígenas del Chocó».

Esto se inserta en el gran debate sobre el uso y robo del conocimiento indígena por parte de la industria biogenética, en particular de la farmacéutica, lo cual es común a otros pueblos indígenas de la región de la amazonía, por lo que se busca una reglamentación del Estado en el otorgamiento de patentes que favorezcan o protejan a los indígenas, en cuanto son conocimientos colectivos y heredados por generaciones.

Estrategias de esta Política:

- ✓ Reglamentación general sobre investigaciones en territorios indígenas.
- ✓ Determinación del procedimiento para la socialización del conocimiento en las comunidades indígenas.

- **Defensa del territorio**

La fuerza de esta política está en la continuidad de la consecución del reconocimiento legal del Estado sobre la propie-



dad colectiva, en los tres componentes de titulación de nuevos resguardos; ampliación de los resguardos existentes donde sea necesario; y, el saneamiento donde hubiera lugar.

Estrategia de esta Política:

- ✓ Los territorios indígenas como figuras de defensa de la biodiversidad y los ecosistemas.

- Respeto a los Derechos Humanos

Entendiendo los derechos fundamentalmente como derechos de los pueblos, o derechos colectivos, esto implica una vez más el territorio, la cultura, en definitiva el ejercicio de la autonomía. Dentro del contexto del conflicto social y armado del país sobresale la protección de los derechos políticos y civiles, para prevenir el impacto negativo hacia los no combatientes, y la aplicación de la justicia para la superación del alto índice de impunidad.⁴⁷⁰

Estrategia de esta Política:

- ✓ Reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de derecho.

Como se puede ver, de 17 estrategias 11 son sobre el territorio y producción, equivalente al 65%; así como de las de 17 metas 12 son igualmente sobre el territorio y producción, representando el 70%, con lo cual en el Plan de Vida, o Plan de Gobierno, el ejercicio de la autonomía se fundamenta en garantizar la base para su reproducción material y espiritual, prolongando su existencia como pueblos.

470 En materia de violaciones de derechos humanos, los mismos órganos oficiales reconocen que se llega hasta el 97% de impunidad en el país.



6.2.4. Programas

Para la puesta en marcha de las políticas, las estrategias y las metas, se definieron cuatro programas, los cuales se configuran a través de proyectos a corto y mediano plazo, dejando diseñado este Plan de Vida que se constituye en un plan de gobierno en los Territorios de la Confederación de Pueblos Indígenas OREWA .

Para efectos del actual trabajo, me limitaré a presentar los cuatro programas, pues los proyectos son un elenco grande, porque éstos son cambiantes, de acuerdo con las circunstancias de cada zona y con las diversas coyunturas.

- **Fortalecimiento cultural y organizativo**

Como el mismo texto lo indica, «este programa debe constituirse en el eje de los demás programas», porque en él se concentra el fortalecimiento del sujeto de la autonomía, al reactivar y resignificar «sus mitos y ceremonias, con el objetivo de afirmar cada una de las identidades culturales», con lo cual se afianzará el conocimiento o pensamiento propio como base de los procesos de socialización y formación técnica y política.

- **Territorio y gestión ambiental**

En este programa se articulan todos los proyectos y acciones tendientes a fortalecer el control territorial, alrededor de lo cual está lo relacionado con la propiedad de los territorios y el sostenimiento del uso tradicional de éstos, logrando «equilibrar las presiones que al interior de los territorios se presenta por la explotación de los recursos naturales»



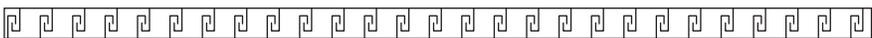
- **Sistema tradicional de producción**

Con este programa se responde a las necesidades fundamentales de alimentación, extracción de materias primas generación de ingresos, a partir de los valores culturales de cada etnia. Esto significa dar prioridad a la aplicación de las técnicas ancestrales en el manejo el bosque húmedo tropical, para realizar la agricultura, la pesca, la recolección, la cacería, la producción pecuaria y el aprovechamiento de la biodiversidad para «la construcción de viviendas, medios de transporte, utensilios, medicinas para el tratamiento de enfermedades y la conformación de un sistema mágico religioso».

- **Servicios Básicos**

En este campo es donde emerge con mayor claridad el ejercicio de la interculturalidad y del control cultural, pues los pueblos indígenas, al estar dentro del Estado colombiano, que se define a su vez como «Estado Social de Derecho», reclaman la participación en los beneficios de los servicios sociales, más aún, en el caso de Chocó que, como señalé en este mismo capítulo, encabeza la lista de las regiones excluidas del país. Esta reclamación incluye el cumplimiento de los derechos de igualdad de oportunidades y respeto a la diferencia.

Para lograr este programa se requiere posicionar la autoridad propia de los pueblos indígenas frente al Estado, es decir, el ejercicio de la política, para que los mecanismos de participación definidos en la Constitución y en las leyes se hagan efectivos, haciendo posible, en primer lugar, que operen las decisiones de intervenir en materia de «salubridad (acueductos, tratamientos de desechos sólidos, electricidad, saneamiento ambiental y tratamiento de enfermedades), educación (etnoeducación, formación, capacitación,) y comunicación (vías de acceso, medios de transporte, medios de comunicación)»; y,



en segundo lugar que tales intervenciones se hagan en el intercambio de saberes.

6.2.5. Inversiones

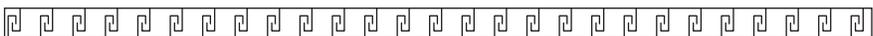
En desarrollo del artículo 56 Transitorio de la Constitución Nacional de 1991, los resguardos indígenas han sido asimilados a entidades territoriales, en el nivel de municipio, para captar y administrar recursos públicos, de acuerdo con el tamaño de su población. Esto ha empezado a funcionar a partir de 1994. Las sucesivas leyes han indicado los porcentajes de destinación, tanto en inversiones para infraestructura, como la prestación de servicios. Un balance de los recursos recibidos por los resguardos del departamento de Chocó hasta diciembre de 2003, presento a continuación.

Participación de los resguardos indígenas de Chocó en los ingresos corrientes de la nación⁴⁷¹

471 Esta tabla la organicé con base en la fuente DPST del Departamento Nacional de Planeación. Bogotá, enero de 2004.

472 Tasa Representativa del Mercado-TRM. Según el cierre de cada año. Datos que tomé del Banco de la República. Información suministrada por la Superintendencia Bancaria. Enero 2004.

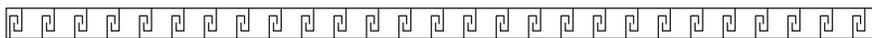
473 Es la conversión a dólares.



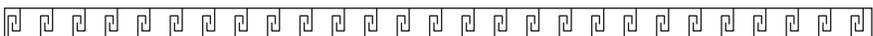
A pesar de esta asignación, no siempre los recursos han llegado a su destino final, es decir al beneficio de la comunidad local, pues la intermediación que hacen los alcaldes municipales ha adolecido de transparencia, así como las deficiencias administrativas de algunas autoridades indígenas, por este motivo se han establecidos acuerdos entre los organismos de control del Estado colombiano y la justicia o jurisdicción indígena de la Confederación OREWA, para vigilar el uso de dichos recursos y el cumplimiento de lo estipulado en la ley 188 de 1995, donde se asegura el 2% del presupuesto de inversión nacional a los pueblos indígenas de todo el país, pero que en la práctica se queda atrapada en los mecanismos de la burocracia y la corrupción de la administración pública.

Además, estas cantidades han sido insuficientes para la puesta en marcha de todos los programas establecidos en el «Plan de Vida», por este motivo la OREWA ha gestionado la cofinanciación con otros entes públicos del orden municipal, departamental y nacional, o con los organismos de cooperación internacional.⁴⁷⁴ Sin embargo, las eventualidades propias de esta región selvática, como por ejemplo las constantes inundaciones por desbordamientos de los ríos, los altos costos de las comunicaciones por vía fluvial, marítima y aérea, dada la escasez de carretables, y las contingencias que ha traído la implantación del conflicto armado desde 1996, hacen que haya un déficit permanente en la inversión, y que un porcentaje considerable de la cooperación se esté destinando a operaciones de emergencia o de ayuda humanitaria para víctimas de la guerra.

474 La OREWA se ha asociado con varias agencias de cooperación internacional para la ejecución de algunos de sus proyectos, entre los cuales se encuentra la Cooperación Pública de varios estados de Europa o de Organismos Intergubernamentales; la procedente de la sociedad civil a través de Organizaciones No Gubernamentales-ONG, o de Agencias que pertenecen a las Iglesias o a organizaciones no confesionales.



Sin embargo, cabe la pertinencia de una evaluación constante de los planes de inversión de los resguardos indígenas, para valorar los alcances y limitaciones de la implementación de los programas y proyectos definidos en el «Plan de Vida», ejercicio éste que realiza el Consejo de Autoridades de la Confederación OREWA.





*Cestería en palma de Werrguer, becha por la etnia Wounaan. Fotografía
Rafael Gómez Díaz.*

DEL INDIGENISMO A LA AUTONOMÍA EN LATINOAMÉRICA

El trabajo de investigación hecho se ha focalizado en Colombia y de manera específica en la región de Chocó, donde ha surgido la Confederación OREWA; no obstante, esta historia está conectada al conjunto de los países de América y con mayor énfasis a Latinoamérica. En un intento esquemático, siguiendo a algunos autores antes citados, hago una semblanza de los diversos momentos que se han presentado en la relación de los Estados Nacionales de este subcontinente con los pueblos indígenas.

7.1. FASES DEL INDIGENISMO

7.1.1. Indigenismo Etnocida

En esta etapa y enfoque, la solución para el «problema» de los indios es su desaparición «en cuanto identidades diferenciadas». Esto quiere decir que sobre el principio de la igualdad ciudadana, se pretendió desconocer la diversidad étnica y sus correspondientes derechos específicos.



Una muestra de esto es la eliminación de las tierras colectivas de los indígenas, como lo mostré en el segundo capítulo de este trabajo, o como por ejemplo en México, donde esto se hizo en el contexto de desamortizar los bienes eclesiásticos, equiparando este «odioso monopolio» de la Iglesia con las propiedades indígenas, sabiendo que esta institución «en su conjunto constituía el mayor terrateniente del país y el principal banco»,⁴⁷⁵ a diferencia de los indios que estaban sumergidos en la pobreza.

7.1.2. Del etnocidio a la etnofagia

Con el pretexto de superar la fase del evolucionismo unilineal, donde los indios estaban llamados a desaparecer, se estructuró el indigenismo integracionista, el cual buscaba partir de los valores culturales de los indígenas, respetarlos y hacer que estos pueblos se fueran integrando a la vida nacional, es decir, que se fueran modernizando. Como lo formularía Aguirre, se pretendía

*...la integración del indio a la sociedad nacional, con todo y su bagaje cultural, proporcionando los elementos de la civilización necesarios para su articulación dentro de una sociedad moderna... las comunidades son incitadas a invertir sus propios esfuerzos para lograr su propio mejoramiento y su integración a la nación, para que efectivamente se conviertan en partes integrantes de la misma.*⁴⁷⁶

475 DÍAZ POLANCO, Héctor, Op. cit., p. 89. Se cita además en este texto que, «en toda la república, durante el verano y el otoño de 1856, los pueblos indígenas sufrieron la catástrofe de perder sus tierras arrendadas». POWELL, T.G. El liberalismo y el campesinado en el centro de México (1850-1876), México, 1974, pp. 77-78.

476 AGUIRRE BELTRÁN, G. Obra Polémica. Cisl nah/SepInah, México 1975, p. 27.



No obstante estos propósitos, se puede constatar que esta nueva política indigenista integracionista, ha dejado a su paso *«una trágica estela de disolución cultural, destrucción de identidades, opresión y conflictos étnico-nacionales cada vez más agudos en numerosos países del continente»*,⁴⁷⁷ pues primó el principio de la integración sobre el del respeto a las culturas indígenas, el cual se basaba en el relativismo cultural, para hacer que los indios accedieran a los beneficios de la modernidad dejando atrás elementos constitutivos de sus identidades.

Esto se puso en evidencia porque el indigenismo no sale de los propios indios para solucionar sus propios problemas, *«sino de los no indios respecto a los grupos étnicos heterogéneos que reciben la general designación de indígenas»*,⁴⁷⁸ por lo cual la calificación de los elementos válidos o no válidos de las culturas indígenas que fueran compatibles con la modernidad fueron igualmente definidos por estos agentes externos.

Esta contradicción entre la teoría que inspiraba el respeto a la diferencia y la práctica integracionista, que obligaba a la «superación» de los vestigios de atraso en las etnias aborígenes, se da por el «eclecticismo pragmático» (del integracionismo), que toma «lo que conviene de las más diversas y dispares teorías sin entrar en minuciosidades sobre la especificidad de los enfoques adoptados».⁴⁷⁹

Con la imagen del respeto de los valores culturales se fue atrayendo a estas sociedades hacia los símbolos de la cultura y sociedad dominante, de tal forma que ya no fue necesario prac-

477 DÍAZ POLANCO, Héctor. Op. cit., p. 94.

478 AGUIRRE BELTRÁN, Op. cit., pp. 24-25

479 DÍAZ POLANCO, Héctor. Etnia, Nación y Política. Juan Pablos. Colección Principios, 2a edición. México 1990. p.145



ticar la destrucción abierta de sus formas culturales, sino que mediante la seducción de la modernidad se fueron desintegrando rasgos constitutivos de las identidades étnicas. A este proceso el autor que sigo en este apartado, Díaz Polanco, lo denomina «Etnofagia».

Dicho con sus propias palabras:

La etnofagia expresa entonces el proceso global mediante el cual la cultura de la dominación busca engullir o devorar a las múltiples culturas populares, principalmente en virtud de la fuerza de gravitación que los patrones «nacionales» ejercen sobre las comunidades étnicas...La política indigenista es cada vez menos la suma de las acciones persecutorias y de los ataques directos a la diferencia, y cada vez más el conjunto de los imanes socioculturales desplegados por el Estado nacional y los aparatos de hegemonía para atraer, desplazar y disolver a los grupos diferentes.⁴⁸⁰

Para llevar a cabo esta finalidad interviene no solamente el Estado con sus funcionarios cargados del discurso del respeto a la cultura, sino que además incluyen a miembros de los propios indígenas para que abanderen el proceso integracionista, mediante la cooptación de líderes comunitarios para ocupar cargos sobre los «asuntos indígenas».

Con el surgimiento de los actuales movimientos indígenas, al finalizar los años sesenta y comienzos de los setenta, que confrontan y rechazan el itinerario del genocidio, del etnocidio, del indigenismo integracionista, los Estados responden con una nueva fase de la denominada etnofagia mediante el discurso del etnicismo y la práctica etnopopulista.

480 DÍAZ POLANCO, Héctor. Autonomía Regional, Op. cit., p. 97



7.1.3. Un nuevo indigenismo: El etnicismo

La fase posterior del indigenismo y su etnofagia se ha centrado en evitar que los movimientos indígenas entren en relación con los movimientos sociales de la llamada sociedad nacional, esto es, con el sindicalismo, con las luchas campesinas, con los movimientos estudiantiles y, desde luego, con los movimientos político militares de izquierda.

Para avanzar en este fin se ha estructurado un discurso y una práctica que si bien parte de algunas verdades, que son reconocidas inicialmente por los procesos indígenas organizados, éstas se asumen desde una visión ingenua y dicotómica de la realidad, sin buscar las contradicciones internas de las sociedades nacionales. En muchos momentos se han valido de dirigentes indígenas y de corrientes de intelectuales, varios de ellos fungiendo como asesores de las organizaciones indígenas, para enarbolar esta práctica.

A manera de síntesis se puede apreciar el contenido o planteamientos del etnicismo, el cual se basa en la oposición «mundo occidental»/ «mundo indígena»:

- En este principio se tiene una visión indiferenciada del mundo occidental, pues se le mira como un todo uniforme, sin las fracturas propias de las contradicciones internas, entre ellas las relaciones de las clases sociales. Se sobrevalora lo indígena, llegando a plantear su superioridad sobre todas las culturas.
- Rechazo a todo lo nacional por su homologación con lo occidental, estableciendo un único valor de autenticidad a las culturas indígenas.
- Se afirma la etnicidad sobre elementos inmutables, es decir que la historia no afecta su esencia, por lo cual traspasan las variables de tiempo y espacio.



- Se interpreta que el problema fundamental, o contradicción principal, es la relación de los pueblos indígenas con Occidente, por lo que no se avizora ninguna posibilidad de relaciones o alianzas con sectores sociales de la sociedad nacional u occidental.
- La solución de los problemas de los pueblos indígenas está sólo en sus manos, ellos son la única alternativa posible, porque en Occidente todos están contra los intereses de los indígenas, de allí se desprende un «proyecto político indio».⁴⁸¹

7.2. LOS GRUPOS ÉTNICOS Y LAS LUCHAS NACIONALES

Al finalizar los años setenta y comienzos de los ochenta se aprecia un cambio cualitativo en los movimientos indígenas en América Latina, los cuales tienen que ver con la construcción de formas concretas de aplicación o de ejercicio de la autonomía. Este proceso se puede evidenciar en los siguientes contextos:

Las organizaciones indígenas en diversos países de latinoamérica, en contrapartida del indigenismo etnicista que pretendía aislarlas y atomizarlas, se insertan en procesos que pasan de lo local o comunal a espacios regionales y de éstos a instancias de organización nacional, incidiendo de esta manera en las esferas sociales y políticas del conjunto de las sociedades nacionales, estableciendo redes de convergencia multiétnica.

Un repaso a la geografía de este subcontinente deja ver que en Guatemala, al cierre de la década de los setenta, se da

481 Ibid., p. 103



una participación amplia de los indígenas en las luchas revolucionarias de convergencia social y política, con la consecuente represión que sobrevino a estas comunidades; asimismo se observa el crecimiento de las luchas étnicas en Nicaragua, en el despunte de la revolución sandinista, hasta establecer el régimen de autonomía; de igual manera el ascenso del movimiento indio en Ecuador con la Confederación de las Nacionalidades que se materializó en el levantamiento indígena de 1990 y que ha tenido su posterior desarrollo, hasta el presente, en la coalición con otros sectores políticos que han definido cambios en el poder central, como por ejemplo haber derrocado un presidente y elegir otro; también se ve el caso de Chile, que posterior al régimen dictatorial se avanza en la consecución de una legislación especial para los indígenas; ascenso que se ve igualmente en Brasil, Perú, México y en el caso de interés particular, de manera especial, en Colombia, como lo he presentado y analizado a lo largo de los capítulos anteriores. Dentro de este panorama me detendré en dos casos.

7.2.1. La Autonomía Regional en Nicaragua

Conocido es que la región oriental de Nicaragua, o costa Atlántica, es el área de habitación de varias etnias entre las que se encuentran los Miskitos, Ramas, Sumus y Creoles, grupos éstos que han sobrevivido a las oleadas de colonización europea. En esta región los ingleses justificaron la continuidad de su presencia, después de la declaratoria de independencia de Centroamérica de España en 1821, a través de la creación de un protectorado entre 1843 y 1860.

Posterior a la firma del tratado de Managua el 28 de enero de 1861, entre Inglaterra y Nicaragua, se procedió a la constitución de la Reserva Miskita. En un intento de autonomía se declaraba la autoadministración dentro de los límites del terri-



torio nicaragüense, como reza en apartes del mencionado acuerdo: «*Los indios mosquitos (...) gozarán del derecho a gobernarse de acuerdo con sus propias costumbres y de acuerdo con cualesquieras regulaciones que en su oportunidad adopten, que no vayan en detrimento de los derechos de soberanía de Nicaragua*»⁴⁸²

No obstante este principio, la penetración extranjera de los ingleses, de los austriacos, así como de comerciantes de Jamaica y de los Estados Unidos siguió su marcha, bajo esta supuesta autoadministración y con la debilidad de los gobiernos nicaragüenses para su pleno desarrollo con la finalidad expresa de la extracción de sus recursos naturales. Llegando al extremo que «*para 1890 más del 90 por ciento de la Reserva está en manos de norteamericanos*».⁴⁸³

Para el año de 1894, el gobierno central de Nicaragua, al mando de José Santos Zelaya, decide reincorporar la reserva bajo su control, en una decisión unilateral y con aplicación de la fuerza, queriendo demostrar una actitud nacionalista y proteccionista de los indígenas respecto a los usurpadores extranjeros. Sin embargo, se constata que esto produjo de una parte un rechazo de la población local, y finalmente una nueva forma de entrega de la soberanía nacional al gobierno y compañías de Estados Unidos para que siguiera la explotación de estas poblaciones. Una manifestación de éstas para el año de 1934 en el Memorial Hodgson lo deja explícito:

Desde la Reincorporación de la Mosquitia aquí ha existido la más destructiva explotación de los recursos naturales de este

482 Artículo III del Tratado de Managua, 28 de enero de 1860. Citado por JENKINS MOLIERI, Jorge. El desafío indígena en Nicaragua. El caso de los Miskitos. Editorial Vanguardia. Managua 1986. p. 387.

483 JENKINS MOLIERI, J., Op. cit., p. 389



*departamento por concesionarios extranjeros que han operado en esta región, y astutos especuladores que han venido del interior de la República. Grandes empresas extranjeras que trabajan en esta Costa han violado las leyes del país en muchas maneras... El gobierno nunca se ha preocupado por introducir a esta Costa un sistema moderno de educación.*⁴⁸⁴

Esta situación de saqueo de los recursos, marginación social y discriminación racial de estos pueblos nativos, y la prevención y rechazo de éstos hacia los gobiernos centrales de Nicaragua, continuó hasta la dictadura de los Somoza.

Posteriormente, con el triunfo de la Revolución Popular Sandinista, se entra en una nueva etapa de las relaciones de las etnias de la costa Atlántica con el Estado nicaragüense. De una parte un sector importante de la población indígena fue conducida por la contrarrevolución a vincularse a la lucha armada antisandinista, con los consabidos efectos de los refugiados en Honduras y la pérdida de vidas humanas. De otra parte, a pesar de las declaraciones de respeto a los pueblos indígenas hechas por el Frente Sandinista de Liberación Nacional y el Gobierno de Reconstrucción Nacional, como la del 12 de agosto de 1981, y las acciones de repatriación, educación bilingüe, participación política en los espacios de representación pública, se fueron acumulando prejuicios contra los indígenas, entre los cuales sobresalió la imagen de una eventual segmentación territorial.

Una semblanza autocrítica del gobierno sandinista hecha por quien fuera ministro delegado del gobierno en Zelaya Norte, pone de manifiesto esta difícil relación. El aprendizaje de una nueva realidad socio-cultural totalmente desconocida

484 Cierra: La Mosquitia en la Revolución. Colección Blas Real Espinales. Managua 1981. pp 81-82. Citado por JENKINS MOLIERI, J., Op. cit., pp. 391-392



para la inmensa mayoría de nicaragüenses del occidente del país. Al conocer la realidad se percibió el motivo por el cual luchan los indígenas honestos. Este desconocimiento hizo que se crearan muchos imaginarios sobre los peligros que encerraban las reivindicaciones de los indígenas, entre los cuales se destacan los siguientes:

- El planteamiento de autonomía se asociaba a ideas separatistas que había promovido la organización Misurasata.
- La conciencia étnica era asumida como contraria a la conciencia nacional y revolucionaria.
- La participación indígena en la lucha contra la revolución sandinista no se podía reducir a la manipulación del gobierno de los Estados Unidos, sino que además permanecía un conflicto étnico-nacional de hondas raíces sin resolver.⁴⁸⁵

Con esta lectura autocrítica se abre el camino a la construcción de la autonomía regional, para esto se crea una Comisión Nacional de Autonomía de la Costa Atlántica, la cual llega a un acuerdo básico con las etnias de la región, que se promulgó en julio de 1985, cuyo contenido básico está compuesto de tres apartados a saber: 1. Consideraciones generales y antecedentes históricos, 2. Principios y Objetivos de la autonomía regional y 3. Organización y funciones del gobierno regional autónomo y el gobierno nacional de Nicaragua. Un extracto del segundo apartado presento a continuación:

Nicaragua es una sola nación indivisible y la soberanía del Estado revolucionario se extiende a todo el territorio nacional.

485 RAMÍREZ, William. Presentado por JENKINS MOLIERI, J. Op.cit., pp. 402-406



Nicaragua es un país multiétnico, donde se debe luchar contra toda forma de discriminación, racismo, separatismo, etnocentrismo, localismo, aislacionismo y hegemonismo... Los pueblos indígenas y comunidades de la Costa Atlántica son parte indisoluble del pueblo nicaragüense.

La Revolución Popular Sandinista reconoce que los pueblos indígenas y comunidades de la Costa Atlántica tienen el pleno derecho a preservar y desarrollar sus propias manifestaciones culturales; su patrimonio histórico y religioso; el derecho al libre uso y desarrollo de sus lenguas; el derecho a recibir educación en lengua materna y en el idioma español...

Los derechos de autonomía de los pueblos indígenas y comunidades de la Costa Atlántica se ejercerán en el área geográfica que tradicionalmente ellos han ocupado. Este derecho es reconocido y garantizado por el gobierno revolucionario.

Los pueblos indígenas y comunidades de la Costa Atlántica tienen derecho al uso de las tierras, los bosques, las aguas superficiales, subterráneas y costeras de las áreas donde habitan.

La realidad histórica y la conformación étnica compleja de la Costa Atlántica, exigen el establecimiento de un régimen de autonomía que ejercite todos estos derechos y administre todos los asuntos de interés local y regional, sin perjuicio de aquellos que son prerrogativas del gobierno central.⁴⁸⁶

Una vez acordados estos principios se hizo una divulgación exhaustiva de los mismos en las poblaciones de la Costa

486 Principios y políticas para el ejercicio de los derechos de autonomía de los pueblos indígenas de la Costa Atlántica de Nicaragua. Comisión Nacional de Autonomía de la Costa Atlántica. Citado por JENKINS MOLIERI, J., Op. cit., pp. 450-461



Atlántica. De igual manera, en las consultas sobre el nuevo texto de la Constitución Nacional, se recibieron los aportes para que se reconociera la existencia de la multiétnicidad del país y la necesidad de establecer un Estatuto de Autonomía. Entre los artículos de la nueva Carta Magna traigo a colación los que reflejan de forma nítida estos derechos:

Las comunidades de la Costa Atlántica tienen el derecho de vivir y desarrollarse bajo las formas de organización social que corresponden a sus tradiciones históricas y culturales. El Estado garantiza a estas comunidades el disfrute de sus recursos naturales, la efectividad de sus formas de propiedad comunal y la libre elección de sus autoridades y representantes. Asimismo garantiza la preservación de sus culturas y lenguas, religiones y costumbres.

*El Estado organizará por medio de una ley, el régimen de autonomía en las regiones donde habitan las comunidades de la Costa Atlántica para el ejercicio de sus derechos.*⁴⁸⁷

Con el nuevo texto de la Constitución y los aportes recibidos sobre los principios de la Comisión Nacional de Autonomía se definió y aprobó el Estatuto de Autonomía de las Regiones de la Costa Atlántica de Nicaragua en el mes de septiembre de 1987 y publicado en el Diario Oficial el 30 de octubre del mismo año.

Con el Estatuto se crean dos regiones autónomas de la Costa Atlántica, Norte y Sur respectivamente. Se establecen los siguientes órganos de administración en cada una de ellas, elegidos por las comunidades:

487 Capítulo II del Título IX de la Constitución. Artículos 180 y 181, respectivamente. Citados por VILAS, Carlos M. Estado, Clase y Etnicidad: la Costa Atlántica de Nicaragua. Fondo de Cultura Económica. México 1992. p. 376



- ✓ Un Consejo Regional
- ✓ Un Coordinador Regional
- ✓ Autoridades Municipales y Comunales
- ✓ Otros órganos correspondientes a la subdivisión administrativa de los municipios ⁴⁸⁸

Estos órganos de poder quedan facultados para ejercer la capacidad de las regiones para definir y ejecutar los planes de desarrollo, administrando los programas que de allí se deriven en lo concerniente a los servicios sociales.

Dentro de esta administración se contempla el control y uso de los recursos naturales lo cual, según el artículo noveno, «deberá beneficiar en justa proporción a los habitantes mediante acuerdos entre el Gobierno Regional y el Gobierno Central».

El Estatuto de Autonomía garantiza el rescate y desarrollo de las tradiciones culturales, sus conocimientos ancestrales en los diversos campos del saber, resaltando la «medicina natural» y finalmente queda definida la base territorial para el ejercicio de la autonomía reconociendo la propiedad colectiva como

las tierras, aguas y bosques que han pertenecido tradicionalmente a las comunidades de la Costa Atlántica, y están sujetas a las siguientes disposiciones:

Las tierras comunales son inenajenables; no pueden ser donadas, vendidas, embargadas y gravadas, y son imprescriptibles;

488 Artículo 15 del Estatuto de Autonomía Regional. Citado por VILAS, Carlos M. p.377



*Los habitantes de las comunidades tienen derecho a trabajar parcelas en la propiedad comunal y al usufructo de los bienes generados por el trabajo realizado.*⁴⁸⁹

7.2.2. Libre determinación y autonomía en Chiapas: «Nunca más un México sin nosotros»

Como se recordará, el 1 de enero de 1994, los pueblos indígenas del Estado de Chiapas en México hicieron un levantamiento social y armado, para rechazar el inicio del Tratado de Libre Comercio-TLC entre Canadá, México y Estados Unidos, porque calificaban este pacto como perjudicial para los sectores marginados y especialmente para ellos, en cuanto pueblos indígenas que históricamente han sido *«objeto de formas de subordinación, desigualdad y discriminación, que les han determinado una situación estructural de pobreza, explotación y exclusión políticas»*⁴⁹⁰

Posterior a este hecho se generó un movimiento social y político en los pueblos indígenas y la sociedad civil de México, de apoyo a estas demandas; asimismo se logró un respaldo internacional sin precedentes. No obstante la respuesta oficial fue muy compleja incluyendo desde la respuesta bélica contra civiles, bien sea de forma abierta o encubierta con grupos paramilitares, como intentos de acercamiento para el diálogo.

Fruto de esta relación se llegó a los Acuerdos de San Andrés, que se firmaron el 16 de febrero de 1996 entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional – EZLN y el Go-

489 Citado por VILAS, Carlos M. pp. 379-380

490 EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL-EZLN Y GOBIERNO FEDERAL DE MÉXICO. «Acuerdos sobre derechos y cultura indígenas». Navarro Luis Hernández y Vera Herrera Ramón, compiladores de Acuerdos de San Andrés. Ediciones ERA. México: 1998. Pág 56



bierno Federal de México, con el propósito central en el momento de su firma de «*terminar con la desigualdad, la discriminación, la explotación y la exclusión política dirigidas hacia los pueblos indios*». ⁴⁹¹

En el documento sobre Derechos y Cultura Indígenas se sientan las bases, según el parecer de las partes, de la propuesta para una «Nueva relación de los pueblos indígenas y el Estado», donde el derecho a la libredeterminación y el ejercicio de la autonomía se constituyó en la piedra angular, así las cosas estos acuerdos contienen

los principios y fundamentos necesarios para la construcción de un pacto social integrador de una nueva relación entre los pueblos indígenas, la sociedad y el Estado... con la convicción de que una nueva situación nacional y local para los pueblos indígenas sólo podrá arraigar y culminar con la participación de los propios indígenas y la sociedad en su conjunto, en el marco de una profunda reforma del Estado. ⁴⁹²

Para lograr esta «nueva relación» se debe partir del reconocimiento de los indígenas como sujetos y no como objetos, por eso se debe ...*superar la tesis del integracionismo cultural para reconocer a los indígenas como nuevos sujetos de derecho, en atención a su origen histórico, a sus demandas, a la naturaleza pluricultural de la nación mexicana y a los compromisos internacionales suscritos por el Estado Mexicano...* ⁴⁹³

En estos Acuerdos de San Andrés, el Gobierno se compromete a «promover las reformas constitucionales y legales

491 HERNÁNDEZ NAVARRO, Luis y VERA HERRERA, Ramón, Op. cit., p. 9

492 EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL-EZLN Y GOBIERNO FEDERAL DE MÉXICO, Op. cit., p. 56.

493 Ibid., p. 58



que correspondan a los acuerdos y consensos alcanzados», es decir, que los mencionados acuerdos son un punto de partida en la nueva y necesaria configuración jurídica y política del Estado para que los indígenas ejerzan plenamente sus derechos como pueblos. Dentro de los compromisos para tales reformas, asumidos por el Gobierno Federal se encuentran:

- Reconocer a los pueblos indígenas en la Constitución general

El eje de este reconocimiento es el derecho a la libre determinación, el cual «se ejercerá en un marco constitucional de autonomía asegurando la unidad nacional», lo cual se traduce o concreta en un nuevo marco jurídico que consagre los siguientes derechos de los indígenas:

- ✓ Derechos Políticos
- ✓ Derechos de Jurisdicción
- ✓ Derechos Sociales
- ✓ Derechos Económicos
- ✓ Derechos Culturales
- Ampliar participación y representación políticas

Esto se hará tanto en el escenario local como en el nacional de los pueblos indígenas, «respetando sus diversas situaciones y tradiciones, y fortaleciendo un nuevo federalismo en la República mexicana».

- Garantizar acceso pleno a la justicia

La práctica de la justicia implicará promover «que el derecho positivo mexicano reconozca las autoridades, normas y procedimientos de resolución de conflictos internos a los pue-



blos y comunidades indígenas, para aplicar justicia sobre la base de sus sistemas normativos internos».

- Promover las manifestaciones culturales de los indígenas

El Estado debe aplicar políticas para que los pueblos indígenas puedan producir, recrear y difundir sus culturas.

- Asegurar educación y capacitación

El punto de partida de los procesos pedagógicos es el compromiso del Estado para que «se respete y aproveche» los saberes, tradiciones y formas de organización de los pueblos indígenas.

- Garantizar la satisfacción de necesidades básicas

El Estado debe garantizar a los pueblos indígenas «condiciones que les permitan ocuparse de su alimentación, salud y servicios de vivienda en forma satisfactoria y por lo menos un nivel de bienestar aceptable».

- Impulsar la producción y el empleo

Todo el marco económico se ubica en los programas de desarrollo rural para los indígenas, los cuales «se sustentarán en procesos de planeación en los que el papel de sus representantes será central desde el diseño hasta su ejecución».

- Proteger a los indígenas migrantes

Esta protección se debe traducir en acciones interinstitucionales de «apoyo al trabajo y a la educación de las mujeres, a la salud y educación de niños y jóvenes», tanto dentro y fuera de las fronteras del territorio nacional.⁴⁹⁴

494 Ibid., pp 58-60



Para llevar adelante el cumplimiento de los anteriores compromisos y demás acciones que construyan la nueva relación entre pueblos indígenas y el Estado de México, el Gobierno Federal acepta regirse por los siguientes principios:

Pluralismo

La relación del Estado y de la Sociedad Nacional con los pueblos indígenas se basará en el respeto a sus diferencias «bajo el supuesto de su igualdad fundamental», por lo que «ha de ser política del Estado normar su propia acción y fomentar en la sociedad una orientación pluralista, que combata activamente toda forma de discriminación y corrija las desigualdades económicas y sociales».

Sustentabilidad

Este principio se refiere a la obligación del Estado de garantizar la perdurabilidad de los indígenas en tanto pueblos, dentro de lo cual la estabilidad de la relación con la base material del territorio es fundamental, por eso los compromisos incluyen las indemnizaciones para futuras y anteriores acciones públicas dentro de éste, cuando «la explotación de los recursos naturales que el Estado realice ocasione daños en su hábitat que vulneren su reproducción cultural».

Integralidad

Con la integralidad se busca que la intervención del Estado sea transparente, favorezca la participación de los indígenas en la toma de decisiones y en la vigilancia de sus ejecuciones, de tal forma que se eviten «las prácticas parciales que fraccionan las políticas públicas».



Participación

Partiendo del respeto a las formas propias de organización social de los indígenas, se debe «fortalecer su capacidad de ser los actores decisivos de su propio desarrollo», de tal forma que ellos «vigoricen sus capacidades de decisión y gestión».

Libre determinación

«El Estado respetará el ejercicio de la libre determinación de los pueblos indígenas en cada uno de los ámbitos y niveles en que harán valer y practicarán su autonomía diferenciada, sin menoscabo de la soberanía nacional y dentro del nuevo marco normativo para los pueblos indígenas». Esta definición se concreta en al menos tres componentes:

- Respetar la cultura y sus formas de organización.
- Respetar la capacidad de los pueblos y comunidades indígenas para determinar su propio desarrollo.
- El Estado y el Gobierno no intervendrán unilateralmente en los asuntos y decisiones de los pueblos y comunidades indígenas, en sus formas de representación y en sus estrategias de aprovechamiento de los recursos naturales.⁴⁹⁵

Este proceso de acuerdos no resulta exclusivamente del levantamiento zapatista, sino que había red de organizaciones indígenas que desde los años setenta y ochenta venían haciendo propuestas de nuevas relaciones con el Estado, como lo ejemplifica la declaración del Frente Independiente de Pueblos Indios en 1988:

495 Ibid., pp. 61-62



Los pueblos indios tenemos el derecho a la autonomía étnica regional para elegir y organizar nuestra vida social con nuestras formas de gobierno y autodefensa. A ejercer autoridad y jurisdicción sobre nuestros territorios étnicos. A ordenar nuestras sociedades sobre la base de nuestras tradiciones o leyes internas en las instancias legislativas, judiciales y administrativas que garanticen una justa e igualitaria relación entre los grupos étnicos que interactúan con en las regiones étnicas...⁴⁹⁶

De esta manera se puede colegir que «los indígenas estaban ya en efervescencia y el levantamiento zapatista fue la oportunidad...el llamado movimiento indígena supo aprovechar este espacio para realizar un debate y llegar a acuerdos. Fue el aprovechamiento generalizado de una oportunidad que quizá no se presente en muchos años»⁴⁹⁷

7.3. LA AUTONOMÍA Y LOS INDÍGENAS EN CUANTO PUEBLOS

Estos procesos de autonomía en América Latina han traído para los indígenas mayor vínculo con las fuerzas socio-políticas de cada país, mayor incidencia en la historia presente y una ampliación de metas socio-culturales, políticas y económicas.⁴⁹⁸ De esta manera se refuerza la identidad y sus reivindicaciones específicas en la articulación con los sectores sociales que comparten los efectos de la estructura de clases, que margina y excluye del bienestar de la sociedad. Con esto ha habido un enriquecimiento recíproco tanto en el plano ideológico como en el político.

496 FIPI. Un proyecto alternativo para la liberación de los pueblos indios de México. Multicopiaco, México 1988. p. 4. Citado por DÍAZ POLANCO, Ibid., p. 119.

497 HERNÁNDEZ NAVARRO, Luis y VERA HERRERA, Ramón. Op. cit., p. 112.

498 DÍAZ POLANCO, Héctor. Autonomía Regional, Op. cit., pp. 116-117



Como se pudo observar, es en este marco que han cobrado vigor las propuestas de autonomía «*como propuestas de solución a los conflictos étnico-nacionales y marco jurídico-político en el que pueden encontrar respuestas las reivindicaciones socio-culturales*». ⁴⁹⁹

Como ya lo he expuesto, en Colombia se ha pasado de las declaraciones de los movimientos indígenas a un reconocimiento constitucional y al ejercicio del derecho de autodeterminación, antes de este reconocimiento y a pesar de la negación que los gobiernos hacen del mismo, como en el caso de la Confederación OREWA.

Pero la puesta en marcha de la construcción de autonomía de los pueblos indígenas en los diversos países latinoamericanos, ha debido enfrentar y superar no sólo al indigenismo integracionista, sino además a la izquierda ortodoxa que interpretaba la autonomía como algo peligroso y reaccionario que se constituía en factor de división de los sectores populares, y por ende se oponía a este derecho. Los movimientos indígenas han logrado demostrar que con el ejercicio del derecho a la autonomía se busca superar las asimetrías tanto socio-económicas (factor de clase) como las socio-culturales (factor étnico).

Esto último se empezó a resolver o aplicar en Nicaragua con el régimen de Autonomía Regional para la Costa Atlántica; por eso, para 1991 Díaz Polanco decía que a excepción de este país, en América Latina la autonomía «es todavía una utopía», pero luego en 1996, en su *Post Scriptum* afirmará:

Ahora bien, después del establecimiento de las regiones autónomas en Nicaragua (1987), es en Colombia donde se

499 Ibid., p. 118



*advierte más claramente la configuración para los pueblos indios. En la nueva Constitución de 1991 se define a los «territorios indígenas» como parte de la organización del Estado... Los cimientos jurídicos de un régimen de autonomía que comprende base territorial, autogobierno y competencias propias, están echadas en aquel país. Pasado un tiempo prudente corresponderá hacer la evaluación de su funcionamiento en la práctica.*⁵⁰⁰

En la reflexión hecha en los capítulos precedentes he mostrado cómo se ha dado este proceso en Colombia y en Chocó en particular, en la afirmación de los pueblos indígenas como sujetos frente a la histórica marginación del Estado, y frente a la evolución del conflicto bélico que se incrementa, agudiza y degrada cada día más en este país.⁵⁰¹

500 DÍAZ POLANCO, H. Ibid pp 233-234

501 Una posición a respecto se puede evidenciar en el anexo denominado «Declaración de los Pueblos Indígenas de Juradó».





DESAFÍOS ACTUALES PARA LA AUTONOMÍA INDÍGENA⁵⁰²

En el año 2004, fecha en la cual se había terminado de hacer la sistematización de la experiencia del Ejercicio de la Autonomía de la OREWA, una crisis interna de esta organización indígena afloró a la luz pública en el mes de julio y de ésta hicieron eco la prensa hablada y escrita de Quibdó. En poco tiempo dos grupos debatían públicamente sus diferencias, mientras el proyecto de los pueblos indígenas se desdibujaba y actores externos a las comunidades sacaban provecho de la situación. Pasados dos años de este acontecimiento resulta oportuno dar una mirada a lo sucedido para tratar de comprender las causas que dieron al traste con una de las organizaciones indígenas más sólidas del país.

1. EL CONTEXTO DE LA REGIÓN Y EL ORIGEN DE LA CRISIS

Atravesando el umbral del nuevo milenio, el departamento de Chocó y el territorio del Pacífico se constituyen en escenario de una nueva colonización del capital. Allí donde no hay

502 Este apartado fue escrito originalmente para ser publicado en la Revista Etnia y Política, que publica CECOIN. Número 3. Bogotá. 2006

industria, ni movimientos financieros, sino justamente un banco de recursos genéticos, de hidrocarburos, de minerales y de bosques, el capital llega de forma decidida a implantar sus negocios, de la mano del conflicto armado que había atravesado la cordillera occidental para anclarse en las tierras bajas de la selva húmeda tropical.

Este capital tiene forma y esencia en los empresarios de la agroindustria de la palma aceitera o del arracacho para la industria del papel; en los comercializadores de la hoja de coca; y, en los explotadores de las minas que, como en los municipios de Murindó y Carmen de Darién, obtienen permisos para explorar y explotar sin consultar previamente a los pueblos indígenas y a las comunidades negras. El capital también se concreta en los saqueadores del recuso forestal, los cuales emplean a las mismas víctimas del conflicto como mano directa del corte de la madera, y en los ganaderos que aprovechan las áreas deforestadas para introducir sus semovientes.

Los señores del capital llegan con los paramilitares para poner en marcha sus empresas lucrativas, ya sea para abrir el camino a través del terror y el desplazamiento o porque ellos mismos son también empresarios, como lo expresa el Bloque Elmer Cárdenas en su proyecto estratégico denominado «Plan de Alternatividad Social-PASO». Frente a la penetración del capital la insurgencia también ha puesto sus ojos para obtener financiación para la guerra, mediante el «impuesto revolucionario», o para participar en algunos de los negocios, contradiciendo muchas veces los principios políticos que dice defender.

Para sacar adelante las nuevas empresas y hacer de la región un puente entre el centro económico del país y la cuenca del Pacífico resulta necesario acomodar las condiciones de infraestructura y comienza el despliegue de obras tales como carreteras, puertos, microcentrales eléctricas, y la instalación



de bases militares. Pero como en dicho espacio existen habitantes con procesos de organización comunitaria que reclaman sus derechos y defienden sus territorios, se incursiona también en el escenario de la organización social para debilitar desde dentro al sujeto colectivo que se erige como obstáculo del desarrollo y comienza la invasión ya no sólo del territorio físico de las comunidades sino también de su territorio político dirigida a resquebrajar el consenso.

Para romper los consensos que dan soporte a la organización se aplica una acción de fina cirugía en la cual confluyen instituciones públicas y sectores privados, previa identificación de las flaquezas propias de los procesos organizativos para utilizarlas a favor de los intereses foráneos que tienen en la mira sus territorios y recursos.

Es en este engranaje en el que aflora la crisis de la OREWA, la que se puede entender como el resultado de la conjunción de divergencias internas con factores externos. La intervención directa de actores externos potenciaron las diferencias internas propias de las organizaciones para desestabilizarla y sacar provecho de la crisis.

2. LA CRISIS

Como en todo proceso organizativo, en la OREWA existían dificultades que venían de tiempo atrás sin resolverse y que se fueron acumulando hasta volverse motivo de divergencia entre dirigentes. De un lado se decía que la organización se venía manejando con criterios clientelistas y con nepotismo, pues se argumentaba que estaba a cargo solo de tres familias y que había malos manejos administrativos. Se acusaba al Consejo de oponerse a la conformación de algunos cabildos mayores en contra de la voluntad de las comunidades, generando con ello una



mayor división como en el caso de Bojayá. También se criticaba el manejo de las relaciones públicas e institucionales por parte del Consejo y los líderes indígenas que lo asesoraban y se sostenía que las instituciones públicas y las ONG percibían deficiencias en la gestión administrativa, habiéndose perdido credibilidad y posibilidades de financiamiento.

También se argumentó que

...la constitución política nos ha facultado para administrar justicia dentro de nuestros territorios, es decir, resolver los problemas sociales de nuestras comunidades, sin embargo, el consejo saliente se quedó corto en este aspecto. Situación que generó mayores conflictos al interior de los pueblos indígenas, llevándonos a la situación que actualmente se está presentando.⁵⁰³

Algunas de las dificultades que se enuncian efectivamente estaban acumuladas y vinieron a saltar a la palestra en un momento dado, sin que puedan atribuirse exclusivamente a uno de los sectores en conflicto. El problema es que estas reclamaciones no resueltas a tiempo se juntaron con intereses externos claramente identificados e hicieron aflorar la crisis interna.

En la Asamblea de Autoridades Indígenas de la OREWA, realizada en Julio de 2004, un sector propuso el cambio del Consejo de Autoridades Indígenas que había sido elegido para el período 2003-2005. Una buena parte de los asistentes a dicha Asamblea se retiró por no estar de acuerdo con la propuesta, pero en nueva Asamblea realizada en el mes de agosto, el Consejo fue formalmente «derrocado».⁵⁰⁴ El Consejo sustituido consideró ilegítimo el acto del «derrocamiento» y conti-

503 Carta dirigida a la Asamblea Extraordinaria de Autoridades Indígenas por miembros de Cabildos y líderes indígenas. Quibdó, septiembre 16 de 2004.

504 Este fue el vocablo utilizado por los indígenas que protagonizaron dicho acto.



nuó ejerciendo su mandato, en desarrollo del cual convocó a una Asamblea Extraordinaria de Autoridades Indígenas para el mes de septiembre del mismo año, en la cual se derogaron los actos de la Asamblea en la que se había consumado el cambio de Consejo. Pero el otro Consejo hizo lo propio, se reunió aparte y asumió el cambio.

A partir de entonces los sectores de la dirigencia que entraron en disputa llegaron al acuerdo de realizar un Congreso Regional, como instancia máxima de las comunidades para la toma de decisiones, para superar la crisis por la coexistencia de dos Consejos, y designaron una comisión para su organización y convocatoria. Luego vino el juego para prolongar la convocatoria del Congreso a instancias de uno de los sectores en conflicto mediante el cambio continuo de la fecha, al tiempo que comenzó la campaña en las diferentes zonas para ganar el respaldo a uno de los consejos. Esto llevó la crisis a las mismas comunidades, generando también su división y la conformación de nuevos cabildos mayores.

Finalmente el Congreso se convocó para el mes de mayo de 2005 y éste se realizó con una representación aproximada del 80% de los cabildos y organizaciones zonales. El Congreso decidió actualizar la OREWA en conformidad con las normas vigentes que rigen las relaciones entre los pueblos indígenas y el Estado⁵⁰⁵ y ésta se constituyó jurídicamente como «Asociación de Cabildos OREWA». Sin embargo, el sector que había propiciado el cambio de Consejo en el 2004 no aceptó tales determinaciones y continuó su funcionamiento amparado

505 Especialmente el Decreto 1088 de 1994 por el cual se regula la conformación de las asociaciones de autoridades indígenas como personas jurídicas de derecho público con capacidad de representación de las comunidades.



en la personería jurídica que le otorgara en 1979 la Gobernación de Chocó a la organización estudiantil.

El resultado de este proceso es que actualmente existen dos organizaciones, una denominada «Asociación de Cabildos OREWA», reconocida jurídicamente por la Dirección de Etnias del Ministerio del Interior, y otra denominada simplemente OREWA, reconocida jurídicamente por la Secretaría del Interior de la Gobernación de Chocó. Esta última ocupa la sede histórica de la Organización.

3. FACTORES EXTERNOS QUE AFLORARON EN LA CRISIS

En medio de la crisis de la organización algunos intereses y actores externos a las comunidades son identificados por uno u otro sector como partícipes de la misma. Siendo muchos los intereses económicos que existen alrededor de las tierras del Pacífico y los megaproyectos que se ciernen sobre los territorios indígenas y afrocolombianos, en el último período vinieron a reflejarse casi de manera directa en el conflicto interno la construcción del ramal Ánimas – Nuquí de la carretera Panamericana; la ampliación de la frontera para la tala de bosques; la penetración de los cultivos de uso ilícito y los contratos para la atención en salud a las comunidades indígenas.

El ramal Ánimas-Nuquí de la carretera Panamericana es una obra impulsada por el gobierno de Álvaro Uribe, luego de que a fines de la década del 90 fuera suspendida por la acción directa de las comunidades indígenas y posteriormente por decisión del entonces Ministerio del Medio Ambiente. Las comunidades se oponían a dicha obra porque atravesaba los resguardos indígenas del Alto Baudó. En la actualidad tiene un trazado diferente y aunque igualmente afecta territorios in-



dígenas, la posición de muchas comunidades de la zona ha cambiado, optando por su respaldo. Esto se ha visto reflejado de manera directa en la crisis organizativa, como lo evidencia una nota publicada en uno de los periódicos locales, una semana antes de la Asamblea en la que se produjo el cambio de Consejo. La nota fue firmada por dos cabildos del Alto Baudó en los siguientes términos:

Señor director:

Queremos reiterar que sigue en pie nuestra decisión a favor de la construcción de la vía al mar Ánimas – Nuquí, proyecto que va a mejorar la situación socio-económica de la región.

Sin embargo nos preocupa la interlocución de la dirección de la Orewa. No estamos representados en dicha organización. Para el bien del proyecto y de nuestras comunidades, dicha interlocución debe ser con los cabildos mayores de la zona del Alto Baudó, con el apoyo de la administración municipal.

Cuando se acepte el cambio de dirección de nuestra organización, esta nos estará siempre apoyando en este proceso. Por lo anterior solicitamos aplazar la consulta sobre la vía al mar, hasta que la dirección de la Orewa se renueve, lo cual ocurrirá a más tardar en este mes de agosto.

Atentamente,

Aníbal Arce S.

Cabildo Mayor N. 3 Alto Baudó

Ernelio Pacheco T.

*Cabildo Mayor N. 2 Alto Baudó*⁵⁰⁶

506 INDIGENAS RESPALDAN CAMBIO EN OREWA. Chocó 7 Días, Agosto 6-12 de 2004, Pág. 11

Esto ejemplifica cómo instituciones públicas y privadas logran penetrar a las comunidades y obtener su respaldo a los proyectos que impulsan mediante la presión.

Respecto a la extracción de maderas, la presión hacia las comunidades indígenas ha aumentado significativamente en el último período, principalmente por acción de los paramilitares. Luego de haber bloqueado la economía local y de impedir la circulación de las comunidades para el desarrollo de las actividades tradicionales de cacería, pesca y recolección, los grupos paramilitares comenzaron a incursionar en el negocio de la madera ofreciendo motosierras y asegurando la compra de la madera cortada, quedando las comunidades presionadas a vincularse a esta penetración extractiva por la vía del negocio de la guerra. Su vinculación se da tanto de forma directa como cortadores, como de manera indirecta por el ingreso a los resguardos indígenas de personal externo contratado por los paramilitares. Esto sucede sin que los organismos competentes en la materia, en especial la Corporación de Desarrollo Sostenible del Chocó –CODECHOCÓ, tomen acciones para impedir la tala de bosques. Un hecho de esta naturaleza se pudo conocer públicamente por la retención a manos de las FARC de un grupo de aserradores contratados por los paramilitares en el municipio de Riosucio-Chocó, lo cual ocurrió en los primeros días del mes de julio del año 2006.

Otro fenómeno que sin duda ha venido modificando las relaciones en las comunidades indígenas de Chocó es la penetración de los cultivos de uso ilícito. Aprovechando el desconcierto y la incertidumbre que han generado en las comunidades las divergencias entre dirigentes, los diferentes actores asociados a los cultivos de coca han derivado a la organización los conflictos relacionados con el negocio ilícito. Esto lo ilustra el asesinato de tres indígenas en el mes de marzo de



2006 en la ciudad de Quibdó, los cuales, según los indicios con los que se cuenta, están relacionados con un ajuste de cuentas por efectos de tales cultivos de coca. Sin embargo, los lamentables hechos los han querido mezclar con la división interna, habiéndose proferido comunicaciones en las que se acusa a un sector de los dirigentes indígenas en conflicto.

Por último, uno de los factores que más puede haber incidido en la crisis interna tiene que ver con la pugna de comerciantes por el control de los contratos para la prestación de los servicios de salud en las zonas indígenas. De manera específica la venta de medicamentos y otros servicios médicos se han utilizado para mantener el control político en algunas alcaldías, pues algunas campañas han sido financiadas con recursos del área de la salud. Con la venta a crédito de medicamentos y préstamos individuales, los comerciantes provocaron una crisis económica en la organización que se utilizó como argumento para el cambio de Consejo de Autoridades. Concretamente se dejó inflar un crédito por compra de medicamentos que no se pudo pagar a tiempo y por tal motivo se embargó a la Organización debido a que la IPS funcionaba bajo la personería jurídica de la OREWA. A pesar de haberse entrado en negociación para acordar la forma de pago de los dineros adeudados, el hecho se hizo aparecer como ineficiencia administrativa del Consejo de Autoridades. Se sostiene incluso que los comerciantes involucrados contribuyeron con recursos económicos para cohesionar comunidades en torno al cambio extraordinario de Consejo.

De otro lado se sostiene que en la gestación de la crisis de la organización intervinieron también algunas instancias del sector público, mencionando principalmente a CODECHOCÓ y al Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico-IIAP, entidades responsables de la gestión ambiental en el departa-



mento. El Consejo que había sido elegido para el período 2003-2005 se había opuesto a muchas acciones de estas instituciones y particularmente se señala que desde el 2003 los indígenas se habían retirado oficialmente de la Junta Directiva del IIAP en desacuerdo con la elección de su actual director por considerar que fue manipulada. Según varios testimonios, estas entidades aportaron recursos económicos para facilitar la movilización de personas, muchas de ellas sin ser delegados oficiales de cabildos locales, para que se hicieran presentes en la Asamblea en la que se inició la crisis.

Igualmente se considera indebida la intervención de la Secretaría del Interior del Departamento de Chocó, por manifestar su respaldo al llamado derrocamiento, y la de algunos alcaldes que han apoyado procesos de división de cabildos en algunas zonas, buscando beneficios en la contratación de servicios de salud destinados a las comunidades indígenas.

4. INTERVENCIÓN DE LA IGLESIA

Como se dijo antes, la organización indígena en Chocó nació con el apoyo de los Misioneros Claretianos, compromiso que siguió la Diócesis de Quibdó. En medio de esta crisis también a la Iglesia le tocó su parte. Uno de los sectores en conflicto acusa a la Vicaría de Pastoral Indígena y a la Pastoral Social de interferir en el conflicto y tomar partido en el mismo. También se acusa a la Diócesis de favorecerse con dineros de la cooperación internacional que solicita para el trabajo con los indígenas.

Las agresiones a la Iglesia obligaron al Obispo de Quibdó a pronunciarse públicamente. En una carta abierta a las comunidades indígenas de Chocó, las invita a la reflexión crítica, a mantener la unidad, a no dejarse engañar de los agentes exter-



nos y a no dejarse manipular. Entre otras cosas, sostuvo el Obispo que los pueblos indígenas han enseñado a la Iglesia y a la comunidad en general que la dignidad humana se hace respetar, que el territorio es vida y que los intereses comunitarios están por encima de intereses particulares. Pone de presente el impacto de la guerra en la vida de las comunidades, la que impide que éstas cumplan sus labores tradicionales de recolección y agricultura, caza y pesca, porque sus territorios se encuentran invadidos por ejércitos de ocupación y la respuesta del Estado es insuficiente o nula para atender el cerco en el que se encuentran las comunidades.

El Obispo hace explícita la preocupación porque *«los mismos actores de la guerra que están causando el hambre, la zozobra y la amenaza de la vida de las comunidades, al tiempo interfieran en la vida de las organizaciones para hacer prevalecer intereses politiqueros presentándose, como dice el Evangelio, «como lobos vestidos de ovejas»...»* y critica que instituciones del Estado de manera irresponsable contribuyan a profundizar la crisis. Finalmente hace un llamado a las comunidades, a los dirigentes y a las autoridades indígenas para que revisen de manera autocrítica las verdaderas causas y consecuencias de la crisis, y recuperen la estabilidad y la confianza de la Organización.

También hace un llamado a las instituciones estatales, a las instituciones solidarias, a las ONG y a las agencias de cooperación internacional para que las primeras cumplan con su mandato constitucional de proteger la vida y honra de los ciudadanos y todas contribuyan a superar la crisis, generando espacios de diálogo y concertación en vías de garantizar la transparencia y recuperar la confianza⁵⁰⁷.

507 CADAVID MARIN, Fidel León, Obispo de Quibdó. Carta Abierta a los Pueblos Indígenas del Chocó. Quibdó: 4 de octubre de 2004.

Las palabras de la autoridad eclesial fueron tergiversadas y la prensa local sacó deducciones en el sentido de que ésta se posicionaba a favor de uno de los sectores. En un artículo titulado «RUPTURA ENTRE LA OREWA Y LA DIÓCESIS DE QUIBDÓ» hacía eco de la sindicación a la Diócesis de defender a líderes indígenas que conseguían recursos y prebendas para beneficio propio y se olvidaban de las comunidades de base.⁵⁰⁸

5. EFECTOS DE LA CRISIS ORGANIZATIVA

Durante estos dos largos años de crisis de la organización representativa de los pueblos indígenas de Chocó, las comunidades sufren las consecuencias. La principal de ellas es la ausencia de unidad que garantiza la fuerza para afrontar los grandes retos y problemas que se constituyen en amenaza para el futuro de estos pueblos.

La OREWA había ejercido históricamente el papel de organismo de control sobre las instituciones estatales y tal papel se ha visto reducido, por no decir perdido, de lo cual sacan provecho las instituciones. De hecho, bajo el argumento de «pónganse de acuerdo entre ustedes», las cosas no se hacen, las decisiones se aplazan indefinidamente y la vulneración de derechos a las comunidades sigue impávida su curso. La secretaría de educación del departamento, por ejemplo, reportaba en 2006 una cobertura de más de 16.000 niños y niñas indígenas en las escuelas cuando en realidad sólo hay más de 3.000 estudiantes.⁵⁰⁹

508 PERIÓDICO CHOCÓ 7 DÍAS. Quibdó Octubre 29-Nov 4 de 2004.

509 La Asociación de Cabildos OREWA ha interpuesto una demanda penal y administrativa al respecto. Los datos los especificó en el comunicado público con fecha de marzo 2 de 2006.



Nadie sabe a dónde van los miles de millones que se reciben para educación y ante las demandas de las comunidades el Gobierno se limpia las manos argumentando que para resolver primero se tienen que poner de acuerdo.

Las acciones del conflicto armado, los asesinatos y torturas por parte de la fuerza pública y de los paramilitares, al igual que los atropellos que comete la guerrilla contra miembros de las comunidades pasan desapercibidos a pesar de las denuncias. Las reuniones con miembros del ejército y la fiscalía para tratar casos concretos de violación de los derechos humanos resultan deslegitimadas, bajo el argumento reiterado de los primeros de: «pónganse de acuerdo entre ustedes». Afortunadamente en dichos escenarios los indígenas han hecho valer su palabra y han exigido que no se entrometan en situaciones internas cuando de lo que se trata es de defender a las comunidades de los continuos ataques de que son víctimas.

En el caso del proyecto de terminación de la carretera Ánimas-Nuquí las instituciones estatales sacan provecho de la crisis. El instituto de vías, luego de llegar a un consenso con los cabildos locales para una negociación con el Estado a partir de la aplicación del Plan de Vida, de un momento para otro suspende el cumplimiento de los acuerdos basado en una comunicación en la que se reclama que la negociación debe realizarse con el otro sector. Así, la obra continuará su trayecto sin que sean tratados a fondo los impactos que acarrea a las comunidades.

En el campo de la salud, uno de los problemas que desencadenara la crisis interna, se está produciendo un replanteamiento sobre la afiliación de las comunidades a las diversas ARS. Éstas han convertido el derecho a la salud en una feria, mientras la atención en salud y la calidad de ésta sigue deteriorándose de forma alarmante.



6. CRISIS DEL MODELO ORGANIZATIVO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Los factores internos y externos que se enuncian por los diferentes sectores enfrentados en el caso de la OREWA, si bien todos tienen que ver en el conflicto interno, deben ser valorados en un contexto más amplio, en el que está envuelto en el último período el movimiento indígena en general y no sólo el de Chocó.

Gran parte de los conflictos que evidencian las organizaciones indígenas devienen de los cambios que se han producido en las dinámicas sociales, políticas y económicas del país, y también son efecto de múltiples transformaciones en las comunidades, muchas de ellas a su vez producto del ciclo de vida de sus organizaciones. Mientras estos cambios se producen, el modelo de organización se ha mantenido sin que se observe la necesidad de que éste también se ajuste.

Transformaciones en el liderazgo

El modo como se construye y desarrolla una organización se ve reflejado en el modo como se estructura y reproduce su liderazgo. Para el caso de la OREWA, en un período que abarca más de veinte años de historia, el grupo de líderes que se va formando, paulatinamente asume un modelo de vida que lo diferencia del de sus comunidades de origen. El ser dirigente de la organización los integra a otra dinámica donde los asuntos del día a día están relacionados con reuniones y negociaciones políticas, tramitación de proyectos y administración de recursos, actividades que pasan sin darse cuenta a sustituir las viejas prácticas tradicionales, sociales, culturales y de subsistencia.

El ejercicio del liderazgo organizativo se va convirtiendo entonces en un modo de vida y son muchos los que ya no



asumen para sí la dinámica de la comunidad local. Estas transformaciones respecto a las expectativas de vida conducen a que la organización sea percibida como una oportunidad y el acceso a cargos en su dirección se convierte en objetivo fundamental y motivo de disputa. Es entonces cuando surge la pugna por ocupar los cargos de representación y devienen las campañas en las comunidades que empiezan a romper su cohesión.

Muchos dirigentes que no acceden a los cargos de la organización pasan a ocupar el lugar de asesores o se refugian en el sector público asumiendo alguna responsabilidad como funcionarios. En el escenario público pasan a ser gerentes municipales de asuntos indígenas; coordinadores de administración de las transferencias de ingresos corrientes de la nación; gerentes o administradores de alguna empresa municipal; coordinadores de proyectos de desarrollo para las comunidades locales, bien desde el municipio o de otra institución pública o privada; y, también coordinadores de salud en las ARS que captan los recursos de la salud indígena.

De este modo, los problemas de fondo que aquejan a las comunidades en su conjunto, pasan a convertirse en asunto secundario frente a otros intereses en juego.

6.1. Autoridades tradicionales y control social

Otro de los factores que explica la actual crisis de la organización tiene que ver con el modo como se concibe a la autoridad indígena. La autoridad tradicional, que deviene de ser «mayor» o de habilidades especiales para el manejo del territorio o de la espiritualidad de la comunidad, también ha entrado en crisis debido a las transformaciones derivadas de la escolarización. Cualquier joven que ha adquirido cierto grado de escolaridad que le permite desenvolverse con los repre-



sentantes del Estado o de instituciones privadas, y a quien se le haya encomendado alguna función de representación de la comunidad, se asume a sí mismo como «Autoridad». Este fenómeno, cada vez más común, ha ido relegando a los mayores dejando un vacío en el liderazgo natural que antes garantizaba la cohesión interna.

Esta misma situación, en el mejor de los casos modifica las pautas de control social interno, pero en el peor de ellos deriva en la ausencia de controles o en la ineficacia de los mismos. Así, dirigentes que cometen faltas o acciones punibles no son oportuna y debidamente sancionados, lo que lleva al descontento de las comunidades y con ello a la pérdida de legitimidad de los dirigentes. En el caso de la OREWA, en ambos sectores que reclaman la representación, algunos de sus integrantes no cuentan con la legitimidad requerida por no haberse sometido a la aplicación de justicia indígena o no haber aceptado y cumplido sus resoluciones.

6.2. Modelo de participación política

Otro elemento que ha impactado el modelo de organización de los pueblos indígenas deviene de los cambios en el modelo de participación en el Estado, originados en la Constitución Política. A partir de la década del 90 son muchos los líderes que quieren dar el salto de la representación organizativa o comunitaria a la representación política electoral. Para acceder a los concejos municipales, a las asambleas departamentales, a las alcaldías o al mismo Congreso de la República, las comunidades se tornan en coto de caza y los señores que tradicionalmente han ejercido el control político local o regional, de enemigos del movimiento indígena se transforman en polo de atracción para alianzas que garanticen el resultado electoral. Así, la organización deja de ser escenario de reivindicación social para



convertirse en escenario de disputa y en trampolín electoral. Los impactos de la inserción del liderazgo indígena en la política electoral se pueden ver claramente en lo local. Uno de ellos es la manipulación de las comunidades por quienes antes ejercían su liderazgo natural para favorecer a uno u otro candidato, llevando a la polarización y a su división, como ocurre en algunas zonas de Chocó, donde gracias al pasado debate electoral del año 2004 para cargos locales y departamentales resultaron hasta tres cabildos donde antes existía solo uno.

7. PENSAR HACIA EL FUTURO

Los elementos antes enunciados, que apenas son algunos de los muchos que inciden en el debilitamiento de las organizaciones, deben ser motivo de reflexión entre los pueblos indígenas, como base ineludible para continuar el proyecto de afirmación de la autonomía. Es necesario volver a pensar el modelo de construcción de organización entre pueblos selváticos; así como el valor y el papel asignado a la identidad cultural en los procesos políticos en los que están involucrados los pueblos indígenas, y también el papel que se asigna a las autoridades y líderes y la formación de éstos, para encontrar nuevas pautas que contribuyan a cohesionar lo que se ha ido disgregando.

Pero las comunidades también deberán ver de manera clara las necesidades y posibilidades de acompañamiento por colaboradores y asesores, sean éstos internos o externos, y definir estrategias para su integración en el proyecto político de los pueblos más que en la disputa por el ejercicio del poder.

Por último, no puede dejar de mencionarse el rol de la cooperación internacional frente a los procesos organizativos y reivindicativos de los pueblos indígenas. En muchos casos se privilegia la administración «correcta» de recursos sin ver el tras-



fondo o el impacto de las acciones frente al proyecto político de los pueblos indígenas. Mucha de la responsabilidad le cabe a las instituciones que financian proyectos bajo la sola condición de un buen manejo administrativo y contable o por su excesiva tolerancia de malos manejos, cuando en ambos casos se desvirtúan las causas que aglutinan a los pueblos indígenas.

Mucha gente se pregunta y preocupa por el futuro del movimiento indígena en Chocó y en el país. Su historia debe leerse en conjunto con los cambios que se operan en los escenarios nacional e internacional, para lograr entender lo que sucede actualmente y poder identificar lo que quieren estos pueblos en el nuevo contexto. La crisis que afronta la Organización Indígena en Chocó puede ser un buen punto de referencia para iniciar esta reflexión y extraer aprendizajes que conduzcan a superar los obstáculos que se presentan en el proceso de afirmación de la autonomía de los pueblos indígenas.

Así lo entendieron los «Viejos», los «Mayoría», que han convocado a sus comunidades a una reflexión tendiente a retomar los principios de la «ley de origen» y a reencontrar en el pensamiento propio la fuente de inspiración para salvarse del remolino que amenaza hundirlos.



BIBLIOGRAFÍA

- ALVARADO, Walburga Rupflin. Tzolkin más que un calendario. CEDIM, Guatemala, 1997.
- ANDAGOYA Pacual de. Relación y documentos. En: Colección crónicas de América. Editado por Blanquez Adrián. Madrid 1986.
- ANDRADE, Germán. Proyecto Biopacífico. «Conservación de la biodiversidad Biogeográfica Chocoana de Colombia». Leyva Pablo (editor) Colombia Pacífico Tomo 2
- ANGARITA BARÓN, Ciro. Colombia: Comunidades indígenas y constitución de 1991, Sentencia de la Corte Constitucional T-504 de 1993. En: Derecho de los Pueblos Indígenas en las Constituciones de América Latina. Editado por Sánchez Enrique. Disloue Editores. Bogotá 1996.
- ANGEL MAYA, Augusto. La Aventura de los símbolos. Una visión ambiental de la historia del pensamiento. Edita Eco-fondo. Bogotá. 2000
- ARANGO, Raúl y SÁNCHEZ, Enrique. Los Pueblos Indígenas de Colombia en el umbral del nuevo milenio. DNP. Bogotá 2004.



ARCHIVO HISTÓRICO DE ANTIOQUIA, fondo colonia.
Tomo 25. Documento sobre la reducción de los indios del Chocó. Madrid. 21 de marzo de 1685. f.208. firmado por el rey Don Francisco Fernando Madrigal.

———— Fondo Colonia tomo 24 f. 103. 15 de abril de 1685.

———— Fondo Colonia. Tomo 24. Las misiones del Chocó. Enero 17 de 1674 f718r y 718v.

———— Fondo Colonia. Tomo 25. Censo de la población de indios de San Francisco del Chocó. Enero 9 de 1685. f 188ss.

ARIZA J Libardo, *Identidad Indígena y Derecho Estatal en Colombia*, Bilbao: Universidad de Deusto

AROCHA, Jaime y DE FRIEDEMANN, Nina S. *Los Herederos del Jaguar y la Anaconda*. Carlos Valencia Editores. Bogotá. 1981

———— Compiladores. *Un siglo de investigación social en Colombia*. Bogotá. Editorial Presencia. Bogotá 1984.

AUGE, Marc. *Le Génie du Paganisme*. Editions Galimard. Paris 1982. Versión en castellano Mucnik Editores, S. A. Barcelona 1993.

BAUER, Otto. *La cuestión de las nacionalidades y la Socialdemocracia*. Editores Siglo XXI, México 1979.

BELITZA, *Nacionalismo Vasco y Clases Sociales*. Editorial Thertoa. San Sebastián 1976.

BETANIA, María de. *Mitos, Leyendas y Costumbres de las tribus suramericanas*. Editorial Cocolsa. Madrid. 1964

BONFIL BATALLA, Guillermo. *El etnodesarrollo Obras Escogidas*. Tomo II. Ed. INI. CIESAS, México 1995.



BOTASSO, Juan. Compilación: Evangelio y culturas, documentos de la Iglesia Latinoamérica. Edición Abya-yala Quito 1992.

BOTERO, Luis Fernando «La iglesia y el Indio de la Colonia»
En: Política Indigenista de la Iglesia en la Colonia. Edición Abya-yala -CYAMBE- Ecuador 1991

CAILLOIS, Roger. *Le mythe et l'homme*. Gallimard. Paris 1996.

————— *L'homme et le sacré*. Éditions Gallimar. 12 ed. Paris 1996.

CASTILLO V, Napoleón. Las Comunidades indígenas en Colombia y su sistema general de seguridad social. Procuraduría General de la Nación. Bogotá 2003.

CASTRILLÓN C, Héctor: Chocó indio. Medellín, Editorial Centro claretiano de pastoral indígena 1982.

CELAM-Consejo Episcopal Latinoamericano. Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Conclusiones. Publicación hecha por el CELAM. Bogotá 1994.

COMISIÓN DE CONCILIACIÓN NACIONAL. Hacia la construcción de una Política Nacional Permanente de Paz. Bogotá Mayo de 1997. y segunda versión de julio de 1998.

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. El cristianismo y las Religiones. Librería Editrice. Citá del vaticano 1997.

CONFERENCIA EPISCOPAL COLOMBIANA. Propuesta de la Iglesia católica de Colombia para una rebaja de penas, con motivo del jubileo del año 2000. 20 de agosto de 1999.

————— Mensaje de la LVIII Asamblea Plenaria Ordinaria. Julio de 1993.



———— Mensaje de la LXVII Asamblea, 9 de julio de 1999.

———— Reflexiones sobre la nueva constitución. LVI. Asamblea Plenaria. Septiembre de 1991.

———— Hacia una pastoral para la paz. SNPS. Bogotá, mayo de 1994.

CONGRESOLATINOAMERICANO DE MISIONOLOGÍA. La Misión en el Umbral del Tercer Milenio. Ediciones Verbo Divino, Guadalupe y UCB. Cochabamba 2002.

CONGRESO LATINOAMERICANO DE PASTORAL INDÍGENA. Conclusiones. Boletín Pueblos. CEC. Bogotá 1996.

CONTRALORÍA GENERAL DE LA REPÚBLICA. Geografía Económica de Colombia. IV Caldas. Bogotá 1937.

DE ACOSTA, Joseph. Vida Religiosa y Civil de los indios. UNAM. México 1963.

DE OBIETA, José A. El derecho humano de la autodeterminación. Editorial Tecnos. Tercera Edición. Madrid. 1993.

DE FRIEDEMANN, Nina S. Herederos del Jaguar y la anaconda. Biblioteca del Banco Popular, Bogotá, 1983.

———— «La fiesta del Indio» En: indigenismo y aniquilamiento de indígenas en Colombia. En coautoría de Friede Juan y Fajardo Dario. Segunda edición. Ediciones CIEC. Bogotá. 1981.

DEFENSORÍA DEL PUEBLO. Persona, Religión y Estado Bogotá, 1995.

———— Derechos de los Pueblos Indígenas. 2a Edición. Bogotá 2001.



DEPARTAMENTO NACIONAL DE PLANEACIÓN- DPN
– Censo de 1985 y 1993 del Departamento Administrativo
Nacional de Estadística – DANE, y cálculos DIOGS para
1997 y 1998 con base EH Nacionales.

DE LAS CASAS, Bartolomé. Historia de las Indias. 2ª Edi-
ción. FCE. México 1965.

DEL VALLE, Susana. La problemática indígena en el Pacífico,
Copenhague: El Colegio de México. 1989.

DIAZ POLANCO. Héctor. Autonomía Regional. La autode-
terminación de los pueblos indios. Siglo XXI Editores .
México 1996.

————— Indigenismo, modernización y marginalidad. Juan
Pablos Editor. México 1987.

————— La cuestión étnico-nacional. Editorial Linea SA de
Cv, México 1985.

DIVISIÓN DE ASUNTOS INDÍGENAS, Programa de apo-
yo y Fortalecimiento Étnico de los Pueblos Indígenas de
Colombia, Ministerio del Interior. Bogotá, 1996.

DUPUIS, Jacques. Hacia una Teología Cristiana del plura-
lismo religioso. Grafo. S. A. Bilbao 1997. versión origi-
nal en francés.

ELIADE, Mircea. *Initiation, rites, sociétés secrètes*. Collection Fo-
lio/-Essais, Gallimard. Paris 1996.

————— Aspects du Mythe, Collection Folio/-Essais,
Gallimard. Paris 1996.

EGUREN, Juan A. Epígrafe del texto derecho concordatorio
Colombiano. Pontificia universidad Javeriana, Bogotá 1960.



- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo. Historia general y natural de las Indias. Biblioteca de Autores españoles. Madrid. Reimpreso 1959.
- FERRO, Gemán. Editor. Religión y Etnicidad en América Latina. ICAN, Bogotá 1996.
- FINDJI, María Teresa. «Relación de la sociedad colombiana con las sociedades indígenas» En: Boletín de antropología vol V, números 17 – 19, Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia.
- FLÓREZ LÓPEZ, Jesús Alfonso. «Cruz o Jaituma». Gráficas la Aurora. Quibdó. 1996.
- «Simbología de lo sagrado en pueblos indígenas» Volumen I y II Centro de Estudios Étnicos – Medellín, julio 2003.
- FRIEDE, Juan. La explotación indígena en Colombia. Editorial punta de Lanza. Bogotá 1973.
- Las misiones y el problema indígena en Colombia». En: el problema indígena en la historia contemporánea de Colombia. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Edición la Rana y el Aguila. Tunja 1975.
- Documentos inéditos para la historia de Colombia. 10 Tomos. Academia Colombiana de Historia. Bogotá 1955-62
- GARCÍA, Antonio. Pasado y presente del indio. Editorial Centro. Bogotá 1939.
- GOBERNACIÓN DE ANTIOQUIA. Colombia frente al Pacífico. Medellín. 1989.
- GÓMEZ, Laureano. Interrogante sobre el progreso de Colombia. Bogotá. Ed Minerva, 1928.



- GÓMEZ DEL PRADO José Luis, *Pueblos Indígenas normas internacionales y marcos nacionales*. Universidad de Deusto. Bilbao 2002
- HARRIS, Marvin. *El desarrollo de la teoría antropológica, una historia de las teorías de la cultura*. Decimoquinta edición. Siglo XXI editores. México 1999.
- *Introducción a la antropología general*. Alianza Editorial. Segunda reimpresión. Madrid 2000.
- HERNÁNDEZ NAVARRO, Luis y VERA HERRERA, Ramón. *Compiladores. Acuerdos de San Andrés*. Ediciones ERA. México 1998.
- INER- Instituto de Estudios Regionales de la Universidad de Antioquia. *El Pacífico un reto par el Suroeste*. Medellín, 1990.
- ISACSSON, Suen Erik y ESPINAL. *Encuesta Socioeconómica sobre El Alto Baudó. (mec)*. Biblioteca del Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá 1971
- «Indios Cimarrones del Chocó». (Colombia). *Etnogråiska Musset Goteborg Abstrick Goteborg*. 1973
- Fray Matias Abad. *Diario por el río Atrato en 1649*. Separata del Boletín de Historia de Antigüedades. No. 706. Ed. Nelly . Bogota, 1974.
- «Biografía Atrateña» *INDIANA*. N°. 3. Ibero-Amerikanisches. Institut. Preubischer Kulturbesitz. Berlin. 1975
- «Observations on Chocó Slash-Mulch Culture». *Etnogråiska Musset Goteborg Abstrick Goteborg*. 1975
- «Embera: Territorio y Régimen Agrario de una Tribu Selvática bajo la Dominación Española». En *Tierra, Tradi-*



ción y Poder en Colombia. Editado por N.S. Friedmann. Biblioteca Básica Colombiana. N.º. 12. Bogotá. 1976

JACOME, Rosario – RODRIGUEZ, Orlando. «Desarrollo y diversidad» En: de la protesta a la propuesta. Memorias de los talleres de Antropología Aplicada. UPS Quito. 1997.

JENKINS MOLIERI, Jorge. El desafío indígena en Nicaragua: el caso de los miskitos. Editorial Vanguardia. Managua 1986.

LAPLANTINE Françoise, La description ethnographique, Paris: Nathan, 1996

LASAGABASTER, Iñaki; LETAMENDÍA, Francisco; GÓMEZ URANGA, Mikel y ZALLO, Ramón. Coordinadores. Propuesta para un Nuevo Escenario. Democracia, cultura y cohesión social en Euskal Herria. Edita Fundación Manu Robles-Arangiz Institutua. Bilbao 1999.

LEVI-SATRAUSS Claude, Paroles Données, Paris: PLON.

LEYVA, Pablo (editor) Colombia Pacífico Tomo II. Biblioteca virtual del Banco de la República. Bogotá 2003.

LOBOGUERRERO, Miguel «Dialectología de la Familia Lingüística Chocó». Revista Colombiana de Antropología. Vol. 9. Bogotá. 1960.

LOPEZ DE MESA, Luís. De cómo se ha formado la nación Colombiana. Editorial Bedout. Medellín, original de 1936 y versión de 1970.

LOWEN, Jacob. «El Cambio Cultural entre los Chocó de Panamá». América Indígena. V. 32. N.º. 1. México 1972.

MARIATEGUI, José Carlos. Siete ensayos sobre la realidad peruana. Era. Cuarta reimpresión. México 1998.



MELIS, Antonio. Leyendo Mariátegui. Editora AMAUTA. Lima 1999.

MESA, Carlos E. CMF. Compilador. La misión Claretiana del Chocó, cincuenta años al servicio de Cristo y de Colombia. Madrid 1960.

NORDENSKIOLD, Erland. «Les Rapports entre l'art, la Religion et la Magie chez les Indiens Kuna et Chocó». Journal de la société des Americanistes. n.s. XXI. Pg. 141-158. París 1929.

OLLIVE, León. Compilador. Ética y diversidad cultural». Fondo de Cultura Económica. México, 1993.

ONIC, CECONIN, Ghk, Tierra profanada. Grandes proyectos en Territorios Indígenas en Colombia. Disloque Editores. Bogotá 1995.

ONU. Pacto Internacional de Derechos civiles y políticos. Edición de 1966.

————— Relator especial sobre formas contemporáneas de racismo, discriminación racial, xenofobia y formas conexas de intolerancia. Preguntas y respuestas. Edita Oficina en Colombia del Alto Comisionado para los Derechos Humanos. Bogotá. 2000

ORTEGA RICAURTE, Carmen. «Pacificación de Provincia de Citará».Boletín de Arqueología. II. Bogotá 1947.

————— Historia Documental del Chocó. Departamento de Bibliotecas y Archivos Nacionales. XXV. Ed. Kelly. Bogotá 1954.

OREWA. Lo que queremos y pensamos hacer en nuestro Territorio. Edición auspiciada por Red de solidaridad social y Ministerio del Medio Ambiente. Quibdó 2000.



ORTEGA, Enrique: Historia Documental del Chocó. Bogotá. 1954.

ORTIZ, Sergio Elías. Las comunidades indígenas de Jamondino y Males (apuntes etnológicos). Imprenta Departamental. Pasto 1935.

PARDO, Mauricio. Transformación Histórica de los Indígenas del Choco, Boletín de Antropología. Universidad de Antioquia No: 17, 18 y 19 . Volumen V. Tomo No. 2. 1983. Medellín.

———— Regionalización de Indígenas Chocó. En: Boletín Museo del Oro. No, 3418 Bogotá. Banco de la República, enero- abril de 1987.

———— El convite de los espíritus. Ediciones CPI Quibdó, 1988.

———— Bibliografía sobre indígenas Chocó. Inédito

PARTRILGE, Wiliam L. UQUILLAS, Jorge E. y JOHNS, Kathryn. *Including the excluded: etnodevelopment in Latin américa Citado. Instituto Internacional de Gobernabilidad. <http://www.iigov.org>*

PERAFÁN SIMMONDS, Carlos Cesar – AZCARATE GARCIA, Luís José y ZEA SJOBERG Hildur; Sistemas Jurídicos Tukano, Chami, Guambiano, Sicuani, Instituto Colombiano de Antropología e Historia –ICANH, Bogotá 2000.

PINTO, Constancio. Los indios Katios. Su cultura y su lengua. Vol I Ed. Compas. Medellín, 1978.

POUTIGNAT Philippe y STREFF – Frenart Jocelyne. Théories de l'éthnicité. Presses Universitaires de France – PUF. Paris 1995



PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA. El Pacífico: Una nueva dimensión para Colombia. Bogotá 1987 y 1989.

PUECH, Henri-Charles. Director. Las religiones de los pueblos sin escritura. Historia de las Religiones. Siglo XXI. México 1990.

REICHEL DOLMATOFF, Gerardo. «Notas etnográficas sobre los indios Chocó». Revista Colombiana de Antropología. Vol. IX. Bogotá. 1960.

————— «Investigaciones arqueológicas en la Costa Pacífica de Colombia.I. El sitio de Cupica» Revista Colombiana de Antropología. 1961

————— «Investigaciones Arqueológicas en la Costa Pacífica de Colombia II. Una secuencia cultural en el Bajo San Juan». Revista Colombiana de Antropología. Vol. XI. Bogotá 1962.

RENNAN E. ¿Que es una nación? Instituto de estudios políticos, Madrid, 1957.

RESTREPO, Juan Pablo. La Iglesia y el Estado en Colombia. Tomo II. Banco Popular. Bogotá 1987.

RIVET, Paul. «*Groupe Catío*». (*Linguistique*). *Journal de la société des americanistes* Vol. XXXIV. Paris 1943-6.

————— «La Influencia Karib en Colombia». Revista del Instituto Etnológico Nacional. Vol. I. Bogotá 1943.

————— «La lengua Chocó». Revista del Instituto Etnológico Nacional. Vol. I. Bogotá 1943.

ROLDÁN ORTEGA, Roque. Compilador: Fuero indígena Colombiano. Presidencia de la República. Bogotá julio 1990.



ROLDÁN ORTEGA, Roque y VARGAS, John Harold, compiladores: Fuero indígena Colombiano. Ministerio de Gobierno, Dirección General de asuntos indígenas. Santafe de Bogotá 1994.

ROULAND, Norbert; PIERRE-CAPS, Stéphaney POUMARÈDE, Jacques. *Droit des minorités et des peuples autochtones*. Primera Edición en Francés PUF. Paris 1996. Primera edición en español Siglo XXI editores. México 1999.

RUIZ VIEYTEZ, Eduardo. La protección jurídica de las minorías en la Historia Europea. Universidad de Deusto. Bilbao 1998

SÁNCHEZ, Enrique. Derechos de los pueblos indígenas en las constituciones de América Latina. Compilador, Disloque Editores. Bogotá. 1996

SANTA TERESA, Fray Severino de. Creencias, ritos, usos y costumbres de los indios Catíos de la Prefectura Apostólica de Urabá. Imp. San Bernardo. Bogotá 1924.

————— Historia Documental de la Iglesia de Urabá y del Darién. Empresa Nacional de Publicaciones. Bogotá 1956

————— Los indios Katíos. Los Indios Kunas. Ensayo etnográfico de dos razas de indios en la América Española Autores antioqueños. Vol.7. Imprenta Departamental. Medellín 1959.

SNPS-Secretariado Nacional de Pastoral Social. «Concordato de 1973». Documentos de Pastoral Social. No. 156-1557, Bogotá. Junio de 1993.

SCOLNIK, Rosa. «*The aborigines of the Isthmus of Panamá*». *Traduccions of American Ethnological Society*. Vol. III. New York 1953.



- «El Chocó». Revista Geográfica Americana. Vol. 139. Buenos Aires 1955.
- «Algunos aspectos de la vida de los indios Catíos». América indígena Vol. XVI. N°. I. México 1956.
- SIMON, Fray Pedro. Noticias Historiales de las Conquistas de tierra firme en las Indias Occidentales. 7 Volúmenes. Imprenta de Medardo Rivas. Bogotá 1882-1892.
- TORRES DE ARAUZ, Reina. «Vestidos y adornos de los indios Chocoes». Lotería. Vol. VI. N°. 73. Panamá 1961.
- «El chamanismo entre los indios Chocoes». Hombre y Cultura. Tomo I. N°. I. Panamá 1962.
- «Aspectos históricos del grupo Chocó». Anuario de Estudios Americanos. XXIII. Sevilla 1966
- La Cultura Chocó, Estudio Etnológico Histórico. Universidad de Panamá. Panamá 1966
- TOVAR PINZÓN, Hermes. Relaciones y visitas a los Andes. S XVI. Santafé de Bogotá, Colcultura, Biblioteca Nacional - Instituto de Cultura Hispánica, s.f.
- UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA. Unidad ILTAPALAPA, Año, I, Número 1. División de Ciencias y Humanidades. Departamento de Antropología, México 1991.
- URBINA, Fernando. «El Mito de Jinu- Potó». Literatura Aborigen de Colombia. Biblioteca Básica Colombiana. N°. 39. Colcultura. Bogotá 1977.
- «La ombligada». Un rito de los Embera. Revista Javeriana Tomo XCXX. N°. 459. Univ. Javeriana. Bogotá. 1979.



URIBE MISAS, Alfonso. Las Misiones católicas ante la legislación colombiana y el derecho internacional público. Editorial Lumen Christi. Bogotá. 1962

VARGAS, Patricia. La conquista tardía de un territorio aurífero. Tesis. Departamento de Antropología. Universidad de los Andes. Bogotá, 1984.

————— Los Embera y los Cuna: Impacto y reacción ante la ocupación española. Siglos XVI y XVII Cerec. Ican Bogotá 1993.

VASCO, Luis Guillermo. Desarrollo Histórico de la relación hombre-tierra en el Chamí. (mec). Univ. Nacional. Bogotá 1968.

————— Los Chamí, la situación del indígena en Colombia. Editorial Margen Izquierdo. 160 pp. Bogotá 1975.

————— «El indígena y la cultura un marco general de análisis». Enfoques colombianos No 11 Editorial. Guadalupe. Bogotá 1978.

————— Jaibanás los Verdaderos Hombres. Banco Popular. Bogotá. 1985.

————— «La lucha por las siete llaves: Minorías étnicas en Colombia», en Colombia contemporánea. Ieri – Ecoe. Bogotá 1996.

VÁSQUEZ LUNA, Miguel; JIMENO SANTOYO, Gladys y CORREA C, Hernán Darío. Compiladores. Derechos de los Pueblos indígenas en Colombia. Pluralismo Jurídico y Autonomía. Tomo I y II. Dirección General de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior. Bogotá 1998.

VILAS, Carlos M. Estado, Clase y Etnicidad. La Costa Atlántica de Nicaragua. Fondo de Cultura Económica. México 1992.



VILLANUEVA, Javier. Diccionario Crítico de la Autodeterminación. Tercera prensa. Donostia. 1991

WASSEN, Henry. «Cuentos de los Indios Chocoes recogidos por Erland Nordenskiold durante su expedición al Istmo de Panamá 1927» Publicados con notas y observaciones comparativas. Journal de la société des americanistes. n s XXV. Paris 1933.

————— «Un Manuscrito Anónimo del Año 1.739 sobre la Provincia del Darién». Boletín de la Sociedad Geográfica de Colombia- Vol. VII. N|. 1. pg. 76-78; Vol. VII.Nº. 3. Bogotá 1944

————— «On Dendrobates Frog-poison material among the EmberáChocó) speaking Indians in Western Caldas, Colombia. Appendix. Short Emberá Word List». Etnografiska Musset, Goteborg, Arstyck. Goteborg 1957.

————— «Estudios Chocoes. Etnohistoria Chocoana de cinco cuentos Waunana apuntados en 1955». Etnologiska Studie. T. 26. Goteborg 1963.

————— «Apuntes etnohistóricos chocoanos». Hombre y Cultura. T. I. n°. 2. Centro de Investigaciones Antropológicas de la Universidad de Panamá. Panamá 1963.

OTROS DOCUMENTOS Y PUBLICACIONES

ARTICULACIÓN ECUMÉNICA LATINOAMÉRICA DE PASTORAL INDÍGENA - AELAPI . Conclusiones Encuentro Latinoamericano de Pastoral Indígena. Quito . 1995.

BARCO Virgilio. Decreto legislativo 927 del 3 de mayo de 1990. Presidencia de la República, Bogotá.



CENTRO DE DERECHOS HUMANOS de la Oficina de las Naciones Unidas en Ginebra. Carta Internacional de derechos Humanos. Folleto Informativo No. 2.

CENTRO DE PASTORAL INDIGENISTA. Revista Jaibía No. 1. Quibdó, mayo 1982

————— Revista Jaibía No. 3 Quibdó, 1983.

————— Revista Jaibía No. 4 Quibdó, diciembre 1985

————— Revista Jaibía No. 6. Quibdó, 1989

————— Revista Jaibía No. 7. Quibdó, marzo de 1990

————— Revista Jaibia No.8. Quibdó marzo de 1991

COMITÉ COLOMBIANO DE COORDINACIÓN MISIONAL. Comité Colombiano de Coordinación Misional. Bogotá 1958

CONSEJO DE AUTORIDADES INDÍGENAS DE LA OREWA, Informe de Balance de los veinte años de existencia de la OREWA, inédito. Quibdó junio de 1999.

CONSTITUCIÓN Política de Colombia de 1886

CONSTITUCIÓN Política de Colombia de 1991

CORTE CONSTITUCIONAL. T-428 de 1992.

————— Sentencia T-405 de 1993

————— Sentencia T- 504 de 1993

————— Sentencia T-254 de 1994

MINISTERIO DE RELACIONES EXTERIORES. Concordato Colombiano de 1887



MOÑO RUEDA, Luis Alberto « Costumbres Ancestrales que gobiernan la vida de parte de los habitantes del país» Periódico El Tiempo «Voces de la Otra Colombia», Bogotá, enero 8 de 2004.

OREWA y CPI, Boletín Jaibaná No.2 , Quibdó:1980.

———— Boletín Jaibaná No. 3

———— Boletín Jaibaná No. 5. Quibdó:1981.

OREWA, Revista Jaibaná No. 35, Quibdó: 1998.

———— Folleto «Caminando». Quibdó. 1980.

———— Folleto «Unidad, Tierra, Cultura y Autonomía». Quibdó:1980.

———— «Diagnóstico de la Situación territorial de los pueblos Indígenas del Pacífico», En: Gentes de Río y de Montaña. Legislación Territorial, Ambiental y de Participación. VÁSQUEZ, Miguel. Compilador. Bogotá 1997

———— Ley Indígena sobre recursos naturales y medio ambiente. Graficas La Aurora, Quibdó. Edición 2003.

———— Reglamento Regional de Justicia Indígena. Gráficas la Aurora. Quibdó. Edición 2003.

PROCURADURÍA GENERAL DE LOS TERRITORIOS MISIONALES DE COLOMBIA. Territorios Misionales. Bogotá. 1973





**ANEXO
MAPAS**



1. Territorios de Jurisdicciones Eclesiásticas Misioneras en Colombia en el año de 1953

«Solamente tres de estos Territorios Misionales están situados en el centro del país....Son entonces, casi todas nuestras Misiones, como una corona o guirnalda que circunda la patria y son nuestros Misioneros, los que con su heroísmo constante, custodian las fronteras, en un perenne y alegre vivarqueo que mantiene encendido el fuego del amor vigilante al territorio colombiano». Mapa y texto tomado de Secretariado del Comité Colombiano de Coordinación Misional. Comité Colombiano de Coordinación Misional. Bogotá 1958. Pp 2-4



2. Territorios de Jurisdicciones Eclesiásticas Misioneras en Colombia en el año de 1973

Mapa y tabla explicativa tomados de Procuraduría General de los Territorios Misionales de Colombia. Territorios Misionales. Bogotá. 1973. Pág 7. Vale la pena resaltar que esta extensión de los territorios misioneros es sobre un total del país de 1.142.000 Km²; es decir, que el 77% del territorio del país estaba bajo el régimen de misiones, administrado desde el Vaticano.



Nota: Los antiguos territorios misionales de Barrancabermeja, Valledupar, Urabá y Vilalvicencio, han sido incorporados a las diócesis correspondientes y San Jorge pasó a formar parte de las diócesis de Magangué, Sincelejo y Prelatura del Alto Sinú



3. Mapa de las Jurisdicciones eclesiásticas en 1953 y el de 1990 en el Chocó

año 1953

Mapa hecho por Jorge Iván Castaño Rubio



año 1990

Mapa hecho por Jorge Iván Castaño Rubio





**ANEXO
DOCUMENTOS**



**POSICIÓN DEL VI CONGRESO
REGIONAL INDÍGENA DE LA
OREWA FRENTE AL
CONFLICTO EN COLOMBIA Y
EL PROCESO DE PAZ**

Los Pueblos indígenas Tule, Embera, Katio, Chamí y Wounaan del Chocó, reunidos en el VI Congreso Regional de nuestra organización regional - OREWA, presentamos ante la opinión pública regional, nacional e internacional nuestra posición frente al conflicto social y armado de Colombia y al proceso de Paz.

El presente y el futuro de los Pueblos Indígenas del Chocó se encuentran seriamente amenazados por la presencia y accionar de los diversos actores generadores de violencia y que pretenden apoderarse directa o indirectamente de las riquezas naturales de nuestros territorios. Estos actores son: los narcotraficantes, los paramilitares, la guerrilla, las bases militares, los grupos de poder económico como empresas transnacionales que, en compañía del gobierno pretenden impulsar megaproyectos tales como carreteras, superpuertos, centrales hidroeléctricas y otros.

Frente al accionar de todos estos actores generadores de violencia queremos hacer las siguientes **denuncias:**



1. A los organismos del estado y paraestatales

Denunciamos la constante connivencia entre las fuerzas de seguridad del estado colombiano y las Autodefensas o Paramilitares. Muestra de ello es el retén permanente de los paramilitares en la misma cabecera municipal de Vigía del Fuerte donde hay puesto de policía pero nunca se dan cuenta de esto, las operaciones conjuntas que desarrollan ejército y paramilitares en reiteradas ocasiones en varias zonas de nuestra geografía chocoana.

Denunciamos a algunos funcionarios públicos que comprometen los recursos de los municipios para el financiamiento de los paramilitares.

Denunciamos la presión que ejercen sobre nosotros las fuerzas de seguridad del estado tales como la policía y el ejército, al detenernos de forma arbitraria, interrogándonos y acusándonos de ser guerrilleros.

Rechazamos la actitud de algunas instituciones civiles del estado, que en lugar de propiciar la convivencia pacífica entre Negros e Indígenas están patrocinando la división y fortaleciendo potenciales conflictos que ponen en peligro la existencia de ambos grupos humanos.

Denunciamos el etnocidio que están cometiendo contra nosotros los paramilitares al poner en grave peligro la existencia de nuestros Pueblos, a través de la restricción de alimentos, medicamentos y combustible.

Rechazamos la actitud de la guerrilla de identificarnos como auxiliares de los paramilitares, haciendo que nuestra vida se ponga en grave peligro.

Rechazamos la intromisión de los paramilitares y al ejército en los asuntos internos de nuestras comunidades, desestabilizando



nuestro ordenamiento propio e irrespetando la autonomía territorial y política que ejercen nuestras propias autoridades.

Denunciamos los asesinatos y desplazamientos de indígenas provocados por los paramilitares.

2. A las Fuerzas Guerrilleras

Denunciamos a las FARC haber asesinado a varios indígenas, acusándolos de estar en el otro bando, o simplemente por no estar de acuerdo con sus políticas en materia del uso de los recursos naturales.

Rechazamos la intromisión de los grupos guerrilleros (FARC, ERG, ELN) en los asuntos internos de nuestras comunidades, desestabilizando nuestro ordenamiento propio e irrespetando la autonomía territorial y política que ejercen nuestras propias autoridades.

Frente a esta situación de violencia de la cual somos víctimas creemos que no podemos quedarnos callados y que debemos ser parte activa, como Pueblos Indígenas, en los procesos de diálogo y negociación que conduzcan a conseguir una paz firme y duradera, como fruto de la justicia. Por lo anterior frente al proceso de paz que viene adelantando la actual administración nacional **proponemos lo siguiente:**

El territorio es la base de nuestra vida como personas y como pueblos, por eso decimos que es nuestra madre, hemos nacido aquí, estamos obligados aquí y no vamos a salir de aquí.

Nuestros dioses, Ankore y Ewandama, nos pusieron aquí desde hace miles de años, ahora los paramilitares y los que los financian, los patrocinan y los entrenan quieren que nos vayamos o que nos sometamos a sus normas.



Tenemos nuestras propias leyes, tenemos nuestras propias autoridades y tenemos el reconocimiento constitucional e internacional sobre nuestro derecho a ejercer esta autonomía en nuestro territorio.

Nosotros no somos simples observadores del conflicto, no podemos decir que no tomamos posición en este conflicto, pues están en juego nuestras vidas, la posición que hemos tomado es que vamos a defender nuestro territorio, vamos a defender nuestros intereses como Pueblos, por eso le planteamos al gobierno y a la insurgencia nuestro pensamiento sobre la paz.

1. Para el Gobierno Colombiano

- Mientras se desarrolla el diálogo con los actores armados y se definan los términos de referencia de las temáticas acordadas en materia de Reforma Agraria, Recursos Naturales Renovables y no Renovables se deben impedir expediciones de Leyes y Decretos nuevos, hasta tanto no se consulte con las comunidades indígenas afectadas.
- Los nuevos Convenios Multilaterales y Bilaterales suscritos por el Gobierno Nacional y que de alguna manera involucren los territorios indígenas del Pacífico deben ser suspendidos y mientras tanto debe regirse por los tratados vigentes.
- Los Megaproyectos se han convertido en un factor de generación de violencia y en los últimos años propiciador de violación de los Derechos Humanos, sobre todo en comunidades campesinas (Negras y Mestizas) y en los Pueblos Indígenas por no querer hacer la consulta previa por los interesados a las comunidades afectadas, por lo tanto solicitamos que se derogue el Decreto 1320 de 1997 de la Consulta Previa.



- Que el Gobierno Nacional ponga a funcionar las tres (3) Comisiones Indígenas que fueron creadas por los Decretos 1396 y 1397 de 1996, como una forma de demostrar voluntad política y de que sí está teniendo en cuenta la participación de los Pueblos Indígenas en el Proceso de Paz. Estas comisiones son:

Comisión Nacional de Derechos Humanos

Comisión Nacional de Concertación

Comisión Nacional de Territorios Indígenas

- En la Comisión Temática y otros espacio decisorio para el Proceso de Paz, nos deben tener en cuenta a los Indígenas como un sector diferente del conjunto de la Sociedad Civil, nosotros somos Pueblos Indígenas, tenemos culturas, lenguas, religiones y formas de pensar diferentes.

Para la Insurgencia

- No aceptamos que su presencia en los Territorios Indígenas involucre y siga involucrando a miembros de las Comunidades Indígenas con fines de hacer reclutamiento y provocando violencia en nuestros territorios.
- No entrometerse en la lucha y reivindicaciones de los Pueblos Indígenas a través de sus organizaciones, con relación a la exigencia de respeto y consulta previa de Megaproyectos ante las empresas y compañías que afecta a Territorios y Pueblos Indígenas.
- No entrometerse en asuntos internos de resolución de conflicto de los Pueblos y Organizaciones Indígenas.
- Respeto a las posiciones políticas, las formas de lucha de la OREWA.



- No aparecer como salvadores y protectores de los Pueblos Indígenas, ni defensores de los Territorios u otros derechos, nosotros hemos definido y conquistado por nuestra propia cuenta nuestros derechos.

Al Gobierno Nacional y a la Insurgencia

El proceso de Paz debe partir de hacer justicia a todas las víctimas de la violencia, pues no estamos de acuerdo con hacer «borrón y cuenta nueva», o «perdón y olvido», ya que hay muchas heridas que están abiertas y que si no se sanan con el castigo a los responsables de los asesinatos, desapariciones, desplazamientos, destrucciones de sembrados, de viviendas y demás daños materiales, será un acuerdo en falso.

Esto implica:

- Esclarecer las violaciones a los Derechos Humanos u obtener LA VERDAD
- Obtener la Verdad como vía para la RECONCILIACION
- Que la verdad sirva de herramienta para LA PREVENCIÓN
- Sancionar a los responsables de la violaciones. SANCION
- Reparar a la sociedad, a las víctimas y a sus familiares. REPARACION

3. Nuestra Propuesta: ESTATUTO DE AUTONOMIA

Ante todo creemos que se debe hacer cumplir la actual constitución en materia de los derechos de los Pueblos Indígenas y, avanzar en la creación de un ESTATUTO DE AUTONOMIA DE LOS PUEBLOS INDIGENAS.



Este estatuto debe contemplar lo siguiente:

6. Terminar de hacer la titulación de los territorios indígenas para asegurar legalmente la propiedad de los mismos.
7. Crear los Territorios Indígenas Autónomos: Ordenamiento Teritorial, lo cual significa autonomía administrativa, con las autoridades indígenas, para poner en marcha nuestros Planes de Vida.
8. Ejercicio pleno de la justicia indígena.
9. Una normativa propia para el manejo de los recursos naturales agroforestales, mineros e hidrocarburos.
10. Creación de una Confederación de Territorios Indígena Autónomos que concerte con el gobierno central el plan de inversión anual en los mismos.

El Estatuto de los Territorios Indígenas Autónomos no significa segmentación o fraccionamiento del territorio colombiano, pues no estamos planteando ninguna independencia o separación de Colombia, simplemente creemos que en un proceso de conciliación, de búsqueda de reparación de daños morales y materiales, lo menos que podemos plantear es que de una vez por todas se salde la deuda histórica que el estado colombiano tiene con nosotros y, que se nos reconozcan plenamente nuestros derechos colectivos, esto es el derecho a la AUTODETERMINACION.

VI CONGRESO REGIONAL DE LA OREWA

Quibdó, junio 29 de 1999



**DECLARACIÓN DE LOS
PUEBLOS INDÍGENAS DE
JURADO Y SUS AUTORIDADES
POR EL DERECHO A LA LIBRE
AUTODETERMINACIÓN
FRENTE A LOS ACTORES
ARMADOS, APROBADA EN
DICHARDI PURU**

Marzo 5 de 2003

La Asamblea General de los Pueblos Indígenas Embeera y Wounaan y sus Autoridades, reunidas en la comunidad de Dichardi Puru, municipio de Juradó, departamento del Chocó, haciendo uso de su derecho soberano como pueblo a la libre autodeterminación para definir mandatos, posiciones, políticas y a solicitar respeto al derecho a la diferencia y a su autonomía.

INVOCANDO

La memoria de nuestro Tsarra ancestro **Chancho Dequia** y de nuestras autoridades heermanos **Gerardo y Mico Quintana y Aramando Achito**, así como de otros grandes luchadores y autoridades que han muerto como: **Arciliano Sabugara**,



Rogelio Marmolejo, Femineldo Achito, César Tafu y Abilio Sarco, quienes defendieron y lucharon por proteger los derechos políticos, económicos, sociales, culturales, espirituales y territoriales de nuestros pueblos.

A nuestros Dioses que nos ayudan a forjar nuestro espíritu de luchar por mantenernos como pueblos dignos; con honor y valentía para no dejarnos imponer el gobierno, leyes y políticas por parte de todos aquellos bárbaros y corruptos que constantemente presionan a nuestras comunidades a nombre de un supuesto mundo libre o de una sociedad futura que no corresponde a nuestros pensamientos.

A la Madre Tierra de Juradó que nos ha visto vivir, sufrir y morir y por lo cual los Pueblos Embera y Wounaan han luchado, defendiendo su territorio, gobierno y leyes propias.

Las enseñanzas que nos han dejado nuestros mayores y mártires que han bañando con su sangre nuestras tierras.

Las leyes de nuestros Dioses, que plasman nuestros derechos al territorio, archivadas en el centro de la tierra y en el corazón de cada indígena, que nos impulsan a afirmarnos en nuestros derechos y a no renunciar a ellos.

A los ríos grandes como el mar, que es madre de los ríos pequeños según nuestros mitos de origen; a los bosques, las montañas, las semillas, el fuego y los otros mundos.

DECLARAMOS QUE:

No nos dejaremos desplazar por ninguna fuerza armada o económica; sean esta guerrillera, paramilitar o narcotraficante.

Seguiremos en nuestros territorios construyendo futuro, para lo cual levantamos nuestra política de autonomía. Por ello nos declaramos en resistencia cultural permanente para



salvaguardar nuestra Unidad, Territorio, Cultura, Autonomía y Gobierno Propio.

Seguiremos consolidando nuestros Planes de Vida y fortaleciendo nuestro gobierno propio en los cinco ríos y en los cuatro territorios de los Pueblos Embera y Wounaan de Juradó.

Los Embera y Wounaan somos Pueblos constructores de vida y de cambio en búsqueda de mejores condiciones de vida con justicia social, respeto a la vida y a la dignidad humana y por lograrlo hemos venido luchando.

Los Pueblos Embera y Wounann seguiremos luchando unidos por el respeto de nuestros derechos milenarios para que en paz y convivencia vivamos dignamente.

Nuestros derechos territoriales, culturales, autonomía y gobierno propio son una conquista de nuestros pueblos y no un regalo o privilegio otorgado por el gobierno o un actor armado, político o económico.

No delegamos en nadie, ni en el gobierno, ni en ninguna organización diferente a nuestras Autoridades propias y Cabillos nuestra vocería y el liderazgo de nuestras reivindicaciones, pues nos oponemos a todo tipo de paternalismo que se quiere hacer nosotros.

No estamos en contr de nadie que busque construir su propio proceso de lucha por sus derechos y se organiza de diferentes formas para ello. Pero exigimos que se respete nuestros pueblos, pues nosotros tenemos nuestras propias formas de lucha y por ello hemos desechado la confrontación violenta y armada para hacer valer y exigir nuestros derechos.

Que la práctica de ajusticiamientos que emplea la insurgencia; los asesinatos cometidos por paramilitares y las fuerzas



de seguridad del gobierno, atemorizan a las comunidades y hacen que se desplacen de sus territorios, los consideramos actos bárbaros, de incapaces y cobardes.

Cada acto de irrespeto y barbarie cometido contra nuestros pueblos por cualquier actor armado será denunciado por todos los medios a nivel nacional e internacional y nos movilizaremos hasta lograr el castigo de los culpables.

En coherencia con los principios de nuestros pueblos, el indígena que se involucre en las filas de cualquier actor armado será sancionado por nuestras autoridades; si persiste se expulsará de la comunidad y el territorio. Si a pesar de ello continúa se considerará traidor de su pueblo.

POR LO ANTERIOR LE PROHIBIMOS A LOS ACTORES ARMADOS DEL CONFLICTO COLOMBIANO (insurgencia, paramilitares y fuerzas de seguridad del gobierno):

Reclutar a miembros de nuestros pueblos y utilizarlos como informantes;

Chantajear y extorsionar a nuestras comunidades;

Pedir dineros, alimentos o medicamentos a nuestras comunidades y autoridades;

Espiar y participar en nuestras reuniones de autoridades y comunidades;

Convertir nuestros territorios en lugares de enfrentamiento, campamento o de enfrentamiento;

Utilizar nuestros medios de transporte e infraestructura de caminos, escuelas, puestos de salud o viviendas de nuestras comunidades;



Inmiscuirse en las estructuras organizativas y de autoridades, en los problemas internos de las comunidades. Así como tratar de asumir las competencias de nuestras autoridades indígenas;

Utilizar aspectos de la cultura de nuestros pueblos y sus conocimientos para preparar operativos o atacar a sus adversarios.



