

TERRITORIOS INDÍGENAS IDENTIDAD CULTURAL Y RESISTENCIA

TERRITORIOS INDÍGENAS IDENTIDAD CULTURAL Y RESISTENCIA



ORGANIZACIÓN NACIONAL INDÍGENA DE COLOMBIA, ONIC
ORGANIZACIONES INDÍGENAS DEL PACÍFICO BIOGEOGRÁFICO

ORGANIZACIÓN NACIONAL INDÍGENA DE COLOMBIA, ONIC
ORGANIZACIONES INDÍGENAS DEL PACÍFICO BIOGEOGRÁFICO

Ediciones TURDAKKE
 "Mirar el pasado, presente y futuro para ser sabios" (Lengua Tule)
 A.A. 2984 Bogotá, Colombia

ISBN: 958-33-3335-2

Primera edición: 2002

© Textos: KIMY PERNÍA DOMICÓ
 EFRAÍN JARAMILLO

Revisión de textos y estilo: María M. de Velasco

Fotos: Archivo FENAMAD (Perú)
 Archivo ONIC (Colombia)

Diagramación e impresión:
 ARFO Editores e Impresores Ltda.
 Carrera 15 N° 53-86
 Tels.: 2175794 - 2494753
 casaeditorial@007mundo.com
 Bogotá, D.C.

Esta publicación ha sido posible gracias a la colaboración del



CONTENIDO

Pág.

1. PRESENTACIÓN	5
2. TERRITORIO, IDENTIDAD ÉTNICA Y ESTADO	7
3. MOVILIZACIÓN CULTURAL DEL PUEBLO EMBERA KATÍO DEL ALTO SINÚ	17
4. ENTREVISTA A KIMY PERNÍA DOMICÓ	39
5. LOS INDÍGENAS COLOMBIANOS: Una historia a menudo negada y las más de las veces incomprendida	55

PRESENTACIÓN

En el marco de las reflexiones que venimos haciendo sobre la historia de las organizaciones y culturas indígenas del Pacífico, presentamos cuatro escritos realizados durante el año 2001. En el primero se muestran unas ideas bastante polémicas por cierto, sobre los territorios indígenas, la identidad étnica y las conflictivas relaciones de los indígenas con el Estado colombiano. En el segundo hacemos un recorrido de la movilización del pueblo embera-katio del Alto Sinú y de su esfuerzo por significarse y responder a los problemas que se le presenta con la construcción de la hidroeléctrica de Urrá. El tercero es una entrevista que realizamos con el líder embera katio Kimy Femia, dos meses antes de su secuestro en Leticia, Córdoba. En el cuarto escrito se hace un esbozo de lo que han sido las luchas indígenas en Colombia.

Para el ensayo sobre los territorios indígenas y para el resumen histórico que hacemos sobre el movimiento indígena en Colombia, nos basamos en libros de colofonólogos y dirigentes de las luchas indígenas en estos últimos treinta años. Ideas que se encuentran en los muchos documentos que han producido las organizaciones indígenas. Algunas no son por lo tanto ni nuevas ni originales y seguramente van a recibir algunas susceptibilidades, pero como dice un viejo luchador guacano, el escritor Gregorio Pacheco, "son los problemas los que hacen levantar los dedos". El recorrido sobre la movilización cultural de los embera katio del Alto Sinú fue producto de muchas charlas con Kimy Femia, Luis Ángel Domínguez y otros colofonólogos que tuvieron la suerte de participar de esta experiencia cultural.

TERRITORIO, IDENTIDAD ÉTNICA Y ESTADO

Introducción

En algunos países de Latinoamérica, pero especialmente en Ecuador, México y Colombia, los pueblos indígenas pasan por un momento álgido de movilización social y de valoración de su especificidad indígena. En Ecuador por ejemplo las reivindicaciones indígenas se han convertido en el motor del movimiento Pachakutik, que agrupa a otros sectores populares rurales y urbanos, reivindicaciones que expresan el más genuino fuste indigenista: *nacionalidades indígenas* y *autodeterminación*, por sólo nombrar dos de las que son fuentes de conflicto dentro del Estado ecuatoriano. En Colombia, que tiene uno de los movimientos indígenas más exitosos de estas últimas tres décadas en América, estos conceptos, aunque no son desconocidos, no hacen parte sin embargo de la agenda reivindicativa de las más importantes organizaciones indígenas.

En nuestro país es la violencia que sufren los pueblos indígenas lo que ha generado las más importantes movilizaciones indígenas de los últimos meses. Pero la cuestión territorial sigue siendo la fuente principal del conflicto de los indígenas con el Estado. Y este conflicto se viene agudizando precisamente con la confrontación armada que se libra en el país.

La noción de territorio indígena es un concepto que surge de las relaciones de los grupos étnico territoriales con el Estado

1. Si en el presente tuviéramos que elegir un término para caracterizar las luchas indígenas en Colombia, no dudaríamos en decir que es el de *territorio indígena*. No obstante, la noción de *territorio indígena* no es algo constitutivo de las cosmovisiones e identidades étnicas. Vamos a ver esto más detenidamente, pues a primera vista esta afirmación causa sorpresa.
2. Lo primero que nos aventuramos a decir es que no estaba en la naturaleza de estos pueblos, determinar territorios para definir los espacios de su ser social y establecer relaciones o diferencias con otros pueblos. Si bien es cierto en la América precolombina los diferentes grupos étnicos identificaban sitios de cacería y de cultivos estacionales como propios, estos a veces se superponían con los de otros grupos (esto por supuesto generaba conflictos). Y aunque tenían sitios de origen, que consideraban sagrados, estos sitios no conformaban por sí solos la noción de un territorio, tal como la enten-

demos hoy. Los sitios de cultivos, de caza y recolección eran cambiantes. Igualmente sucede con los sitios de origen de los pueblos karib y arawak que actualmente viven en Colombia, pero que son originarios del Amazonas. La constante de los grupos había sido siempre la movilidad, dependiendo de la abundancia y desplazamiento de la fauna. Y de acuerdo con la apropiación que iban haciendo de nuevos territorios, iban creando imaginarios simbólicos sobre ellos.

Lo segundo que sí tenemos más claro es que la relación primaria de un grupo indígena con un hábitat, tiene como base la oferta de recursos para la subsistencia del grupo. Esta primera forma de relacionarse con la naturaleza da lugar a que los grupos establezcan una serie de normas para garantizar que el hábitat mantenga su productividad o, como se dice hoy, conserve su oferta ambiental. De esta relación que es meramente económica y ecológica, surgen sin embargo una serie de cosmovisiones que ven a la naturaleza como la fuente de todo bienestar. Alrededor de una naturaleza fértil y generosa giran entonces muchos de sus mitos y leyendas. De allí surge la noción de que la tierra es la madre de todo cuanto existe. Pero estas cosmovisiones no quedaban circunscritas a un espacio físico delimitado, por fuera del cual no tuvieran vigencia sus creencias religiosas alrededor de la naturaleza.

3. En estos grupos las prácticas de caza y recolección requerían de un profundo conocimiento sobre las rutas de migración estacional de la fauna, de sitios potenciales de aprovechamiento de los recursos del bosque, de oferta y disponibilidad estacional de cada recurso en determinados sitios, sobre los ciclos reproductivos de cada especie, las oportunidades de caza y recolección en diversos ecosistemas, sobre las relaciones entre flora y fauna, la fragilidad y degradación de los recursos por un excesivo aprovechamiento, los límites con otros grupos, corredores y quebradas de conexión entre cuencas, aspectos religiosos, utilidad de cada recurso, etc. El uso de extensas áreas de bosques respondía también a la necesidad de no agotar los recursos existentes en un solo lugar, asegurando así el abastecimiento de alimentos, principalmente de proteínas.
4. Estos grupos "usaban" la diversidad de los ecosistemas de forma ejemplar. Este sistema social de aprovechamiento de los recursos condujo a que a estos grupos llegaran a ser reconocidos como los más eficientes pobladores y conservacionistas del bosque, pues consumían más proteínas que cualquier habitante de las ciudades de hoy, sin alterar los ciclos naturales de la selva.

En la mayoría de estos grupos existía la creencia de que los espacios que habitaban también eran de propiedad de otras especies de animales y de plantas, con quienes el hombre comparte una *energía vital limitada*. Y que esta forma de compartir un hábitat conducía a un equilibrio energético de las especies, que debía ser adecuadamente manejado si se quería seguir manteniendo una naturaleza pródiga en recursos¹. De allí la permanente movilidad de estos grupos.

¹ En un debate sobre demarcación de tierras para indígenas en la Amazonia peruana, un funcionario del Estado le reprochaba a una comunidad indígena, que ella estaba exigiendo mucha tierra para el tamaño de la comunidad, a lo que un dirigente de la comunidad respondió: "¿... y es que los venados y las lapas no necesitan tierra?". Esta visión de compartir un espacio con otros seres de la naturaleza surge, según Marguerite Yourcenar, "del antiguo pensamiento animista". Esta visión fue desarrollándose hasta convertirse en una

La transmisión de esta racionalidad de generación en generación se refleja en la alta población y biodiversidad de fauna aún hoy existentes en las zonas donde habitan los grupos indígenas más tradicionales. Estos excelentes conocimientos llevaron a los grupos indígenas a ver su hábitat sin más restricciones que las que imponía la oferta natural del bosque.



Cazadores recolectores Matsigenka del Amazonas Peruano (Foto FENAMAD).

5. Por ninguno de estos grupos cruzó la idea de que a esta forma de aprovechamiento del bosque la llamarían posteriormente "economía sostenible". Y menos que al hábitat, que permitía poner en práctica esta lógica de apropiación de la naturaleza, la dividirían después en parques naturales, reservas forestales, territorios indígenas, territorios de comunidades negras, y fuera a ser objeto de zonificaciones ecológicas y económicas o de ordenamientos territoriales, basadas en conceptos jurídico-formales de poca monta, como los tan renombrados *ecodesarrollo* y *etnodesarrollo*, que hoy podríamos calificar de retórica estéril del Estado.
6. Muchos grupos buscando nuevos sitios de cacería recorrieron vastos territorios de la América precolombina. Sólo así podemos explicarnos grupos karib en las selvas del pacífico y grupos arawak en los llanos orientales, valles del Magdalena y en el desierto de la Guajira, grupos estos que provienen del centro del Amazonas.

Lo que queremos significar con esto es que la noción de *territorio indígena* que conocemos actualmente, surge de las conflictivas relaciones con la sociedad circundante. Surge más de necesidades políticas (de afirmación política) de las organizaciones indígenas, que de imperativos culturales, en el momento en que su hábitat fue invadido en la época de la conquista y posterior colonización española.

forma muy consciente de la unidad de todos los seres de la naturaleza, y permanece aún en muchos pueblos del planeta, aún en religiones muy desarrolladas como las orientales, y por supuesto en muchos pueblos indígenas. "La Europa cristiana no la ha conocido, o muy brevemente, sólo en la égloga franciscana".

La constitución de las territorialidades indígenas, semejante a la constitución de las etnias, ha estado sujeta a continuas revisiones espaciales, sociales, jurídicas y políticas

1. La diversidad étnica ha estado presente desde que se conformaron los primeros grupos humanos al comienzo de la historia de la humanidad. Estos grupos se diferenciaban entre sí por sus usos, costumbres, normas, lenguajes y cosmovisiones, pero estas diferencias culturales no eran en sí mismas una fuente de conflicto. El conflicto se presentaba cuando un grupo penetraba a un hábitat o a los espacios de cacería de otro grupo. En este caso, por lo regular se presentaban dos maneras de solucionar el conflicto: o se compartía el espacio de cacería, pesca y recolección, cosa que dependía de la riqueza en flora y fauna, y del grado de afinidad entre los grupos, o se llegaba a una confrontación bélica que terminaba cuando uno de los grupos era vencido y cedía el sitio de cacería al otro. Pero lo que usualmente ocurría era que los grupos conservaran prudentes distancias entre ellos, conformando territorios intermedios que evitaban ocupar. Estos territorios se convertirían a la postre en asombrosos refugios de flora y fauna.
2. Las desavenencias entre los grupos que habitaban la América precolombina se presentaban entonces principalmente por el aseguramiento y defensa de las bases económicas que garantizaran la sobrevivencia de los grupos, que para grupos cazadores y recolectores no podía ser otro que su hábitat. La pluralidad de cosmovisiones, la diversidad de identidades, reiteramos, no era una causa de tensiones y conflictos entre los grupos étnicos.
3. No obstante, algunos grupos étnicos llegaron a desarrollar vigorosas *culturas regionales* y a constituir sistemas económicos y sociales más complejos. Los casos más conocidos en la América precolombina fueron las civilizaciones Inca y Azteca. Estos pueblos iniciaron una expansión territorial que incluía el hábitat tradicional de otros grupos étnicos. Esta expansión se realizaba generalmente por medio de las armas, y después con la imposición de un sistema de gobierno y establecimiento de una estructura jerárquica a su interior. Así fueron surgiendo *horizontes culturales*, que incorporaban y disolvían las culturas regionales a su interior.

Esto no era una tarea fácil. Los horizontes culturales Inca y Azteca tuvieron que hacer grandes esfuerzos para manejar, controlar y en casos extremos, liquidar las identidades culturales de los pueblos sometidos. Pero también tuvieron que aceptar, como en el caso Inca, que aquellos pueblos más fuertes y con gran población, como el Koya, mantuvieran su lengua Aymara. A otros pueblos les permitieron mantener parte de sus costumbres y tradiciones, aunque les impusieron su lengua, el Quechua.

Los aztecas por su parte no habían terminado de consolidar su proceso expansionista y no habían consolidado totalmente un sistema de gobierno en todos los territorios conquistados, al momento de la llegada de los españoles. No de otra forma podemos entender que un puñado de españoles al mando del conquistador Hernán Cortés, hubiera destruido un imperio tan grande. Esto sólo fue posible porque los españoles supieron aprovechar los conflictos interétnicos al interior del imperio azteca.

De lo expuesto anteriormente podemos sacar dos conclusiones:

La **primera conclusión** es que *las desavenencias socioculturales y conflictos étnicos se dan sólo dentro de Estados multiétnicos y pluriculturales*, pues mientras los grupos étnicos mantuvieran sus límites sociopolíticos, las diferencias culturales no se convertían en una fuente de conflicto con sus vecinos. Los antagonismos se presentan cuando se crean Estados, que arrojan varios conjuntos culturales bajo un solo ordenamiento político. Y es de ese antagonismo que surge entonces el interés de los Estados por suprimir las diferencias socioculturales y étnicas a su interior. Buena parte de la historia de los Estados nacionales, ha tenido que ver con la forma de diluir las diferencias culturales y neutralizar así los conflictos al interior de una Nación.

La **segunda conclusión** que podemos sacar es que mientras una Nación no haya aprendido a convivir con sus diferentes configuraciones culturales y no haya establecido normas democráticas y pluralistas para garantizar que las diferencias étnicas gocen de espacios para seguirse desarrollando autónomamente, será siempre una Nación frágil que puede descomponerse o fracturarse cuando enfrenten dificultades, sean estas internas o externas, de índole política o económica, social o religiosa. De esto tenemos muchos ejemplos en el presente.

Pero además de ver las identidades étnicas en relación con los Estados, también nos interesa analizar la relación que los indígenas establecen con sus territorios para obtener los recursos materiales para su subsistencia. Esto nos remite a los modos de producción y a los conflictos que surgen en naciones multiétnicas, con diferentes formas de economía y modos de concebir y apropiarse de la naturaleza. Esta es una problemática muy actual en Colombia.

1. Para dar un poco de luz sobre esta problemática que se da en nuestro país y que tiene que ver mucho con las desavenencias que se presentan entre los grupos étnicos y de estos con el Estado, como veremos más adelante, queremos volver al pasado indígena. Y vamos a ilustrar esta problemática a partir de responder a una pregunta que se han hecho muchos historiadores y antropólogos: ¿porqué imperios precolombinos, poseedores de grandes conocimientos, bien estructurados militar y políticamente, se derrumbaron sin ofrecer mayor resistencia a la conquistadora española (caso de los aztecas, incas y en menor medida los muiscas), mientras que otros pueblos, como los paeces, emberas, cunas, pijaos, lilíes, quimbayas, etc., se opusieron al invasor, ocasionándole fuertes derrotas y manteniendo espacios soberanos durante varios siglos, o prefirieron sucumbir antes de entregar su libertad como los katíos?
2. Una vieja pista para entender esto nos la da el controvertido y polémico antropólogo francés Pierre Clastres, cuando establece diferencias entre los indígenas de *las tierras altas* (los Andes, la Sierra) y los que habitan *las tierras bajas* (el llano, el pacífico, los valles del Magdalena y el Cauca, la Amazonia), afirmando que los de la Sierra habían desarrollado Estados, mientras los de tierras bajas habían creado estructuras organizativas que se oponían al surgimiento de poderes centralizados y por lo tanto, a que se crearan Estados.

Haciendo caso omiso de ciertos determinismos geográficos culturales y políticos y otras pretensiones ideológicas que contiene esta afirmación, queremos seguir esta pista y continuar desarrollándola en el sentido de que aquellos indígenas que habían experimentado la dominación por parte de Estados organizados, como el Azteca y el Inca,

habían opuesto menor resistencia a los españoles, que aquellas tribus y cacicazgos de las tierras bajas que se enfrentaron a las huestes españolas, muchas veces hasta morir.

3. Dos aspectos de la vida económica y religiosa de estos pueblos nos ayudan a entender este comportamiento de los indígenas de la Sierra:

El primer aspecto es que no se trataba de Estados de indios, sino también de campesinos, en el sentido económico y político: individuos que poseían tierra y recursos naturales, que producían principalmente para la subsistencia pero que también generaban un excedente para cumplir con obligaciones de “tributo”, el cual era apropiado por representantes de un sistema económico y social más amplio, en el cual se encontraban inmersos.

Para los casos Inca y Azteca, este plusproducto pagado por los indios-campesinos era la fuente del sostenimiento de sus imperios. Y este plusproducto se establecía de acuerdo al tamaño de la tierra y no afectaba la reproducción económica de las familias.

El segundo aspecto es que estos indios-campesinos no solo se relacionaron económicamente con el macrosistema social por medio del tributo, sino que tenían que aceptar la intervención de los sacerdotes del imperio en su vida ritual y religiosa. No obstante, para el caso de los Incas, estos respetaron concepciones propias de los pueblos y comunidades anexadas al Tawantinsuyo, como por ejemplo aquellos rituales religiosos que tenían que ver con el aprovechamiento de los recursos de los diferentes niveles ecológicos y con el trabajo de la tierra.

4. Mientras «La religión Inca», más compleja y sofisticada, miraba “hacia arriba” hacia el Padre *Inti* (sol) del cual los Incas eran sus hijos y recibían el designio para gobernar, la “religión de los indios-campesinos”, miraba “hacia abajo”, hacia la “*Pachamama*”. Una religión que estaba vinculada al *Ayllu* y estaba orientada hacia el aseguramiento de los medios de subsistencia, para garantizar en el tiempo la reproducción económica y social de las familias y comunidades.

A la luz de estos dos aspectos, ya no parece tan difícil entender el hecho, de que Cortés, Pizarro y Jiménez de Quesada, con un grupo de soldados, pudieran haber conquistado tales imperios, pues solo obtuvieron resistencia de los ejércitos permanentes de estos imperios. Para los indios-campesinos no había razón suficiente para oponerse al invasor, mientras estos no invadieran sus *Ayllus* y afectaran las bases económicas para su reproducción social.

Evidentemente, las primeras rebeliones en América contra los españoles se dieron en el momento en que el aumento de impuestos por parte de la Corona española, atacó las bases económicas de las familias (el levantamiento de los comuneros en Colombia, las revueltas indígenas en el Valle Central de México, el levantamiento de Tupac Amaru en Perú y de Tupac Katari en Bolivia, etc.).

5. En contraposición a esta actitud de los indígenas-campesinos de la Sierra, las tribus y cacicazgos de las tierras bajas veían como una amenaza a sus bases económicas cualquier penetración a su hábitat, pues como cazadores y recolectores estas bases dependían de amplios territorios. Aún en regiones como las del Ecuador, que al momento de la conquista recién se habían incorporado al imperio incáico (y donde no se

habían formado todavía un campesinado dependiente de una instancia estatal, como en las regiones andinas más al Sur), hubo gran oposición a la penetración española. Este es el caso de Rumiñahui, capitán de Atahualpa que organizó espontáneamente las revueltas indígenas contra los invasores españoles.

Hoy día estas tradiciones arraigadas desde tiempos precolombinos, pueden ser una explicación de los modos de reaccionar de los campesinos-indígenas frente al Estado, de su estilo de organización y sus formas de integración a un contexto nacional. Para los indígenas serranos del Perú y para los indígenas de la zona andina colombiana y ecuatoriana, hay una predisposición mayor para organizarse a nivel de clase social, a pelearle al Estado sus reivindicaciones y hacer alianzas con otros sectores campesinos y aún obreros, que sus hermanos indígenas de la selva. Pues seguramente estos indígenas-campesinos cuentan con una tradición más larga y arraigada de interacción con los mecanismos de dominación.

6. El hecho mismo de que los indígenas de los Andes ecuatorianos no hubieran sido desde épocas tempranas amoldados a los sistemas de dominación, puede ser una de las explicaciones del porqué los levantamientos indígenas en el Ecuador han tenido un componente étnico muy fuerte, a pesar de que son campesinos-indígenas de la sierra lo que los han impulsado.

7. En el caso colombiano, donde la actual población indígena, con excepción de algunos grupos de familia chibcha (muiscas y taironas), habitaba o provenía de tierras bajas y estaba organizada en cacicazgos, la reacción frente a la conquista española fue muy fuerte. Pueblos enteros desaparecieron como los quimbayas, los lilies, los katóis, etc. En el caso de los paeces que se replegaron a los puntos más altos de la cordillera andina, para desde allí organizar su resistencia, su conquista duró más de 100 años y sólo fue posible, con la sutil penetración de la iglesia misionera, que pudieron ser derrotados. Igualmente sucedió con los pijaos, los zenúes, los emberas, y los kunas.

Aunque para los indígenas, la Corona española concibió la figura de *resguardo* para legalizar la figura de territorio indígena, ya los indígenas habían venido incorporando esta noción a sus luchas. A nuestro modo de ver las cosas es con estas luchas que se va generando la noción de *territorio indígena*, tal como la entendemos en la actualidad. Y las organizaciones indígenas regionales que surgieron en esta última etapa de movilización, han colocado al territorio (y su dominio e integridad), como el eje central para el desarrollo de sus luchas, anudando así las luchas del pasado con las del presente.

Somos conscientes de que con estas afirmaciones nos estamos moviendo en un terreno movedizo, que seguramente despertará más de una controversia. Precisamente eso es lo que se quiere con estas notas. También queremos con estas notas despertar de nuevo el interés y estimular el debate frente a los aspectos fundamentales del territorio. Las notas que siguen que siguen a continuación son quizás más polémicas.

¿Tienen un futuro promisorio los territorios indígenas?

1. Con el reconocimiento de los derechos étnicos en la nueva Constitución Política de Colombia surgió la esperanza de que el Estado colombiano iba a conciliar sus diferencias con

los grupos étnicos, otorgándoles unos márgenes razonables de autonomía y reconociéndoles los territorios que venían exigiendo. Esta visión se vio reforzada con la expedición de la Ley 70 de 1993, que tiene en cuenta las reivindicaciones territoriales de las comunidades negras del Pacífico, al otorgarles unos derechos territoriales colectivos, bastante parecidos a los que poseen los indígenas. No obstante las políticas económicas y sociales de los gobiernos posteriores recusaron estos derechos y es manifiesta la hostilidad del Estado a aceptar cualquier derecho fundamentado en la diferencia cultural.

2. El principal derecho que recusa el Estado neoliberal es el derecho territorial de los grupos étnicos. Aunque a nivel legal los gobiernos lo sigan reconociendo, no existe una voluntad política del Estado para su defensa. Este desgano del Estado para proteger los territorios indígenas, no se presenta porque los indígenas y negros posean tierras. Sino por el carácter colectivo e inalienable de esta propiedad, que coloca a estos territorios por fuera del alcance de las fuerzas del mercado neoliberal. Los principios racionalistas en los cuales se fundamenta la ideología liberal, tienen como base la autonomía del individuo sobre la comunidad. Las autonomías colectivas basadas en la tradición y la costumbre no tienen cabida en este sistema. El Estado neoliberal no es entonces un sistema pluralista que acepte la diversidad de pensamientos, culturas, sistemas económicos y formas de propiedad, como fundamento de un Estado democrático. No dudamos en afirmar que de la resolución de este antagonismo va a depender el futuro de los pueblos indígenas en Colombia. Y en el mundo, si tenemos en cuenta como este sistema neoliberal ha venido configurando una economía mundial sin precedentes en la historia de la humanidad.
3. La pregunta que nos hacemos todos en este momento es de si los pueblos indígenas y los pueblos afrocolombianos del Pacífico, que también reclaman su condición de comunidades étnico-territoriales, pueden resistir la presión sobre sus territorios colectivos, más cuando en ellos se encuentran riquezas (minerales, recursos genéticos, hidrocarburos, agua, etc.) importantes para el desarrollo del sistema económico neoliberal.
4. El sistema liberal, que hoy en este nuevo milenio retorna agresivamente a sus viejos paradigmas doctrinarios, no concibe las autonomías sino por fuera de sus fronteras. La autodeterminación se acepta sólo para los otros Estados-Naciones. No tolera que a su interior puedan existir pueblos que piensan diferente, tengan otras creencias, hablen otras lenguas, pero ante todo no acepta que tengan territorios colectivos y prácticas económicas comunitarias y solidarias. Todo esto a pesar de que en el mundo de hoy y en todas las declaraciones a nivel mundial, estos derechos de los grupos étnicos se consideren inalienables y la humanidad esté más convencida que nunca antes, de que entre más diversidad de pensamientos haya en una Nación, mucho más abundantes, complejas y ricas son sus posibilidades de creación cultural.
5. La percepción de los pueblos indígenas sobre su hábitat natural se ha venido limitando a la de su *territorio legalmente constituido* o al que actualmente ocupan. Esto ha conducido a que también se disminuya el ámbito de responsabilidad por la protección de un territorio más amplio, de cuya conservación depende la protección de sus territorios. Es por eso que afirmamos que el futuro de los territorios indígenas y en general de todos los territorios de los grupos que se reclaman como étnico-territoriales, va a depender de su capacidad para establecer alianzas estratégicas y defender más allá de sus territorios la selva húmeda tropical y los ecosistemas en los cuales

están enclavados sus territorios. En este sentido es que estamos introduciendo estas reflexiones para alimentar el debate, que todavía está en pañales.

6. A menudo los grupos étnicos responden a los ataques del sistema neoliberal parapetándose en planteamientos comunialistas cerrados, en la mayoría de los casos de carácter esencialista, con poca visión estratégica. Se pone más énfasis en lo propio y se descarta lo ajeno, se recurre a lo tradicional para rechazar lo nuevo y se considera pernicioso lo de afuera, mientras se pondera lo de adentro.
7. Los conceptos antinómicos de *propio/ajeno, tradicional/nuevo y dentro/fuera* los utiliza a menudo la antropología para analizar situaciones de interculturalidad, y allí radicarían los límites y la razón de ser de estos conceptos. Cuando estos conceptos derivan en comportamientos y prácticas sociales, conducen a aislamientos y no generan autonomías como a veces se quiere mostrar hacia afuera. Al poner demasiado énfasis en lo propio, lo tradicional y lo que viene de adentro de los pueblos, se esta bloqueando la creatividad y debilitando la capacidad de un pueblo para gestionar su futuro. En vez de encontrar caminos propios de libertad, lo que se consigue es aislar más a los pueblos y crear nuevas dependencias o profundizar las viejas.
8. Los pueblos indígenas no son autárquicos. Sus economías tienen grandes limitaciones en la actualidad, pues descansan en técnicas bastantes rudimentarias. Por otro lado sus territorios no tienen, debido al deterioro productivo creciente que han sufrido, una oferta ambiental suficiente para garantizar el bienestar económico y social de sus comunidades, como ocurría antes. En estas condiciones los pueblos indígenas dependen para su desarrollo económico de las economías de afuera. Si esto se rechaza no podrían los pueblos indígenas proveerse de aquellos productos que no poseen y que ya hacen parte de sus necesidades. De allí que no puede ser considerada como ajena y en principio como pernicioso la economía de afuera, como tampoco pueden los indígenas ser indiferentes ante el tipo de economía que se establezca en una región en la cual están inmersos sus territorios, pues de ese tipo de economía va a depender su propio desarrollo económico o su exterminio. Es un arma de doble filo. Pero una ponderación de lo "propio" y rechazo de ciertas técnicas y de otras prácticas económicas de "afuera", que pueden ser adaptadas a sus sistemas culturales, puede conducir a un vaciamiento demográfico de los territorios indígenas. Pues cuando el cúmulo de necesidades crece y sus economías no responden a este crecimiento, el resultado muchas veces visto es que la población o tiende a abandonar su territorio, o se vuelca sobre sus recursos naturales, sin tener en cuenta si este aprovechamiento es sostenible.
9. El territorio es el espacio que condensa todas las relaciones con el mundo exterior y es el centro de todas las tensiones que viven los pueblos indígenas. Ambientalistas, institutos de investigación, ONGs, entidades estatales como INCORA o el Ministerio del medio Ambiente a través de su sección de parques naturales, madereros, colonos, ganaderos, mineros, petroleras y últimamente actores armados, se relacionan con los indígenas a través del territorio. Estas relaciones son desiguales a favor de aquellos actores más fuertes y con más capacidad de intervención que los indígenas. En este sentido sería perjudicial aislarse con propuestas comunialistas, y no buscar imbricarse en un movimiento más amplio, de raigambre popular, que desarrolle estrategias de defensa de ecosistemas más allá de los territorios indígenas, estrategias que tengan más perspectivas de éxito hacia el futuro. Y es que defendiendo la selva húmeda, se

están defendiendo también los territorios propios, que son no sólo la fuente material de la reproducción económica y social de los pueblos indígenas, sino de su misma existencia como culturas diferentes².

10. Un peligro a largo plazo para la existencia y perdurabilidad de los territorios indígenas es la forma como el Estado y sus instituciones de investigación, de desarrollo, de protección, etc. se vienen acercando a los pueblos indígenas, dando muestras de aceptación del derecho de los indígenas a decidir sobre sus territorios y sobre sus pautas culturales para desarrollar sus economías. Los indígenas ven así cosechados sus esfuerzos por el reconocimiento de sus territorios. Esto es así desde una visión comunalista de los indígenas, magnificando lo "nuestro", donde lo más importante es lo que pasa "adentro". Por "fuera" de los linderos de los territorios indígenas, el Estado y otros intereses económicos privados, legales o ilegales, tienen otra visión. Allí se permite (y se promueve) otro tipo de relación económica con el territorio: extractivismo, ganaderías extensivas, complejos agroindustriales, hidroeléctricas etc., actividades que van en desmedro de ecosistemas de bosque húmedo y que tampoco son sostenibles económicamente a largo plazo. Este tipo de proyectos macroeconómicos que rodearan a los territorios indígenas, son los que se encargarán en el futuro de inundar estas "islas" indígenas de convivencia con la naturaleza. Otra razón más para que los indígenas no sean indiferentes al tipo de economía que se establezca por fuera de sus territorios. Esta visión comunalista tiene similitudes con aquella demanda de algunos indígenas de que la guerra que libran actualmente los actores armados se realice por fuera de sus territorios. ¿Quiere esto decir que con tal de que no la sufran en carne propia, esta guerra que esta sufriendo el pueblo colombiano les es indiferente?

11. Pero, estrechamente ligado a lo anterior, el peligro más grande para los territorios indígenas proviene no obstante, de la fractura de las relaciones sociales al interior de las comunidades y aún de las organizaciones indígenas, por la cooptación que han sufrido con fondos del Estado, ONGs ambientalistas, de investigación o proyectos de desarrollo con financiamiento multilateral. Estos recursos financieros no solo cooptan personas, sino a comunidades enteras y a organizaciones. Y vienen generando un ambiente propicio para corromper algunos líderes de las comunidades y para abandonar las luchas en defensa de los territorios. Los indígenas no pierden entonces sus territorios únicamente por medio del desalojo violento o la invasión de sus territorios. Allí donde sucumban ante la seducción de los recursos, vengan estos del Estado, de la así llamada "poliquería", de ONGs, o de proyectos de dudosa trascendencia desarrollista, los pueblos indígenas pierden también el talante y la capacidad para la defensa territorial. Una vez perdida esta fuerza que ha caracterizado a las luchas indígenas en Colombia, es poco probable que surja a mediano o largo plazo otro proceso de constitución territorial como el que se ha llevado hasta el momento.

Octubre de 2001

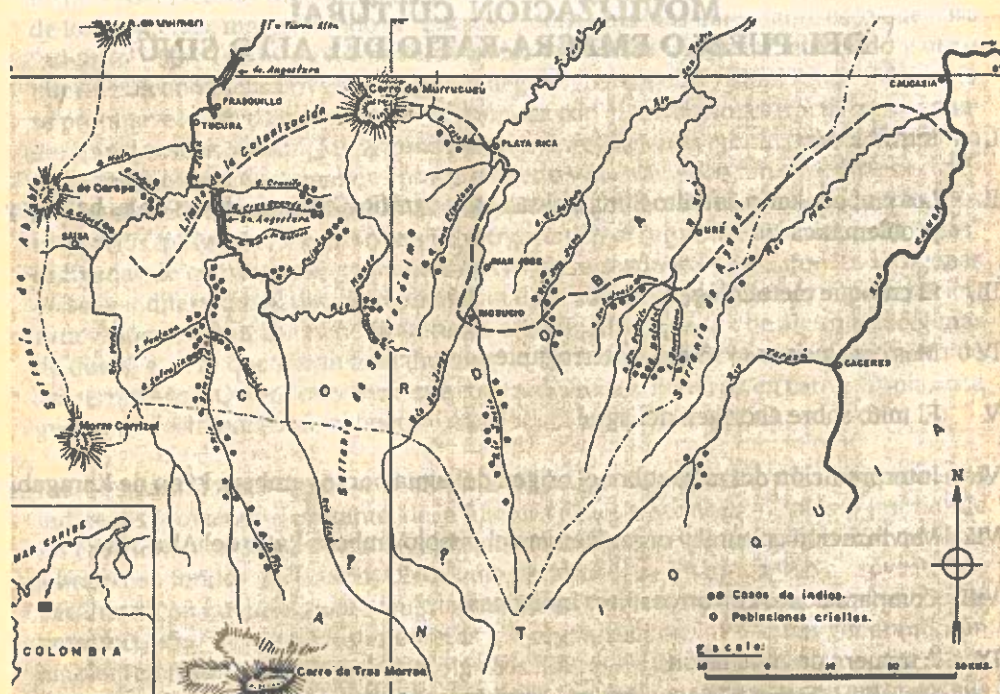
² Si miramos las formas como históricamente se han destruido los lazos culturales que tradicionalmente han cohesionado a los pueblos indígenas y el descrédito que se ha hecho de sus culturas, vemos también que en el fondo estas prácticas han estado al servicio de intereses económicos, que para realizar sus objetivos requieren enajenar a los pueblos indígenas de sus territorios.

MOVILIZACIÓN CULTURAL DEL PUEBLO EMBERA-KATÍO DEL ALTO SINÚ

- I. Introducción
- II. Los embera katío del Alto Sinú, ubicación geográfica, características de su hábitat y problemática
- III. El enfoque metodológico
- IV. Más conclusiones y nuevos interrogantes
- V. El mito sobre el origen del agua
- VI. Interpretación del mito sobre el origen del agua por los embera katío de Karagabí
- VII. Movilización cultural y organizativa del pueblo embera-katío del Alto Sinú
- VIII. Comparaciones con otros mitos indígenas
- IX. A manera de conclusión

I. Introducción

1. Este texto se ha venido trabajando con Kimy Pernía Domicó de la comunidad de Vegidó (río Kuranzadó) en el resguardo Karagabí y Luis Angel Domicó del río Iwagadó. Este trabajo se realizó en el marco de la investigación cultural que se había propuesto a IWGIA, la cual empezaría con los pueblos embera y más concretamente con el pueblo embera katio del resguardo Karagabí. Este es un trabajo que se truncó con el secuestro de Kimy, pues es el hombre de las ideas y el "motor" de esta investigación. Con Luis Ángel continuamos con esta tarea.



Mapa elaborado por Reichel-Dolmatoff en 1957.

Todavía quedan muchos casetes grabados y sin revisar. Muchos textos no pudieron ser trabajados junto con Kimy, que es la autoridad en la materia.

Tampoco pudimos realizar los propósitos que teníamos de profundizar más en la problemática cultural de los embera katio del Alto Sinú, tarea que al decir de Kimy, era en estos momentos fundamental para todas las acciones del pueblo embera katio por su pervivencia.

2. Presentamos a ustedes el análisis que hicimos sobre algunos mitos de los embera katio y sobre la interpretación que hacíamos de ellos hoy. Igualmente conversamos con indígenas del pacífico (Awá) y otras regiones (Amazonas y Orinoquia), buscando similitudes, parecidos y diferencias, pues de alguna manera estos pueblos habitan ecosistemas parecidos (selva tropical).

II. Los embera katio del Alto Sinú, su ubicación geográfica, características de su hábitat y problemática social y económica

1. El pueblo embera-katio³ es un pueblo indígena de familia lingüística *karib*, originario del Amazonas. Antes del descubrimiento de América y mediante migraciones por los ríos Negro y Orinoco varios grupos de este pueblo alcanzaron las costas del Caribe. Desde allí penetraron por los grandes ríos de la actual Colombia, poblando la rica región de lo que hoy conocemos como el *Pacífico Biogeográfico*.

Con el descubrimiento de América y posterior colonización de sus territorios, este pueblo es obligado a remontarse por los ríos y dispersarse a lo largo y ancho del litoral del pacífico.

2. En la actualidad los grupos embera conviven en las selvas del Pacífico colombiano (7% del territorio del país, aproximadamente 80.000 Km.²) con población negra, descendiente de esclavos cimarrones, que en el siglo XVIII buscaron refugio en estas selvas, huyendo de la esclavitud.

La actual población indígena embera-katio del Alto Sinú, alrededor de 3.000 personas es uno de los remanentes de estas migraciones. Está conformado por 19 comunidades dispersas por los ríos Sinú (Keradó), Esmeralda (Kuranzadó) y Verde (Iwagadó). Algunas comunidades, por lo regular las más pequeñas, las conforman varias familias de una *parentela*. La mayoría sin embargo, están conformadas por varias *parentelas*.

Los embera katio del Alto Sinú habitan dos resguardos indígenas, Iwagado y Karagabí, con una extensión de aproximadamente 200.000 hectáreas. Estos resguardos se encuentran dentro del Parque Nacional Natural de Paramillo (460.000 hectáreas), ubicado entre los Departamentos de Antioquia y Córdoba al Nororiente de Colombia (Región del Caribe). Esta región es de Selva húmeda tropical y es el último relicto de Bosque Húmedo Tropical que queda en el Caribe colombiano. Hace parte del *Pacífico Biogeográfico*, reconocido mundialmente por su alta biodiversidad.

Es en esta región donde nace el río Sinú y sus principales afluentes, que conforman la gran cuenca del Sinú (1.370.000 hectáreas), una de las cuencas más ricas y representativas del mundo, por la diversidad de ecosistemas y gran variedad de especies de fauna y flora que alberga.

3. El territorio del Parque Nacional de Paramillo ha sido tradicionalmente el hábitat natural del pueblo indígena embera katio, de allí que haya podido mantener cierto grado de protección y gran conservación. Decimos cierto grado, pues esta situación comenzaría a cambiar a comienzos de los años 60 con un proceso de colonización de familias provenientes de las tierras bajas, cuando allí se dan los desalojos masi-

³ *Embera*, termino que en su propia lengua significa *gente*, es la autodenominación étnica genérica de este pueblo. El nombre *katio* lo agregaron a su nombre como reconocimiento a otro pueblo indígena emparentado, que sucumbió ante los conquistadores españoles defendiendo su territorio.

vos de campesinos para implantar en las sabanas de Córdoba los latifundios ganaderos.

Estas familias de colonos desplazados por la violencia, que necesitan sobrevivir, pero que desconocen los sistemas de uso y manejo de la selva, son las que inician la explotación maderera. En un comienzo esta explotación se hizo de forma artesanal, sin causarle daños graves al bosque. Pero cuando se introduce el uso de la motosierra, comienza una etapa de devastación que amenazaba con acabar esta selva húmeda tropical⁴.

Además del saqueo de los recursos madereros, esta región comienza a sufrir otros problemas que se derivan de la construcción de una central hidroeléctrica (URRA I) que alteraría gravemente los ecosistemas de la Cuenca del Sinú y que condujo a la pérdida de la "seguridad alimentaria" de la población indígena por la supresión de la oferta ambiental natural de la cuenca (extinción del pescado). A estos problemas se suma el que esta región se encuentra entre dos frentes económicos (ganadería extensiva de las sabanas de Córdoba y agroindustria del banano en Urabá), que han sido epicentros de conflictos bélicos por disputas de control territorial entre actores armados (guerrilla y paramilitares).

Hasta el momento esta problemática económica, social y política ha cobrado la vida a cerca de 20 indígenas, destacándose entre ellos los líderes más destacados de este pueblo: Alonso María Jarupia, Lucindo Domicó y la desaparición de Kimy Pernía.

III. El enfoque metodológico

1. Con anterioridad al desarrollo de este trabajo, habíamos analizado con Kimy la situación organizativa de las comunidades embera katío y habíamos reflexionado sobre la forma de establecer una comunicación con ellas para tratar los problemas que las afectaban. Kimy había sido muy enfático en afirmar y esta convencido de ello, que era necesario recurrir a los símbolos de la cultura para establecer un diálogo fructífero con las comunidades embera katío. Pues habían sido muchos los talleres que se habían hecho con las comunidades sobre Legislación Indígena, sobre aspectos organizativos, sobre medicina tradicional, sobre control y autoridad interna, y aún sobre la cultura, pero que el resultado que se tenía de todas estas reuniones era deficiente, pues muchos años de discursos no habían contribuido sustancialmente a que las comunidades entendieran mejor su problemática, pero tampoco a que se fortalecieran sus organizaciones. Pareciera entonces que veníamos hablando con otros símbolos y otros códigos lingüísticos que no le decían mucho a los indígenas y no le servían tampoco para analizar las nuevas realidades que vivían. Esto era mucho más evidente, cuando se trataba de comunidades bastante tradicionales.

⁴ Sólo para la década de los años 80, se calcula que fueron arrasadas cerca de 95.000 hectáreas de bosque en la región del Parque Natural Paramillo. La parte más conservada es la que pertenece a los resguardos indígenas.

2. Nos dedicamos entonces a revisar el trabajo realizado con las comunidades del resguardo Karagabí para sacar algunas conclusiones de tipo teórico y metodológico, que nos sirvieran de guía para iniciar el trabajo con otros pueblos del Pacífico.

Las reflexiones de tipo teórico y metodológico que habíamos hecho hasta entonces eran las siguientes:

❖ Para los indígenas embera katío, los aspectos sobrenaturales, lo espiritual, no constituye una realidad aparte de su vida económica y social. Los indígenas buscan en los mitos y creencias las explicaciones para muchos hechos de la vida social. Muchos conflictos, agresiones, enfermedades y aún la muerte, son producto de transgresiones a los ordenes establecidos en su mundo cosmogónico. El Jaibaná es una especie de gran mediador entre las fuerzas de la naturaleza y la sociedad.

❖ Para grupos indígenas que dependen de la oferta ambiental de sus territorios, los mitos y leyendas giran alrededor de una naturaleza rica y generosa, pues de ello depende su reproducción biológica. Los mitos se convierten así en parte importante de su vida cotidiana.

❖ Las organizaciones indígenas no han pensado lo suficiente la forma de establecer una comunicación con sus comunidades. Si bien es cierto han desarrollado algunos principios organizativos y un lenguaje para interpretar la realidad social y política que viven las comunidades, este lenguaje ha sido en gran parte un lenguaje ajeno, prestado en la mayoría de los casos de otros sectores sociales. El inconveniente más grande de este lenguaje prestado es que está colmado de conceptos e ideas que no tienen ningún referente en el mundo embera-katío y no corresponden con la realidad que viven las comunidades.

❖ Las organizaciones por lo tanto no habían logrado "conectarse" con los sentimientos más profundos de las comunidades. Se hablaba un lenguaje que era entendido únicamente por líderes indígenas, que eran portadores de una cultura urbana.

❖ La conclusión más inmediata que sacamos para la organización indígena era que esta no había sido apropiada en términos culturales por las comunidades indígenas. Kimy recordaba aquel chiste que le habían contado en el Chocó, de que algunos indígenas llegaban a Quibdó preguntando "donde vivía la señora OREWA" (organización de los indígenas del Chocó). Esto no sucede solamente en el Chocó.

Es bastante común que muchos indígenas vean a las organizaciones como algo externo a ellos y a veces como ONGs o agencias que tramitan ayudas para las comunidades, o que simplemente proveen de recursos a los indígenas.

❖ Otra serie de conclusiones que habíamos sacado de este ejercicio de mirar el trabajo con los embera katío del resguardo Karagabí, eran las siguientes:

❖ Que había una tendencia en los indígenas a entender la identidad cultural como algo natural, como una esencia de los pueblos que permanece inmutable a través de los tiempos. Mientras que sabemos que la identidad es una construcción política, ideológica y cultural. Es por lo tanto una construcción histórica, que se origina y se transforma constantemente a través de procesos de interacción social.

• Que había también la tendencia a entender las *cosmovisiones* y los *mitos* como provenientes de un orden sobrenatural. Mientras que sabemos que los mitos no son asuntos del más allá. Los mitos tienen como base la realidad que viven las comunidades. Fueron creados colectivamente y pensadas por hombres de carne y hueso, y expresan los deseos y anhelos de los pueblos, pero también son manifestaciones de sus incertidumbres y temores.

• Los mitos son formas de conocimiento que vinculan fenómenos de la vida cotidiana con la concepción del mundo y la tradición.

• Los mitos se transmiten de generación a generación por medio de la tradición oral de los pueblos.

• Los mitos enseñan actitudes, prácticas y valores con respecto al territorio, al medio ambiente y a la subsistencia de las comunidades. Los mitos vinculan la vida social de los pueblos con el mundo físico y cumplen una función social importante en la valoración, conservación, y apropiación de la naturaleza.

• Los mitos hacen parte de la historia de los pueblos indígenas, por cuanto han orientado muchas de sus acciones en el pasado y muestran caminos para solucionar problemas del presente.

IV. Más conclusiones y nuevos interrogantes

1. Habíamos llegado también a la conclusión de que el concepto de *cultura* había sido muy manoseado por sectores de las iglesias, por antropólogos y por los políticos, a veces también por aquellos que van a las comunidades para comercializar sus bienes. La mayoría del pueblo colombiano tiene la idea errónea de asociar la cultura indígena con vestimentas, utensilios artesanales y folclor.

Pero el inconveniente más grande es sin embargo la desvalorización que se hace de las culturas indígenas, con fines ideológicos. Una idea bastante generalizada en nuestra sociedad es que las culturas indígenas son "rezagos del pasado". También de que son "refractarias al progreso", de allí que sus defensores sean señalados como "apóstoles del regreso".

2. También habíamos analizado que eso que llaman *Cultura Nacional*, no existía sino en la mente de algunos ideólogos de sistemas opresivos, totalitarios y/o racistas. Que la realidad es que en el país existían muchas culturas. Que esa idea de *Cultura Nacional* que se pregona, no daba cuenta de la gran diversidad de manifestaciones espirituales y riqueza creativa de todos los habitantes del país.

3. Pero para nosotros la conclusión más importante a la que habíamos llegado era que los indígenas no se habían puesto como los occidentales a buscarle definiciones a sus culturas, que los indígenas vivían sencillamente su cultura y actuaban de acuerdo a estas maneras de ver su mundo. Que entonces, era más importante entender esas formas particulares de mirar la realidad que tienen los indígenas, para iniciar un proceso de interlocución con las comunidades. El fin era muy claro. Queríamos encontrar el len-

guaje y las ideas adecuadas para mostrarle a los indígenas como funcionaba la sociedad circundante, los peligros que venían de ella y trabajar en la búsqueda de unas formas de organización, que basadas en ideas propias, respondieran a la necesidad de hacerle frente a esos peligros a los cuales se ven abocados y a los que se avecinaban. Kimy se convierte así en el antropólogo que analiza la sociedad nacional para develar los peligros que vienen de ella para su pueblo.

4. Una pregunta que nos hacíamos permanentemente era de si la cultura embera katío podría hacer emerger a este pueblo de la oprobiosa y absurda marginalidad a que había sido sometido. Ante todo mirando el efecto de demostración negativo hacia las comunidades que generaba el hecho de que aquellos embera katío del Alto Sinú, que habían sido más exitosos económicamente o eran más respetados por las culturas costeña y paisa, eran precisamente aquellos que se habían separado culturalmente de sus pueblos. Era algo similar a decir que para progresar en términos occidentales había que romper con la cultura propia. Para Kimy, que había vivido en Tierralta como comerciante, que había sido maderero, que había trabajado con el Instituto Lingüístico de Verano, esta era una pregunta clave. Este embera katío que había sido absorbido y seducido por las culturas costeña y paisa, comenzó a revisar su vida y a romper como decía "con los otros mitos que la sociedad occidental me había metido en la cabeza", convirtiéndose así en el defensor más auténtico de la cultura embera katío en el Alto Sinú.

5. Comenzamos entonces a buscar aquellos elementos de la cultura embera katío que nos permitieran descubrir una identidad común, forjar una unión de las comunidades, frenar el proceso de desintegración social y cultural y despertar el orgullo de ser embera katío. Esto con la finalidad de iniciar un proceso de reconstrucción social, cultural y territorial de este pueblo en el Alto Sinú. Fue así como topamos con el mito del *origen del agua*, que al decir de Kimy "mostraba la esencia del ser katío del Alto Sinú", y que si "alguien quiere saber quienes son los katíos de Karagabí y conocer su alma, tiene que conocer este mito".

6. En la medida en que profundizábamos en el mito del *origen del agua*, íbamos también descubriendo los mensajes que contenía y su razón de ser. Así pudimos entender también que este mito tuvo que haber sido creado por los más antiguos embera katío, pensando en el futuro de su pueblo; haciendo conjeturas sobre lo que podría pasar, sobre lo que tenían que hacer los embera katío para sobrevivir y de cómo debían organizar su vida social para mantenerse en este mundo.

También nos mostraba este mito, cómo los líderes espirituales de este pueblo le habían gastado tanto tiempo a pensar y a interpretar su mundo y a avizorar el futuro, como hoy los filósofos del mundo occidental le gastan tiempo a pensar sobre el futuro de la humanidad.

7. Pero estas conclusiones a su vez despertaban nuevos interrogantes. ¿Los mensajes que contienen los mitos habían sido normas sociales que de no ser acatadas acarrearán castigos? De ser así, en muchos mitos podríamos descubrir las primeras legislaciones de los indígenas.

8. Mientras trabajábamos en el mito del *origen del agua*, también hacíamos reflexiones sobre la importancia de la cultura para el desarrollo de los pueblos. También fue así

que nos encontramos con una comparación que ha sido muy útil para comprender el significado de la cultura. La comparamos con la energía eléctrica, que a semejanza de la cultura no se ve, pero si se siente y percibe, de la misma manera que vemos la luz de un bombillo. Un pueblo indígena que no posea esta energía (la cultura), porque la ha perdido por los procesos de aculturación vividos, estará a oscuras y no podrá ver con claridad su futuro.

Pero esta energía (la cultura) es en cada pueblo diferente y especial. No puede por lo tanto ser fácilmente sustituida por otra que tiene otro voltaje. Los intentos desde afuera de suministrarle esa energía a un pueblo indígena que se encuentra en procesos de pérdida de identidad, han ocasionado muchos desastres, similar a cuando a un radio de 110 voltios se lo conecta a una corriente de 220 voltios. Sencillamente se funde. El cristianismo, el marxismo, el liberalismo, el capitalismo, el ecologismo tienen voltajes determinados que pueden quemar las propias redes eléctricas de los pueblos.

9. Finalmente llegamos a la conclusión de que esa energía propia, tan particular que tienen los pueblos, es la que los lleva a un resplandecimiento. De allí se nutre la imaginación y la creatividad, surge la fuerza y la unión para encarar los problemas. Un pueblo que no haga intentos por reparar todas sus "instalaciones eléctricas" (recomponer su cultura), no tendrá la lucidez para crear, imaginar y ver salidas a sus problemas y mucho menos tener la energía para unir voluntades y luchar contra la adversidad. Y si pierden la cultura y se han alienado totalmente, ilusamente podrán esperar que venga la energía y la luz de afuera.

10. Pero también hacíamos algunos paralelos del significado de la cultura para un pueblo, con el trabajo del Jaibaná. Así como el Jaibaná es el médico interno que tienen las comunidades y que trabaja en conjurar los espíritus y limpiar los males, la cultura es la medicina interna de los pueblos que genera la autoestima y ayuda a orientar a los pueblos.

Estas conclusiones nos llevaron a la decisión de que valía la pena intentar "conectarse" de nuevo con la cultura embera katio y tratar de interpretar las nuevas realidades que vivía este pueblo, a partir de lo que expresaba el mito del origen del agua. O dicho de otra manera, veíamos conveniente hacer el intento de construir un escenario desde este mito, que identificara los problemas actuales y permitiera su discusión y socialización. Este camino que emprendieron los embera katio del Alto Sinú, con la fuerza y convicción de Kimy, tuvo resultados sorprendentes. A nuestro modo de ver las cosas, ellos lograron por esta vía revitalizar su cultura, dignificarla y convertirla en un motor de su resistencia.

V. El mito sobre el origen del agua⁵

Karagabi⁶ fue el creador del hombre y de todo cuanto existe, menos del agua. Sabiendo Karagabi la importancia que tenía el agua para su pueblo, le pidió a su padre que le enseñara

⁵ Aquí estamos presentando una versión muy resumida de este mito. Para su mejor comprensión en español se corrigió el lenguaje. No obstante tenemos las grabaciones y se piensa publicar el texto tal como fue narrado por los embera.

⁶ Es el héroe cultural de los embera.

ra a conseguir el agua. Su padre le dio una varita que al golpearla contra dos piedras, por la mitad salía un hilo de agua. No obstante su padre le advirtió que no la derrochara pues era escasa y debía alcanzar para todos. Entonces Karagabi le transmitió a los embera que todos los días fueran a recoger el agua, muy de mañanita, que el estaría allí repartiéndola. Y así fue. Los embera iban y hacían cola con una totuma y Karagabi las llenaba. Y así sucedió por mucho tiempo. Karagabi no podía darles más de lo que brotaba de las dos piedras.

Así pasaban las cosas entre los embera de Karagabi, hasta que un día vieron aparecer a un indio que nadie había visto antes, trayendo agua y pescado en abundancia. La gente embera estaba sorprendida. Entonces se fueron donde estaba Karagabi y le dijeron:

"Usted es nuestro padre y creador. Usted debe saber de dónde se saca tanta agua".

Karagabi ante el alboroto de la gente y temiendo una rebelión les dijo:

"Tengan paciencia, voy a averiguar".

Y así hizo. Karagabi le siguió el rastro al indio que iba derecho al cerro Kugurú. Allí el indio abrió una puerta grande en una roca. Antes de que se cerrara Karagabi se convirtió en colibrí y se coló por ella. Una vez adentro Karagabi vio una laguna inmensa, como nunca antes había visto en su vida. En esa laguna había peces de todos los colores y tamaños. Como el indio sacó una vara para pescar, Karagabi, que quería seguirle la pista hasta el final, se convirtió en pez y mordió el anzuelo. El indio sacó el pez y comenzó a golpearlo con un manduco, pero el pez no moría y el indio seguía dándole garrote. Al fin se quedó quieto y se lo llevó a la casa para ahumarlo. Cuando el pescado sintió el calor comenzó a brincar y fue allí cuando el indio se dio cuenta que se trataba de Karagabi que estaba jugando con él y salió corriendo del susto.

Karagabi entonces se convirtió en tigre y lo alcanzó. Karagabi lo "frentó de una":

"Te voy a preguntar cuatro veces ¿de dónde sale tanta agua y tanto pescado?"

El indio dijo cuatro veces que no sabía. Entonces Karagabi le dijo:

"Te voy a preguntar una sola vez ¿me das el agua y el pescado que necesito para mi gente?"

Y el indio respondió otra vez que no. Entonces Karagabi le preguntó:

"¿Porqué mesquinas el agua, no te das cuenta que es un bien que hay que compartir?"

El indio se quedó callado y miró para la montaña haciéndose el bobo, como si la cosa no fuera con él. Entonces Karagabi, que ya estaba perdiendo la paciencia le dijo:

⁷ Cerro donde nace el río Sinú y que los kamponía (blancos) llaman "Tres Morros".

"Te voy a dar una última oportunidad para que respondas ¿me das el agua?"

Y otra vez el indio respondió que no. Entonces Karagabí lo agarró por el pecho y le dijo:

"Como eres mezquino te convertirás en jenenerá"

Es por eso que desde entonces las hormigas no pueden tomar agua y tienen que cargarla en gotas sobre el pico. El pueblo embera quedó contento con este castigo y se fueron con Karagabí a la laguna. Pero cuando llegaron al cerro no encontraron nada. Todo se había transformado en una selva muy espesa. Y en vez de la laguna había un jenené⁸ inmenso que llegaba hasta el cielo y oscurecía todo. Entonces fue cuando Karagabí se dio cuenta que jenenerá tenía mucho poder y también quería jugar con él, convirtiendo a la laguna en un jenené. Karagabí reunió entonces a toda su gente y les preguntó:

"¿Qué podemos hacer para derribar este jenené?"

A lo cual la gente respondió:

"No sabemos, no podemos decidir".

Entonces Karagabí ordenó que se llamara a todos y que ninguno faltara. Y que cada uno trajera hachas de piedra. Así fue que todos madrugaron y empezaron a darle hacha para tumbar al jenené. Pero el palo era muy fuerte y las hachas rebotaban. Entonces Karagabí mandó a hacer hachas más finas, que parecían de metal. Y así lograron abrirle un corte al árbol. Ya entrada la noche Karagabí decidió suspender el trabajo para reanudarlo al día siguiente. Pero al día siguiente observaron que el corte que habían hecho se había cerrado. "Esto no puede ser" dijo Karagabí "empecemos de nuevo". Pero al otro día cuando volvieron el árbol se había cerrado de nuevo. Y así sucedió durante varios días. Entonces Karagabí llamó a los mejores guerreros y ordenó montar guardia durante la noche. Así se dieron cuenta que bocorró⁹ le avisaba a jenenerá de lo que estaba haciendo Karagabí y su gente y venía a sanar al jenené. Karagabí furioso lo aplastó con el pie y le dijo:

"De ahora en adelante tu tendrás que cuidar el agua".

Es por eso que el sapo vive a la orilla de los ríos y lagunas y como quedó aplastado ya no puede caminar como antes, sino brincar.

En vista de todo esto, Karagabí escogió a los hombres más fuertes de su pueblo para trabajar día y noche y cuando estos estuvieran descansando, los guerreros montaban guardia para que jenenerá no pudiera tapar el corte. Pero jenenerá que era muy astuto logro colarse por las ramas de otro árbol y le puso una varilla de piedra al corazón de jenené para que este no se cayera. Al ver Karagabí que las hachas rebotaban o se quebraban contra el corazón de jenené, mandó a hacer un hacha inmensa de oro que mandó a traer de muy lejos. Y allí sí se pudo entrar al corazón de jenené. El árbol comenzó a

⁸ Hormiga.

⁹ Árbol grande.

¹⁰ Sapo.

ladearse pero no se caía, porque jenenerá lo había amarrado con un bejuco a otros árboles.

Karagabí llamó entonces a la familia de los micos, que antes eran gente embera. Primero llamó a zsrúa¹¹ y le ordenó que subiera al árbol y mirara que pasaba. Pero este no pudo subir mucho y se devolvió. Entonces Karagabí sentenció:

"Ustedes los zsrúa serán siempre así, perezosos".

Después llamó a yerré¹². Este subió pero no pudo llegar hasta la cima, pues se entretuvo mucho en el camino. Karagabí sentenció:

"Ustedes los yerré serán siempre así, juguetones y distraídos".

Luego le tocó el turno a mizurrá¹³. Pero este subió solo unos metros y se asustó. Karagabí sentenció:

"Ustedes los mizurrá serán siempre así, miedosos".

Llamó entonces a u'nra¹⁴, pero esta tampoco pudo. En fin muchos animales de la familia de los micos hicieron el intento pero no pudieron. Sólo cuando le tocó el turno a la ardita, esta sí pudo cortar el bejuco, pero el árbol tampoco cayó, pues entretanto jenenerá lo había amarrado con otro bejuco más arriba. Karagabí mandó a llamar a chidima¹⁵, pero este puso la condición de que tenía que tirar una fruta desde lo alto y llegar primero que ella al suelo. Y esto repetirlo por cuatro veces. Una vez repetidas las cuatro pruebas con éxito, chidima pidió un machete de 25 kilos para cortar el bejuco. Ya en lo más alto del árbol chidima gritó que todo el mundo tenía que retirarse a lo más alto de la montaña. Cuando todos se retiraron, karagabí se retiró a la cima de Kugurú y dio la orden a chidima de cortar el bejuco.

Cuando el árbol comenzó a caer se despejó el cielo y se oyó un gran estruendo. El agua comenzó a brotar por todas partes del árbol. Las ramas de Jenené cayeron sobre la montaña. Y el tronco y la raíz cayeron lejos. Donde estaban las raíces se formó el mar. El tronco se convirtió en el río Keradó¹⁶. Las ramas más gruesas se convirtieron en los ríos Iwagadó¹⁷ y Kuranzadó¹⁸, las menos gruesas en los ríos Manso y Kiparadó¹⁹. Jenené tenía unas flores muy grandes y redondas. Todas estaban cargadas de agua. Al caer el árbol se abrieron formando inmensas Evazozoabañía²⁰, como la grande de Lorica, la de Betancí, y otras más pequeñas.

¹¹ El mico cotudo o berreador.

¹² Mico negro.

¹³ El mono machín o mico cariblanco.

¹⁴ Martaja.

¹⁵ Mono pielrojita.

¹⁶ Río Sinú.

¹⁷ Río verde.

¹⁸ Río Esmeralda.

¹⁹ Río Cruz Grande.

²⁰ Ciénagas.

Todos los embera quedaron maravillados. Karagabí “testamentó”:

“Esto ha sido fruto del esfuerzo de todos los embera y debe conservarse así para siempre”. Yo estaré vigilando para que esto se cumpla. El embera que no cumpla este mandato será castigado!”.

Karagabí escogió a los hombres más firmes de su pueblo Embera y los convirtió en zhaberara²¹. Estos hombres recibieron el encargo de cuidar las ciénagas y ríos y garantizar que estén allí para beneficio de todos.

Así fue que llegó el agua a todas partes y se llenaron los ríos, lagunas y ciénagas de peces.

VI. Interpretación del mito del origen agua por los embera katío de Karagabí

La interpretación que le dieron los embera katío de Karagabí al mito tenía los siguientes elementos:

- ❖ El agua fue rescatada de manos mezquinas por Karagabí, para que todos los Embera la disfrutaran. Esta interpretación puede ser extendida a toda la naturaleza, que es propiedad de todos y conservarla es responsabilidad de todos. Un uso privado o aprovechamiento individual de un recurso para el enriquecimiento propio o para diferenciarse de los demás miembros del grupo, pone en peligro la seguridad del grupo y acarrea sanciones.
- ❖ En caso de que la naturaleza sufra un daño por la acción de los hombres, este daño debe ser reparado para restituir una situación de equilibrio entre todas las especies y restablecer el orden en la naturaleza. Karagabí estaría velando porque haya esta compensación.
- ❖ La caída de jenené, que en el mito es derribado por Karagabí para dar lugar a todos los cuerpos de agua (ríos, quebradas, lagunas y ciénagas), es la compensación por la mezquindad de jenerzá.
- ❖ Jenené que es derribado necesita a su vez una compensación. El pueblo embera se identifica con jenené y es interiorizado por el pueblo embera como el principal símbolo que los representa. Volver a levantar a jenené o reconstruirlo se convierte en la tarea fundamental del pueblo embera. Reconstruir a jenené es reconstruir al pueblo embera.
- ❖ Si el pueblo embera es similar a un jenené, había que mirar cómo este estaba compuesto y en qué estado se encontraba: ¿cuáles eran sus raíces y en qué situación se encontraban, ¿qué significaban su tronco, sus ramas y sus hojas y cómo estaban? ¿Se encontraba este jenené en condiciones de seguir dando frutos? Después de muchas consultas y trabajo con los más viejos fue surgiendo la siguiente interpretación:

²¹ Guardianes de las lagunas y ciénagas.

- ❖ Las raíces de este gran árbol, que es el pueblo embera, eran el territorio, los recursos naturales, la cultura y la organización. Las ramas principales eran sus comunidades, las ramas secundarias eran las familias y las hojas eran las personas. Los frutos eran las nuevas comunidades que irían desprendiéndose del árbol mayor para fundar nuevos asentamientos.
- ❖ La raíz del territorio tenía raíces más pequeñas: la integridad, en las formas de posesión, uso, manejo y administración; su continuidad, sin áreas intermedias que no estuvieran bajo control de los indígenas. Y su extensión para albergar a la población. De la salud de esta raíz dependería el futuro del pueblo embera katío.
- ❖ La raíz de los recursos naturales también tiene raíces secundarias: sus aguas, sus animales, sus bosques, su diversidad de flora y fauna, etc. Del buen estado de esta raíz dependía la seguridad alimentaria y reproducción física del pueblo embera katío.
- ❖ La raíz de la organización tenía también otras raíces: la autoridad, la autonomía, el control social y las leyes internas. Del buen estado en que se encontraran estas raíces iba a depender el orden, la armonía y el bienestar social del pueblo embera katío.
- ❖ La raíz de la cultura también tenía otras raíces secundarias: La educación, la identidad, la capacidad y creatividad para seguir desarrollando su mundo en la continua interacción con las otras culturas. Del buen estado que tuvieran estas raíces, dependían la solidaridad, la reciprocidad, el trabajo comunitario y en general, el bienestar cultural y la felicidad del pueblo embera katío.
- ❖ Una vez el pueblo embera katío identificó todas las partes de este jenené, se empezó a hacer un análisis de todas sus raíces, sus ramas y sus hojas. Pues si las raíces que le daban sustento al pueblo embera se encontraban en mal estado, o aún pudriéndose, podría llegar el peligro de que este gran árbol se cayera. Pero si las ramas no eran fuertes y vigorosas podrían caerse o secarse, lo que llevaría a que se cayeran sus hojas y se marchitara el árbol.
- ❖ Con estas herramientas de trabajo se empezó a visitar a cada una de las comunidades para entablar el diálogo con ellas y hacer un “diagnóstico” sobre el estado en que se encontraba jenené. Las conclusiones a las que se llegó fueron las siguientes:
 - El árbol estaba enfermo de muerte y podría caerse en cualquier momento.
 - La raíz del territorio estaba bastante deteriorada. Una parte del territorio se encontraba en calidad de Reserva Indígena²². Esta parte estaba siendo cercenada del territorio por medio de la colonización. Y las vegas de los ríos que son las zonas más fértiles y aptas para los cultivos de plátano, maíz y yuca, ya no estaban bajo control de las comunidades. En el resguardo Karagabí estaba entrando una colonización para sembrar cultivos de uso ilícito. Siendo la relación socio-económica de un pueblo indígena con su territorio, fundamental para garantizar el bienestar de su población, esta relación estaba desarticulada por la explotación y comercialización de la madera y la colonización.

²² En esta figura jurídica la propiedad es del Estado, que cede a los indígenas el usufructo.

- La raíz de los recursos naturales estaba pudriéndose debido a la mezquindad de unos cuantos madereros que estaban explotando este recurso sin ningún control y sin compartir los beneficios de esta actividad con la comunidad. La represa de Urrá iba a cortar de un tajo esta raíz y acabar con el pescado, la fuente natural de proteína más importante que tenía el pueblo embera katío.
- La raíz de la organización también se encontraba en muy mal estado: no había autoridad, el Cabildo Mayor para los tres ríos era una autoridad que no era aceptada por todos. Era un cargo para el enriquecimiento propio, pues los gobernadores recibían a título personal los recursos que venían de afuera para las comunidades. No existían normas para la defensa del territorio y sus recursos, y eran las mismas autoridades, los gobernadores de las comunidades, los que “invitaban” a los madereros *kampunia* para explotar la madera a cambio de un pago irrisorio. Con este tipo de autoridades era que la empresa Urrá venía negociando, a espaldas de las comunidades. No existía entonces ningún tipo de autonomía y eran las instituciones oficiales, los alcaldes y los políticos los que decidían el curso de los acontecimientos en el mundo embera katío.
- La raíz de la cultura había sido contagiada por las enfermedades de las otras tres raíces. Si bien es cierto los embera katío de Karagabí hablaban muy bien su lengua y eran pocos los que hablaban el español, las manifestaciones propias más importantes de la cultura embera katío habían desaparecido. No había ningún rasgo de solidaridad, cooperación o reciprocidad entre los miembros de las familias. Se había originado una competencia desleal entre los líderes madereros de los ríos por los recursos forestales. Y existía una actitud manifiesta de vergüenza de manifestar su cultura.

VII. Movilización cultural y organizativa del pueblo embera katío del Alto Sinú

1. En esta parte queremos resaltar lo fundamental de la interpretación que las comunidades embera katío hacían de su mito y el diagnóstico sobre el árbol jenené, teniendo como referente su pueblo:
 - ❖ El mito del origen del agua, es un mito creado colectivamente por los antiguos katíos y dejado como mensaje a las futuras generaciones.
 - ❖ Este mito podía ser interpretado como la fuerza del pueblo embera katío para luchar contra aquellos que amenazan su existencia.
 - ❖ Jenené, el árbol que al ser derribado le da el agua a los embera katío, es el que simboliza al mismo pueblo embera katío.
 - ❖ Jenené tiene unas raíces que lo nutren y que le dan estabilidad. Las cuatro raíces principales son el territorio, la organización, los recursos naturales y la cultura. La raíz principal que fija al suelo al pueblo embera katío es la del territorio, sin ella Jenené no tendría asidero y se caería. Por medio de las raíces de la organización,

de los recursos naturales y de la cultura, toma el pueblo embera-katío los nutrientes para crecer y fortalecerse.

- ❖ Jenené está enfermo. Sus raíces vienen pudriéndose. El árbol puede secarse o caerse, de continuar este proceso de deterioro.
2. El quehacer más inmediato que se desprendía de este diagnóstico era que se necesitaba con urgencia hacer un plan de emergencia para erradicar los males que afectaban las raíces del pueblo embera katío. Este Plan de Emergencia lo debía financiar Urrá. Este plan sería una especie de medicina externa que podía colaborar con la cura. Pero mucha medicina externa podía acabar con las autodefensas del enfermo. La verdadera cura es la que viene de adentro, desde las mismas comunidades. El pueblo embera katío debía activar el médico interno, para colaborar con el restablecimiento de jenené. Esta medicina interna, además de colaborar con la cura de jenené, también generaría la autoestima de los indígenas, que tanta falta hace para consolidar procesos organizativos.
 3. Con estas ideas iniciales se abrió un debate, que hasta el día de hoy continúa, sobre cómo fortalecer la organización y la cultura, y sobre el tipo de acciones que deben emprenderse para defender la vida del pueblo embera katío y proteger el territorio.

Este puente que se construyó desde la cultura para analizar los problemas del pueblo embera katío de Karagabí, estableció una comunicación entre los líderes y sus comunidades.

En las Asambleas posteriores, cuando se fue ampliando el escenario y se abordaron los problemas de la colonización, de la explotación maderera, de la represa de Urrá, de la producción de alimentos, de la autonomía, de los programas de desarrollo, de la salud, de la educación, de la aculturación, del rescate de la dignidad, etc., todos los embera katío, sin distinción de ríos o de familias, comenzaron a hablar con bastante propiedad sobre sus problemas, remitiéndose continuamente a jenené y sus raíces. Aquí vale la pena destacar algunas interpretaciones que se daban:

- ❖ A jenené y al mito del origen del agua, se estaban oponiendo otros mitos ajenos al pueblo embera katío: El del progreso y el desarrollo por medio de URRÁ, el mito de la madera, etc.
- ❖ El mito del origen del agua era algo propio, era una forma de mirar las cosas del mundo embera katío desde lo propio o como lo expresara Kimy era como “quitarse las gafas que nos había puesto el *kampunia*, para que no viéramos bien o las viéramos (las cosas) como ellos”.
- ❖ A jenené también era posible sanarlo y salvarlo agregándole nuevas raíces: una **economía propia** (fortaleciéndola, mejorándola y ampliándola). La **unidad** de los ríos del resguardo Karagabí y de todas sus comunidades. La **resolución de conflictos internos**, por medio de establecer autoridades propias y reglamentos propios.
- ❖ Los programas que hacía el gobierno de Colombia, además de ser escasos, no habían contribuido a sanear las raíces de jenené. Al contrario, habían podrido con

la politiquería las raíces de la organización. Los conflictos que se generaban del uso indiscriminado e irracional de la madera, habían dañado las otras raíces de jenené. Los dineros provenientes de estas actividades económicas a veces daban la impresión de que el árbol estaba bonito, pero por fuera, porque en realidad estaban pudriendo por las raíces a jenené.

❖ Las tareas que se le presentaban al pueblo embera katio en ese momento eran las de sanear las raíces, de buscar soluciones a los problemas que estaban acabando con el pueblo, pero que era un trabajo que debía hacerse desde adentro.

4. Una vez diagnosticado el mal estado en que se encontraba el jenené y el inminente peligro de derrumbarse, los embera katio decidieron hacer un *Plan de Emergencia* para salvarlo. Las acciones más importantes de este Plan fueron las siguientes:

❖ *Reestructuración del Cabildo Mayor.* Antes sólo se elegía al Gobernador Mayor²³ del resguardo y éste escogía a unas personas que le ayudaran a gobernar. Ahora se quería que todo el cabildo fuera elegido por la comunidad. También de que cada uno de los miembros del cabildo tuvieran una función específica para cuidar las raíces de jenené. De allí surgen los cargos de *Embera Wandra* (encargado de la organización), *Dazhi Zho* (responsable de la cultura), *Drua Wandra* (responsable del territorio) y *Oi Zhibari* (responsable de los recursos naturales). Todos los cabildos menores debían tener esta misma estructura.

❖ Posteriormente la Junta Directiva, creó el cargo de *Jenené Mayor*. Cada comunidad tenía la obligación de nombrar tres *Jenenés Menores*, que estarían bajo la responsabilidad del *Jenené Mayor*. Estos *Jenenés* tenían la función de vigilar el territorio indígena, estar pendiente de las ramas mayores (los ríos), las ramas menores (las comunidades) y las hojas (las personas). Debía velar porque las ramas no se quebraran y se separaran del tronco. También porque el tronco o algunas de sus ramas no se “torcieran”, y en general de que en las comunidades hubiera paz y armonía.

❖ *Asambleas de gobierno mensualmente.* Los órganos de gobierno central debían reunirse una vez al mes con los órganos de gobierno de las comunidades y otras autoridades y líderes espirituales embera katio. En estas asambleas de gobierno se legislaba y se decidía sobre lo que se iba a hacer.

❖ *Construcción de la casa de Gobierno Central.* Se decidió construir una casa de gobierno, desde la cual se gobernaría todo el territorio indígena. El sitio elegido para esta sede fue en las bocas del río Kuranzadó, en la comunidad de Vegidó, por ser el sitio más central. Esta casa de gobierno debía tener a semejanza de jenené, cuatro horcones fuertes que lo sostuvieran. Así el gobierno y las acciones que allí decidieran las autoridades indígenas estarían amparadas y sustentadas por su cosmovisión.

²³ Según Kimy, por lo regular “...cuando (el gobernador) estaba cansado, o no quería seguir gobernando o había recibido muchas críticas, reunía a la comunidad y delante de ella nombraba a su sucesor. Así sucedió con el viejo Misael Domicó que nombró a Eugenio Domicó y este que nombró a Simón Domicó...”

❖ *Desarrollo de una legislación propia.* Los líderes embera katio decían que no tenía mayor sentido tener un gobierno fuerte, si no tenían unos reglamentos que expresaran qué se debía hacer y qué no se podía hacer. Es decir, cuáles eran los deberes de los Embera con su jenené y cuáles eran los derechos que tenían cada río, cada comunidad y cada persona. En la primera asamblea se decidieron todos los órganos de gobierno. En la segunda asamblea se legisló. Las leyes más importantes tenían que ver con la forma de proteger ese gran jenené que era el pueblo Embera:

- La primer ley jenené que se expidió en Karagabí fue la de suspender el corte de madera con fines comerciales, pues estaba desangrando el territorio embera katio y había la necesidad de dejarlo descansar. Pero también por los conflictos internos que esta actividad generaba.
- La segunda ley prohibía arrendar madera del resguardo a los madereros kampuña.
- La tercera ley tenía que ver con sanciones a todos los que violaran estas leyes internas: Decomisos de madera aserrada y castigos para aquellos embera que aserraran madera sin permiso de *Oi Zhivarí*.
- Otras leyes que se expidieron tenían que ver con los programas que se iban a exigir a la empresa Urrá, por los daños que se le venía ocasionando a los embera. El primer programa tenía que ver con la forma de recuperar las actividades tradicionales productivas y mejorarlas. La segunda tenía que ver con la forma de sustituir la actividad maderera por otras formas productivas que no perjudicaran el territorio.
- Pero surgieron también leyes de tipo cultural, que tenían como fin apropiarse simbólicamente del territorio embera. Todos los nombres kampuña de las comunidades se cambiaron por los antiguos nombres embera²⁴.

VIII. Comparaciones con otros mitos indígenas

En este aparte queremos presentar de forma breve, otros mitos de pueblos indígenas de la Amazonia, del Llano y del Pacífico, mitos que también tienen a un árbol inmenso como referencia. Estos mitos guardan una estrecha similitud con el mito del origen del agua de los embera katio del Alto Sinú.

1. En la Amazonia peruana habita el pueblo harakmbut. La lengua de este pueblo no está emparentada con ninguna de las familias lingüísticas conocidas en Suramérica. No obstante tiene un mito, llamado *Wanamey*, que también, al decir de los harakmbut es el que “expresa mejor el sentir de los harakmbut”.

²⁴ La comunidad de Caimán se volvió a llamar *Koredó*, Totumá se volvió a llamar *Sambudó*, Caracas en *Karakaradó*, Salvajín en *Widó*, Pita en *Junkaradó*, Pulga en *Tundó*, etc. Pero también se volvieron a nombrar sus ríos por sus nombres originales: *Keradó* (Sinú), *Kuranzadó* (Esmeralda), *Iwagadó* (Verde).

El mito de **Wanamey** habla de un loro que portaba en el pico la semilla de un gran árbol (Wakuru²⁵). El loro buscaba un sitio adecuado donde depositar la semilla. Este sitio lo encontró en la vagina de una mujer virgen. Allí fructificó la semilla y desde este momento quedó fundida para siempre la vida del pueblo harakmbut con el árbol **Wanamey**. Este árbol estaría siempre allí para proteger al pueblo harakmbut de los peligros.

En una ocasión que hubo un gran incendio, el árbol bajó sus ramas para que el pueblo harakmbut pudiera refugiarse en él. Pero también todos los animales. Cuando todos estuvieron trepados en sus ramas, el árbol comenzó a crecer y crecer hasta escapar del humo que los asfixiaba.

Una vez pasado el incendio el árbol comenzó a botar las hojas que se transformaban en aves y bajó sus ramas para que los harakmbut y todos los animales pudieran descender de nuevo a la tierra. Durante el tiempo que duró el incendio el árbol proveyó de alimentos a todos los seres vivos que se refugiaron en él. (Esta es una versión muy comprimida del mito de Wanamey, que además tiene variaciones según los subgrupos del pueblo harakmbut).

2. Para el pueblo **awá**, en el Pacífico nariñense, los árboles también son gente awá. Los más antiguos awá hablaban con los árboles en awapit.

Los awa tienen el mito de que antiguamente había un árbol inmenso de donde salían y caían los alimentos. En una época, cuando hubo una hambruna tremenda (otras versiones hablan de que los awá, quisieron comer de todo y en forma abundante), los awá decidieron tumar el árbol.

"...y se pusieron a tumbarlo a punta de hacha y estaban dele que dele... Algunas hachas se quebraban y las partes que saltaban por los aires se convertían en loros y paletones. Así se pasaron desde la mañanita hasta que oscurecía. Al otro día se levantaron muy temprano y fueron a seguir tumbando el árbol. Pero el árbol estaba sanito, como si no le hubieran hecho nada. Y así lo mismo todos los días. Trabajaban todo el día y se iban por la noche. A la mañana siguiente el árbol como si nada.

Una noche no fueron a dormir y se quedaron al pie del árbol para ver que era lo que pasaba. Pero no pudieron darse cuenta cómo el árbol engrosaba otra vez. Una vez le dieron parejo un día y una noche y otro día y otra noche. Ya estaba casi vencido, pero el árbol tampoco caía.

En eso llegaron la ardilla, un mono chiquito y un pilmo (un animal que vive en los árboles) y preguntaron qué era lo que pasaba. Cuando los awá contaron lo que sucedía, el pilmo se trepó al árbol y lo cortó desde arriba, porque allí había una bejuco muy fuerte que amarraba al árbol para que este no se cayera. Así fue como se tumbó al árbol grande de los alimentos. El árbol al caer hizo un estruendo tremendo y los alimentos se esparcieron por todo el mundo, por Cumbal, por Ricaurte, por Tumaco,

²⁵ Sorprende que dos lenguas que no están emparentadas tengan una palabra parecida para denominar un árbol. La palabra Embera para árbol es Bacurú.

por Barbacoas y más lejos..." (Esta versión fue narrada a Kimy por un indígena awá de apellido Pascal)

3. Los llanos orientales son el hábitat tradicional de los sikuani, un pueblo indígena de habla arawak.

En la mitología sikuani existe el mito del árbol *Kaliawirinae*, también llamado el árbol de la comida. Este mito, aquí presentado también de forma muy resumida, nos dice lo siguiente²⁶:

Cuentan los más viejos, que los más antiguos sikuani tenían que hacer largos recorridos para encontrar alimentos, pues estos escaseaban. Muchas veces tenían que "marisquiar"²⁷ día y noche para poder encontrar suficientes alimentos para llevar a sus familias.

Una vez un indígena se hallaba marisquiando de noche, pues quería buscar una comida diferente a la que estaba acostumbrado a comer. En esa noche se topó con un árbol inmenso de cuyas ramas brotaban matas de yuca amarga y dulce. De otras ramas salían matas de plátano, piña, ñame, ají, chontaduro, mango y toda clase de alimentos conocidos. Había incluso alimentos que eran desconocidos para él.

El indígena que se llamaba Kutsi regresó a la comunidad y se guardó el secreto de lo que había descubierto. Pero eso sí, iba todas las noches al árbol y se saciaba de comer. No quería compartir nada con la comunidad, a pesar de que había alimentos para todos.

Así pasaban los días y la gente se extrañaba por la actitud de Kutsi, que salía todas las noches y regresaba al amanecer siempre lleno y gordo. Una noche, mientras Kutsi dormía, le encontraron un pedazo de un alimento que no conocían y que tenía un olor muy dulce y penetrante.

Por otro lado también observaron como los indígenas por medio de sus arañazos "Hay que seguirle el rastro, pues esto está muy raro", dijeron.

*Una noche llamaron a la lapa para que lo siguiera y así fue que descubrió a *Kaliawirinae*, el árbol de la comida.*

Al día siguiente lapa se reunió con la comunidad y contó lo que había visto y explicó el origen de los alimentos de Kutsi. Allí mismo decidieron ir todos a derribar aquel árbol maravilloso. Pero esto no fue fácil. Duraron muchos días y muchas noches haciéndolo. Cuando por fin lograron derribarlo, todos los hombres y animales se abalanzaron sobre él para recoger los frutos y semillas que habían quedado esparcidos por todas partes. Y fue así como se repartieron por toda la tierra los alimentos.

²⁶ Esta versión proviene de la comunidad de Santafé en Cumaribo, Vichada. Tomada de una narración de Hernando Sánchez.

²⁷ En otras regiones del Llano dicen "mariscar". Aunque es en español, este término lo utilizan mucho los indígenas de los Llanos orientales como sinónimo de los recorridos que hacen para recolectar frutos, animales o pescado.

Esto sucedió por los lados del cerro Autana, que queda en el Vichada. Hasta ese sitio fue que llegaron los sikuani de Cumaribo. Los indígenas llegaron a las comunidades con las semillas de yuca, ají, pijiguao, etc. y se pusieron a sembrarlas.

4. Pero esta lógica de comparar a la naturaleza con las personas se puede encontrar también en otras comunidades campesinas, por ejemplo de aquellas comunidades ribereñas, para las cuales los cuerpos de agua son la fuente de vida y alimentación. Veamos una visión que nos daba un pescador del Sinú sobre su río:

“El río Sinú es como el ser humano. Nace de dos piedritas que chocan. Al comienzo es sólo un hilito. Después comienza a rodar montaña abajo como si estuviera gateando. Más tarde de peladito, comienza a jugar. Se vuelve borrascoso y pendenciero, cuando ya mocito se casa con todas las quebradas que se le atraviesan. Con los años llega a las sabanas de Córdoba y comienza a procrear y darle vida a todo lo que lo rodea. Las ciénagas son sus hijas. Ya de viejo se vuelve muy tranquilo y anda despacio. Por donde pasa esparce sabiduría. Está lleno de leyendas. Por las tardes recuerda los cantos de los indios embera que conoció de niño. Después, ya cansado de tanto andar, se desvanece en el mar Caribe. Por eso es que yo digo que el río Sinú se parece a los hombres”.

IX. A manera de conclusión

1. Al comienzo de este texto hablábamos de que hay una tendencia de muchos indígenas a ver la identidad cultural como algo natural, fijo, casi inmutable y que por lo tanto esta identidad estaría al margen de los acontecimientos históricos. De allí se deduce de que lo importante y la tarea del momento sea recuperar esa identidad perdida que ha sido olvidada o ha sido encubierta por otras formas de identificación.
2. Por otro lado también observamos cómo los indígenas por medio de sus organizaciones han venido construyendo otro tipo de identidad basada en su historia particular de discriminación racial y cultural. En este sentido se han venido uniendo e identificando con otros sectores que también han tenido vivencias y experiencias similares de opresión cultural. De esa manera se ha venido forjando una nueva identidad, esta vez más amplia y ligada a lo político. Y es una identidad construida desde las organizaciones indígenas. No es por lo tanto una identidad “natural” sino política. Es una identidad que une a conglomerados sociales sin excluir o eliminar las identidades primarias particulares de cada sector.
3. Los Estados neoliberales rechazan el pluralismo cultural como fundamento de un régimen democrático y recurren cada vez más a políticas integracionistas.
4. Para completar el cuadro también existen tendencias integracionistas dentro del campo popular, más de sectores de la izquierda tradicional, que habla de que no es necesario rescatar o recuperar o descubrir identidades ocultas de los pueblos, sino unificar voluntades con todos los oprimidos para movilizarse contra sus opresores. Se apela entonces a que la identidad propia debe estar subordinada a la identidad política.

5. Tanto en la concepción liberal, como en la izquierda tradicional prevalece la idea de que los sujetos y clases sociales, “motores” del acontecer político, son productos de ambientes y dinámicas puramente políticas. En ese orden de ideas, la dimensión étnico-cultural sería algo aleatorio, secundario y por tanto irrelevante en la dinámica de los cambios sociales. La vida se separa así en una esfera de lo público (Estado, partidos políticos), donde tendrían lugar las prácticas políticas y en una esfera de lo privado, donde se colocan los demás hechos de la vida y acción social. Lo étnico-cultural sería algo privado de los pueblos y por lo tanto secundario en la dinámica social, o como lo dijera un crítico cultural, lo étnico-cultural se considera secundario porque es la manifestación de personas consideradas de segunda clase.

ENTREVISTA A KIMY FERNIA DOMÍNGO

6. Nosotros consideramos que la identidad propia es la fuerza primaria para la movilización de un pueblo indígena. En esto el pueblo embera-katio del Alto Sinú nos ha dado un ejemplo muy valioso. Lo importante a nuestro modo de ver las cosas es que estas identidades particulares de los indígenas no sean esgrimidas para aislarlos de otras identidades más amplias, pues su misma existencia como pueblos y culturas depende precisamente de la capacidad de unirse con los otros oprimidos. O en frases de Abadio, “(...) la cultura propia es el fundamento del autoconocimiento de las comunidades indígenas. Sin ella no hubiera sido posible levantar nuestras organizaciones y comenzar a construir un proyecto político, autónomo, sólido, y coherente, que esté además de acuerdo con nuestras necesidades... (...) y las de otros sectores oprimidos...”

En esta entrevista hecha a Abadio hace más de 10 años y publicada por el Magazin Dominical del Espectador, Abadio curiosamente también recoge la idea del árbol, esta vez para personificar la cultura: “(...) la cultura es para nosotros como un árbol mágico que hunde sus raíces en nuestra historia, para extraer de la memoria colectiva de nuestra gente la savia maravillosa que nos nutre y nos hace retoñar de nuevo. Por eso no nos hemos acabado...”

Febrero de 2001

ENTREVISTA A KIMY PERNÍA DOMICÓ

Esta entrevista se realizó durante todo el mes de Marzo del año 2001. Esta no ha sido revisada por Kimy. Es por eso que sólo publicamos unos apartes. Seguramente hay muchos errores en las palabras en lengua embera, pues las transcribimos tal como las oímos. Se cortan del texto muchas repeticiones que Kimy acostumbraba a hacer hasta darse cuenta que uno estaba entendiendo. Igualmente se le cambian algunos giros a las frases para que se entiendan mejor en español. Estas intromisiones que hacemos no le quitan nada a la entrevista original. En un futuro esperamos reproducir la entrevista original, pues es un documento muy valioso, ya que Kimy es, según nuestro criterio, uno de los últimos embera katio que mejor entendió a su gente. Esperamos que este texto llegue hasta sus captores y no priven más de la libertad a este hombre que hoy, más que nunca, lo necesita su pueblo.

Pregunta: Kimy cuéntanos algo de tu vida, ¿dónde naciste?, ¿cómo fue tu infancia?

Kimy: Bueno, una cosa cortico. Yo nací a orillas del río Kuranzadó. *Kuranza* es en español frío, el *río frío*. Los Kampunía le dicen *río Esmeralda*, porque en verano es transparente y tiene un color como de esmeralda (...) mi abuelo Yary, fue el primer embera katio que llegó allí y vivía con todos sus hijos en la desembocadura. Todas esas casas ya se cayeron. Allí solo vivimos dos nietos de él, mi hermana María Rosinda y yo, y otros parientes cercanos. Hoy esa comunidad se llama Vegidó. Los demás parientes se regaron por el río Esmeralda arriba.

Pregunta: ¿Cómo era la vida antes, en tu infancia?

Kimy: Mi papá "Manuelito" fue el que heredó la ciencia de mi abuelo Yary, que fue uno de los más antiguos pobladores del Alto Sinú. El era aquí muy conocido porque curaba todas las enfermedades y era muy respetado por sus conocimientos. Aunque a mí me bautizaron como Juan, mi abuelo Yary me llamaba Kimy. También adopte el nombre de mi madre Pernía y no el de mi padre Domicó. Eso algún día diré por qué, ahora todavía no (...) mi papá era muy trabajador y cuando ya muy chiquitos íbamos con él a trabajar el monte a sembrar *patá* (plátano), *be* (maíz) (...) en ese tiempo sembrábamos muchos maíces diferentes, que yo me acuerde teníamos el *be torró* que llamamos, o maíz blanco, el *nem be*, maíz amarillo, el *be paima*, que también llaman "cariaco" que es un maíz morado oscuro, el *be purú* que es de color rojo (...) el *be takaloo* (...) bueno y otros como

be pichi que los *kampunia*²⁸ llaman “velita” y el *be kuba* (...) También sembrábamos frijoles junto al maíz. Hombre nosotros sembrábamos muchas cosas (...) teníamos ñame, yuca y hasta batatas y *montogolló*, que es lo que los *Eyabida*²⁹ llaman Mafafa (...).



Yari



María Rosinda



Kimy



²⁸ *Kampunia* es el término que los Embera utilizan para denominar al blanco.
²⁹ Nombre que los Embera le dan a la gente de montaña, aquí se refiere Kimy a los “paisas”.

Fotos del año 1957 tomadas por Gerardo Reichel-Dolmatoff en el río Esmeraldas. En estas fotos María Rosinda (hermana de Kimy) reconoce a su abuelo Yari, a su padre “manuelito” y a su tío Santander (jóvenes con hachas). A la joven que hace un canasto no la reconoce, aunque Maximiliano Domicó dice que es María Rosinda, pero que también puede ser Magdalena, otra hermana de Kimy. Al niño sentado en la piedra dice no reconocerlo, pero que puede ser uno de los nietos de Yari.

En los cultivos teníamos palmas de chontaduro, palos de *Chukuráte* (cacao), Junto a las casas teníamos palmas de coco, árboles de guayaba, limón, naranja agria (...) algunos tenían hasta matas de piña (...) también se venía cultivando arroz seco (...) mi cuñado Emiliano sacaba muy buenas cosechas.

Pregunta: ¿También hacían chicha?

Kimy: ¡Ave María! pues claro. La chicha de maíz blanco nosotros la llamamos *beka*, es la que más se hace. Pero antes, ahora casi ya no, de pronto los katiós de chocó y Antioquia todavía preparan *besoi*, que es la chicha que se hace de *be paima*. Lo mismo sucede con la chicha de chontaduro o *jenga*. Esta ya no la hacen por aquí. Mi mamá Isaura todavía la hacía. Si uno no la vuelve a tomar ya el cuerpo se desacostumbra. Una vez Lucindo tomó de esa chicha en el Chocó y tuvo caglera como una semana (...).

Con el maíz nosotros hacíamos *bekachuma*, la arepa de los paisas. Las *bekachuma* que hacen los embera chamí son las mejores. Yo me comí unas de maíz amarillo que ni pa' qué. También hacíamos *musamarra*, que es la misma mazamorra de los Eyabida.

Pregunta: Cuéntenos Kimy ¿cómo era el trabajo en el monte? ¿a qué edad empezaste a trabajar?

Kimy: En ese tiempo no había escuelas. Entonces uno se la pasaba jugando todo el tiempo en el *tambo*³⁰. Desde muy temprano lo comienzan a uno a llevar a los cultivos, pero no trabajábamos (...) pero sí hacíamos lo que nos pedían, traer alguna cosa, guardar alguna cosa (...). También nos llevaban a pescar. Eso es algo, lo mismo que nadar, que uno aprende desde muy pequeño (...). Cuando uno ya puede correr, entonces mi papá nos llevaba a cacería (...) en general buscábamos sainos o tatabros, pero también cazábamos micos y pavas de monte o guacharacas que le dicen ustedes (...) en ese tiempo había mucho animal de monte y no teníamos que andar mucho para encontrarlos (...) mi papá tenía una escopeta vieja, pero casi nunca la utilizaba, pues los perros acorralaban el saino y allí lo matábamos con una lanza de chonta con una punta de hierro (...) o con las rulas (machetes) que siempre llevábamos.

Pregunta: Usted era uno de los que más defendía la necesidad de recuperar las prácticas económicas tradicionales cuando se estaba hablando de un Plan de Etnodesarrollo o "Plan Jenené" que ustedes llaman ahora. ¿Qué le hace pensar que la economía que ustedes tenían antes es la solución para muchos problemas que viven las comunidades embera katió hoy? ¿Puedes también contarnos cómo es que funciona esa economía tradicional de la que hablas tanto?

Kimy: Bueno mira, antes la mayor parte de nuestra economía dependía de los cultivos (...) las tierras para los cultivos en el Alto Sinú son muy buenas (...) a las orillas de los ríos estas tierras son excelentes y no se inundan como en las tierras bajas (...) y había tierras abundantes, todavía las hay (...) cada familia tenía varios cultivos (...) cada uno de más o menos una hectárea, talvez menos... Nosotros empezábamos a preparar los

³⁰ El término Tambo es de origen Kéchuá, sin embargo en la región y aún los mismos embera lo utilizan más que el término embera que es "De".

terrenos, todavía se hace, en los meses de enero y febrero, es decir cuando era la época seca (...) allí trabajábamos toda la familia, los hombres con hachas las mujeres con machete. A veces convidábamos a algunos vecinos para que ayudaran y nosotros les devolvíamos el favor después (...) cuando estaba todo abierto dejábamos el terreno quieto unos quince días para que se secaran las hojas y las ramas delgadas, después prendíamos fuego y ya, esperábamos que aparecieran las primeras lluvias para sembrar (...). En ese mismo cultivo volvíamos a sembrar hasta cuatro veces, después dejábamos descansar el terreno hasta unos 10 años (...). De esa manera nosotros teníamos buenas cosechas para alimentarnos nosotros (...) hombre nosotros comíamos bien (...) que hubiera alguien enfermo por falta de comida como ahora (...) no hombre! ahora hay mucha desnutrición y enfermedades como la tuberculosis que volvió a dispararse después de que la llegamos a controlar (...) esta es una enfermedad que cuando yo hice el curso de promotor indígena con Lucindo, nos decían que era por mala alimentación (...) vea pues usted!

También engordábamos marranos y criábamos gallinas, pavos y patos (...) cuando los marranos estaban gordos nos hacíamos un *majau* o balsa que le dicen (...) allí montábamos todo y a veces nos íbamos todos, solo dejábamos a alguien cuidando los animales (...) allí llevábamos todo lo que íbamos a vender: cerdos, gallinas, arroz, frutas, canastos y hasta maíz, cuando habíamos tenido una buena cosecha. Mi abuelo Yary había sembrado muchas matas de *chucurate*. Mi padre lo siguió trabajando un tiempo, hasta que nos tuvieron presos por cerca de un año, allí se tragó la maleza todo eso (...) hoy ya nadie cultiva este árbol (...) pero nosotros sacábamos a vender las pepas secas de cacao... hombre eso se vendía bien! (...) también por esa época muchos indígenas recogían en el monte la *ipeca* o "raicilla" que llaman. Esa la vendían a los comerciantes en Tierralta. Por lo regular íbamos hasta Tierralta, pero en dos ocasiones fuimos hasta Montería. En Tukurá (hoy es un pueblo muerto) y en el puerto de Frasquillo a veces esperaban los compradores que nos arrebataban las cosas, pues decían que los animales que nosotros criábamos eran más sabrosos (...) hombre yo le digo que nosotros vivíamos bien (...). era poco lo que necesitábamos de afuera. Las mujeres compraban sus telas para los vestidos. Nosotros comprábamos limas de amolar, herramientas, ollas, pues ya nadie las volvió a hacer de barro (...) también comprábamos fósforos, velas, sal y pilas para linternas y petróleo para los mecheros (...) las mujeres compraban hilo, agujas (...) y buscaban a ver si algún comerciante tenía chaquiras para hacer los *okamas*. Cuando no habían, las mujeres de todas formas los hacían con pepas de árboles (...) hombre nosotros casi no necesitábamos cosas de afuera... lo normal (...) nos sobraba plata que la guardábamos para cualquier emergencia que nunca falta (...).

Pregunta: ¿Cuándo comenzó a cambiar todo eso? ¿qué fue de tu vida después?

Kimy: Hombre el mundo da muchas vueltas. Uno no sabe a ciencia cierta que grado de culpa tuvimos nosotros en eso también (...) primero comenzaron a llegar muchos colonos por debajo y por arriba. Unos eran campesinos cordobeses que venían huyéndole a la violencia en las sabanas del Bajo Sinú (...) otros los que venían por arriba eran paisas (...) todos vinieron porque nosotros teníamos buenas tierras para cultivar a la vega de los ríos (...) los colonos paisas entraron por Saiza (ahora abandonado totalmente por la violencia) que era un pueblo de puro paisa (...) otros vinieron por la madera (...) vea había un paisa que le llaman el "Mono Pulgarín", ese era un tipo dañado para la madera... nunca se sabrá cuanto daño hizo ese maderero en el Alto Sinú... pero como él habíamos muchos más. Nosotros somos culpables por haber permitido todo eso (...) los más viejos en eso tienen una deuda con nosotros (...) pero uno no los puede culpar porque

nosotros los que en ese tiempo estábamos jóvenes hicimos lo mismo después (...) hombre cuando uno es muchacho es como medio loquito (...).

Pregunta: ¿Cómo así Kimy?, cuente!

Kimy: Vea no faltaba quien viniera a contarle a uno sobre el trago, la música, las mujeres kampaña que había en Tierralta (...) uno de joven es curioso y quiere probar esas cosas (...) y yo me metí a trabajar la madera para conseguirme unos pesitos y poder ir a conocer eso (...) pues hombre yo terminé poniendo una cantinita en Tierralta y vendiéndole trago a los indígenas que se habían ganado la plata como cargueros, aserradores y bogueros de los madereros y que venían a tomarse la plata en tierralta (...) hombre que falla! (...) eso hoy me duele mucho (...) sobre todo sabiendo que se habían jodido en el monte durante mucho tiempo, mal pagados (...) y que habían dejado a las familias solas (...) hombre se bebían toda la platica y no le llevaban ni un mercadito a la casa (...) hombre que vaina! (...) lo peor era que llegaban a la casa a comer de lo que había sembrado la mujer (...) y se echaban en la hamaca esperando a que viniera otro maderero a engancharlo (...) no faltaban las peleas y los heridos (...) lo peor de todo es que muchas mujeres, hombre a veces muy jóvenes y bonitas!, se iban también para Tierralta y se metían en las cantinas (...) bueno como le digo, nosotros no podemos criticar a los viejos (...). Afortunadamente esto que sucedía ya no lo vio mi abuelo Yary. Yo no hubiera podido mirarlo a los ojos sin sentir una grande vergüenza (...).

Pregunta: Y ¿cuándo se dio usted cuenta de que por ahí no era el camino y...

Kimy: También son cosas de la vida (...) yo conocí en Tierralta a un gringo llamado Gordon Horton. Era un señor ya viejo que trabajaba en el evangelismo. El me visitaba para que yo le ayudara en cosas del *embera bedea* (lengua embera), pues este señor quería conocer más nuestra cultura, de cómo vivíamos y muchas otras cosas más (...) después me dijo que el quería traducir la Biblia al embera katío. Este señor también me decía que lo que estábamos haciendo en Tierralta no estaba bien, que eso del trago era pecado y bueno todas esas cosas de que hablan los evangélicos (...). Yo no le hacía mucho caso en ese entonces, pero lo escuchaba (...) Gordon fue el primero que me comenzó a hablar de que nosotros los indios teníamos que defender nuestra tierra (...) que si nosotros no lo hacíamos, nadie lo iba a hacer (...) que el embera sin tierra no era nada o como decimos nosotros *emberadrua ne'ea, babe'ea* (...) también me comenzó a hablar de que a nuestro territorio lo iban a inundar para hacer una gran represa para producir luz (...) que la primera represa iba a inundar la parte baja del resguardo y que la segunda iba a inundar todo el resguardo (...) "cómo va a ser!", decía yo, "si, así como lo oye", me decía Gordon (...) bueno todas esas conversaciones me fueron taladrando la cabeza y me hicieron cambiar poco a poco (...).

Pregunta: Y entonces...

Kimy: ¿Y entonces? (...) lo peor vendría después (...) eso si fue definitivo, si aah, fue como un golpe que me abrió los ojos (...) resulta que mi papá me fue a decir que unos señores que les gustaba mucho la naturaleza querían subir al parque Paramillo y también visitar nuestro territorio (...) nosotros vivimos dentro del parque...que esos señores querían hacer unos estudios sobre los árboles y sobre los animales (...) que eran unos profesores que sabían mucho y que querían que nosotros los acompañáramos (...) y que también nos iban a llevar unos regalitos (...) mi papá me decía que nos podíamos ganar unos

pesitos (...) yo le dije que bueno, que cuándo era la cosa (...). Nos fuimos con los investigadores yo mi papá y el hermano de mi papá, mi tío Santander (...) cuando llegamos a bocas del Esmeralda nos retuvieron unos hombres armados (...) eran la gente del EPL, que se habían fundado esa organización en "La Gloria", más arriba de la desembocadura del "Río Manso" (...) los armados hicieron bajar a los investigadores y después de interrogarlos los acusaron de imperialistas y los fusilaron delante de todos nosotros (...) nosotros estábamos muy asustados pues nos acusaban también de haberlos subido (...) yo pensé que hasta ahí habíamos llegado. Pero nos soltaron y regresamos a Tierralta, pero allí nos echaron mano la policía y nos acusó de que nosotros les habíamos puesto la trampa (...), de que esos eran unos funcionarios del gobierno que trabajaban en CORELCA (...) estuvimos cerca de un año en la cárcel de Montería (...) allí fue que nos dimos cuenta que el indio no tiene derechos (...) le pedimos a FUNCOL en esa época que porque no nos ayudaba a aclarar el asunto, pero como los diarios y los noticieros decían que nosotros éramos guerrilleros, nadie se atrevió a hablar por nosotros (...). Yo creo que hasta el mismo Gordon, el que se decía nuestro amigo, también le dio miedo (...) la suerte fue que un señor abogado, de apellido Gutierrez, creo, fue a la cárcel porque tenía otros presos allí (...) él nos preguntó que por qué estábamos allí y nosotros le contamos toda la historia (...) ese señor fue el que nos sacó de allí y no nos cobró ni un peso (...) yo no lo he vuelto a ver y espero poder tener una oportunidad para agradecerle lo que hizo por nosotros...creo que él era de Lorica, ni siquiera estoy seguro de su apellido (...).

Pregunta: Cuando salieron de la cárcel ¿qué hiciste?

Kimy: Yo estaba acabado! desconfiaba de todo el mundo. Mi Papá Manuel y mi mamá Isaura murieron poco después (...) la gente dice que fue de la epidemia de la cólera, pero yo creo que mi papá ya llevaba la muerte por dentro cuando salió de la cárcel (...) esa es gente como los pájaros del monte que no aguantan que los tengan encerrados en una jaula (...) entonces yo cogí pal monte me fui a lo más lejos del resguardo por el río Esmeralda arriba hasta un sitio que llaman "manzana". Allí viví solo por un tiempo cultivando, pescando, cazando y criando animales y sin querer ver a nadie (...) yo creo que ese contacto con el monte fue el que me curó de toda la rabia que llevaba por dentro (...) como los Embera joden mucho dijeron que yo me había convertido en el Príncipe de la Selva, Lucindo era el que más me molestaba con eso (...) de allí solo salí cuando fue Simón y Jorge Hugo y fueron a decirme que trabajara con ellos, porque Simón era el nuevo gobernador del resguardo y que Eugenio ya le había entregado el cargo (...) que ahora si iba a ver una pelea grande para evitar que nos acabaran (...) yo no lo pensé mucho y dije que si se trataba de peliar para defendernos que eso sí, que yo ya me había dado cuenta como era que eran las cosas (...) que yo ya me había untado de tanta mierda del mundo blanco y que yo quería que ahora diéramos la pelea por nosotros mismos (...) después hicimos el *Do'wambura* (despedida del río) y más después vino el grupo de apoyo de la ONIC (...) lo demás es una historia que ustedes conocen (...).

Pregunta: Realmente Kimy lo que más nos interesa es saber cómo fue que ustedes se movilizaron para ponerle un alto a la situación que estaban viviendo. Y lo más importante para nosotros es saber de dónde sacaron la fuerza para iniciar ese camino. La experiencia de ustedes es bueno que la conozcan los otros pueblos indígenas.

Kimy: Bueno, a decir de verdad nosotros no sabíamos que hacer. Teníamos muchas ganas de hacer algo pero no sabíamos cómo. Las comunidades estaban muy divididas.

El Do'wambura (despedida del río) nos unió un poco. (...) nos fuimos 660 indígenas, hombres, mujeres, niños, jaibanás, viejos (...) hicimos balsas y nos tiramos río abajo (...) eso si pa'que nosotros somos hombres de río y allí nos va muy bien (...) el río es como nuestro padre no nos traiciona... pasamos por Frasquillo, Tierralta y Montería. En todos esos lugares salían campesinos, pescadores, estudiantes y todos nos saludaban con banderas y nos gritaban vivas (...) nosotros estábamos muy emocionados, pues sentíamos que había afecto por lo que estábamos haciendo (...) estábamos conociendo la solidaridad de la gente y eso nos dio mucho ánimo para continuar con nuestra correría hasta Lorica. Mire hombre hasta Urrá nos apoyó pues nosotros les habíamos plantiado que antes de que construyeran la represa nosotros queríamos despedirnos de nuestro padre río que tanto nos había dado (...) pues eso se me olvidó contarles antes (...) nosotros vivíamos también del pescado (...) esa era la fuente principal de carne que nosotros teníamos (...) y había mucho pescado (...) con sólo decirle que en la época que llaman de "subienda", cuando el bocachico sube a poner los huevos en las cabecezas, las mujeres salían y los pescaban con machetes, pues había tantos que se entorpecían entre ellos mismos para subir (...) entonces los ahumábamos y...

Pregunta: ...Kimy síguenos contando sobre el Do'wambura...

Kimy: Bueno si dónde estaba? ah sí (...) toda la gente salía y nos preguntaba por qué estábamos haciendo eso y nosotros contábamos la cosa y nos decían eso está muy bien (...) mire como son las cosas, hasta en una hacienda, creo que se llama Las Palomas, por la que pasamos ya estaba de tardecita (...) unos señores nos hicieron señas de que arrimáramos (...) nosotros teníamos miedo porque nos habían dicho que esas haciendas eran de los "duros" de Córdoba y Urabá...entonces nosotros queríamos pasar de largo para acampar más adelante, pero ellos insistían: "arrimen muchachos" (...) nosotros de lejitos veíamos las armas que tenían y más miedo nos daba (...) hasta que yo que iba adelante en una lancha me dije: que carajo, si nosotros no tenemos armas y lo que estamos haciendo es un acto cultural para despedirnos de nuestro río (...) y fuimos a ver que pasaba (...) pues fíjese usted, estos señores nos atendieron bien y nos quedamos toda la noche ahí. Al otro día estos señores nos despidieron y nos regalaron una novilla para el camino, ya pelada y partida en pedazos (...) allí fue que nosotros empezamos a pensar y a conversar (...) hombre si todo el mundo está con nosotros ¿por qué el gobierno quiere quitarnos el río? Entonces decidimos ir hasta Lorica y allá plantear una reunión con el gobierno y con Urrá para aclarar las cosas (...) así fue que se negoció el Plan de Etnodesarrollo y comenzamos a trabajar para reconstruir nuestro mundo (...).

Pregunta: Volvamos otra vez a la pregunta que te hacía anteriormente (...) bueno el Do'wambura fue clave para que ustedes tomaran conciencia de lo que estaba pasando pero en una ocasión, hace un par de años, tu planteaste en el Congreso de Antropología en Bogotá, que para las luchas de ustedes había sido definitivo la recuperación que ustedes hicieron del mito que tienen los embera katio del Alto Sinú sobre el "origen del agua". ¿Por qué no nos cuentas cómo es eso?

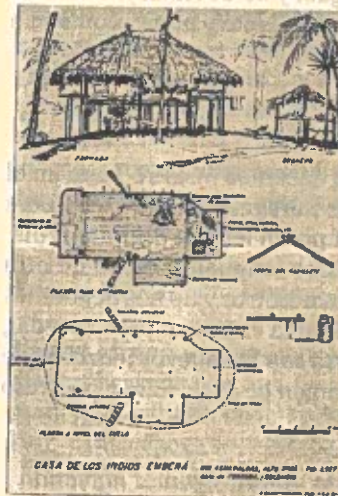
Kimy: Bueno si (...) como le decía anteriormente, mucha gente de Córdoba se había como pellizcado con nuestro Do'wambura y comenzaron a decir: Ajá si los indios están protestando porque les van a acabar con su río, ¿no será que a nosotros también nos va a perjudicar? (...) entonces subieron a hablar con nosotros los pescadores del bajo Sinú y nos invitaron a algunas reuniones (...) yo me acuerdo que en una de estas reuniones, en

un lugar que se llama "la mula" o talvez "la burra" (risas), un profesor de la universidad de Córdoba de apellido Alzate, si, si Alberto Alzate, que hoy es finado porque lo mataron en Montería por allá como en el 96 (...) ese señor que era muy inteligente planteó que había que solicitar una audiencia,...una de esas...si, audiencia ambiental (...) para que se discutiera el proyecto de Urrá (...) allí nosotros presentamos el mito que tenemos nosotros sobre el origen del agua y explicamos que Karagabí había creado todos los ríos y las ciénagas de Córdoba (...) porque mire usted, mi abuelo Yary, que conocía muchas historias de los antiguos, me había contado que nosotros antiguamente habíamos vivido a orillas de la ciénaga de Betancí y que muchos nombres de la región como Urrá, Tucurá, Chibugadó y otros...son nombres embera y...

Pregunta: Y ¿que más pasó en esa audiencia ambiental?

Kimy: Claro, nosotros dijimos que Karagabí nos había testamentado que el había creado el agua para que todos nos sirviéramos de ella y que todo debía dejarse tal como estaba, por que si no, nosotros los embera nos acabaríamos, o nos caería la maldición de Karagabí por haberlo traicionado (...) que nosotros queríamos que todo continuara igual. Esto le gustó mucho a la gente (...) pero hombre nosotros sabíamos que detrás de Urrá estaba gente muy pesada y que nosotros no teníamos la fuerza para frenar eso.

Una cosa importante para nosotros es que nos fuimos dando cuenta de la importancia que tenía para nosotros ese mito del origen del agua (...) entonces dijimos "tenemos que saber más de ese mito y lo que significa para nosotros" y comenzamos a trabajarle a la cosa y a discutir con la gente. Todos fueron aportando un poquito y de poquito a poquito nos dimos cuenta que ya estábamos encontrando el camino de cómo íbamos a luchar y por dónde teníamos que seguir (...) es como si nos estuviéramos liberando de una forma de ver las cosas (...) de otros...el engaño que nos habían hecho era eso (...) el peor engaño es eso...que nosotros no teníamos algo propio para ver nuestras cosas de nuestro mundo (...) que nos habían puesto unas gafas para que viéramos diferente las cosas (...) pero ahora con lo que nos decía el mito, eso si era nuestro (...) nosotros de pronto vimos claro...como que de pronto nos quitamos esas gafas y vimos nuestro mundo diferente (...) hombre eso nos dio mucha animosidad y confianza y seguimos pensando pa'delante (...).



Croquis de un tambo embera katio en el Alto Sinú, hecho por Reichel-Dolmatoff (1957)



Logotipo del Cabildo Mayor de Karagabí (1997) (El árbol jenené con sus cuatro raíces)

Otra cosa de importancia fue que también decíamos que las cuatro raíces de nuestro árbol jenené, que es nuestro pueblo embera, eran también como los horcones de nuestros tambos (...) nosotros le ponemos a nuestros tambos cuatro buenos horcones en las esquinas para sostener...sí como la vida...si esos horcones no son buenos y gruesos...hombre el tambo se viene al suelo, entonces dijimos ...esos horcones son como las bases de nuestra vida diaria...son como las raíces de cada familia...parecido a las raíces de jenené que es para todo el pueblo (...) hombre nosotros íbamos descubriendo todas esas cosas y mirábamos que la cultura nuestra era muy sabia (...). Pero eso no fue fácil...no todos entendían...había muchos que no se quitaban las gafas que les habían puesto los Kampunía...es más decían que así veían mejor (...) entonces venían las críticas...alguna gente nos criticaba (...). Las críticas que venían de afuera no nos importaba tanto...a nosotros lo que más nos dolía era las que venían de adentro, las de nosotros mismos, pues nos quitaba fuerza... y a veces nos desanimábamos (...) pero entre más criticaban nosotros respondíamos con más cosas culturales. Para las reuniones nos pintábamos todos la cara...y comenzamos a volvernos orgullosos de esto (...).

Pregunta: Kimy, cuando tu hablas de las gafas del kampunía en qué estás pensando?

Kimy: Ya...bueno... claro, es que eso empezó como un chiste...para reírnos de Lucindo que a veces se ponía gafas oscuras como el kampunía...tu sabes hombre como era Lucindo...entonces le dijimos que el veía con esas gafas como ve el mundo el Kampunía... lo ve de otra manera y nos ve también de otra manera...

Pregunta: Pero eso es entendible, pues el kampunía piensa y habla diferente...

Kimy: ...eso... eso! nosotros hablamos diferente...muchas palabras del kampunía no las entendemos...mejor dicho no nos dicen nada... nos están metiendo las ideas del progreso, de lo individualidad...de retirarnos de la naturaleza...esa es la idea que persiguen los kampunía del medio ambiente creando parques... vea hombre nosotros no entendemos eso de los parques y los animales por allá y nosotros los indígenas por acá...hombre eso no tiene razón...eso de los parques naturales y del progreso no son de nosotros...esos son otros mitos contra nosotros...nosotros somos hijos de Karagabí y no de Adan y Eva ...Por eso es que nosotros no queremos dejarnos dividir por las ideas de plata y plata...como han hecho con otros indígenas...

Pregunta: Oiga Kimy no estoy entendiendo...

Kimy: ...Ve...ve?...nosotros pensamos diferente...nosotros sacamos nuestro lema en el segundo encuentro de autoridades indígenas del resguardo Karagabí de que los embera debemos hablar una misma lengua y no dejarnos arrastrar por la lengua del kampunía. El lema es: *embera bedea abarica odayta* (hablemos el mismo lenguaje), dicho de otra manera, que nos pusiéramos de acuerdo en lo que queríamos nosotros y no nos dejáramos enredar por las ideas de los kampunía. Mira es que el kampunía es astuto para enredar, así como jenzera quizo engañar a Karagabí. La gente de Urra son los nuevos jenzera que quieren mezquinar el agua y el pescado, pero hacia fuera hablan de desarrollo y progreso para todos, cosa que es un engaño. (...)

Pregunta: Bueno Kimy este es un tema para otra entrevista. Ahora sigamos hablando...

Kimy: No sé, diga usted de qué...

Pregunta: Es que tu decías que les respondían a las críticas internas con más actos culturales...que se pintaban la cara y el cuerpo...¿en qué terminó todo eso?

Kimy: Ah sí... nosotros íbamos pa'delante ya teníamos claridad hacia donde nos dirigíamos...hicimos la toma de las oficinas del INCORA en Montería para que no se les olvidara sanear la reserva de Río verde y titularla a resguardo...luego la toma de Tierralta para que el Alcalde no nombrara a un grupo pequeño como Cabildo Mayor, porque así lo quería Urrá para negociar mejor para ellos...bueno también la toma de la Embajada de Suecia para que Urrá cumpliera con los compromisos del Plan de Etnodesarrollo y todo eso fue lo que condujo a más represión y amenazas (...) todo eso hizo que no pudiéramos seguir adelantando el trabajo cultural...pero siquiera con lo poquito que hicimos Karagabí nos respondió y vea, hemos sacado muchas cosas adelante (...) esperamos que karagabí siga colaborando con nosotros que somos sus mejores hijos (...).

Otros apartes de la entrevista

Pregunta: ¿De dónde sacaron ustedes el término de "torcido" para referirse a los que no siguen las orientaciones de ustedes? Hay gente que dice que esos son términos ofensivos y que han ayudado a dañar el clima de entendimiento entre ustedes y los indígenas del Esmeralda.

Kimy: Hombre eso no es así. Alguien lo utilizó en una discusión y se regó como la verdolaga. Mire si mal no recuerdo fue cuando estábamos discutiendo el plan de desarrollo, el primerito que le presentamos a Urrá. Un compañero exigía que para su comunidad debía dársele mucho más que para las otras. Entonces alguien le respondió, creo que fue Simón, pero pudo haber sido Lucindo: ¡Usted parece ojune!

Pregunta: ¿Y eso que quiere decir?

Kimy: Hombre pues *ojune* se le dice a un árbol que no se va (crece) derecho para arriba, sino que le salen muchos nudos y torceduras, entonces acapara mucha tierra y abre mucho las ramas a los lados y le quita mucho espacio y sol a los otros. Parece que quisiera todo pa' él. Los árboles que se van derechos, los *ojipa* no ocupan tanto monte y dan buena madera (...) para nosotros no es algo tan ofensivo. Esos términos los utilizan los madereros indígenas para hablar de los árboles (...) pero también los embera utilizan estos nombres para referirse a un camino, que puede ser derecho (*ojipa*) o dar muchas vueltas (*ojune*) (...).

Pregunta: ¿Qué hizo con los árboles?

Pregunta: ¿Cómo empezó el problema de la madera en el Alto Sinú?

Kimy: Mi cuñado Emiliano, casado con mi hermana Magdalena y mi otro cuñado Jairo que está casado con otra hermana mía, fueron los primeros que se metieron en eso de la madera. Emiliano vivía en Bocas de Nagüita, en un sitio que se llama "Peñas Blancas". Pero en esa época se aserraba con serrucho de mano. Era un trabajo muy duro. Después se

metieron otros a aserrar, hasta yo estuve en eso también. Pero en esa época se escogían los árboles de *Chibugá* o Abarco que llaman, que estaban bien maduros. Un buen árbol daba hasta cien rastras. No como ahora que tumban hasta retoños para sacar diez rastras. Cuando se escogía el árbol entonces se hacían los preparativos que podían durar hasta quince días. En ese trabajo uno podía durar hasta 6 meses y de él podían vivir varias familias. Cuando llegó la motosierra ahí si fue el acabose!

Pregunta: ¿Habían muchas familias indígenas que vivían de la madera?

Kimy: ¡No hombre que vá! La mayoría vivía de sus cultivos, de su cacería, de su pesca...

Pregunta: ¿Pero cómo fue entonces que se volvió un problema tan grande la explotación maderera?

Kimy: Siendo franco nosotros ni nos dimos cuenta, cuando menos pensamos estábamos invadidos de madereros... los que más daño hicieron fueron los que trajeron a los madereros *kampunía*. A veces el maderero llegaba con muchas risitas y aguardientico. Entonces los indígenas le decían "O compadrito porque no me hace tal favorcito..." y ahí quedaban engrampados. Otras veces el maderero decía "usted con tanto monte ¿porqué no me vende unas varitas? mire que con esa platica usted puede comprar cosas bonitas en Tierraíta". Y así los iban agarrando (...) después le salían con cualquier cosa a los indígenas y ellos engorde que engorde (...).

Pregunta: Y ustedes no tenían autoridades que pudieran ponerle freno a eso?

Kimy: Pero si eran estas mismas autoridades las que "arrendaban"³¹ la madera. Por ejemplo el viejo Misael que es mi tío fue el cacique después de que murió mi papá. El trajo muchos madereros. Yo no lo culpo por eso. Hombre, en esa época creíamos que la madera no tenía cuando acabarse (...) pero nosotros siempre estuvimos en contra de los indígenas que traían a los madereros *kampunía* (...) hombre pero se mantenían echados en la hamaca recibiendo la platica sin joderse en el monte. Con ellos tuvimos muchos problemas (...) pero también porque CORELCA³² y la CVS³³ le decían a la gente que fuera a sacar madera fina, porque de todas formas esas tierras se iban a inundar (...) hombre la gente creyó todo ese cuento (...).

Pregunta: ¿Cuándo fue eso?

Kimy: Eso fue por allá en 1971 para adelante...

Pregunta: Hablabas de los problemas que tenían con los indígenas que le arrendaban madera a los *Kampunía* ¿Qué tipo de problemas eran esos?

³¹ En el Alto Sinú se emplea este término para la transacción que se hacía con los madereros. El maderero pagaba una suma de dinero al indígena por cada rastra de madera que sacara.

³² Corporación regional Eléctrica de la Costa Atlántica.

³³ Corporación Autónoma Regional de los Valles del río Sinú y San Jorge.

Kimy: Muchos. Los Embera más difíciles eran los indígenas de Bocas del Nagua.³⁴ Estos estaban ya acostumbrados a traer a los madereros *kampunía* y se contrariaron con nosotros cuando les hicimos los reclamos (...) viendo bien las cosas, en ese momento fue cuando empezó la división que hoy tenemos...

Pregunta: Pero teníamos entendido que la división de los ríos fue una iniciativa de Urrá.

Kimy: Si, eso es cierto. Lo que hizo Urrá fue aprovecharse de las debilidades que teníamos y era que nosotros estábamos luchando por controlar la explotación maderera y los madereros indígenas estaban encima de nosotros. Los indígenas de Nagua fueron los que desataron las cosas problemáticas.

Pregunta: ¿Cómo así?

Kimy: Hombre es que estos compañeros eran de compliques siempre. Ellos eran varias familias que habían venido de un sitio del San Jorge, llamado San Pedrito y San Juanito y se asentaron en lo que era antes Tukurá, arribita de Frasquillo. De allí tuvieron que salir derrotados para el Chocó, porque se metieron en problemas ahí. Creo que en Tanela (Chocó) también tuvieron problemas. No sabemos exactamente porqué, pero nos han dicho que allí vendieron tierras del resguardo y que estaban vendiendo madera a *kampunías*. Entonces los derrotaron allí los otros indígenas. A estos indígenas que los llaman los "Chibiríes", se voltiaron otra vez para acá, porque en Antioquia los embera de allí tampoco los querían. Cuando llegaron a Río Verde, las comunidades de allí les dijeron que no se podían quedar por problemáticos. Entonces voltiaron para el Río Sinú y se asentaron en las bocas del Nagua, en una parte donde el río es muy estrecho y que no estaba muy habitada. Allí hicieron unos tambos muy bonitos. Como esa era la entrada al resguardo hasta allí iban todos a conocer a los Embera y de ahí pa'arriba no seguían. Allí iban la gente de Urra a negociar con los Embera. Allí llegaban los madereros y ellos les daban la autorización para entrar al resguardo diciendo que ellos eran los jefes. Allí se hacían todos los negocios (...).

Pregunta: ¿Cuándo tuvieron los primeros problemas con ellos?

Kimy: Creo que fue cuando arrendaron madera a unos *kampunía* en la comunidad de Kiparadó (antes se llamaba Cruz Grande). El finado Alonso Jarupia que era el gobernador allí me mandó a decir que subiera porque los *kampunía* habían invadido los montes allí y estaban acabando con los pocos palos de Abarco que ellos estaban cuidando. Yo subí y allí casi nos matan. A Alonso le dañaron la mano y a mi casi me parten en dos a machetazos (...) esto porque los Chibiríes le arrendaban madera a todo el mundo (...).

Pregunta: ¿Qué hicieron ustedes en vista de...

Kimy: Nosotros les reclamamos de que ellos no podían darle permiso a nadie para entrar a acabar con nuestra madera y que ellos estaban vendiendo la madera que era de

³⁴ El Nagua es un pequeño río que desemboca en el río Sinú en la segunda angostura del Sinú a la entrada del resguardo (ver croquis).

todos nosotros (...) entonces ellos dijeron que ellos eran el Cabildo Mayor y mostraron una carta de Asuntos Indígenas de Bogotá y otra de ONIC en que decían que ellos eran las autoridades Indígenas del Alto Sinú y que estaban autorizados para hacer diligencias a nombre de todos los Embera...nosotros no sabemos cómo se hicieron a esas cartas (...) el caso es que ya estaban negociando con Urrá y nosotros no sabíamos nada (...). Entonces allí fue cuando nos dimos cuenta de la ventaja que nos llevaba Urrá...y por eso nos fuimos para Bogotá a hablar con la ONIC y pedirle apoyo (...) entonces la ONIC envió a Jorge Hugo Jarúpia que fue el que nos ayudó a organizar el Do'wambura y después vino el equipo de apoyo para ayudarnos a hacer el Plan de Etnodesarrollo (...).

Pero ya el problema de la madera se había regado...también por el Esmeralda arriba. Eso era un saqueo muy bravo...uno se paraba a ver con tristeza como bajaban planchones y planchones de Abarco río abajo (...) con sólo decirle que hasta los indígenas ponían cantinas en el resguardo para atender a los madereros (...) y hasta las escuelas indígenas las convirtieron en posadas para ellos (...) por la época en que hicimos el Do'Wambura, la explotación de madera estaba en lo más alto...y vea usted, los indígenas de Nagua y del Esmeralda no quisieron participar en el recorrido por el río (...) al Do'wambura fuimos río Verde, Cruz Grande y río Sinú... ¿va entendiendo la cosa?...

Pregunta: Si Kimy. Cuéntanos como fueron tus experiencias en el exterior. Porque tu fuiste invitado por organizaciones de Derechos Humanos para hablar...

Kimy: Hombre allí hicimos muchos amigos...esa gente hablaba con un lenguaje parecido al nuestro...nos entendían mejor que los kampunía colombianos...allí nos recibieron con los brazos abiertos y nos dieron mucha animosidad (...). recuerdo mucho a mi amigo Bill que era como el encargado de las luchas de Derechos Humanos de toda la iglesia allá en Canadá. Ese hombre es todo pensamiento de corazón embera...nos abrió las puertas y me presentó a mucha gente importante para hablar de nuestros problemas. Mire hombre allí nos atendieron senadores y alta gente del gobierno que escuchaban con atención nuestros reclamos...mientras que aquí en este país no tienen los gobiernos oídos para nuestros problemas...

Pregunta: Últimamente ustedes han venido denunciando asesinatos de líderes indígenas como Alonso Jarúpia, Lucindo Domicó y otros. También de que vienen siendo amenazados por grupos armados. ¿Cómo es eso?

Kimy: Si claro. Esa es la más grande preocupación del momento. Nosotros somos gente de paz. A nosotros nos aterra la violencia. Escuchamos por las noticias que en toda Colombia hay guerra. Que hay masacres, secuestros, desapariciones. Y nosotros ya estamos viviendo eso. Pero nosotros no queremos que Karagabí se convierta en zona de peleas armadas, porque somos nosotros los que llevamos del bulto (...). Hace unos 3 años nosotros nos reunimos con todos los gobernadores en la comunidad de Zambudó y nos pusimos de acuerdo en que no le íbamos a prestar ningún servicio a nadie de los armados. Allí sacamos la Resolución de Zambudó en la cual le pedíamos a las ACCU y a la guerrilla de las FARC que nos dejaran tranquilos y que respetaran nuestra autonomía de gobierno que tenemos en nuestros territorios. Que no se llevaran a nuestros jóvenes (...). Pero hombre la gente que tiene armas es mucho orgullo y hablan como si no valiéramos nada. Pero lo

peor de todo es que nuestras autoridades no tienen la fuerza para hacer valer los acuerdos de Zambudó...

Pregunta: ¿Cómo así?

Kimy: Si vea, en una ocasión nos llamaron de Antioquia y nos dijeron que "Veterina" iba a venir al Esmeralda y que tenía una lista como de diez indígenas que iba a ajusticiar que dizque porque colaboraban con la guerrilla...

Pregunta: ... ¿Quién es Veterina y era cierto que indígenas colaboraban con la guerrilla?

Kimy: No hombre que va...vea la historia es así... Veterina era un comerciante de Saiza que también era finquero. La guerrilla en una toma que hizo a Saiza como que le saqué el granero y se le llevó el ganado. Ese ganado lo bajaron por el Esmeralda para tirarlo al San Jorge. Las reses que se les iban cansando se las dejaban a los indígenas. Nosotros les dijimos a los indígenas que no recibieran ese ganado porque era mal habido y nos traería problemas después. Pero la gente no hacía caso y decía que si el dueño aparecía se lo devolvían (...). Veterina es ahora un jefe de las ACCU y dicen que carga mucha rabia con los indígenas (...).

Pregunta: ¿Y que pasó después?

Kimy: Pues hombre cuando nosotros recibimos esa razón de Antioquia dijimos que teníamos que hablar con ese señor para que no fuera a hacer un daño en nuestro resguardo (...). Entonces nos fuimos para Carepa. No pudimos hablar con Veterina, pero sí con un señor que era como su segundo. A él le explicamos la cosa y él estaba enterado de todo ese asunto del ganado. Le explicamos que el Cabildo iba a enviar alguaciles a esas comunidades para recoger el ganado y devolverlo y que el cabildo iba a sancionar a los responsables y que en ningún caso las autoridades indígenas íbamos a permitir que fueran a matar a gente en nuestro resguardo. El señor dijo que iba a pensar la cosa pero que él no podía garantizar nada (...). Después pedimos una cita en el batallón y allí nos recibió el general Rito Alejo. Le explicamos lo que pasaba y le pedimos que nos protegiera. También le dijimos que nosotros nos encontrábamos fortaleciendo el Cabildo mayor para que sancionara a nuestra gente que cometiera errores, así como lo estaban haciendo las comunidades indígenas de Antioquia...

Pregunta: ¿Y entonces...?

Kimy: Vea como es la vida. La masacre no se dio. Pero como nosotros nos habíamos comprometido a recoger el ganado y devolverlo llamamos a los indígenas y les comunicamos la decisión. Pero ellos que no sabían que estábamos haciendo, no reconocieron la decisión del cabildo...

Pregunta: ¿Y por qué?

Kimy: Es que los indígenas del Esmeralda, mejor dicho los madereros que eran los que mandaban allá, desconocían toda autoridad propia, apoyados por los asesores de Urrá. Y estaban en contra del Cabildo Mayor y de la lucha que estábamos dando por nuestro

territorio... Era tal el desconocimiento que nos quemaron el Tambo de Gobierno en Veguidó, desde donde se planificaban todos los programas del Plan de Etnodesarrollo y se orientaba todas las políticas para el Resguardo karagabí (...) hombre que daño nos hicieron...

Pregunta: ¿Y así y todo ustedes estaban corriendo riesgos por ellos...?

Kimy: Hombre es que es cuestión de humanidad. Ellos son embera como yo, así estén equivocados. Yo también he cometido muchas fallas. No podíamos permitir que se derramara sangre embera (...) porque eso crea mucho dolor en nuestros corazones... ahora tenemos que impedir es que no se siga ahondando esa división... de pronto ellos no entienden ahora, pero sus hijos más tarde van a entender (...). Pero nosotros sabemos que los grupos armados presionan a la gente y a los Cabildos y están aprovechando nuestras debilidades internas y obligando a la gente a colaborar...

Esperamos en breve transcribir otros apartes de esta entrevista. Por el momento nos interesa el regreso de Kimy a sus labores y para que nos siga mostrando el camino. También para que revise esta parte de la entrevista ya transcrita.

...Bata reivindicación territorial no está siendo un problema... En un principio se trataba de lenguajes tomados de la sociedad ciudadana... En la medida en que se desarrollan los lenguajes también se va... Los indígenas colombianos y las más de las veces incomprendida

LOS INDÍGENAS COLOMBIANOS

Una historia a menudo negada y las más de las veces incomprendida

Introducción

Por encargo de algunos dirigentes del Movimiento Indígena hemos asumido la tarea de sintetizar en pocas páginas lo que ha sido la lucha de muchos años de los indígenas colombianos. Esto no es nada fácil y por eso nos hemos valido de algunos documentos de las organizaciones indígenas e ideas de muchos colaboradores que ha tenido esta causa en Colombia y en nuestro continente americano. Las ideas expresadas no son entonces ni propias ni originales de los que redactan este texto. Sólo hemos tratado de poner estas ideas en un cierto orden para propiciar su entendimiento y mejor comprensión. El objetivo con este texto es animar de nuevo el debate sobre el camino a seguir y revivir las antiguas tertulias que veníamos haciendo en el "consulado". Pero también recordarles esta historia a algunos de los detractores de los pueblos indígenas.

Fundación y desarrollo de las organizaciones indígenas

1. Los pueblos indígenas han contado, desde siempre, con pautas organizativas desarrolladas o por lo menos adecuadas a sus necesidades. Esto lo evidencia su complejo patrimonio cultural. A nivel interno, entonces, no es una novedad la organización indígena. No obstante la organización indígena ha sufrido muchos cambios, en el afán de adaptarla a las cambiantes circunstancias y necesidades de enfrentar nuevos adversarios.
2. Creemos que una buena generalización para situar el momento de fundación de las organizaciones indígenas en Colombia, en esta última etapa de movilización de sus pueblos, sería el punto en que la presión sobre sus tierras, territorios y recursos se volvió inaguantable y amenazante para su pervivencia. Los pueblos indígenas a comienzos de los años 70 van creando organizaciones, que levantan una serie de reivindicaciones, la mayoría de ellas de tipo territorial. Para el logro de estas reivindicaciones primordiales, se emplearon fórmulas nuevas y se utilizaron en muchos casos, el lenguaje y las pautas de acción de otros sectores populares y aún de sectores adversarios.

3. Esta reivindicación territorial no difirió mucho en principio de la del resto de los campesinos oprimidos por la desigual estructura de tenencia de la tierra. Pero en el caso indígena apareció fuertemente vinculada a la identidad. El concepto integrado indígena-territorio que surgió más tarde, dio un nuevo vuelo a esa reivindicación y le otorgó un contenido más étnico a las luchas indígenas. Con ello la problemática indígena fue adquiriendo un tratamiento más integral, que rebasa con mucho lo gremial y genera nuevos horizontes para la lucha de los pueblos indígenas.
4. En un principio se trataba de lenguajes tomados de la sociedad circundante. Pero en la medida en que se desarrollan sus luchas, el pensamiento indígena también se va cualificando y va reorientando sus luchas con un contenido más propio. Lo más significativo, es que estas luchas indígenas y el lenguaje en que son expresadas, fueron comprendidas afuera y recibieron el reconocimiento de amplios sectores del pueblo colombiano. Estas luchas pioneras sirvieron de talanquera para la pérdida de territorios y para avanzar, posteriormente, en su recuperación.
5. Las primeras reivindicaciones indígenas eran en términos políticos, viéndolas desde esta altura del nuevo siglo, "bastante sencillas" y recatadas o "zanahorias", como se dice en Colombia. Respondían a necesidades muy urgentes: Que se les respetara sus tierras y territorios tradicionales y se les reconociera su propiedad. Que se les devolviera la tierra que fue usurpada. Que se les suministrara algunos recursos y se les prestara alguna asesoría. En fin, querían ser tratados con más dignidad y solicitaban del Estado una atención a sus problemas. Debido a la poca comprensión que reinaba en el país por lo indígena, el lenguaje de sus dirigentes era prudente y, de algún modo, asimilado en relaciones externas con sindicatos, iglesias, comerciantes, maestros, etc. Las alianzas se hacían con aquellos que les pudieran permitir ganar algún espacio y se llevaban a cabo sin muchos análisis de sus ideologías y sus propósitos. Los programas eran sencillos, reivindicando trato equiparable al de otros sectores: se pedían escuelas, centros o puestos de salud, tierras, precios justos a sus productos, etc.

Es en el Cauca en la lucha por la recuperación de las tierras de los resguardos, donde el lenguaje se vuelve más preciso con la fundación del Consejo regional Indígena del Cauca, CRIC. Los indígenas comienzan a identificar a sus adversarios y la lucha ya no es por solicitar servicios, sino por exigir al Estado lo que "históricamente y justamente le correspondía a las comunidades". Por otro lado se comienza de hecho "a picar" (trabajar) las tierras de resguardo en manos de terratenientes, a la vez que se lucha por la abolición del *Terraje*. La respuesta del Estado y los terratenientes no se hizo esperar y fueron muchos los muertos en esta movilización por la tierra y la dignidad. Todos los que han trabajado con los pueblos indígenas, saben la tenacidad de estas luchas pioneras, que se enfrentaron a un mundo de incomprensiones y mares de indiferencias.

6. Abiertos estos primeros espacios, las organizaciones evolucionan, cobran fuerza, renace el orgullo étnico y comienzan a relacionarse con nuevos actores a todos los niveles: los campesinos, el Estado, los académicos, los intelectuales, los partidos políticos, los sindicatos, la iglesia, los técnicos. Las pretensiones de las organizaciones se van haciendo más refinadas y complejas. Aparecen nuevos lenguajes, se hacen nuevos amigos, se forjan alianzas. Las nuevas relaciones las involucran en problemáticas más y más complejas que obligan a conocimientos cada vez más amplios y elevados. Estado-Nación, Pueblo Indígena, Autonomía,

territorios, bilingüismo, interculturalidad, medicina indígena, autoadministración, etnodesarrollo, gestión municipal, política petrolera, planes de vida, seguridad alimentaria, "transgénicos", biodiversidad, recursos genéticos, deuda externa, multinacionales, extractivismo, etc., son palabras que hacen parte del actual vocabulario cotidiano de las organizaciones y sus dirigentes. Estas luchas son orientadas por un puñado de dirigentes, que logran hacerse conocer nacional e internacionalmente. Las relaciones con el exterior, donde sus luchas tienen más reconocimiento, se vuelven importantes para las organizaciones.

7. Los logros alcanzados por estas luchas fueron enormes: cientos de miles de hectáreas recuperadas o reconocidas por el Estado en calidad de resguardos. Hoy día se habla de que los 85 pueblos indígenas que existen en el país, poseen en calidad de resguardos cerca de 20 millones de hectáreas, o sea la quinta parte del territorio nacional.
8. Todo este proceso de movilización, cuyos logros han puesto a las luchas indígenas de Colombia como las más exitosas del continente americano, marcan un hito con la participación en la Asamblea Nacional Constituyente en 1991.

Posteriormente surgen nuevos representantes de los pueblos indígenas, la mayoría de ellos portadores de una cultura ilustrada urbana, que va alejando su discurso y pensamiento de lo que realmente entienden, quieren y piensan sus comunidades y sus pueblos. Ahora lo que se viene dando, es una mirada hacia el interior de las organizaciones, en la búsqueda de nuevas formas de participación y revitalización de sus luchas, pues los retos del presente así lo ameritan. Algo que se viene percibiendo en todas las reuniones de las organizaciones indígenas es una decepción y desencanto creciente ante los magros logros para los indígenas de la participación política, además de que ha generado un nuevo tipo de "dirigente indígena", que quiere representar ante el Estado a sus pueblos. En la medida que estos nuevos profesionales de la política se alejan espiritualmente de sus pueblos, entienden cada vez menos las necesidades de sus organizaciones y comunidades. Es el triunfo del funcionario indígena sobre el Chamán. La participación política y las transferencias a los resguardos de los Ingresos Corrientes de la Nación, que habían sido logros de las luchas indígenas, paradójicamente han dispersado mucho al movimiento indígena, roto con solidaridades y paralizado otros esfuerzos que venían haciéndose por proyectar a nivel nacional las luchas indígenas. Ya muchas organizaciones han hecho un alto en el camino y han comenzado a pensar en como recomponer el camino y enderezar las cosas, aún la de pensar formas alternativas de participación política. Pero esto apenas comienza.

Historia social y política del Movimiento indígena de Colombia

1. Para completar esta parte de las organizaciones indígenas, queremos de forma resumida hacer un poco de historia sobre el Movimiento Indígena Nacional.

Grandes diferencias

2. En Colombia viven cerca de 85 pueblos indígenas. Aunque no hay un censo exacto de esta población, estimamos que suman cerca de 800.000 personas, o sea alrededor de un 2% de la población colombiana.

En la zona Andina y el Pacífico habita el 80% de la población indígena, pero son escasamente una docena de grupos. La mayoría de pueblos habitan el bosque húmedo tropical de la Amazonia y las sabanas del oriente colombiano, muchos de ellos con apenas un centenar de individuos.

Los pueblos indígenas se encuentran dispersos por toda la geografía nacional y habitan ecosistemas tan diferentes como los Andes, las zonas selváticas de la Amazonia y del Pacífico, las Llanuras del oriente y la desértica península de la Guajira, donde viven los indígenas Wayúu.

No obstante esta dispersión geográfica, el movimiento indígena representado por la Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC, para su tercer congreso en Julio de 1990, había logrado abarcar a más del 90% de los indígenas y etnias indígenas de Colombia, alcanzando, entonces, una unidad que no se había logrado en otros países de América.

Sin embargo, al interior de esta "unidad" hay muchas diferencias:

- ❖ **Diferencias culturales:** Colombia es el país de América, que después de Brasil, tiene más etnias indígenas: cerca de 85 grupos indígenas que se encuentran en todas las regiones del país.
- ❖ **Diferentes formas de "contacto"** con la sociedad mayor y por lo tanto, diferentes grados y formas de aculturación de los pueblos indígenas.
- ❖ **Diferentes reivindicaciones:** mientras en la zona andina se lucha por la tierra y sus adversarios son terratenientes, en la zona de la selva y el llano se lucha por la conservación y defensa de territorios, en contra de hacendados, compañías madereras, mineras, y aún en contra de colonos que expulsados desde el interior del país por la desigual tenencia de la tierra, les disputan sus tierras.
- ❖ **Diferentes formas organizativas y estilos políticos para encarar los problemas:** Algunas organizaciones han sido influenciadas por partidos políticos tradicionales, por las diferentes iglesias, por antropólogos o aún por partidos políticos de izquierda. Algunas han tratado de mantener su autonomía, pero buscando alianzas con otros sectores populares. Otras, por el contrario, han llevado la autonomía hasta los extremos de seguir su propio camino, al margen de cualquier actividad que venga de otros sectores sociales.

3. Los pueblos indígenas de Colombia, como los de toda América Latina, son portadores de culturas, cosmovisiones y modos de organizar su vida social, política y económica que difieren en diversos grados de la cultura europea, más concretamente de la española que fue la que se impuso en estas tierras y que llegó a estas tierras con la Conquista en el siglo XVI. En esa época mano a mano con la evangelización forzada actuaba el saqueo de los bienes y riquezas de los pueblos indígenas.

Durante un siglo se cuestionó la humanidad y cultura de la población aborigen. Para la católica España se trataba de una especie de homúnculos, "homúnculos" como se decía, sin alma y sin capacidad de gobierno. En estas ideas se fundamentaría la esclavitud y servidumbre a que fueron condenados los aborígenes de este Continente. Pero la

voracidad de aquellos imperios no paró allí. Extendieron esta calificación a todo lo que fuera de América. Por el sólo hecho de nacer en ella, se era ciudadano de segunda clase. Al menosprecio de sus habitantes, se unió el menosprecio de su flora, su fauna y sus territorios, los cuales podrían ser utilizados y depredados según sirvieran o no al consumo, desarrollo y ansias de enriquecimiento de Europa.

Aunque con el transcurrir del tiempo se le haya reconocido la humanidad a la población aborigen y que con Alexander Von Humboldt se haya reconocido que la naturaleza de América, su flora y su fauna no tenían nada que envidiarle a las europeas, la idea de que tanto los indígenas y sus culturas, como sus territorios no tenían un valor en sí mismos, perdura hasta nuestros días. Para muestra un botón: Hasta hace pocas décadas, en los Llanos Orientales de Colombia se cazaba a los "Cuibas", indígenas nómadas de las llanuras. A ésta práctica se la denominaba "cuibiar" en aquella región. Eran cazados como fieras por los descendientes de aquellos que en el siglo pasado exportaban desde el Puerto de Orocué piel de indio para adornar las lámparas de excéntricos europeos. Aún en Colombia hay educadores que reprenden a niños indígenas por hablar sus lenguas nativas y no mostrar una buena disposición para hablar en "cristiano" (Castellano). Últimamente un "hacedor de opiniones" en Colombia declaraba que la raíz de todos los males de los pueblos indígenas era su persistencia en lo colectivo y comunitario, refiriéndose a las formas de concebir la tenencia de la tierra, el trabajo y la distribución de bienes. Argumentaba este personaje, que los indígenas vivían bajo "sistemas anacrónicos", en un mundo donde precisamente los sistemas colectivos del Este se derrumbaban. Aconsejaba, entonces, que para llegar al siglo XXI bien equipados, los resguardos indígenas deberían ser parcelados y puestos a disposición de la iniciativa privada. Nuestra esperanza es que las ideas de estos doctores de Chicago no se impongan y los dogmas neoliberales de un capitalismo salvaje, vendidas bajo el lema de "Apertura Económica" no conduzcan a cometer una injusticia más con los pueblos indígenas.

Las luchas de ayer y de hoy

1. Frente al sistema oligárquico, que prácticamente sin interrupción domina a nuestro país desde la conquista española, los pueblos indígenas han mantenido una tradición de resistencia y de lucha.

Los pueblos indígenas que ocupaban estos territorios, resistieron con valor a los invasores europeos. Dirigidos por sus aguerridos caciques, vendieron cara su derrota y aunque tuvieron que inclinarse finalmente frente a la superioridad del armamento español, rechazaron todo tipo de sometimiento y conservaron durante muchos años espacios de libertad.

2. Posteriormente la rebeldía indígena se siguió manifestando con vigor, tanto por su propia causa, como en unidad con los demás oprimidos. Los indígenas estuvieron al lado de José Antonio Galán en el Levantamiento de los Comuneros, en momentos en que en Perú el indio Tupac Amaru se convertía en el símbolo de la lucha continental. Igualmente los Paeces acompañaron a Bolívar en las guerras de independencia, a través de sus propias unidades militares.

En la primera mitad del siglo pasado, el hijo de terrajeros Paeces, Manuel Quintín Lame, encabezó un vasto levantamiento indígena, especialmente en los departamentos del Cauca y Tolima. Uniendo fuerzas con los campesinos del Tequendama y del Sumapaz y los obreros a cuyo frente estaba Ignacio Torres Giraldo, alcanzaron a conformar un caudaloso movimiento popular en ese entonces. En ese entonces las luchas indígenas habían recibido tal reconocimiento, que las fuerzas populares decidieron nombrar a un indígena Pijao, Eutiquio Timote, como su candidato a la presidencia de la República.

3. A comienzos de los años 70 del siglo pasado, los indígenas del Cauca primero y después en otras regiones del país juntaron sus hombros con los campesinos de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos, ANUC, en la más grande lucha por la tierra que se ha dado en Colombia.

El actual movimiento indígena logró enfrentar con éxito a algunos sectores terratenientes y ha desarrollado importantes experiencias de autogestión en producción, educación y salud. También vienen poniendo en práctica su propia jurisdicción y ampliando el radio de control social interno. Su concepto de autonomía, partiendo de la autoridad de los Cabildos, es de gran importancia para el conjunto del movimiento popular.

Características fundamentales de los pueblos indígenas

1. El actual movimiento indígena surge, como anotábamos antes, a comienzos de los años 70 del pasado siglo, al calor de las luchas campesinas, cuya columna vertebral fue y sigue siendo hoy, la recuperación de sus tierras y defensa de sus territorios.

No obstante, existen características propias que hacen que desde un comienzo se busquen formas organizativas diferentes, aún mucho antes que se presentaran contradicciones con el movimiento campesino de ese entonces, la ANUC.

2. Una de las características más importantes es la existencia de *autoridades propias*, los Cabildos, Capitanías, Caciques, etc., al interior de las comunidades indígenas. Los Cabildos son instituciones creadas por los españoles con intenciones no muy sanas, pero a través del tiempo han sido apropiadas por las comunidades indígenas, que han visto en los Cabildos una garantía de cohesión y autonomía.

Es verdad que en el momento de surgir la etapa actual de movilización, el funcionamiento de los Cabildos estaba bastante desvirtuado, y entidades externas a los indígenas como la Iglesia, los políticos, los alcaldes e inspectores de policía en gran parte los manejaban. Pero también existían las condiciones para el fortalecimiento y la revitalización de estas formas de gobierno propio, lo que en efecto se ha venido haciendo. Hoy en día los Cabildos constituyen la red organizativa fundamental del movimiento indígena, aún en regiones como los Llanos Orientales, el Pacífico y la selva amazónica donde nunca antes existieron.

3. Paralela a los Cabildos, otra característica de los indígenas es la existencia de los *Resguardos*, o sea de territorios reconocidos por la ley como propiedad colectiva de

las comunidades indígenas. En la lucha por la tierra los indígenas hablan siempre de *recuperación*, o sea de volver a tener algo que es propio, reconocido inclusive por la misma ley. Claro que el movimiento indígena no se apegó estrictamente a una justificación legal y formal, y son bastantes los resguardos que se han creado en las décadas pasadas como fruto de la misma lucha indígena.

Comprendiendo lo de los Cabildos y los resguardos, pero también varios otros aspectos propios, existe una *Legislación Indígena* que ha sido ampliamente reivindicada por el movimiento indígena, especialmente la ley 89 de 1890. No deja de ser irónico que un movimiento que nace y se consolida básicamente al margen del sistema, reclame insistentemente el cumplimiento de la ley, con frecuencia frente al mismo Gobierno. Durante varios años, el Gobierno presentó propuestas para modificar la legislación existente, pero fueron los mismos indígenas organizados, con la solidaridad de otras personas y entidades nacionales e internacionales, los que impidieron esa modificación.

4. Finalmente, son las *características étnicas y culturales* el signo distintivo más obvio del movimiento indígena. Algunos grupos mantienen muy fuerte la conciencia de pueblos indígenas, con sus propias cosmovisiones, historias y tradiciones, con territorios claramente delimitados, con sus propias formas de autoridad y organización social. Otros han sufrido fuertes procesos de aculturación, pero hasta cierto punto el mismo avance del movimiento ha hecho renacer el orgullo por la propia identidad y está produciendo procesos de recuperación cultural o reindianización en muchos pueblos.

No podemos olvidar al mencionar las características de los pueblos indígenas, aquellas prácticas de *reciprocidad* y *solidaridad* que existen al interior de las comunidades y que en épocas difíciles han contribuido sustancialmente a su sobrevivencia como pueblos y jugado también un papel importante en la formación y consolidación de sus organizaciones y de su movimiento social. Estamos hablando de *La Minga*, el *Cambio de mano*, el *Convite*, el *Unuma* y otras prácticas de trabajo comunitario de la Selva, los llanos Orientales y el Pacífico.

5. A nivel ideológico ha sido definitiva la influencia de los *Payés*, *Mamos*, *Jaibanás*, *Curacas*, etc., es decir, de los chamanes o médicos tradicionales, en la movilización de los pueblos indígenas. Estos líderes espirituales, son requeridos por las comunidades indígenas, tanto para enfrentar la represión³⁵ como para contrarrestar los efectos de sistemas políticos adversos. Hoy día los programas de salud que impulsan algunas de las organizaciones regionales, buscan integrar a estos médicos tradicionales.

La consolidación del Movimiento Indígena

1. La descripción anterior nos podría llevar a la conclusión de que los avances y consolidación del Movimiento Indígena se debe a características intrínsecas y por lo tanto

³⁵ En la "Comisión de búsqueda" del líder indígena Embera, Kimy Pernía, fueron estos líderes espirituales los que encabezaron esta movilización hacia Tierralta.

inaplicables al resto del movimiento popular. Las organizaciones indígenas no lo creen así y quisiéramos por eso relieves algunas diferencias en el estilo de trabajo, principalmente en relación con el movimiento campesino.

La ANUC y el Movimiento Indígena tuvieron, como ya lo anotamos arriba, un desarrollo conjunto más o menos hasta mediados de la década del 70. Después la ANUC entra en una etapa de progresiva desintegración, mientras que el Movimiento Indígena tiende a consolidarse.

2. Intentaremos algunas comparaciones entre el trabajo de la ANUC y el de algunas de las regionales más representativas del actual Movimiento Indígena.

Consideramos que la presencia de algunas Organizaciones Revolucionarias fue un factor decisivo en la evolución de la ANUC. Inicialmente estas organizaciones jugaron un papel positivo, al sacar a los usuarios campesinos de la orientación reformista del gobierno y permitir la dinamización de sus luchas y la formación política de sus dirigentes, dentro de una opción claramente revolucionaria.

Pero después estas mismas organizaciones ayudaron a destruir lo que habían ayudado a construir. Al pretender que unas comunidades campesinas de incipiente organización y conciencia se convirtieran en un medio de su asalto al poder, lo que lograron realmente fue desmontar la base reivindicativa de un movimiento social con grandes perspectivas.

3. Y, sobre todo, el "canibalismo" político entre las propias organizaciones causó un daño enorme. Los enfrentamientos sectarios entre sus orientadores acabaron de desmoralizar a las bases campesinas, hasta que la ANUC terminó reducida a pequeños grupos de activistas más preocupados de sus recelos mutuos que de su enfrentamiento con su principal enemigo, los terratenientes.

Las mismas organizaciones que despedazaron a la ANUC, intentaron también tomarse al Movimiento Indígena, en esa época a su organización más representativa, el CRIC, y fueron varios años de una difícil lucha los que permitieron mantener la autonomía de esta organización indígena.

4. El Movimiento Indígena ha tenido desde sus comienzos una orientación independiente, que si bien ha posibilitado inscribir las luchas indígenas dentro del movimiento popular, no las ha subordinado a ninguno de los proyectos particulares de quienes han querido ser la vanguardia exclusiva de procesos revolucionarios.

Esto ha permitido al movimiento indígena avanzar paso a paso, conservando todas las dimensiones locales y regionales de la lucha, partiendo de lo reivindicativo para aprehender poco a poco lo político. La estrategia fundamental ha sido la progresiva construcción de un poder propio, desplazando del control económico de sus territorios y del poder político de sus comunidades a gamonales, terratenientes, intermediarios, extractores de recursos, aventureros, etc., controles y poderes que tradicionalmente han predominado en las zonas indígenas, y logrando hoy en día en varias regiones, un considerable cambio en la correlación de fuerzas.

5. Relacionado con todo lo anterior está la diferencia de enfoque en cuanto a la formación de dirigentes. Mientras que las organizaciones revolucionarias que orientaban a la ANUC hacían énfasis en la enseñanza del marxismo y en la comprensión de las contradicciones del movimiento revolucionario internacional, el movimiento indígena ha tratado primordialmente de que sus dirigentes manejen bien los problemas locales y regionales, avanzando progresivamente en la comprensión de sus luchas más amplias y en las relaciones con otras organizaciones populares.

Otro punto de diferencia que podríamos anotar, es el manejo de las relaciones con el Estado. La ANUC, en su época de auge, y con una correlación de fuerzas favorable, hizo gala de inmadurez al plantear posiciones maximalistas que impidieron consolidar algunas de sus conquistas mediante una negociación adecuada. Después, cuando ya estaba en plena desbandada, resolvió volverse "más sensata" y terminó en una burda subordinación a la política estatal.

6. El Movimiento Indígena, a pesar de la aguda represión sufrida, ha tratado de sostener en todo momento la negociación con el Estado en favor de los intereses indígenas. Inicialmente en una posición de debilidad que lo obligó a aceptar, por ejemplo, el manejo del INCORA de las tierras recuperadas, lo cual causó numerosos perjuicios. Pero a medida que la correlación de fuerzas cambiaba a su favor, las políticas propias iban tomando un peso determinante, y hoy día se han logrado canalizar diversos programas a favor de las comunidades.

Por último, nunca se sobreestimó la capacidad de movilización de los pueblos indígenas y desde siempre se ha trabajado con un perfil bajo, sin tratar de enfrentar problemas sobre los cuales no se tienen buenos conocimientos y la certeza de tener buenas posibilidades de éxito en el momento de enfrentarlos. Ante todo, cosa que le trajo al movimiento indígena conflictos con antropólogos e investigadores de las ciencias sociales, el movimiento indígena y sus dirigentes no han tratado de convertir a sus pueblos y organizaciones en "sujetos" de reivindicaciones que no se hayan planteado. La forma pragmática que tienen las comunidades de ver las cosas ha impuesto también a sus dirigentes un estilo de trabajo que impide la demagogia. Afortunadamente para los pueblos indígenas se está lejos de entender el accionar de muchas organizaciones políticas con planteamientos radicales.

Proyecto alternativo

1. El Movimiento Indígena se sitúa en su gran mayoría en un campo de confrontación con el actual sistema y está del mismo lado, por lo tanto, de todas las organizaciones sociales y políticas que luchan por cambios sociales, económicos y políticos en nuestro país.

Al mismo tiempo, al interior de este campo popular, el movimiento indígena defiende un proyecto con características propias que es compartido por otros sectores, pero que se diferencia diametralmente de las posiciones y la práctica de buena parte de la izquierda tradicional de Colombia.

El Movimiento Indígena se inscribe dentro de un proceso democrático, participativo y pluralista que parte ante todo de las organizaciones locales, zonales y regionales y tienen por estrategia fundamental ir construyendo desde allí un polo alternativo de poder junto con los otros sectores sociales que sufren las mismas condiciones de miseria y opresión.

2. Este proyecto democrático considera que todas las organizaciones populares tienen experiencias y aportes importantes para un proceso de cambios sociales. Estima igualmente, que deben existir relaciones de solidaridad y respeto mutuo entre las organizaciones, y que la dirección misma del proceso es algo que el movimiento popular debe ir conformando, cosa que no es la función exclusiva de determinada vanguardia.

El movimiento indígena ha rechazado especialmente los procedimientos verticales y autoritarios de ciertas organizaciones revolucionarias, que pretenden que los movimientos sociales sean meras correas de transmisión de sus posiciones y consignas, lo que termina siempre castrando el aporte popular.

Es muy dicente el hecho de que la *autonomía* sea una de las banderas más arraigadas del Movimiento Indígena, y que aún las organizaciones indígenas regionales o locales menos desarrolladas la defiendan celosamente. Pero la autonomía no es algo que los indígenas reclaman únicamente para ellos. Consideran que es un elemento que deberían compartir las demás organizaciones populares, para que los procesos de cambio social se nutran de sus diferentes aportes.

Creemos que la propuesta de un movimiento democrático y participativo viene ganando terreno dentro del campo popular, como lo podemos comprobar en los últimos sucesos en nuestro país y en las declaraciones de otros movimientos sociales. No se trata de subvalorar con ello el aporte de las organizaciones revolucionarias, sino de buscar que actúen democráticamente y sumen sus fuerzas al conjunto de las luchas populares.

"Queremos una nación democrática construida con solidaridad"

1. Los ideólogos del sistema político en Colombia manejan la idea de que en la diversidad cultural y regional se encuentra un obstáculo para la independencia y desarrollo del pueblo colombiano. Los indígenas, por su parte, vienen afirmando de que ésta diversidad es una de las más valiosas características de la Nación colombiana, y que es en ésta diversidad donde debemos encontrar las bases para la constitución de una nueva humanidad, una nueva sociedad, que lejos de dividirse internamente por sus diversas regiones, etnias y culturas, se funda para superar los estados de opresión, explotación y exclusión que existe en nuestro país.
2. Para participar en la construcción de ésta Nación democrática que han anhelado los pueblos indígenas, fue que el movimiento indígena se presentó a elecciones para la *Asamblea nacional Constituyente* en 1991. Afortunadamente los indígenas y muchas personas respondieron a este llamado y hoy día, producto del trabajo de tres Constituyentes Indígenas, se tienen unos derechos constitucionales, que de ser decantados consecuentemente llevarían a realizar los postulados por los cuales los pueblos indí-

genas han luchado varios siglos. Estos logros han sido fundamentalmente un logro de sus luchas, que despiertan cada vez más simpatías en el pueblo colombiano. Pero también se deben a dos hechos coyunturales que sólo queremos mencionar:

Por un lado se estaban haciendo los preparativos para celebrar los 500 años de la llegada de los europeos a tierras americanas y los delegados a la Asamblea Constituyente no quisieron cargar con la lápida de haberse opuesto a una renovación de los ordenamientos legales en favor de los indígenas de acuerdo a las recomendaciones de muchas entidades nacionales e internacionales que trabajan en el campo de los Derechos Humanos y de los derechos de los pueblos indígenas de todo el mundo.

El otro hecho es que hoy día vemos cómo se desploman regímenes centralistas y autoritarios, a la vez que surgen aspiraciones étnicas que se creían desterradas para siempre. Esta tendencia que observamos a nivel mundial ha recibido el reconocimiento general del derecho a la autonomía de los pueblos indígenas. Creemos entonces que la Asamblea Constituyente no se quiso quedar a la zaga de ésta tendencia mundial.

3. Muchos se preguntan el por qué de la obstinación de los indígenas, de continuar siendo como son y seguir desarrollándose como desean. Pero también se preguntan sobre la justeza de estas reivindicaciones. Por una parte creemos que tienen el derecho a pensar diferente, a creer en otros dioses, a tener prácticas económicas solidarias, formas de posesión colectiva de los territorios, a vestir y a hablar diferente. Pero además de que estos son derechos inalienables, también consideramos que entre más diversidad de pensamientos haya en un país, mucho más abundantes, complejas y ricas son sus posibilidades de creación cultural. Y es esta presencia de diversidad cultural la que puede llegar a ser una barrera efectiva para la intolerancia y un aporte sustancial para el proceso de Paz en nuestro país.

En la vida política se acepta como algo inconveniente la existencia de un sólo partido político decidiendo sobre los destinos de un país. Es evidente que estos son casos límites, cercanos a las dictaduras. Y es por eso que creemos que entre más sujetos políticos haya en un Estado, más democrática y pluralista es su sociedad. De igual manera consideramos que en una Nación donde los pueblos indígenas gocen de los espacios necesarios para seguirse desarrollando autónomamente, es en esencia más rica y democrática que una Nación concebida con un espíritu restrictivo donde la cultura de los grupos dominantes sea la ideal, la única y la que merece la promoción por parte del Estado.

4. La diversidad regional, étnica y cultural que defendemos para el país o "la Nación multiétnica y pluricultural", para utilizar los términos que hoy día han ganado un espacio en la sociedad colombiana, es más acorde con la realidad que vivimos en el país y es más compatible con la ética universal y humanista de los principios que dan origen a las sociedades democráticas y participativas.

Hoy día después de 180 años de vida republicana, los indígenas colombianos plantean de nuevo, entonces, la posibilidad de que se establezca una convivencia multiétnica y pluricultural, solidaria con la construcción de un proyecto nacional autónomo.

5. Los indígenas, como también los afrocolombianos, los isleños de San Andrés o "raizales" y otras minorías étnicas y culturales del país, están convencidos que la idea de Nación no es incompatible con la existencia de regiones diversas organizando su vida social, económica y cultural de acuerdo a sus características y particularidades geográficas y ecológicas, y la existencia de grupos étnicos que poseen especificidades muy propias a las cuales no están dispuestos a renunciar. Si eso es así a nivel teórico, también es viable a nivel político, pues en Colombia los indígenas nunca han planteado la segregación de la Nación colombiana, sólo exigido unos márgenes adecuados de autonomía en el control de sus territorios y en el ejercicio de una jurisdicción indígena, condiciones necesarias para su reproducción física y conservación de sus identidades.

Para construir ese tipo de Nación con la cual nos identifiquemos todos, necesitamos, no obstante, hacer uso de la democracia, pues sólo con ella y la participación de todos los grupos sociales que vivimos en Colombia, podemos crear el consenso necesario para hacerla realidad.

6. El movimiento Indígena consideró en los años siguientes a la expedición de la nueva Carta Política de 1991, que se estaba viviendo un momento coyuntural importante para sus pueblos, pues se presentaba la posibilidad de reglamentar a favor de los pueblos indígenas y otros grupos étnicos la nueva Constitución. Se consideraba que era el momento más propicio para que la sociedad nacional conciliara sus diferencias con sus grupos étnicos. Hoy en día sabemos que esto fue un sueño que ha sido aplazado. No obstante el movimiento indígena mantiene viva la esperanza de que en un tiempo futuro los colombianos podamos hacer uso de nuestra imaginación y, lo más importante, que abandonemos la idea de la nación monoétnica que cataloga a las otras culturas como "rezagos del pasado" y a sus portadores y defensores como "apóstoles del regreso". Pues no han jugado limpio aquellos que en defensa de sus feudos políticos nos acusan de estar esgrimiendo aspiraciones de autonomía étnica para frenar las luchas populares, dicen los unos, o para socavar la unidad nacional, dicen los otros. Así difícilmente los colombianos lograremos la paz.

El movimiento indígena considera que la Nación no es un paraíso perdido. Piensa más bien que se trata de un horizonte por conquistar y que en esa gran empresa debemos apelar a la solidaridad y al concurso de todos los colombianos

Esta es la vía, según los puntos de vista del movimiento indígena y a eso le vienen apostando los pueblos indígenas para alcanzar esa anhelada paz que necesitamos los colombianos.

7. Para concluir, queremos en los próximos párrafos mencionar a nivel más abstracto algunos de los pasos políticos más importantes que ha dado el movimiento indígena en los últimos años. Son pasos que a nuestro parecer han sido decisivos para fortalecer alternativas diferentes a los Estados centralistas y autoritarios. Unas alternativas que pueden transformar la opresión, la violencia, la humillación y la ofensa que han sufrido los pueblos, en un encuentro fértil. Alternativas que también reconocen la extraordinaria riqueza de múltiples expresiones de cultura indígena y negra y de proposiciones espirituales e ideológicas que se han venido origi-

nando en nuestro país, a partir de un mestizaje fecundo que ha vivido el pueblo colombiano.

8. Los años 70 es el período en que las organizaciones indígenas comenzaron a traspasar las esferas de sus propias comunidades para alcanzar círculos más amplios. Esto trajo cambios muy grandes que condujeron a la ampliación y renovación de liderazgos tradicionales. Estos liderazgos buscaban nuevos horizontes para sus luchas. Eran liderazgos receptivos a nuevas ideas para darles a sus movilizaciones un marco más coherente y más acorde con la realidad que vivían.

Por aquella época el término genérico de "Indio" era rechazado por los indígenas, no sólo porque era una categoría que denotaba desprecio, sino porque amalgamaba sus identidades particulares. Ellos preferían llamarse *Paeces*, *Wayúus*, *Sikuanis*, *Emberas*, *Tules*, *Guambianos*, *Tikunas*, etc. En esa continua búsqueda por juntar sus fuerzas, los indígenas se dan cuenta que si el término "Indio" era sinónimo de opresión y explotación, también podrían transformarlo en lo contrario, en un sinónimo de solidaridad y unión para la búsqueda de su liberación. De esa forma se trasciende el marco particular de luchas y resistencias aisladas de las etnias indígenas y se logra conformar una identidad más amplia y con más perspectivas de éxito en el futuro. Es de este proceso de generalización que surge lo indígena a nivel nacional.

Y este paso fue una zancada política de grandes proporciones. Este paso lo han dado muchos pueblos indígenas en Colombia, y en esto ha sido decisivo el trabajo de la O.N.I.C. El hecho de que actualmente existan organizaciones indígenas que hayan sido cooptadas por el Estado o seducidas por algunas ONGs, no le resta importancia y validez a este proceso.

9. Sin embargo la historia no termina allí. Ya en algunas regionales indígenas (en la zona andina fundamentalmente), han venido surgiendo nuevos procesos, más marcados por la idea de "Organización Social Popular", con el deseo de que sus movimientos tengan repercusión en la esfera de la política. Por ejemplo en el Cauca los indígenas se han venido dando cuenta que el término "indio", aunque fue un avance histórico, se puede convertir en una limitante para el progreso de sus luchas. Y en realidad la dinámica de las luchas populares en esa región conducían en la práctica a que, a las luchas indígenas, se unieran campesinos, afrocolombianos, obreros, desempleados, pobladores de los barrios marginales y otros excluidos de siempre. Este proceso fue madurando y creando las condiciones para que en este Departamento fuera creciendo un movimiento social que llevó a un hijo de antiguos terrajeros indígenas guambianos a la gobernación.

Durante el proceso constituyente el Movimiento Indígena representado por la O.N.I.C., dio este paso decisivo en la búsqueda de ampliación del marco de sus luchas. Fue así como surgen los términos de "grupos étnicos" y de "excluidos", queriendo significar que la lucha ya no era únicamente un asunto de los *Pueblos Indígenas*, sino también de los negros, de los raizales caribeños y de otros grupos sociales que habían sido tradicionalmente marginados por los sectores dominantes.

No obstante tenemos que aceptar que no todos los grupos indígenas han dado estos pasos. Pero la verdad sea dicha, es que hay muchos dirigentes indígenas que obsesio-

idos nados por "pequeñas ambiciones" no sólo impiden que se inicien estos procesos en sus pueblos, sino que a veces destruyen los pasos que se han dado en esta dirección. El movimiento indígena colombiano considera, sin embargo, mantener viva esta perspectiva de lucha que no sólo le ha dado un gran protagonismo a su movimiento social, sino que ha permitido, en la práctica, avanzar hacia la comprensión de una Nación multiétnica y pluricultural. Con esta perspectiva están comprometidas muchas regionales indígenas y es el perfil que le quieren seguir imprimiendo a su movimiento.

Desarrollo de estrategias propias de resistencia

Cuando hablábamos de la desinstitucionalización de Colombia como una de las características de la crisis que vive el país y su sistema económico, también nos referimos a la precariedad del Estado colombiano y a su postración ante los intereses económicos privados, legales o ilegales. Igualmente mencionábamos que la situación de ingobernabilidad en la que había caído el Estado había alimentado no sólo las luchas armadas de la insurgencia guerrillera contra el Estado y todo tipo de violencias contra el patrimonio de todos los colombianos, sino que le había abierto las puertas a proyectos paramilitares para defender los grandes intereses económicos legales e ilegales que existen en el país, para "vaciar" de población aquellas regiones donde se tienen previstos proyectos económicos de gran rentabilidad o para impedir el ascenso de movimientos populares que, como en el Cauca y en otras regiones del país, venían cuestionando el poder político de las oligarquías y denunciando el clientelismo y la corrupción.

Queremos volver sobre este punto, pues es importante para entender el contexto político de las decisiones y estrategias del movimiento indígena para seguir existiendo como pueblos y continuar defendiendo, recuperando o fortaleciendo la autonomía que tienen en sus territorios.

La guerra que actualmente se libra en Colombia tiene también como escenario los territorios indígenas. Y la tarea fundamental que se han puesto los indígenas ahora (las luchas de siempre) es la de conservar la autonomía en sus territorios en medio del conflicto armado. Para ello el movimiento indígena viene desarrollando algunas estrategias. Mencionamos las más importantes:

- ❖ **En la esfera de la economía** busca en sus territorios el control y direccionamiento de todas las actividades económicas, pues estas deben responder a los principios de *sostenibilidad ambiental* (no pueden existir en sus territorios proyectos económicos que destruyan la naturaleza), *sostenibilidad social* (en sus territorios debe existir una distribución equitativa de los beneficios) y *sostenibilidad económica* (que los proyectos económicos en sus territorios sean eficientes al largo plazo y respondan al "tocar tierra" a las necesidades reales de las comunidades).
- ❖ **En la esfera de la cultura** busca fortalecer sus instituciones espirituales y culturales para que no se siga deteriorando la identidad que existe entre un pueblo indígena y su territorio. También busca orientar los procesos educativos para que las futuras generaciones de indígenas crezcan respetando y amando a sus territorios. Por último el movimiento indígena colombiano viene insistiendo a sus pueblos recurrir a su espiri-

tualidad y a sus experiencias históricas para ejercitar la resistencia de los pueblos indígenas al desplazamiento de sus territorios³⁶.

- ❖ **En la esfera de lo político-organizativo** busca el fortalecimiento de sus autoridades y el desarrollo de jurisdicciones propias, como medio para dirimir los conflictos y tensiones internas características de cada pueblo y como vía para ordenar y orientar el cambio social y las relaciones interétnicas. Igualmente propende por alcanzar un adecuado nivel de organización nacional que les permita una interlocución directa con el Estado para concertar políticas educativas, de salud y en materia de atención a la problemática de derechos humanos que viven los pueblos indígenas. Busca igualmente mantener, después de algunos años de aislamiento, su cercanía con el proceso de construcción de un Bloque Social Popular, que como polo alternativo de poder, logre un margen de expresión propia que pueda incidir en el proceso de Paz y evitar así que ella se construya a espaldas de los indígenas.

Evidentemente en estas estrategias se encuentran gérmenes de un proyecto propio que difiere sustancialmente con el proyecto económico y político del Estado colombiano. Veamos sólo un par de situaciones:

- ❖ Al propender por proyectos económicos sin viabilidad ambiental, de dudosa eficiencia económica (no generan procesos de desarrollo a largo plazo, sino que buscan ganancias inmediatas) y cuyos beneficios no se distribuyen socialmente, el Estado está entregando a intereses económicos egoístas el patrimonio económico y natural de los colombianos y permitiendo la destrucción de los territorios indígenas, base fundamental para la reproducción biológica y cultural de estos pueblos.³⁷
- ❖ A pesar de toda la retórica de los discursos oficiales, el Estado no ha mostrado su voluntad para revisar el proyecto de Nación excluyente que tenemos y no se ha identificado con los derechos territoriales de los pueblos indígenas en la nueva Constitución Política. Los indígenas no están pidiendo cosas imposibles en materia de territorial. Exigen un margen aceptable de autonomía que les permita conservar sus territorios y mantener el control sobre ellos. Es plenamente viable concebir una Nación donde los indígenas gocen de estas autonomías territoriales, sin que esto conduzca a una desintegración de la Nación colombiana. Por el contrario, da la impresión de que

³⁶ En el Chocó el pueblo Embera viene recuperando una práctica cultural, denominada "De Ara De" (casas de refugio) establecidas en zonas de espesa selva, donde se mantenían parcelas cultivadas para casos de emergencia. Para el Pacífico el reciente Congreso de los pueblos indígenas de esta región concluyó que es necesario desarrollar proyectos productivos de emergencia para garantizar la seguridad alimentaria de comunidades que se encuentran sufriendo los rigores del conflicto armado. Los pueblos Embera del Pacífico también contemplan realizar acciones humanitarias de las autoridades indígenas para impedir atropellos de actores armados contra las comunidades. Este fue el caso de la "Comisión de búsqueda de Kimy Pernía", dirigente Embera secuestrado por paramilitares. Otra estrategia de resistencia la llevan a cabo otros pueblos indígenas, mediante el fortalecimiento de sus alguaciles, una institución de control interno subordinada a las autoridades y órganos de gobierno tradicionales. En el Cauca la organización indígena, el CRIC, a la par que ha conformado un espacio de diálogo y negociación en el Territorio de Paz de "La María", viene adjudicándole funciones de control territorial a estas también llamadas "guardias cívicas".

³⁷ Con la expedición del nuevo Código de Minas, el trámite que le está dando a la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial y el desconocimiento del derecho que tienen los indígenas a la consulta sobre leyes y proyectos económicos que atenten contra sus intereses, el Estado está creando las bases legales para la expropiación y expoliación de los territorios indígenas.

es el Estado el que quisiera una balcanización del país al promover una Nación monoétnica y excluyente.

Pero estas estrategias del movimiento indígena también chocan con el proyecto de otros movimientos políticos y de la insurgencia guerrillera. Miremos:

- ❖ Los indígenas vienen planteando dentro del movimiento popular una nueva institucionalidad en las relaciones entre los sectores sociales y en la forma de concebir y desarrollar el campo de la política. Esta nueva institucionalidad debe tener como base la diversificación de la vida, los intereses y las experiencias de lucha de todos los sectores que componen el campo popular. Esta nueva institucionalidad también la vienen pidiendo otros sectores sociales, aquellos que tradicionalmente han sido desconocidos y excluidos por los dogmatismos, fundamentalismos, voluntarismos, vanguardismos, sectarismos, autoritarismos, y otros ismos extremos: campesinos sin tierra, indígenas, desempleados crónicos, afrocolombianos, ecologistas, movimientos culturales, mujeres, cristianos que están por el pluralismo y que ya no creen que el Evangelio es la única verdad, sectores intelectuales comprometidos con la democracia y el cambio social, en fin, colombianos del común, hastiados de que todos los días surjan nuevas "vanguardias", armadas o no, que pretenden decidir sobre el futuro y la vida de los colombianos.
- ❖ El pensamiento e ideología de muchos sectores de la izquierda tradicional colombiana y de la insurgencia guerrillera ha adolecido de una falta de sensibilidad para abordar los temas actuales de nuestro tiempo como la problemática étnica, la diversidad cultural, la cuestión de género, la biodiversidad, etc. Se piensa que estos son problemas secundarios que distraen la atención de los objetivos centrales de la lucha y dividen al campo popular. Cuando escuchamos el calificativo de "contradicciones secundarias" para referirse a estos problemas actuales, nos da la impresión de que se están refiriendo a problemas que tienen "sectores sociales de segunda clase". Lo más inconveniente es que a la falta de sensibilidad sobre estos problemas se les junta la soberbia. Muchos de los reclamos que los pueblos indígenas les han hecho a estos movimientos han tenido que ver con esta falta de sensibilidad y derroche de arrogancia. En muchos de estos proyectos no caben las propuestas indígenas, que plantean la necesidad de abrir un espacio a la diversidad de culturas, pensamientos e ideas políticas y organizativas, precisamente en una sociedad multiétnica y pluricultural como la colombiana. Naturalmente que este pensamiento se encuentra en una permanente tensión con concepciones centralistas y autoritarias del ejercicio de la política, y se vuelven conflictivas e inaguantables, cuando este ejercicio se realiza con un fusil en las manos³⁸.

Octubre 2001

³⁸ La insurgencia ha abandonado los espacios de la política y ha entrado, en aras de conquistar el poder militarmente, a ordenar estratégicamente los territorios y subordinar a sus poblaciones. Se trata de conquistar con las armas áreas estratégicas para la guerra y de instaurar controles a la población. De allí que terminen haciendo reclutamientos forzados, desconociendo los gobiernos de los pueblos indígenas, controlando los recursos y economías de las comunidades y en los últimos casos satanizando de paramilitarismo la inconformidad con estas prácticas, o aún asesinando a líderes como Cristóbal Secue Tombe o Armando Achito Lubiaza, para sólo mencionar los dos últimos.