

ECONOMÍA OTRA: EL MUNDO INVISIBLE DE LOS EMBERA-CHAMÍ

ELIZABETH GARCÍA MANTILLA

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE ECONOMÍA Y ADMINISTRACIÓN
BUCARAMANGA

2018

ECONOMÍA OTRA: EL MUNDO INVISIBLE DE LOS EMBERA-CHAMÍ

ELIZABETH GARCÍA MANTILLA

TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR EL TÍTULO DE ECONOMISTA

DIRECTOR

JOSE ALBERTO PINTO MANTILLA
PHD EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE ECONOMÍA Y ADMINISTRACIÓN
BUCARAMANGA

2018

DEDICATORIA

A mis abuelas.

Por mostrarme la magia del mundo y su cruda realidad.

“Lo que podemos hacer, lo que necesitamos hacer, depende de los mundos que percibimos, de las posibilidades que podemos imaginar”

Denise Najmanovich

AGRADECIMIENTOS

A mi mamá y a mi papá, gracias por apoyarme en este proceso académico de mi vida. Reconozco su esfuerzo, trabajo, dedicación y paciencia al ser mis padres y espero poder retribuirles una parte, por medio de este trabajo investigativo.

Gracias, también, a aquellos amigos que estuvieron en este largo proyecto por cuidar de mí: a Rafael por ser mi apoyo incondicional y ver surgir el tema de la investigación; a Nestor Daniel por animarme en cada paso y estar pendiente de mi salud; a Daniel Silva por recorrer conmigo las carreteras del suroeste antioqueño; a Liliana Torres por lidiar con mis retrasos y mis afanes; a Camilo Gualdrón por la tranquilidad del cielo estrellado y el páramo; a Estefany Cardozo por la disposición a colaborar a pesar de su distancia; a Braian Rico por esas noches de traspaso en la recta final y las tardes de histeria; a Fabian por tener tiempo para hablar; a Daniela por tanto cariño bilingüe. Y a muchas personas que estuvieron en el camino las recuerdo con cariño.

A mi director de tesis, el profesor Alberto Pinto Mantilla, quien su confianza y cariño me llenó de ánimos y valentía. Y a mi profesor Carlos Mantilla por su tiempo y colaboración.

TABLA DE CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN.....	18
1. MARCO ANALÍTICO-METODOLÓGICO	20
1.1 EL DEBATE ENTRE ECONOMÍA Y ANTROPOLOGÍA: PROBLEMAS CONCEPTUALES	20
1.1.1 Una economía diferente: Teoría decolonial y decrecentista.	24
1.2 EL MITO: PUNTO DE PARTIDA PRIMIGENIO DE LAS RELACIONES DEL SER HUMANO	27
1.3 ACERCAMIENTO AL ESTUDIO DE CAMPO DESDE LA ANTROPOLOGÍA Y SU MÉTODO.....	31
2. CONTEXTUALIZACIÓN DE LOS EMBERA-CHAMÍ EN EL TERRITORIO COLOMBIANO	34
2.1 LOS EMBERA-CHAMÍ, LA COLONIA Y LA INDEPENDENCIA: BREVE HISTORIA DE LAS PRIMERAS MIGRACIONES	35
2.1.1 La llegada del Embera Chamí al Suroeste antioqueño: Caso Hermeregildo Chakiamá.	40
2.1.2 La evolución de las leyes del territorio ancestral.	42
2.2 APROXIMACIÓN AL CONFLICTO ARMADO Y AL DESPLAZAMIENTO FORZADO DE LOS EMBERA-CHAMÍ: CRÓNICA DE UNA SEGUNDA MIGRACIÓN.....	46

2.3 MULTINACIONALES MINERAS Y PARQUES NATURALES: LA SENTENCIA DE LOS EMBERA CHAMÍ POR EL RESPETO AL TERRITORIO	59
2.3.1 La explotación minera en el Resguardo Hermeregildo Chakiamama.	67
2.3.2 Parques Naturales, Áreas Protegidas y Sitios Sagrados.....	70
3. EL MUNDO INVISIBLE DE LOS EMBERA-CHAMÍ	75
3.1 LO QUE CANTA EL JIMBUSÚ: MITOS ORIGINARIOS DEL PUEBLO EMBERA-CHAMÍ.....	76
3.1.1 El mito del poblamiento.....	77
3.1.2 El árbol Jenené y la culebra Jepá.	79
3.1.3 El primer Jaibaná: Jinopotabar.....	81
3.1.4 <i>Betata</i> : el origen del maíz.	84
3.2 TERRITORIO, MITO Y ECONOMÍA: EXPERIENCIA DEL RESGUARDO HERMEREGLDO CHAKIAMA	85
3.2.1 Plan de Vida: Los siete colores del Arcoíris.	86
3.2.2 Ordenamiento Territorial y Organización Social: Los Jaís en el territorio Chamí.....	91
3.2.3 Tiempo, Cultivos y Trabajo: Actividades humanas y míticas.....	104
3.2.3.1 Manifestación Productiva.....	106
3.2.3.2 Manifestación de Ocio.	116
3.2.3.3 Manifestación de Conocimiento.....	128
4. METAMORFOSIS DE LA ECONOMÍA OCCIDENTAL: DE LA RELACIÓN MÍTICA A LA ECONOMÍA MODERNA	136

4.1 DE LAS RELACIONES DE PRODUCCIÓN Y REPRODUCCIÓN.....	137
4.2 DE LA PROPIEDAD	141
4.3 DE LAS SOCIEDADES DE ABUNDANCIA.....	145
5. CONCLUSIONES	149
BIBLIOGRAFÍA.....	151
ANEXOS	158

LISTA DE TABLAS

	Pág.
Tabla 1. Principales leyes del siglo XIX e inicio del XX sobre territorio indígena.....	43
Tabla 2. Evolución del Movimiento Indígena en Colombia.....	49
Tabla 3. Principales leyes del sector minero.....	59
Tabla 4. Clasificación de los espacios del Resguardo Hermeregildo Chakiamá...	92
Tabla 5. Ordenamiento Territorial por Sector.....	93
Tabla 6. Sitios sagrados y culturales.....	97
Tabla 7. Plantas Medicinales.....	132
Tabla 8. Animales y Plantas para el Nepoa.....	134

LISTA DE FIGURAS

	Pág.
Figura 1. Principios de los Planes de Vida.....	87
Figura 2. Concepción de los Planes de Vida de los pueblos indígenas de Antioquia.....	89
Figura 3. Calendario anual Chamí, Resguardo Hermeregildo Chakiamama.....	105
Figura 4. Conjuros de Día y de Noche.....	133

LISTA DE FOTOGRAFÍAS

	Pág.
Fotografía 1. Sector la playa del Resguardo Hermeregildo Chakiamá.....	94
Fotografía 2. Cerro de San Nicolás en Farallones de Citará.....	96
Fotografía 3. Sitio de Respeto: Lugar de descanso del hijo del fundador.....	98
Fotografía 4. Área sembrada de Café en el Resguardo Hermeregildo Chakiamá.....	107
Fotografía 5. Proceso de secado del Café.....	108
Fotografía 6. Trilladora habilitada en el proceso del café.....	109
Fotografía 7. Trapiche de la comunidad Hermeregildo Chakiamá.....	112
Fotografía 8. Bodoquera de Albeiro Panchí.....	117
Fotografía 9. Manilla de lluvia.....	121
Fotografía 10. Okama triangular.....	122
Fotografía 11. Collar de siembra.....	123
Fotografía 12. Collar de espíritu.....	124
Fotografía 13. Planta iraka.....	126
Fotografía 14. Jabara Embera Chamí.....	127
Fotografía 15. Jhon Mario Veléz, Jaibaná, Resguardo Hermeregildo Chakiamá.....	130

LISTA DE ANEXOS

	Pág.
Anexo 1. Mapa del Territorio Ancestral del Embera Chamí.....	158
Anexo 2. Mapa primera migración del Embera Chamí Siglo XVIII. Ruta cabecera Risaralda – Ruta Quindío y Ruta Chocó.....	159
Anexo 3. Mapa primera migración del Embera Chamí Siglo XVIII. Ruta Antioquia.....	160
Anexo 4. Mapa primera migración del Embera Chamí Siglo XVIII. Ruta Valle Cauca y Ruta Caquetá.....	161
Anexo 5. Mapa segunda migración del Embera Chamí Siglo XX. Ruta Urabá, Ruta Urabá-Tolima y Ruta Boyacá-Santander.....	162
Anexo 6. Mapa segunda migración del Embera Chamí Siglo XX. Ruta Caquetá-Putumayo y Ruta Caquetá-Meta-Casanare.....	163
Anexo 7. Mapa segunda migración del Embera Chamí siglo XX. Ruta Caldas...	164
Anexo 8. Mapa de la presencia municipal de los Embera Chamí en Colombia...	165
Anexo 9. Tabla de Violaciones Individuales al pueblo Embera Chamí por departamento (1974-2012).....	166
Anexo 10. Mapa de cambios en la siembra de coca.....	170
Anexo 11. Mapa tercera migración del Embera Chamí a finales del Siglo XX. Ruta Medellín, Ruta Bogotá y Ruta Pereira.....	171
Anexo 12. Mapa tercera migración del Embera Chamí a finales del Siglo XX. Ruta Valle del Cauca-Cali.....	172
Anexo 13. Mapa tercera migración del Embera Chamí a finales del Siglo XX. Ruta Urabá-Bucaramanga.....	173
Anexo 14. Mapa de la Radiografía minera del País.....	174

	Pág.
Anexo 15. Tabla de Relación de concesiones mineras con Población Indígena por Municipio y Resguardo.....	175
Anexo 16. Mapa de las regiones y comunidades en el departamento de Antioquia.....	176
Anexo 17. Mapa de la situación minera del municipio Ciudad Bolívar, Antioquia.....	177
Anexo 18. Mapa de la cobertura vegetal en Resguardos Indígenas de Antioquia.....	178
Anexo 19. Mapa de la Organización Indígena de Antioquia y los Sitios Sagrados Naturales.....	179
Anexo 20. Mapa Sitios Sagrados del Mundo Embera y coincidencia con proyectos mineros de Antioquia.....	180
Anexo 21. Plan de Vida del Resguardo Hermeregildo Chakiamá 2014-2035.....	181
Anexo 22. Mapa Ubicación Geográfica Resguardo Hermeregildo Chakiamá.....	183
Anexo 23. Mapa Delimitación del Resguardo Hermeregildo Chakiamá hecho por el INCORA.....	184
Anexo 24. Mapa Delimitación Territorial Resguardo Hermeregildo Chakiamá hecho por la OIA.....	185
Anexo 25. Mapa de Sitios Sagrados y Culturales Resguardo Hermeregildo Chakiamá.....	186
Anexo 26. Mapa Futuro del Resguardo Hermeregildo Chakiamá.....	187
Anexo 27. Mapa de Cultivos y actividades económicas Resguardo Hermeregildo Chakiamá.....	188
Anexo 28. Mapa territorial del Resguardo Hermeregildo Chakiamá: Cercanía de centros poblados.....	189

LISTA DE ANEXOS

(Ver anexos adjuntos en el CD)

Anexo A. Entrevista 1. Albeiro Panchí

Anexo B. Entrevista 2. Pedro González y Jhon Mario Vélez

Anexo C. Entrevista 3. Pedro González

Anexo D. Entrevista 4. Doris Tascón

Anexo E. Entrevista 5. Omaira Tamanés

Anexo F. Entrevista 6. Liliana Tascón

RESUMEN

TÍTULO: ECONOMÍA OTRA: EL MUNDO INVISIBLE DE LOS EMBERA-CHAMÍ.*

AUTOR: ELIZABETH GARCÍA MANTILLA**

PALABRAS CLAVE: MITO, TERRITORIO, ECONOMÍA, EMBERA CHAMÍ, TIEMPO, NATURALEZA Y CULTURA.

DESCRIPCIÓN:

El estudio de la economía en el territorio colombiano no puede remitirse, únicamente, al estudio de las políticas públicas, las fluctuaciones monetarias y el desarrollo de modelos econométricos, que se desliguen de las problemáticas sociales y políticas del país. Pues la lógica científica propuesta por la economía occidental invisibiliza poblaciones, en las que el aspecto económico no se separa de sus relaciones simbólicas y míticas propias de su cultura. La economía es el sujeto de la oración mientras la cultura es una cualidad accesorio, así lo estableció la Modernidad. Y su principal consecuencia, es mantener las relaciones de violencia que se instauraron desde la Conquista hacia estas comunidades.

Es por ello que, la presente investigación muestra la necesidad de pensar la economía desde las poblaciones que han sido vulneradas como las comunidades indígenas; para analizar la totalidad de las relaciones económicas en el territorio. Así, se retrata y analiza la historia, los mitos y prácticas de los Embera Chamí del resguardo Hermeregildo Chakiama, mostrando la influencia de su mundo simbólico-mítico en sus estructuras socio-económicas. En primer lugar, se expone el marco analítico y metodológico para acercarse al estudio de una economía indígena que considera el mito como categoría de vida. En segundo lugar, se contextualiza las migraciones del pueblo Chamí en el territorio colombiano como evidencia de las transformaciones en su orden simbólico cultural. En tercer lugar, se describen las prácticas económicas y formas de organizarse en las que se reconoce la presencia del pensamiento primigenio de sus ancestros. Por último, se reflexiona sobre la relación territorio-mito-economía, mostrada por los Embera Chamí, respecto a los conceptos principales de la economía occidental.

* Trabajo de grado

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Economía y Administración. Director: Dr. José Alberto Pinto Mantilla. Phd en Estudios Latinoamericanos.

ABSTRACT

TITLE: ECONOMY OTHER: THE INVISIBLE WORLD OF THE EMBERA-CHAMÍ.*

AUTHOR: ELIZABETH GARCÍA MANTILLA**

KEY WORDS: MYTH, TERRITORY, ECONOMY, EMBERA CHAMÍ, TIME, NATURE AND CULTURE.

DESCRIPTION:

The economy study in the Colombian territory cannot only allude to the public policies study, monetary fluctuations and the econometric models development as separated issues from the social and political problems of the country. The scientific logic proposed by the Western economy makes populations invisible where their economic aspects are not isolated from their own symbolic and mythical relations and culture. The economy is the subject of the sentence while the culture is merely a secondary characteristic, according to the Modernity. And, its main consequence is to keep the violence relationships in those communities established since the Conquest.

Therefore, this research presents the necessity to think about the economy from populations that have been damaged, as the indigenous communities, in order to analyze all the economic relations in the territory. Thus, the history, the myths and practices of the Embera Chamí of the Hermeregildo Chakiamá Reservation will be portrayed and analyzed, taking into account the influence of their symbolic-mythical world in their socio-economic structures. Firstly, the analytical and methodological framework will be exposed for approaching the indigenous economy study that considers “the myth” as a category of life. Secondly, the migrations of the Chami people in the Colombian territory are contextualized as evidence of their transformations in their symbolic cultural order. Thirdly, the economic practices and the types of organization will be described, keeping in mind that the presence of the primitive thought of their ancestors is recognized. Finally, we will reflect on the territory-myth-economy relationship, shown by the Embera Chami, regarding the main concepts of Western economy.

* Bachelor Thesis

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Economía y Administración. Director: Dr. José Alberto Pinto Mantilla. Phd en Estudios Latinoamericanos

INTRODUCCIÓN

Cuando se interroga a la economía occidental por la realidad de un territorio conquistado, colonizado y masacrado, que no vivió una revolución francesa ni científica, pero que adoptó sus presupuestos por medio de la violencia, sus respuestas quedan cortas o son ambiguas. La pregunta por su esencia se ha considerado resuelta por los Clásicos del pensamiento económico; mientras que los parámetros, las mediciones y modelos, que han primado en su estudio, dicen poco sobre las relaciones coloniales de dominación del siglo XVIII que persisten en el territorio colombiano.

Pensar el lugar que ocupa la economía en Colombia trae consigo pensar la economía desde el campo social, del cual se ha alejado debido a su evolución conceptual. Este lugar no puede estar apartado de aquellas relaciones territoriales invisibles que se construyen en el interior de las transacciones económicas, por tal razón no puede separarse de la realidad histórica, política y social que viven poblaciones vulnerables como las comunidades indígenas.

Es por ello, que la presente investigación es un esfuerzo por comprender los fundamentos de la economía desde la mirada antropológica del pueblo indígena: Embera-Chamí, con el objetivo de analizar la influencia de su mundo simbólico-mítico dentro de su concepción de economía y las relaciones inherentes a él. Por tanto, se realiza la investigación con la comunidad Embera Chamí del Resguardo Hermeregildo Chakiamá, en el municipio de Ciudad Bolívar del departamento de Antioquia.

Esta investigación se divide en cuatro capítulos. El primero propone el marco analítico y metodológico con el cual se hace un acercamiento al pensamiento Embera Chamí, el cual considera el mito como categoría fundamental de sus relaciones vitales. De igual modo, se presenta la metodología utilizada en la recolección de datos y las dificultades presentes en el estudio de campo.

El segundo capítulo muestra cómo se ha instaurado la lógica económica nacional en sus formas de ser y organizarse, teniendo en cuenta las épocas históricas vividas en el territorio: la Colonia, la Violencia, el Conflicto Armado. Así se contextualiza las migraciones y el desplazamiento del pueblo Embera en general, para entender las transformaciones culturales de los Chamí.

El tercer capítulo es el análisis de sus relaciones económicas y sociales que ordenan el territorio desde su cosmovisión. En este capítulo se reconoce la influencia de sus mitos originarios sobre sus relaciones con el territorio y la naturaleza, las cuales muestran la clasificación de sus distintas actividades según la presencia mítica en cada una, al igual que su percepción de la economía desde el plano cultural.

El cuarto capítulo se presenta como una reflexión de la relación territorio-mito-economía de los Embera Chamí del resguardo respecto de las relaciones que Occidente ha determinado esenciales en la práctica económica. Allí se evidencia cómo ha sido la fragmentación de la economía, la cual ubica las relaciones presenciadas en los Chamí en un nivel invisible que la investigación antropológica ha tratado de sacar a la luz.

Así la conclusión propuesta, articulada en las prácticas socio-económicas de los Embera Chamí, muestra que dentro de su concepción la economía es, entonces, una actividad de conocimiento, una oportunidad de conocer al otro que coexiste en el territorio, en el cual solo es posible un trabajo colectivo porque la tierra es parte de la naturaleza y ella no le pertenece al ser humano. De esa forma se descentraliza la economía de las relaciones humanas para ser sólo un adjetivo y no el sustantivo de la oración, mostrando otros caminos poco explorados por los economistas.

1. MARCO ANALÍTICO-METODOLÓGICO

1.1 EL DEBATE ENTRE ECONOMÍA Y ANTROPOLOGÍA: PROBLEMAS CONCEPTUALES

No es tarea fácil exponer los conceptos y las categorías desde las cuales se pretende analizar la concepción de «economía» dentro de la cultura de los Embera Chamí. Pues valerse de las premisas de la ciencia occidental implica poner un ropaje de racionalidad científica a las vivencias, pensamientos y actividades de esta comunidad, que oculta las relaciones esenciales en ella. La economía que, desde el siglo XVII y XVIII se configuró como una ciencia dura, concentró todo su acervo teórico en la formalización del mundo real, contingente y concreto. Este es un conocimiento que rechazó, de antemano, el diálogo con lo que denominó “sociedades primitivas”.

Según Naredo¹ el saber científico, con el cual se permeó la economía, provocó su emancipación de las reglas morales, construcciones míticas y la naturaleza. Al mismo tiempo, condujo su discurso hacia el instrumento del instrumento; es decir, la matemática de los modelos como principal elemento explicativo, en términos de René Passet, una especie de «deriva instrumental». La pregunta por los fundamentos de esta ciencia sigue abierta y esto es así porque cuando se le interroga por su función dentro de las comunidades indígenas, tambalea y queda muda. De ahí que los antropólogos realicen la tarea que los economistas decidieron

¹ NAREDO, José Manuel. La Economía en Evolución: Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico. Madrid: Siglo Veintiuno, 2003, p. XXII.

omitir, a saber, reconocer la existencia de pueblos orales en las transformaciones culturales del mundo occidental.

Tal existencia implica, a su vez, valorar su mundo simbólico-mítico como elemento indispensable de su cultura. Así, los estudios antropológicos hacen visible la separación que existe en la economía occidental de sus propias relaciones culturales, pues los ideales económicos que se establecieron (productividad, eficiencia, reproducción monetaria) son abstracciones que, para Naredo², han desplazado el universo a un estado de desconexión de los seres en él.

Un ejemplo de esta visibilidad, son las investigaciones de Arturo Escobar³, quién ha mostrado la necesidad de entender qué es y cómo funciona la economía dentro de una sociedad que no la separa de la cultura. Para él «las sociedades» son entes fluidos que se extienden gracias a los desplazamientos, migraciones y a las fuerzas económicas. «La cultura» es un proceso que contiene la desterritorialización y los múltiples cambios e hibridaciones que puede tener una comunidad. Por lo que se ha afirmado que: “en el significado occidental de la palabra, no hay «economía» en la sociedad primitiva, sólo instituciones y procesos socioeconómicos”⁴.

Y esto se debe a que la relación medios-fines presente en la época ilustrada fue lo que sostuvo el estandarte del «aspecto económico» entre las sociedades modernas. Pues combatir la escasez de medios basada en necesidades ilimitadas es, para los economistas, una ley natural y no una norma cultural. Fue este postulado el que permitió desarrollar los principios de la Economía Política Clásica, planteados por Adam Smith, David Ricardo, Malthus, entre otros; los cuales posicionaron el «aspecto económico» de una sociedad en el comercio mercantil y, por tanto, en el uso del dinero. La figura del comercio pasó a ser la metáfora de la Economía Moderna que trajo consigo el progreso y la libertad, desde la concepción de Occidente⁵.

² *Ibíd.*, p. XXII

³ ESCOBAR, Arturo. *Antropología y Desarrollo*. En: Maguaré. 1999. No. 14, pp. 42-73.

⁴ *Ibíd.*, p. 206

⁵ “[...] el comercio y la industria establecieron gradualmente el orden y el buen gobierno, y con ellos la libertad y la seguridad de los individuos, entre unos habitantes del campo que antes habían vivido en un estado de guerra permanente con sus vecinos y de dependencia servil con sus superiores.” (SMITH, Adam. *Indagación*

Es el comercio, entonces, el elemento diferenciador que autonomizó las relaciones de producción y de reproducción de las estructuras jurídico-ideológicas de parentesco, identificadas por los antropólogos en la «sociedad primitiva». Función crucial para entender la diferencia entre la economía indígena y la economía de Occidente. Y es, a su vez, la escasez el principio que dio una connotación económica a la división del trabajo entre las poblaciones. Así lo que antes era un reflejo de la jerarquía social y política, ahora sería un reflejo de la producción de mercancías, a la cual los Clásicos llamaron «economía».

Esta conceptualización implicó establecer categorías de carácter antropológico que definen y diferencian un ser humano distinto, un *homo sapiens sapiens* que habita en una «sociedad mercantil» y no en la Naturaleza. El cual, para George Dalton⁶, debe ser capaz de adaptar sus relaciones sociales a las necesidades del mercado para permitir su supervivencia. De esta manera, la omisión que por años se ha hecho de las relaciones míticas que conserva el ser humano le ha costado vidas enteras a la humanidad. Debida a que aquella omisión no es posible solo en el plano abstracto, sino que oculta el plano concreto: los pueblos indígenas, las comunidades afro-descendientes y las comunidades Rom.

De ese modo, según la cultura y las formas de relacionarse de las poblaciones humanas a través del tiempo, se ha estipulado un orden cronológico ascendente que sitúa las sociedades mítico-religiosas en la base de la pirámide, en la que se asumen dos concepciones de tiempo distintas: una lineal y otra circular.

Según Zuluaga⁷, la historia se ha encargado de asemejar el Tiempo al Progreso, cuestión que la economía retoma en su análisis, mostrando un camino lineal de la forma pasado-presente-futuro para las sociedades complejas; mientras el mito muestra una interrelación circular de la forma futuro-presente-pasado para las sociedades orales. Forma que, en las investigaciones de Luis Guillermo Vasco

acerca de la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones. Traducido por: Armando Lázaro Ros. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 520-521)

⁶ DALTON, George. Teoría económica y sociedad primitiva. En: GODELIER, Maurice. Antropología y economía. Barcelona: Anagrama, 1974, p. 182.

⁷ ZULUAGA, Víctor. Mitos y Leyendas de los Embera-chamí. Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira, 1997, pp. 25-27.

Uribe⁸ sobre las comunidades indígenas colombianas, explica por qué el mito está tan arraigado en estas sociedades.

Ahí es cuando la relación entre antropología y economía se hace fundamental. Autores como Polanyi⁹, Maurice Godelier¹⁰, Claude Meillassoux¹¹, Marshall Sahlins¹² se han interesado por problematizar la función tanto de la antropología como de la economía en sus relaciones sociales, culturales y simbólicas; pues retratan otro tipo de *homo sapiens sapiens* que participa de las relaciones sociales, en concordancia con sus creencias y cosmología: “la infraestructura técnico-económica sólo interviene por lo general en la medida en que marca de forma indiscriminada la superestructura de las prácticas matrimoniales y de los ritos”¹³.

Sin embargo, eso no significa que la economía se confunda con las relaciones de parentesco, a tal punto que sea indistinguible la una de la otra. Si bien existe una economía de tipo doméstico retratada en la historia, no es sólo una consecuencia de la estructura de parentesco o de las estructuras mítico-religiosas de la comunidad, sino que la existencia de ella comparte mutuas relaciones que apoyan, a su vez, las formas de ser y organizarse de determinada sociedad. Pues lo que se realza en ellas es la relación mito-economía, rechazada por el positivismo económico, que se potencializa como elemento explicativo en este debate sobre la posición de la economía en la cultura.

Es decir, el principal problema conceptual es que la comprensión de la «economía» en Occidente, solo refleja una parte y no una totalidad, por lo cual su definición debe poder entenderse no solo para una «sociedad de mercado», sino también para una sociedad que tenga otro tipo de ordenaciones que regulen su cotidianidad.

⁸ VASCO, Luis Guillermo. El tiempo y la Historia entre los indígenas Emberas. Publicado en: Magazín Dominical de El Espectador, Bogotá, 11 de agosto de 1991, no. 433. , p. 20.

⁹ POLANYI, Karl. El sistema económico como proceso institucionalizado. En: GODELIER, Maurice. Antropología y economía. Barcelona: Anagrama, 1974, pp. 115-178.

¹⁰ GODELIER, Maurice. Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas. Madrid: Siglo XXI, 1974, 394 p.

¹¹ MEILLASSOUXX, C. Mujeres, Graneros y Capitales. Traducción de: Oscar del Barco. México: Siglo XXI, 1979, 200 p.

¹² SAHLINS, Marshall. Economía de la Edad de Piedra. Chicago: Akal Editor, 1974, 337 p.

¹³ LEROY-GOURHAN, André. Le geste et la parole: Tomo I. Technique et langage. Francia: Albin Michel, 1964, p. 210. Citado por: GODELIER, Maurice. Antropología y Economía: ¿Es posible la Antropología Económica? En: GODELIER, Maurice. Antropología y economía. Barcelona: Anagrama, 1974, p. 281.

Ordenaciones que siempre han estado dentro del aparato normativo moderno pero que se vivencian en las comunidades indígenas.

1.1.1 Una economía diferente: Teoría decolonial y decrecentista. De acuerdo a lo expuesto, la imposibilidad que ha tenido la economía moderna de llegar a comunidades con estructuras de representación claramente distintas, que conciben el destino del Hombre desde otros campos simbólicos y formas de pensamiento, ha incentivado –a su vez – el desarrollo de posturas de análisis como: las teorías decoloniales y la postura decrecentista. Estas dos formas de pensamiento, han intentado conceptualizar la economía desde un ámbito más ecológico y social, pues no niegan el compromiso que tiene con las relaciones del ser humano y la naturaleza.

Cercano a estas corrientes se encuentra Manfred Max-Neef¹⁴, quien hace una fuerte crítica a la «epistemología newtoniana» que adoptó la economía y al «metabolismo industrial», para proponer el «desarrollo a escala humana». Este desarrollo presenta los siguientes puntos:

- (1) **El tipo de desarrollo en el cual creemos y que buscamos, supone un humanismo ecológico integral.** Ninguno de los sistemas actuales lo proporciona, ni tiene la capacidad de corregirse a sí mismo (para poder proporcionarlo) sin perder su identidad.
- (2) **Se trata de rehacer muchas cosas partiendo de cero y de concebir posibilidades radicalmente diferentes.** Se trata de comprender que si el papel de los humanos es el de establecer los valores, el papel de la naturaleza es el de establecer las reglas¹⁵.

En ese sentido, plantea que: «lo pequeño no es otra cosa que la inmensidad a escala humana»¹⁶; es decir, pone en cuestión la necesidad de “avanzar y extenderse” que siempre ha movido las relaciones de producción; por lo cual revisa casos concretos de grupos indígenas del Brasil y hace ese puente entre antropología y economía. Según Max-neef:

¹⁴ MAX-NEEF, Manfred. Economía Descalza: Señales desde el mundo invisible. Bogotá: CEPUR, Norman comunidad, 1985, p. 37.

¹⁵ *Ibid.*, p. 63.

¹⁶ *Ibid.*, p. 183.

En la medida en que los economistas no estén dispuestos a aceptar la crisis que afecta a los fundamentos de las teorías económicas para poder emprender su reconstrucción, toda esperanza de que contribuyan positivamente a la interpretación adecuada y a la posible solución de los problemas biosféricos es sumamente remota¹⁷.

Problema crucial para el ejercicio de la profesión, pues cuestiona su sentido y finalidad. La biosfera debe limitar las actividades productivas del ser humano. La carrera que ha tenido el hombre contra la naturaleza debe parar, pues el giro antropocéntrico del paradigma económico actual ciega todo posible sentido común. Son estas las advertencias que junto con Max-neef hace Serge Latouche¹⁸, quien es el mayor representante de la postura decrecentista.

Él plantea el decrecentismo como una propuesta económica, feminista, filosófica y ecológica que pretende no un desarrollo “sostenible o sustentable”, sino salir del paradigma económico occidental. Salir de los mismos dilemas que plantea la economía y de la sociedad de consumo que ha gestado, con el fin de dedicar la investigación a pensar otro tipo de sociedades que tengan en cuenta las “8R”: Revaluar, reconceptualizar, reestructurar, relocalizar, redistribuir, reducir, reutilizar y reciclar.

Así, se propone una ruta ecológica que debe seguir cualquier tipo de desarrollo económico que pretenda enfrentar las problemáticas actuales: el cambio climático, la escasez de alimentos y la contaminación de fuentes hídricas, entre otras. Lo cual se ha conceptualizado como «posdesarrollo»: “es la búsqueda de modos de expansión colectiva en los que no se privilegiaría un bienestar material destructor del medio ambiente y el lazo social”¹⁹. Se propone, entonces, el paso de la economía a un terreno transdisciplinar.

Estas pautas del decrecentismo y la construcción que pretende hacer Max-neef sobre el concepto «desarrollo» dan un escenario plausible para la investigación

¹⁷ *Ibid.*, p. 57.

¹⁸ LATOUCHE, Serge. *Salir de la sociedad de consumo: Voces y vías del decrecimiento*. Barcelona: Octaedro, 2012, p. 156

¹⁹ LATOUCHE, Serge. *Decrecimiento y Posdesarrollo: El pensamiento creativo contra la economía del absurdo*. Traducido por: Aldo Andrés Casas. España: El Viejo Topo, 2003, p. 16.

económica en la comunidad indígena Embera-chamí. Al mismo tiempo, la propuesta decolonial permite complementar este marco ya que engloba, en gran medida, la preocupación de ejercer una economía totalizadora y eurocéntrica.

La teoría decolonial es una propuesta en construcción que investiga, desde una perspectiva latinoamericana, las relaciones de poder/dominio en un espacio/tiempo determinado, visibilizando no un nuevo paradigma, sino un *paradigma otro*. Se permite reconocer, entonces, que las relaciones coloniales no constituyen algo nuevo o aparte, sino que coexiste con la Modernidad y que es, incluso, constitutiva a ella. Es decir, la Modernidad surgió con las relaciones coloniales de poder, ser y conocimiento instauradas en América Latina (Abya Yala).

En esta propuesta teórica se toma a Boaventura de Sousa Santos²⁰ para comprender y *lugarizar* la economía latinoamericana. Pues advierte que la investigación de comunidades indígenas se da en un plano invisible en el cual desaparece la relevancia de sus conocimientos; mientras el plano visible es el «pensamiento abismal», entendido este como el pensamiento dicotómico del cual hace parte la economía occidental.

De esa forma, aunque este marco analítico no propone determinismos conceptuales con los cuales rechazar o aprobar las relaciones de aspecto económico que se dan en la comunidad Embera-chamí, sí propone una forma de acercarse a estas realidades, enteramente distintas. Es decir, propone la metodología que desde la economía se puede emplear para estudiar esa relación mito-economía, que se traduce en el plano de la cultura como una «economía social». En palabras más claras, se trata de una postura epistemológica que el profesor Alberto Pinto, asume como una necesidad:

El futuro incierto obliga a rescatar nuestra cultura ancestral, sus mitos y uso científico religioso. Entonces revivirá la selva y las especies que poblaron las Indias en estado salvaje antes del arribo de la verdadera fe; ésta es la opción que tenemos para deconstruir el imaginario de progreso y el crecimiento indefinido. Así podremos idear otra realidad y proponer nuevas utopías. Al final, cuando se detenga el ecocidio instituido por una cultura hostil y fanática, ávida

²⁰ SANTOS, Boaventura de Sousa. Para descolonizar occidente: Más allá del pensamiento abismal. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales -CLACSO; Prometeo Libros, 2010, pp. 11-12

de poder y riqueza, nos daremos cuenta que el atentado más grande que se cometió contra la naturaleza fue haberla imaginado, para nuestro caso, sin el pueblo que cohabitó en su seno, vivificó su raudal biológico eligiendo y segando la mejor simiente con la devoción y el respeto que merece una diosa²¹.

Por tanto, no es tarea del economista continuar el desarrollo de una economía en la cual no se piensen, a su vez, las comunidades indígenas sobre las que se ha construido el actual imperio económico de Occidente; sino volver visibles ese mundo simbólico-mítico que todavía está presente en sus formas de ser y hacer, pues su destrucción resulta para la Modernidad quimérica.

1.2 EL MITO: PUNTO DE PARTIDA PRIMIGENIO DE LAS RELACIONES DEL SER HUMANO

Aunque se haya mostrado una ruta posible para acercarse al análisis sobre las relaciones simbólico-míticas que posee una comunidad, es necesario, sin embargo, aclarar cuál es la importancia de que aún se puedan reconocer mitos en la cotidianidad de la vida, cómo se pueden comprender y qué es lo que dicen de la sociedad en la cual se originan. Levi-Strauss afirma que:

Los mitos no dicen nada que nos instruyan sobre el orden del mundo, la naturaleza de lo real, el origen del hombre o su destino. No puede esperarse de ellos ninguna complacencia metafísica, no acudirán al rescate de ideologías extenuadas. En su desquite, los mitos nos enseñan mucho sobre las sociedades de las que proceden, ayudan a exponer los resortes íntimos de su funcionamiento, esclarecen la razón de ser de las creencias, de costumbre y de instituciones cuyo plan aparecería incomprensible de buenas a primeras [...]²².

Es por eso que, en este pequeño apartado se exponen las razones y formas por las cuales el mito se constituye a sí mismo como una categoría esencial del pensamiento humano, que requiere analizarse para comprender el rol cultural que

²¹ PINTO M. José Alberto. Encuentro, Destrucción y Ocultamiento de las Indias Occidentales. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, 2013, p. 36.

²² LEVI-STRAUSS, Claude. Mitológicas IV: El hombre desnudo. Paris: Siglo XXI, 1971. Citado por: ZULUAGA, Víctor. Mitos y Leyendas de los Embera-Chamí. Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira, 1997, p. II.

ejerce en una sociedad determinada. Pues el pensamiento mítico es el que le ha dado al hombre su sentido de totalidad; es decir, saberse inmerso en un mundo que no puede conocer por partes, sino que debe conocer desde su completitud. De ahí que no es de extrañar que la razón moderna no haya podido borrarlo como forma intrínseca en las acciones, vivencias y conocimientos del ser humano.

Ahora bien, cuando la cruzada por el dominio a la naturaleza y la conquista del Nuevo Mundo dio inicio, los españoles se percataron de esas diferencias conceptuales que estaban en el núcleo social de los nativos e intentaron destruir su pensamiento circular con herramientas religiosas acordes a su ideal ilustrado. Lograron la sumisión del pueblo indio con el genocidio cometido; sin embargo, «el mito» fue el único elemento que no pudieron conquistar porque ya habían sido conquistados por éste:

El espíritu de los descubridores estaba impregnado de mitos geográficos, desbordantes de criaturas y lugares extraordinarios, mundo en el que el Paraíso Terrenal fue la pieza maestra del imaginario europeo durante todo un milenio. Acordes con su época, las teorías de Colón expresaban el encuentro entre la geografía mítica del medievo y los conocimientos geográficos de la Antigüedad clásica vueltos a la luz en la época de los descubrimientos²³.

Los genes del *homo sapiens sapiens* que ideó otro pensar hace 70.000 millones de años y que llegó por el estrecho de Bering hace 65.000 años aproximadamente, fueron también los genes del pueblo español, que desde Europa querían poblar el mundo como sus antepasados. Y tal como ellos, no pudieron despegarse de los mitos y ritos concebidos en su ADN, desde el origen de las relaciones entre su misma especie.

Sólo Sapiens crea utopías. Fábulas, mitos y ritos nacen desde el alba cognitiva. Eso lo vivificó. El vigor de manes y dioses es tan real que unió bandas para comer y cooperar para matar neandertales y violar féminas. El mito creó ídolos y ligó bandas. Urdió ritos sociales. El mito hizo que Sapiens se fiara de otros; agrupó ajenos. La diferencia entre nosotros y un gorila es el pegante mítico que une muchos seres, familias y grupos²⁴.

²³ MAGASICH, Jorge y BEER, Jean-Marc. América Mágica: Mitos y creencias en tiempos del descubrimiento del nuevo mundo. Santiago de Chile: LOM, 2001, p. 21.

²⁴ HARARI, Yuval Noah. Sapiens: De animales a dioses. USA: Editorial Debate, 2017, p. 64-65. Citado por: PINTO MANTILLA, Alberto. Albor cognitivo y racismo. Bucaramanga: Trabajo inédito, 2018, p. 3.

Así, según Pinto²⁵, al encontrarse los dos Sapiens, uno que había creado mitos más orgánicos acordes a cada biota y otro que se había quedado en la matanza de los Neandertales, fue necesario hacer un nuevo pacto mítico con la naturaleza y entre ellos mismos.

Lo que surgió, entonces, fue la primacía de un orden sobre el otro, la visión lineal sobre la circular, el futuro sobre el pasado. No obstante, el mito orgánico no desapareció por completo, sino que se transformó a la vez que se ocultó. Por un lado, el poder divino dado a la Naturaleza ahora se le otorga al progreso, a la técnica de la cual su representante es la economía. Por otro, el exterminio de los nativos no fue completo y en su existencia se preservó y se transmitió el pacto ya hecho por ellos antes de la Conquista.

La advertencia que hace Levi-Strauss²⁶, sobre la capacidad polimórfica del mito, explica por qué este pensamiento no ha muerto desde que surgió en el tiempo de los primeros Homo Sapiens, aunque sí muera en sus espacios. Sin embargo, la concepción de espacio/tiempo en comunidades indígenas es diferente y cuando la razón científica cree exterminar la “falsedad del mito”, éste, se transforma y coexiste en las estructuras de las sociedades que Occidente ha hecho vulnerables.

Se tilda, entonces, de falso, de fantástico e irreal sin comprender las herramientas que usa «el mito» para su enunciación: la poética, lo simbólico y el ser personalizado. Para Losev²⁷, estas herramientas, si bien no definen la realidad ni el objeto del mito, es la forma en cómo se expresan sus palabras. Relación que entiende Levi-Strauss de la siguiente forma:

Echando mano de un neologismo de la técnica de la construcción, podría decirse que, a diferencia de las palabras, los *mitemas* están “preesforzados”. Por supuesto que son aún palabras, pero de doble sentido: palabras de palabras, que funcionan simultáneamente en dos planos, el del lenguaje, donde continúan significando cada uno por su cuenta, y el del metalenguaje, donde

²⁵ PINTO MANTILLA, Alberto. Albor cognitivo y racismo. Bucaramanga: Trabajo inédito, 2018, 6 p.

²⁶ LEVI-STRAUSS, Claude. Antropología Estructural: mitos, sociedad y humanidades. Ciudad de México: Siglo Veintiuno, 1984, p. 242.

²⁷ LOSEV, A.F. Dialéctica del Mito. Trad. A. Kuzmina. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1998, pp. 27-57.

intervienen como elementos de una supersignificación, que no puede nacer más que de su unión²⁸.

En ese sentido, la lógica que compone su lenguaje propone su propia verdad, es la lógica fenoménica que enuncia “la concreticidad del ser”. Por ello, Vasco²⁹, entiende el mito ubicado en la esencia de los fenómenos y acontecimientos de la vida diaria. Y es por su componente simbólico que otorga esa doble significación en su enunciación, es decir esos diversos grados de realidad que la ciencia pura rechaza. Lo simbólico, entonces, se debe entender como aquel componente propio de las relaciones creadas en él, unida, generalmente, a una imagen que permite inmediatamente *captar* su sentido y distinguirlo de enunciaciones poéticas, metafóricas y alegóricas.

El símbolo no es una alegoría ni un signo, sino la imagen de un contenido en su mayor parte trascendente a la conciencia. Lo que todavía es preciso descubrir, es que esos contenidos son reales, es decir, agentes con los cuales no sólo es posible, sino incluso necesario entenderse³⁰.

Entender que en nuestra sociedad actual todavía coexiste el mito con la evolución de la razón moderna, es la prueba palpable de su función: “ellas, las normas ancestrales, son las que le trazan a un pueblo su destino, hasta el momento en el cual las naturales transformaciones de la sociedad, impulsan a un proceso de reactualización de ellas”³¹.

Se puede decir, entonces, que el mito contiene un movimiento que llevó al hombre a sobrevivir las transformaciones naturales de la tierra, las heladas y sequías, al unirse con otros para buscar alimentos: “[...] la mitología no es una ciencia, sino la actitud vital ante lo circundante”³². Es lo que separa, precisamente, al *homo* de los animales. En sí, es el pensamiento humano práctico que engendra la capacidad de actuar, sobrevivir y de cambiar.

²⁸ LEVI-STRAUSS, Claude. Antropología estructural: mitos, sociedades y humanidades. Op. cit., p. 139.

²⁹ VASCO, Luis Guillermo. Jaibanás: los verdaderos hombres. Bogotá: Banco Popular, 1985, p. 138.

³⁰ JUNG, Carl. Símbolos de transformación. Barcelona: Paidós, 1993, p. 102.

³¹ ZULUAGA, Víctor. Mitos y Leyendas de los Embera-Chamí. Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira, 1997, p. III.

³² LOSEV, A.F. Op. cit., p. 32.

Por tanto, es comprensible que esta función del mito esté encaminada, en palabras de Levi-Strauss, a “transigir con la historia y restablecer, en el plano del sistema, un estado de equilibrio en el seno del cual van a amortiguarse las sacudidas más reales provocadas por los acontecimientos”³³. Es el lazo originario. Así se reconoce en este trabajo que, en las comunidades indígenas, «el mito» no es ficción sino una categoría real de la existencia: “una categoría del pensamiento y de la vida absolutamente necesaria, distante de toda casualidad y arbitrariedad”³⁴.

Si bien, el *homo sapiens sapiens* ha logrado acelerar procesos que a la naturaleza le toma millones de años, se resaltan dos ilusiones de ascendencia totalmente distintas que motivaron procesos productivos diferentes, los cuales en el presente trabajo se confrontan para cuestionar la forma de analizar procesos autónomos de comunidades indígenas desde la economía como ciencia social.

1.3 ACERCAMIENTO AL ESTUDIO DE CAMPO DESDE LA ANTROPOLOGÍA Y SU MÉTODO

Ahora bien, para acercarse a la comunidad Embera Chamí del Resguardo Hermeregildo Chakiamá, se puso a prueba la metodología que Luis Guillermo Vasco Uribe³⁵ denomina como «recoger los conceptos en la vida». Desde ella se puede trabajar cuatro puntos esenciales: el primero, se refiere a “permitir que los indios en lugar de ser reducidos al papel de informantes, puedan convertirse en personas personalmente cercanas a uno, inclusive amigas”³⁶; el segundo, se refiere a dar la palabra a los indígenas, dejar que ellos hablen. El tercero, implica un criterio de confrontación permanente, pues éste permite avanzar en el proceso de conocer.

³³ LEVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas IV: El hombre desnudo*. Paris: Siglo XXI, 1971, p. 543.

³⁴ LOSEV, A.F. *Op. cit.*, p. 14.

³⁵ VASCO U. Luis Guillermo. Así es mi método en etnografía: This is my method of ethnography. En: *Tabula Rasa*. Enero-Junio. 2007. No. 6, pp. 19-52.

³⁶ *Ibíd.*, p. 24.

Por último, se encuentra el hecho de que «conocer es recorrer»: “«porque para conocer hay que caminar mucho»”³⁷; así le dijo la mamá de Cruz, indígena guambiana, en una de sus visitas a Guambía. De ahí que la mayoría de entrevistas se realicen mientras se camina por su territorio.

Estas pautas permiten no caer en los juegos lógicos/dominantes que Vasco critica de la antropología tradicional. Pues toda su propuesta está basada en el compromiso de ser un investigador solidario con las causas indígenas.

Es así que se usaron herramientas básicas del estudio de la antropología social, como las técnicas de carácter cualitativo y cuantitativo. Respecto a las primeras, se trabajó con un pequeño grupo de personas del resguardo, ubicado al Suroeste de Antioquia, desde la «observación participante». Técnica que “consiste en captar la realidad social y cultural de una sociedad o grupo social determinado, mediante la inclusión del investigador en el colectivo objeto de su estudio”³⁸.

Así en un primer momento se realizaron «entrevistas indirectas» que se dirigieron sin alterar las circunstancias de la conversación: “provocar una conversación que a su interlocutor le pueda parecer normal, pero dirigida hacia los aspectos que le interesan”³⁹. Al igual que entrevistas semi-estructuradas con preguntas específicas surgidas de la conversación. Estas entrevistas se realizaron en el mes de septiembre y diciembre del 2016.

Igualmente, se usó la técnica de los relatos biográficos múltiples que son: “historias de vida cruzadas de varias personas de un mismo entorno, bien sean familiares, vecinos de un barrio, o compañeros de una institución, para explicarnos a «varias voces» una misma historia”⁴⁰. Es decir, desde la metodología de Vasco, se propuso recolectar las historias biográficas de algunas personas de la comunidad con las

³⁷ *Ibíd.*, p. 36.

³⁸ ALFONSO, Juan Maestre. *La investigación en Antropología Social*. Madrid: Akal Editor, 1976, p. 29.

³⁹ *Ibíd.*, p. 107.

⁴⁰ PUJADAS M, J. El método biográfico, el uso de las historias de vida en las ciencias sociales. En: *Cuadernos Metodológicos*. Madrid: CIS. 1992, no. 5. Citado por: HERNANDEZ S, Alexia. El método biográfico en investigación social: Potencialidades y limitaciones de las fuentes orales y los documentos personales. En: *Asclepio*. Enero-Junio, 2005. Vol. LVIII, pp. 99-115

que se crearon lazos de confianza, propiciadas con la ayuda del gobernador del cabildo de ese año, Pedro Manuel González Tamaniz.

Lastimosamente, algunas personas de la comunidad decidieron no participar del proceso, pues no admitían un diálogo que no fuera en su lengua materna: *embera bedea*, a pesar de que manejaban el español.

Respecto a las técnicas cuantitativas, se recolectó información de la base de Datos de la Gobernación de Antioquia de la Gerencia Indígena, al igual que documentación estadística mostrada en los Planes de Salvaguarda del pueblo Embera y en el Observatorio Indígena, que fueron procesadas y discriminadas en tablas, gráficas y mapas respectivamente.

2. CONTEXTUALIZACIÓN DE LOS EMBERA-CHAMÍ EN EL TERRITORIO COLOMBIANO

Desde la época de la colonia, cronistas del Viejo Mundo en sus exploraciones del territorio han descrito la flora, fauna y los encuentros con los grupos originarios de la región. Las expediciones del siglo XVI y XVII, en los trópicos húmedos, hablan de un grupo de nativos que, posteriormente, la literatura etnográfica identificaría dentro del grupo lingüístico Embera-Chocó, emparentada con el idioma Waunana. Estos nativos habitaban el territorio desde los trópicos húmedos hasta las selvas montañosas. En su lengua, «Embera» significa persona, gente, y a la llegada de los españoles eran llamados “chocóes”⁴¹. No obstante, los Embera se han diferenciado según su lugar de asentamiento, por ello en su nombre el sufijo «bida» significa existencia:

Oi significa *monte*, selva adentro, por eso los Embera *oibida* son *gente de selva*. *Do* significa *río*, los *dobida* son *gente de río*. *Pusá* significa *mar*, por eso los *pusábida* son *gente de mar*, habitantes de las costas marinas. *Eyo* significa *parte alta de la montaña y las laderas*, así, los *eyabida* son *gente de montaña*, entre los cuales se encuentran los Katío y los chamí⁴².

Aunque la clasificación aceptada es designar dentro de los Embera *eyabida* a los Katío y Chamí, dentro de los mismos Embera no hay un acuerdo al respecto y algunos proponen el nombre de Embera *eyábida* sólo para los Katíos. Según Víctor Zuluaga⁴³, existe una confusión al pensar que los Katío son los mismos Chamí y señala que el error reside, en primera instancia, en las subdivisiones lingüísticas hechas por Rivet-Loukota y Mason. No obstante, la denominación del Embera se da por su territorio ancestral; así «chamí» significa cordillera y se autodenominan *Chamíbida*. Son los Chamí los que se asentaron antiguamente en la cordillera

⁴¹ GONZÁLEZ E., Luis Fernando. El Darién: Ocupación, poblamiento y transformación ambiental. Una revisión histórica/ Parte I. Medellín: Instituto Tecnológico Metropolitano, 2011, p. 39

⁴² GONZÁLEZ H., Raquel. Así cuentan la Historia: Mujeres y memoria Embera. Bogotá: Centro de Cooperación al Indígena, 2013, p. 97.

⁴³ ZULUAGA, Víctor. Historia de la comunidad indígena Chamí. Bogotá.: El Greco Impresores, 1988, p. 30.

central/occidental y provienen de San Antonio del Chamí (en Risaralda actualmente). También se les conoce como hijos de los Catíos⁴⁴ antiguos que se asentaron en las zonas montañosas del territorio.

Sin embargo, para los sabios y sabias de la comunidad, estas denominaciones provienen de la Colonia y han olvidado su verdadero nombre, confundiendo con el pueblo Eyábida: “Nosotros el pueblo Chamí, palabra de origen colonialista; que en nuestra lengua ancestral nos denominábamos Êbêra Òbida (gente de camino) somos un pueblo hermano de los Dóbida y los Eyábida [...]”⁴⁵. Este pueblo es por su nombre el «pueblo andante» y sus andanzas se hacían por toda la cordillera. Territorio que los colonos delimitaron, así empezaron a llamarse Chamí y no Òbida, reapropiando el nombre colonial. De ahí que, el territorio sea para los Embera, en general, de gran importancia pues su pensamiento mítico es una expresión de la estrecha relación de su gente con éste.

2.1 LOS EMBERA-CHAMÍ, LA COLONIA Y LA INDEPENDENCIA: BREVE HISTORIA DE LAS PRIMERAS MIGRACIONES

A la llegada de los españoles, los indígenas Embera se ubicaban en lo que hoy se conoce como Risaralda y Cauca hasta el Chocó biogeográfico⁴⁶. Según Luis Guillermo Vasco⁴⁷, los Embera ocupan dos tipos de hábitat tradicional: la llanura pacífica chocona y la vertiente occidental de la cordillera occidental, en sus partes

⁴⁴ Los Catíos antiguos fueron extintos en la época de la colonia debido a su baja tasa de natalidad; sin embargo, según su relación con los Embera es posible que hayan conformado el grupo indígena conocido como Embera Katío y compartido relaciones con los Tatamá. No obstante, existen dos posturas: 1) los Embera Katío y Chamí no son descendientes de la unión entre Embera y Catíos antiguos; 2) Sí lo son. (Véase: GONZÁLEZ H., Raquel. Op. cit., p. 101.)

⁴⁵ OIA. Programa cultura y educación: Caminando hacia un sistema educativo indígena propio bilingüe e intercultural. Revista Colibrí. Medellín: Equipo PCE, 2016, no. 1, p. 27.

⁴⁶ En Colombia el Chocó Biogeográfico tiene presencia en los departamentos de Córdoba, Chocó, Risaralda, Valle del Cauca, Cauca, Nariño y abarca una pequeña porción del departamento de Antioquia.

⁴⁷ VASCO, Luis Guillermo. Entre Selva y Páramo: viviendo y pensando la luna india. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002, p. 42.

más cálidas debajo de los 1.000 msnm. Así, la cartografía del siglo XVI muestra que los indígenas Chamí se encontraban en la parte alta del río San Juan y en la cuenca del río Tatamá (en Risaralda hoy en día), por ello, en algunos textos de la época se refieren a los Chamí como Tatamáes. En las investigaciones de Zuluaga, se señala que “limitaban por el oriente con los Tachiguí, Tabuyas, Guáticas y Cañamomos; por el sur con los Apias; al occidente con los Tadó y Noanamás y por el norte con los Caramanta”⁴⁸. Su territorio tradicional se caracteriza por ser selva pluvial ecuatorial con alto grado de precipitación y humedad⁴⁹.

Los Embera son familias indígenas principalmente seminómadas, pues su forma de vivir en el territorio implicaba desplazamientos constantes cuando la tierra o chagra era cultivada. Para ellos, es necesario dejar descansar la tierra, así como cuando se deja descansar a una madre después de dar a luz. De ahí que se reconozcan tres tipos de Emberas que llegan, en un primer momento, a las partes altas del río San Juan y al Cañón del Chamí. Un primer grupo es considerado como “los verdaderos Chamí”, los Tatamá, ancestros de los actuales Chamí, que se aliaron con los Citará para atacar una expedición española en 1637. Este grupo se refiere a las familias que soportaron la conquista y la colonización, así como los cambios de legislación y titulación del territorio. Un segundo grupo de origen Embera chocono llegó en busca de nuevas tierras siguiendo el cauce del río San Juan y se asentaron hace más de un siglo en lo que hoy se conoce como Mistrató, Purembará, La Montaña, Inamur y zonas aledañas. Y el tercer grupo, de ascendencia Katío, provino de lo que hoy es Andes y Jardín en Antioquia, para instalarse cerca al río Mistrató y San Antonio del Chamí⁵⁰.

Durante la colonia, las actividades cotidianas de este pueblo fueron relegadas por las nuevas instituciones y estructuras económicas. Las expediciones descritas en los diarios de viaje de Fray Matías Abad, en la investigación de Isaccson⁵¹, relatan

⁴⁸ ZULUAGA. Op. cit., p. 11.

⁴⁹Ver anexo 1. Mapa del Territorio Ancestral del Embera Chamí.

⁵⁰ ACIR. Plan Salvaguarda de los Emberas Chamí del Departamento de Risaralda. Pereira: Ministerio del Interior-República de Colombia; 2012, p. 17.

⁵¹ ISACCCSON, Sven- Erik. Fray Matías Abad y su diario por el Atrato en 1649. En Separata del Boletín de Historia y Antigüedades. Bogotá: Edit. Kelly No. 706, 1974.

las muertes y el sometimiento de los pueblos indígenas utilizados por los españoles como “cargadores de mercancías”⁵² y servidumbre para los colonos. Estas actividades impusieron relaciones comerciales dentro de la comunidad que implicaban un constante trueque con los blancos. Según Vasco⁵³, no existe evidencia de un comercio directo entre los propios Embera Chamí, pero sí entre Emberas y colonos.

Algunos de los ancianos del grupo recuerdan que venían negociantes de Anserma y de Mistrató y «traían ropa, comida y todo para negociar; lo cambiaban por cacao, por café y otras cosas. Una camisa daban por cuatro libras de cacao, por café otras cosas. Una camisa daban por cuatro libras de cacao y carne por cacao. El resto lo vendían por plata [metal]⁵⁴.

Pues debido a su carácter seminómada, a la baja productividad de sus cultivos y a su concepción sobre la tierra, no se constituían núcleos concentrados de familias indígenas, sino que cada familia estaba dispersa por la región. Y como cada familia tenía acceso a la tierra, considerada propiedad colectiva, sus necesidades básicas se satisfacían sin necesidad de comerciar entre ellos productos para su subsistencia; puesto que, incluso, las herramientas de caza eran conocimiento ancestral que se transmitía a los jóvenes por sus mayores. En sí, su forma de concebir la tierra no asimilaba la práctica comercial del Viejo Mundo.

Por tanto, el encuentro entre familias era muy poco frecuente y cuando éste ocurría se daba a causa de los desplazamientos por las rotaciones de cultivos, o bien, por el encuentro durante una festividad o la visita entre familias, en las cuales no había un trueque en sí, sino que los alimentos eran dados como regalos.

Sin embargo, cuando los colonos abrieron rutas comerciales, los Embera chamí conocieron la explotación del hombre por el blanco. Se volvieron mercancías para

⁵² “El transporte de mercancías duraba usualmente once días desde Anserma hasta el puerto del río Andágueda, y tenían los indios que llevar consigo a sus hijos y mujeres para que le llevaran la comida, pues el peso de las cargas que llevaban sobre sus espaldas, superaba el de las cuatro arrobas, tal como se desprende de la queja que envió a Santa Fe de Bogotá el cacique de San Antonio de Tatamá de Chamí”. (ZULUAGA. Op. cit., p. 41)

⁵³ VASCO, Luis Guillermo. Los Chamí: La situación del indígena en Colombia. Bogotá: Margen Izquierdo, 1975, p. 39.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 42.

los exploradores del Viejo mundo, puesto que era usual capturar indígenas para intercambiar como mulas o caballos, a cambio de capitalizar sus ganancias.

El Corregidor cobraba a los Mindalaes (Comerciantes) una tarifa establecida inicialmente en once patacones y luego rebajada a siete, con el fin de que las personas que introducían mercancías al Chocó desde Anserma, se favorecieran y aumentara la demanda de cargadores-indígenas. Los indígenas señalados para transportar las cargas, que usualmente superaban las cuatro arrobas (pero que cada indígena debía llevar sobre sus espaldas) y que según la ley no deberían cargar más de dos arrobas, recibían del Corregidor una parte de lo que éste cobraba a los comerciantes, pero no en dinero o metálico, sino en especie, como pan, carne, sal, etc., todo a precio elevadísimo⁵⁵.

Estas relaciones con los colonos trajeron muertes producidas tanto por los enfrentamientos entre indígenas y españoles como por los maltratos a los nativos en la instauración de la nueva economía. Las olas migratorias ocasionadas se dirigieron hacia la parte montañosa occidental del territorio, adentrándose en las selvas del Chocó. Los Chamí se desplazaron de la vertiente oriental a la occidental (de la cordillera occidental) para escapar del trabajo de la mina y del pago de los tributos.

Debido a la dispersión del pueblo Chamí, fue difícil para los españoles su captura. Por lo cual, en el siglo XVI y XVII, la Corona Española impulsa la constitución de los resguardos indígenas y de pueblos para detener el aniquilamiento y facilitar el proceso de evangelización y aculturación. Así la población es reducida a un espacio limitado.

Fundaron entonces dos “Pueblos”, en donde vivían los Mandones (autoridades indígenas como Cacique, Gobernador, Alcalde, Regidor), el cura doctrinero y el Corregidor con su servidumbre. Esto significa que los “Pueblos” estaban compuestos por no más de 10 casas, suficientes para albergar a las personas enunciadas anteriormente. Los dos pueblos fundados inicialmente en el cañón del Chamí, fueron San Juan de Chamí, ubicado en el actual sitio de Altomira, cerca de la desembocadura del río Chamí al San Juan. Posteriormente fundaron a San Antonio de Tatamá, cerca de Itaurí (municipio de Pueblo Rico)⁵⁶.

Estos pueblos eran encargados de recoger el tributo y como los Chamí, en un principio, no eran buenos para explotar el oro debían pagar con maíz y plátano que

⁵⁵ZULUAGA. Op. cit., pp. 39 – 40.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 36.

eran sus productos fundamentales de pan-coger⁵⁷. El territorio asignado para los Chamí “[...] comprendía el hoy municipio de Mistrató, parte de Pueblo Rico y Bagadó”⁵⁸. Sin embargo, las guerras civiles, la explotación minera, la “fiebre del oro” y la presión de los colonos ocasionaron pugnas por el territorio ancestral de los Chamí y, con esto, su desplazamiento a cabeceras municipales y a otros departamentos. Lo que actualmente se conoce como Risaralda fue el escenario de mayor impacto de la acción colonizadora⁵⁹.

Los indígenas procedentes del Alto San Juan o Chamí se han expandido de su hábitat original en las inmediaciones de las poblaciones risaraldenses de Pueblo Rico y Mistrató, en el Alto San Juan y sus afluentes. En Risaralda se encuentran en Irra Quinchía. En el Quindío cerca de Montenegro. En el Depto. Valle del Cauca en el río Calima (municipio de Restrepo), río Azul (Darién) y cerca de los municipios de Aguila, Roldanillo, Bitaco, Obando y Zarzal; en los ríos Garrapatas y Sanquinio (municipio de El Dovio y Bolívar en donde viven más de 1500 indígenas) y en el Corozal (municipio de Riofrío). Al Chocó han emigrado a San José del Palmar, al río Sipí (Nóvita), y al río Munguidó, afluente de San Juan y a la carretera entre los municipios del Carmen y Tutunendo. En Antioquia en Cristianía (Andes y Jardín), Madreseca (Anorí) y cerca de los municipios de Urao, Remedios, y Segovia, Alto de Andágueda y en las inmediaciones de Aguasal, municipio de Bagadó. A la intendencia del Caquetá han llegado a las localidades de Soledad (municipio de Belén), Honduras (Florencia) y las Perlas (Puerto Rico)⁶⁰.

Es así que las primeras migraciones de los Embera-Chamí fueron, en muchos casos, guiadas por los *Jaibanás*. Quienes mediante sus rituales sabían si la tierra era fértil o no y hablaban con los Jaís o espíritus de los animales; así podían conocer cuál era el mejor camino a seguir.

Dada la frecuencia de las migraciones Embera, este poder sobre los animales es de importancia en la humanización del espacio para convertirlo en un nuevo territorio. Al llegar a un nuevo sitio, es muy necesario que el Jaibaná lo limpie, expulsando las culebras, las demás plagas y alimañas y los monstruos que lo hacen invivible, posibilitando el asentamiento humano⁶¹.

⁵⁷ ACIR. Op. cit., p. 18.

⁵⁸ MONTOYA, Jaramillo. Anales de la Asamblea Departamental de Caldas. Manizales: año XXII, No. 539, 1932, p.13. Citado por: ZULUAGA, Víctor. Historia de la comunidad indígena Chamí. Bogotá.: El Greco Impresores, 1988, p. 76.

⁵⁹ Ver anexo 2, 3 y 4. Mapas primera migración del Embera Chamí. Siglo XVIII. Ruta Cabecera Risaralda, Ruta Quindío, Ruta Chocó, Ruta Antioquia, Ruta Valle del Cauca y Ruta Caquetá.

⁶⁰ PARDO, Mauricio. Transformaciones históricas de los indios del Chocó, II Congreso Nacional de Antropología, Medellín, p. 616. Citado por: ZULUAGA, Víctor. Historia de la comunidad indígena Chamí. Bogotá.: El Greco Impresores, 1988, pp. 49-50.

⁶¹ VASCO. Entre Selva y Páramo: viviendo y pensando la luna india. Op. cit., p. 44.

Por ello, eran los médicos tradicionales quienes ordenaban el espacio porque podían reconocer dónde estaban los sitios sagrados y dónde era posible una armonía entre ellos y los espíritus de la naturaleza.

2.1.1 La llegada del Embera Chamí al Suroeste antioqueño: Caso Hermeregildo

Chakiamá. Algunos resguardos del sur de Antioquía se asentaron bajo la institución del Jaibanismo. Tal es el caso del actual resguardo Hermeregildo Chakiamá constituido por un Embera chamí del mismo nombre y su mujer provenientes de San Antonio de Chamí, que desde 1869 llegaron al municipio de Caramanta. Posteriormente guiados por el sabio y buscando nuevas tierras, llegaron al cañón de Angostura.

Acostumbrados a andar por la tierra, pensaron que eran libres de asentarse ahí. Sin embargo, la propiedad colectiva, intuía por ellos desde sus ancestros, se había transformado en la época de la Colonia. Ahora la tierra tenía dueño y su nombre era Alejandro Veléz, a quién tuvieron que pagar la cantidad de “dos marranos gordos, dos piscos, venta de huevo y algunos centavos que ellos tenían guardados”⁶². Pero su camino no concluyó ahí. Guiados por el río Cauca llegaron a la desembocadura del Río Bolívar, en el municipio actual de Ciudad Bolívar. Allí subieron la montaña hasta los Farallones de Citará y se establecieron en el Cañón de la Sucia, donde viven actualmente como una comunidad de 83 familias⁶³.

Cuenta la profesora del colegio, Gloria Ismelda Tamanís, que fue gracias a la esposa del Jaibaná que los Embera Chamí lograron llegar al territorio en donde se encuentran. Su nombre era María Julia Jumbusu y de ella se relata lo siguiente:

Ella no era jaibaná, pero dicen que cuando uno es esposa de un jaibaná uno también va adquiriendo mucha experiencia y conocimiento, los chamí decimos *jai charwera*, quiere decir *mujer principal, la cabeza principal de las mujeres; mujer con energía positiva, con poderes*. [...] Ella tomó *ibaka* y por medio de sus sueños veía en qué parte exactamente se encontraba el tesoro y ella

⁶² *Ibíd.*, p. 36.

⁶³ GOBERNACIÓN DE ANTIOQUÍA; OIA; INSTITUTO DE CULTURA Y PATRIMONIO DE ANTIOQUÍA. Näberârâbâ Büi Dâpêdâdâ: Lo que los ancestros nos dejaron, nuestra identidad Embera en el suroeste de Antioquia. Medellín: Gobernación de Antioquía, 2015, p. 14.

empezó a decirle a su esposo [...] También pidió a su esposo que dijera a los capunías que sí había oro en ese lugar y que empezaran a cavar [...] Pero Jimbusu y el Jaibaná habían advertido que mientras que estuvieran cavando no se podía pintar futuro con eso, que tuvieran mucho cuidado [...] Cuentan que ahí se escuchó un tremendo ruido, como un trueno, era el espíritu de la naturaleza que se estaba llevando el oro para otro lugar. La naturaleza es tan sabia y celosa que cuando empezaron los capunías a cavar el oro no se encontraba [...] La cuestión era esta: los capunías también sabían que allí en ese cerro había oro y, como los indígenas querían ese lugar para ubicarse, entonces los capunías les dijeron a los indígenas: «Como ustedes se quieren ubicar ahí, nosotros sacamos el oro y ustedes se quedan con el territorio». Por eso los indígenas no nos hubiéramos enriquecido con ese oro. Jimbusu⁶⁴ quería ese territorio para los chamí, es por eso que ella dijo a su esposo: «No importa, ellos se quedan con el oro y nosotros con la tierra»⁶⁵.

Relatos similares se cuentan en la historia de otros resguardos del suroeste antioqueño, mostrando en ella la importancia simbólica, práctica y espiritual que ha tenido el jaibaná durante sus migraciones. Sin el Jaibaná, los Embera Chamí afirman no poder estar en armonía con la tierra para garantizar su existencia; pues, antes de la figura del cabildo y del gobernador, quién dirige los asentamientos aislados es el más sabio, anciano y Jaibaná.

No obstante, este relato es un indicio de cómo el pueblo Embera aprendió a ser “dueño” de la tierra y pagar por ella. Es así que la visión individual del territorio se instauró en ellos. Pues en «Antigua», cuando cada familia terminaba de cultivar su chagra exploraban otras tierras sin necesidad de tumbar el tambo (casa indígena), para que otras familias pudieran llegar y cultivar ahí. De ahora en adelante, no podrían ser más exploradores sino policías de sus territorios, función que enseñó muy bien las misiones católicas y las escuelas que se instauraron en sus tierras posteriormente.

⁶⁴ Para los Chamí, significa Colibrí. Para los Eyábida es Chimbizu, para los Dóbida es imbisú.

⁶⁵GONZÁLEZ H., Raquel. Op. cit., pp. 132 – 133.

2.1.2 La evolución de las leyes del territorio ancestral. Gracias a estos constantes desplazamientos y las formas de «hacer» y «ser» de los Chamí, el problema al cual se remitía toda institución y legislación proveniente de la Colonia era la pregunta por la existencia de una propiedad indígena. En efecto, se reconocieron algunos derechos sobre las mejoras del terreno en el cual residían algunos Chamí, pero posteriormente se legisló la minoría de edad en lo concerniente a la disposición de las porciones de tierra.

En esa medida, el reconocimiento de los indígenas como sujetos de derecho fue un camuflaje para deslegitimar su «*andar sobre la tierra*» y su propiedad colectiva. Pues el interés de la Corona residía en detener la aniquilación para instaurar colonias, sin que esto implicara reconocer su autonomía y diferencia.

Después de la independencia, la creación del sujeto legal indígena no cambió mucho durante la Nueva Granada y la propuesta del liberalismo económico surgió como legislador del territorio: “El objetivo era construir los mercados de tierra y de trabajo, para despejarle el camino al anhelado progreso”⁶⁶. Se logró que los mismos indígenas concibieran la importancia de permutar la tierra como un factor productivo de libre movilidad:

La escasez creciente de la tierra, la defensa obligada e individual de cada parcela por el indígena y la creciente defensa de la propiedad individual de la tierra desarrollada por el misionero en el proceso de despersonalización cultural del indígena, ha roto con el antiguo sentido de propiedad comunal de éste⁶⁷.

Los indígenas seguían asimilándose a los niños y, por tanto, no podían participar en las decisiones sobre el territorio ni sobre ellos mismos, pero sí debían pagar tributo. No podían permutar, vender ni comprar territorios; esas eran actividades que sólo ejercía un titular o apoderado. En la siguiente tabla se muestra las principales leyes de la época.

⁶⁶ PINTO M. Op. cit., p. 132.

⁶⁷ VASCO. Los Chamí: La situación del indígena en Colombia. Op. cit., p. 48.

Tabla 1. Principales leyes del siglo XIX e inicio del XX sobre territorio indígena

AÑO	LEY	DESCRIPCIÓN
1820	Decreto 5 de julio	Por el cual se ordena la devolución de las tierras de los indígenas
1827	Decreto 15 de enero	Por el cual se exime a los naturales de pagar derechos parroquiales y contribuciones civiles
1828	Ley 11 de octubre	Por la cual se ordena que la población indígena deberá pagar una contribución de carácter personal. Para contribuir a una motivación productiva y no de ocio.
1832	Ley 6 de marzo	Por el cual se ordena que las tierras de los Resguardos se procedieran a repartir
1873	Ley 17 de Octubre	Por el cual se reglamenta los Resguardos Indígenas.
1874	Ley 66	En la cual, en el art. 10 se habla de la protección que se debe brindar a los indios por los ataques de las personas civilizadas. Y en el art. 20 ordena la reducción y civilización de la población salvaje en el Darién y destina cien hombres de la fuerza pública, para la seguridad de la población "civilizada" que se dedique a la explotación de los bosques de dicho territorio.
1874	Ley 44	Sobre la administración y división de los Resguardos Indígenas. Se debía realizar un Censo, hacer mediciones y avalúos de los terrenos. Se divide el terreno según el número de cabezas de familias entre los indígenas. Disposición de 50 hectáreas de tierra para área de población y una escuela
1890	Ley 89	Por la cual se reglamenta los requisitos de las permutaciones del territorio indígena y se señala en el art. 40 la minoría de edad de los pueblos indígenas para disposición sobre las porciones en los resguardos.
1905	Ley 55 del 29 de abril	Se ratifica la legalidad de los remates de las tierras de los resguardos y además declara vacantes los terrenos de los resguardos indígenas y se permite ceder dichos territorios a los distritos municipales.

Fuente: Tabla elaborada con los datos tomados de ZULUAGA, Víctor. Historia de la comunidad indígena Chamí. Bogotá.: El Greco Impresores, 1988.

Se puede observar que los derechos adquiridos por los indígenas son ambiguos. Pues el beneficio de la repartición por familia exige unos costos que, tal como lo reglamenta la ley de 1873, en el caso de que la comunidad no esté en la posición de pagar los gastos, podrá disponer de lotes para cubrirlos. La mayoría de estas leyes parecen responder a un despojo legal del territorio, pues en la práctica se hacen inútiles y las motivaciones para hacerlas corresponden a normas religiosas y de productividad. Los criollos de la época conciben a los indígenas como poco productivos, dedicados en su mayor parte del tiempo al ocio y a conformarse con lo necesario para comer; es decir sin razón ni inteligencia. Se entiende, entonces, el ocio como lo atípico; mientras que el trabajo es la costumbre y el deber por excelencia.

Entrado el siglo XX se motivó a la subasta pública del territorio Chamí para cubrir la deuda de los costos de medición y avalúo para la repartición de las tierras como lo expresa la ley 44 de 1874. Se cubrió la deuda con tres lotes. Como afirma Zuluaga: “Realizadas las formalidades del caso, el remate de los tres lotes se llevó a cabo en Ríosucio el 17 de diciembre de 1903 y adjudicado al señor Alejandrino Palomino, por la suma de treinta y tres mil pesos”⁶⁸. Los lotes subastados constituían más de la mitad del territorio ancestral de los indígenas Chamí; comprendían casi todo el municipio actual de Mistrató y parte de Pueblo Rico.

De esa forma, con la figura legal de un apoderado o titular, el despojo de tierras se instauró en la legislación de la Nueva Granada, pues para ser titular debería ser considerado una persona racional, capaz y mayor de edad; es decir, un extranjero. Y al no saber leer ni escribir, los indígenas otorgaban los documentos de poder firmados a ruego. Esto facilitó la repartición del territorio Chamí y su declaración como terrenos baldíos justificado en las contradicciones de la ley.

Según Zuluaga, “en el área en donde se produjo mayor titulación del baldíos fue en Pueblo Rico, ya que en el cañón del Chamí propiamente, se había producido el remate de la mayor parte de las tierras. Entre 1914 y 1916, se adjudicaron 8726

⁶⁸ ZULUAGA. Op. cit., p. 73.

hectáreas en Pueblo Rico a un total de 17 personas”⁶⁹. Esto evidencia la paulatina concentración de la tierra que empezó a gestarse en el territorio colombiano y la expansión de la frontera agrícola por parte de los criollos que, posteriormente, constituirían las familias terratenientes de la zona.

Otro factor que influyó para el inicio del proceso de despojos, fue el creciente interés económico que surgía en la zona de San Juan y San Antonio del Chamí al ser parte de un proyecto estatal que comunicaría el Chocó con el antiguo cantón de Supía. Es decir, se construiría un canal interoceánico en el Chocó y una carretera que pasaría por el territorio del Chamí, la cual sería la vía más importante entre el interior del país y la costa pacífica⁷⁰. Este proyecto se encontraba en discusión de la asamblea del Cauca desde 1893 y se reactivó en 1903. Empieza, entonces, el mayor auge de la “colonización paisa” sobre las tierras del Resguardo Chamí y se potencializó la explotación minera.

Así, el mayor temor de los pueblos indígenas fue tomando forma: la deforestación de los bosques, la explotación de los recursos naturales y, sobre todo, la desmitificación del territorio asumido por los criollos como un instrumento o factor productivo. Desde ahora, el territorio sería un escenario de guerra y no de armonía entre el ser humano, la flora y la fauna, que llevaría a los indígenas a generar movimientos sociales en busca de la protección de lo más sagrado para ellos: La Madre Naturaleza.

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 80.

⁷⁰ ACIR. *Op. cit.*, p. 18-19.

2.2 APROXIMACIÓN AL CONFLICTO ARMADO Y AL DESPLAZAMIENTO FORZADO DE LOS EMBERA-CHAMÍ: CRÓNICA DE UNA SEGUNDA MIGRACIÓN

El proyecto de país que se configuró durante el siglo XX dio paso a una segunda conquista del territorio colombiano, que buscaba consolidar la utopía liberal. Pensar un Estado propio no fue la tarea propuesta en este proyecto, sino la imitación de las estructuras estatales y las instituciones burocráticas de control de otras experiencias históricas. En sí, se realizó el mayor despojo de todos: La Historia. Se negaron los procesos de apropiación del territorio a sus nativos y se inventó un país, tal cual como en la religión católica se creó el universo: *creatio ex nihilo*.

Así, se pretendieron resolver los primeros desafíos que tuvieron que enfrentar los recién inventados países. Comprimir los siglos de historia que necesitaron las naciones europeas para germinar una identidad y considerarse parte de un proyecto colectivo. El criollismo indiano y los blanqueados mestizos, lo pretendieron hacer negando el pasado indígena y la herencia soberana que les había sido impuesto⁷¹.

Teniendo esto claro, no es de extrañar los periodos de violencia y conflicto que sobrevinieron en la época del Frente Nacional, el Bogotazo, la lucha bipartidista, las crecientes guerrillas, etc. La falta de cohesión de la población en un proyecto político colectivo, hizo que la mitad del siglo XX fuera conocida como la época de La Violencia; que según los historiadores determina un intervalo de tiempo específico: 1946 – 1958⁷². De ahí en adelante, serían las transformaciones de esta época lo que marcaría el curso del conflicto armado y su evolución.

Ahora bien, la crónica del desplazamiento forzado de los Embera-chamí y sus afectaciones por el conflicto armado en el siglo XX, da inicio con la «colonización

⁷¹ PINTO M. Op. cit., p. 120.

⁷²GRUPO DE MEMORIA HISTORICA (GMH). Capítulo II: Los orígenes, las dinámicas y el crecimiento del conflicto armado. ¡Basta Ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad. Bogotá: Imprenta Nacional, 2013, p. 112.

armada» -nombre dado a la lógica nacional de ampliación de la frontera agrícola y la constitución de nuevas regiones, desde los años cincuenta del siglo pasado⁷³- la cual generó una primera migración de los campesinos de las zonas afectadas hacia territorios poblados por indígenas. La economía local y de pequeña escala implementada por los campesinos jugó un papel de asimilación cultural en el interior de las prácticas indígenas y presionó a estas poblaciones por el territorio, pues con la economía llegaron también las iglesias y los centros educativos.

La situación interna de la sociedad colombiana lanzó cada vez más campesinos desposeídos en Caldas sobre la zona indígena. Campesinos que si bien, al comienzo, se limitaban a abrir selva y desarrollar una producción de subsistencia muy similar a la de los indígenas, más tarde descubrieron que era fácil hacerse a las fincas ya abiertas de los indios mediante compra, engaño y aun robo. En esto tuvieron un papel considerable los muchos gUAQUEROS que visitaron la zona y que encontraron en ella, si no riquezas en las tumbas, sí buenas tierras para el cultivo⁷⁴.

Por ello, bajo el marco de una estrategia expansiva del Estado y de los terratenientes, la Izquierda militante de la época incluyó en su propuesta la protección a las poblaciones indígenas por asimilarla a la economía campesina. Fue así que, en los años setenta en el sur del Tolima, se crean las Fuerzas Armadas de Colombia (FARC) con varias guerrillas liberales conformadas por indígenas, al igual que el Ejército Popular de Liberación (EPL). La creciente lucha campesina por el territorio y la lógica anticomunista heredada de la Guerra Fría, que determinó el concepto de seguridad, fueron por un lado aprovechados por los grupos indígenas para mantener las dinámicas de expansión y recuperación del territorio⁷⁵; pero por otro lado, fueron reemplazados por los movimientos campesinos y, posteriormente, por el paradigma marxista. Mientras que para los indígenas se trataba de un problema territorial, para los campesinos era un problema agrario que luego se transformaría en un problema salarial.

Movimientos obreros que exigían incrementos salariales y jornadas laborales de ocho horas, reemplazaron los requerimientos indígenas y campesinos. Las

⁷³ VILLA, William y HOUGHTON, Juan. Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia 1974 – 2004. Bogotá: CECOIN, OIA, IWGIA, 2004, p. 15.

⁷⁴ VASCO. Entre Selva y Páramo: viviendo y pensando la luna india. Op. cit., p. 54.

⁷⁵ VILLA y HOUGHTON. Op. cit., p. 29.

zonas rurales siguieron gobernadas por los antiguos y nuevos propietarios del suelo. Así, la puja por la tierra fue reemplazada por la lucha salarial entre empresarios y trabajadores urbanos⁷⁶.

Sin embargo, gracias a las luchas indígenas iniciadas en el setenta, el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA) por resolución No. 106 de 1976 dictó la creación de reservas indígenas para los Chamí en Risaralda, con un área aproximada de 17.770 hectáreas de las cuales, según Zuluaga⁷⁷, muchas estaban ocupadas por colonos propietarios de mejoras y con títulos legalizados. No obstante, la figura de «Reserva» implicaba que los indígenas Embera-chamí eran usufructuarios provisionales de las tierras del Estado. Por tanto, no reconocía a los Chamí como propietarios directos. Sólo después de diez años, el INCORA constituyó el Resguardo Chamí en el margen derecho del Río San Juan y otro Resguardo en el margen izquierdo, éste último con una extensión de 7.596 hectáreas aproximadamente.

Es importante aclarar que la definición de un territorio limitado bajo la figura de un Resguardo, no está dentro de las formas de ser y pensar de las comunidades Embera. Así, aunque se luchó por obtener esta figura y, con ello, el reconocimiento de una propiedad colectiva, las transformaciones geopolíticas y la constante guerra crearon relaciones que antes no existían entre la comunidad. Por un lado, se integraron familias a la lucha por conseguir la propiedad de un terreno; pero por otro lado, al aceptar esta institución proveniente del Estado, aceptaban consigo la imposibilidad de «*andar sobre la tierra*» como sus antepasados. En otras palabras, implicó que estas comunidades crearan un asentamiento permanente.

De esa forma, fue a partir de las luchas del movimiento indígena que el pueblo Embera se convierte en un actor político en los departamentos donde existen intereses geopolíticos; Caldas se convirtió en la cuna del movimiento indígena. Esto implicó que el conflicto armado se hiciera presente en sus territorios pues la lógica

⁷⁶ PINTO M. Op. cit., p. 153.

⁷⁷ ZULUAGA. Op. cit., p. 95.

sistémica señalaba como objetivo militar sus luchas. En la siguiente tabla se muestra la evolución de la lucha indígena.

TABLA 2. Evolución del Movimiento Indígena en Colombia

Periodo	Sucesos
Primera fase: 1970 - 1982	Fundación de la Organización Nacional Indígena de Colombia ONIC. Se reconoce la presencia política diferenciada, legítima del movimiento indígena en el contexto nacional.
Segunda fase: 1982 - 1991.	Acciones de recuperación de tierras y búsqueda de reconocimiento legal de sus territorios y gobiernos propios. Participación indígena en la Asamblea Nacional Constituyente.
Tercera fase: 1992 - 1996	Período de expectativa y optimismo ante los derechos constitucionales conquistados y una creciente ampliación de su incidencia social en el dominio nacional.
Cuarta fase: 1997 - 2004	Llamada "resistencia a la guerra", que corresponde a la incorporación de los pueblos indígenas en el sistema de guerra interna, que de manera evidente determina sus comportamientos políticos y organizativos.

Fuente: Tabla elaborada con los datos tomados de VILLA, William y HOUGHTON. Juan. Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia 1974 – 2004. Bogotá: CECOIN, OIA, IWGIA, 2004.

A partir de este punto, las migraciones sufrieron un cambio de sentido. En primer lugar por la pugna del territorio, la presencia del Estado por medio de instituciones educativas, la iglesia y la presencia de actores armados, el jaïbanismo de los Embera fue atacado. Se crean, entonces, conflictos al interior de la comunidad entre los Jaibanás del resguardo, los propios Embera-chamí y entre resguardos, en la cual se acogen los argumentos religiosos⁷⁸. Según Vasco⁷⁹: se tilda al Jaibaná de hacer hechicería y se culpa por las muertes de los niños. Razón suficiente para motivar las muertes de los Jaibanás en la comunidad, como en el caso de la región de Risaralda.

⁷⁸ Aunque en la historia de los Embera-chamí los conflictos entre Jaibanás sean reconocidos y expliquen, en la mayoría de casos, la dispersión de la población en distintos departamentos; no obstante, fomentar este conflicto a la luz de la iglesia y de un naciente conflicto armado por la tierra acrecienta la desaparición paulatina del Jaibanismo y, con él, los conocimientos, tradiciones y mitos de la cultura Embera-chamí.

⁷⁹ VASCO. Entre Selva y Páramo: viviendo y pensando la luna india. Op. cit., p. 39.

Según la información de la comunidad, se calcula que en un solo año fueron asesinados cerca de dieciséis de ellos. El golpe a los jaibanás tuvo una enorme eficacia simbólica, dado que en la cultura Embera asesinar o vencer a un jaibaná es colocarse por encima de un gran poder. Y como ya había indígenas que eran guerrilleros, mandaban a que los mismos indígenas mataran. Entonces ha habido mucha muerte de los jaibanás ordenadas por la guerrilla del ELN y matados por los mismos indígenas que estaban trabajando en la guerrilla⁸⁰.

Esta consecuencia del conflicto fue una de las más graves para el pueblo Chamí porque atacó directamente a personajes míticos, inscritos dentro de la institucionalidad tradicional. Los Jaibaná fueron objetivo militar tanto de la Iglesia, de las guerrillas, como del Estado. Según el Plan de Salvaguarda⁸¹, en el departamento de Antioquia, los asesinatos a los Jaibaná representan el 22% de las muertes en el pueblo Embera desde 1982 al 2012; es decir ocupan el segundo puesto, mientras el primero se refiere a los asesinatos a los líderes indígenas con un 69%.

Es así que la sabiduría del Jaibaná que debía ser transmitida a sus sucesores fue desapareciendo con cada uno de ellos; pues ahora nadie quería ser Jaibaná y lo que antes significaba orgullo para la familia se traducía en desplazamiento y miseria. En segundo lugar, debido al conflicto entre los jaibanás, las migraciones de los Embera perdieron su carácter tradicional y mítico; pues de ahora en adelante, no se trataría de buscar tierras para cultivos sino de escapar de la guerra para poder sobrevivir. Esto llevó a que San Antonio del Chamí fuera un foco para la dispersión de los Embera-chamí hacia territorios no tradicionales como el piedemonte amazónico, tierras bajas de Urabá, del Magdalena Medio y del Caquetá⁸². Zonas con gran cantidad de tierras baldías que atraen a familias indígenas que quieren recuperar su agricultura tradicional.

Estas zonas también atrajeron a grupos armados que intentaban controlar el territorio; por ello, muchas familias que llegaron a la zona tuvieron que pasar por

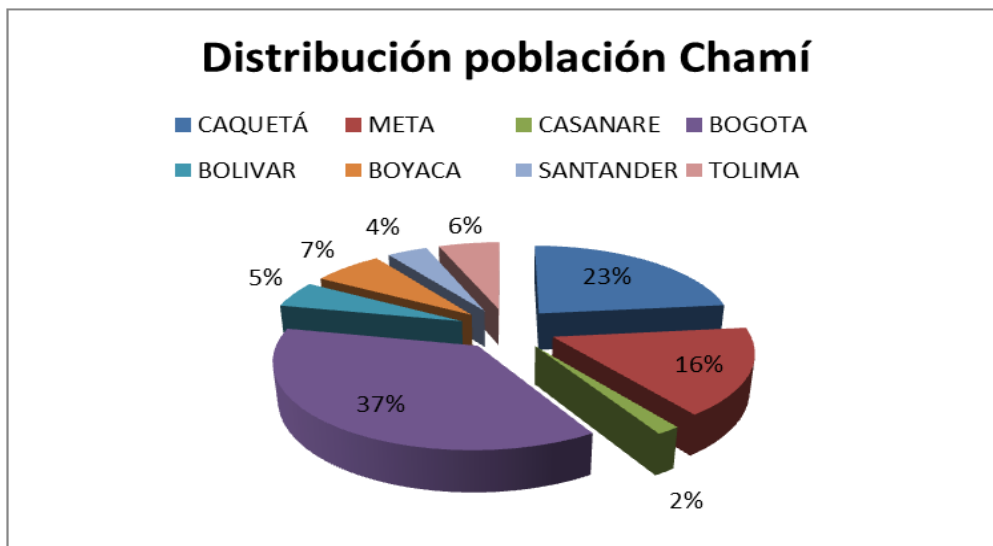
⁸⁰ Líder Embera del resguardo Unificado, Pueblo Rico, 2012. Citado por: OREWA. Plan de Salvaguarda Pueblo Embera: Documento Unificado Planes Regionales. Bogotá: Ministerio del Interior, 2013, pp. 50 – 51.

⁸¹ OIA. Plan de Salvaguarda Embera: Capítulo Antioquía. Medellín: OIA, 2012, p. 59.

⁸² ONIC. Plan Salvaguarda Embera: Asentamientos Dispersos. Informe Final. Bogotá: ONIC, 2012, p. 9.

una segunda ola migratoria que los llevó a ocupar municipios del Meta, Putumayo y Villanueva en Casanare⁸³. Las familias que se desplazaron al Urabá antioqueño, región importante por el establecimiento de plantaciones de banano y tierras baldías, debieron ser desplazadas hacia la parte sur del país en Mariquita, Tolima. De igual modo, ocurrió con las familias que se encontraban en los límites de Risaralda y Chocó, zona de expulsión de los Embera, las cuales han migrado constantemente tomando tanto rutas de sus antepasados como rutas nuevas que las llevaron a establecerse en los departamentos de Boyacá y Santander⁸⁴. En la siguiente gráfica se puede observar el porcentaje de población dispersa de la comunidad Embera Chamí en los departamentos no tradicionales.

Gráfica 1. Distribución de la población dispersa del Embera Chamí hasta el año 2012.



Fuente: Plan Salvaguarda Embera: Asentamientos Dispersos. Informe Final. Bogotá: ONIC, 2012, p. 9.

⁸³ Ver anexo 5, 6 y 7. Mapas segunda migración del Embera Chamí Siglo XX. Ruta Urabá-Tolima, Ruta Boyacá-Santander, Ruta Caquetá-Putumayo; Ruta Caquetá-Meta-Casanare y Ruta Caldas.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 10.

Después del desplazamiento de la comunidad a estas zonas, muchas de las familias se quedaron en el departamento buscando ser reconocidas por el Gobierno. De ahí que, en la actualidad, existan resguardos en algunos de estas regiones que no son tradicionales para el pueblo Chamí⁸⁵. La gráfica anterior representa el grado de participación del territorio que mayor número de indígenas ha recibido desde los desplazamientos por el conflicto (1973 – 2012). Con esto, se evidencia las rutas migratorias que se tomaron durante la creciente violencia.

Sin embargo, la segunda migración trajo como consecuencia que muchas familias trabajaran como cuidadores de fincas de algunos campesinos o terratenientes de la zona, reviviendo la relación feudal que existía en la Colonia. Ellos aprendieron cómo era el funcionamiento de la tierra en una economía campesina y se acercaron al concepto de «ganancia». En sí, el desplazamiento forzado llevó a los Chamí a asimilar mejor las relaciones económicas del liberalismo y a entender las fluctuaciones del precio según la oferta y la demanda a cambio de comida o resguardo.

Aprender este tipo de cosas era necesario para sobrevivir y adaptarse a un mundo simbólico distinto al suyo. Estas nuevas relaciones entre campesino (*kapunía*) y Embera Chamí implicaron una mutación en su cultura, por lo que algunas familias no retornaron a su territorio ancestral ya que les parecía mejor ser jornaleros o arrendatarios en una época de conflicto armado.

Las familias indígenas se ven confinadas a pequeñas áreas, en tanto en las tierras comunales donde tradicionalmente realizaban sus cultivos de maíz y frijol se convierten en extensos pastizales y en las laderas florece la gran propiedad cafetera. Las familias indígenas se convierten en jornales que desarrollan su labor en las tierras que se les ha expropiado o, con el paso del tiempo, al consolidarse la economía de la zona cafetera, en mano de obra que periódicamente deambula por diversos sitios de Caldas, Risaralda y Quindío⁸⁶.

Ahora bien, continuando con la crónica, se advierte que con los derechos ganados en la Asamblea Constituyente de 1991, los pueblos indígenas despliegan su

⁸⁵ Ver anexo 8. Mapa de la presencia municipal de los Embera Chamí en Colombia.

⁸⁶ OREWA. Plan de Salvaguarda Pueblo Embera: Documento Unificado Planes Regionales. Bogotá: Ministerio del Interior, 2013, p 18.

proyecto de ordenamiento territorial, pero con éste, los grupos armados constituyen una contrarreforma agraria para la época, que consiste en una expansión del control territorial. Luego, en abril de 1994 se constituyen las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), periodo en el cual los oficiales del Ejército hacen su traspaso a filas paramilitares buscando recuperar los territorios donde hay presencia de guerrilla. Es decir, aparece un nuevo actor armado que intensificará el conflicto.

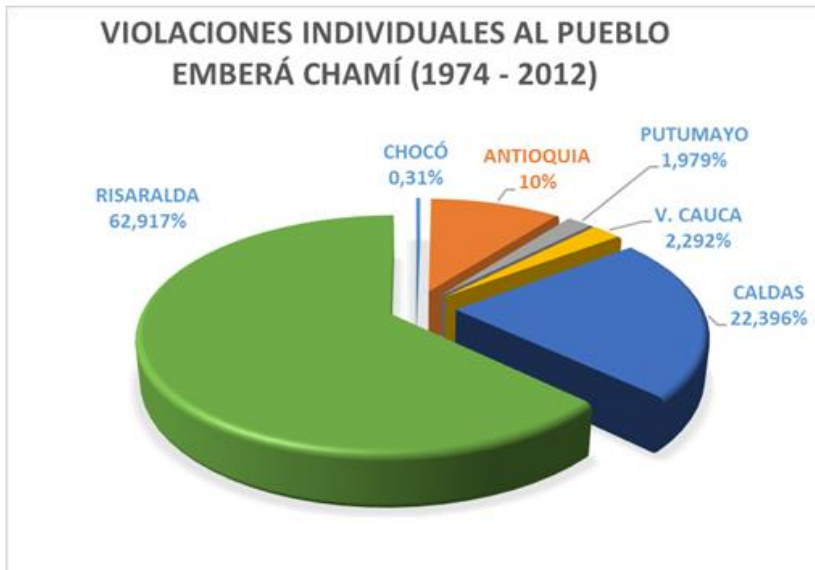
El fenómeno más relevante es Antioquia, donde son afectados Mutatá, Frontino, Dabeiba, Apartadó, Turbo, Yondó, Chigorodó, El Bagre y Urrado, la mayoría ubicados en la zona de disputa de los paramilitares y el Ejército con las Farc, y que afectó principalmente al pueblo Embera Katío. Chocó en esa época ingresa a la geografía del conflicto como resultado del desplazamiento territorial de las AUC para controlar la salida del Pacífico y contrarrestar los planes de expansión de la guerrilla definidos por ésta en la VIII Conferencia; es así como se integran a esa dinámica, los municipios de Bojayá, Quibdó, Riosucio, Carmen de Atrato, Medio Atrato, Unguía y Tadó, municipios en los que se registran cifras elevadas de violencia contra poblaciones indígenas⁸⁷.

Es así que, durante el período de 1974 – 2004, los tres actores armados focalizan el territorio de sus estrategias y, con ello, los pueblos indígenas afectados. Uno de las principales víctimas de la violencia fue el pueblo NASA con 2414 eventos de violaciones a los derechos humanos (asesinatos políticos, desaparición forzada, heridos, secuestro, violación sexual/ tortura, amenazas individuales y detención arbitraria), seguida de los Pijao con un total de 1155 eventos de violencia. En tercer lugar, está el pueblo Embera Katío y, en cuarto lugar, los Embera Chamí, con un total de 653 y 322 eventos de violencia respectivamente⁸⁸. En la siguiente gráfica se puede ubicar el grado de afectación al pueblo Embera Chamí por departamento.

⁸⁷ VILLA y HOUGHTON. Op. cit., p. 41

⁸⁸ *Ibid.*, p. 24.

Gráfica 2. Porcentaje de violaciones individuales al pueblo Embera Chamí por departamento (1974 – 2012)



Fuente: Gráfica elaborada con datos tomados de distintas fuentes. Para los periodos de 2004 al 2012 se tomó como referente los Planes de Salvaguardas del pueblo Embera Chamí por departamento y Unificado (2012). Y para el período de 1974 al 2004 la información se tomó de la investigación de VILLA, William y HOUGHTON, Juan. Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia 1974 – 2004. Bogotá: CECOIN, OIA, IWGIA, 2004.

Se empieza a observar, entonces, la integración del territorio Embera a las tácticas de guerra y al control por parte de los grupos armados. De ahí que, Risaralda, seguida de Caldas y Antioquia, se conviertan en puntos focales por parte del paramilitarismo, las guerrillas y el ejército nacional⁸⁹.

Este grado de participación del territorio en las violaciones al pueblo Chamí trae consigo la inclusión de sus relaciones económicas a la economía ilícita. Pues, en muchos departamentos como en Putumayo, se obligó a la población a cultivar coca debido a la importancia del territorio como ruta de comercialización o como espacios de cultivos. Lo cual implicó muertes en los distintos resguardos por intoxicación

⁸⁹ Ver anexo 9. Tabla de Violaciones individuales al pueblo Embera Chamí por departamento (1974 – 2012).

debido a las constantes fumigaciones y por enfrentamientos para la erradicación de los cultivos.

Para finales del año 2000, los cultivos de coca en el territorio del Putumayo alcanzaron una extensión de 66.000 hectáreas, localizadas en nueve (9) de los trece (13) municipios, así: Valle del Guamuéz, 14.617; Puerto Asís, 11.517; Orito, 9.602; San Miguel, 7.062; Puerto Guzmán, 5.443; Puerto Leguízamo, 4.749; Puerto Caicedo, 3.668; Villagarzón, 1.294, y Mocoa, 452⁹⁰.

Del año 2000 en adelante, la economía del narcotráfico se trasladó desde Caquetá y el Putumayo hacia la región del Pacífico, en donde el Chocó también fue otro punto clave para la siembra de coca, pero en esta ocasión afectó, principalmente, al pueblo Embera Katío⁹¹.

De igual forma esta problemática, aumentó los índices de morbilidad de la población puesto que las fumigaciones afectaban los cultivos de pan coger. Así, las condiciones transmisibles y nutricionales pasaron a formar parte de los estudios de morbilidad y actualmente constituyen la segunda causa de atención en la consulta, que es, aproximadamente, del 26,14% para la población indígena en general.

Otro ejemplo se da en Antioquia, donde la desnutrición fue una consecuencia importante que dejó la presencia de los actores armados y la economía ilícita, pues afectó los territorios de vocación agrícola y la movilidad de las comunidades para proveerse comida. Según la OIA⁹², se presentaron tasas de desnutrición global, crónica y aguda del 42%, 50% y 8% en niños Embera respectivamente. Situación que dejaba ver la privación de alimentos originada en este contexto.

Es así como la constante violación a los derechos de los indígenas, el irrespeto a las autoridades tradicionales, el irrespeto al territorio y la dinámica de guerra que constituía un confinamiento, llevó a que se reconociera un desplazamiento forzado que implicaba la desterritorialización de los Embera; pues este fenómeno social se traduce en la instauración de otro gobierno e instituciones al restringir la soberanía

⁹⁰ Resolución defensoría 26 del 2002. Citado por: Asociación de Cabildos Embera del Putumayo (KIPARA-ASCEK). Diagnostico actualizado Plan Salvaguarda nación Embera Chamí: Capítulo Putumayo. Orito: ASEK, Ministerio del Interior y Justicia, 2011, p. 96.

⁹¹ Ver anexo 10. Mapa de cambios en la siembra de coca.

⁹² OIA. Op. cit., p. 214.

y autonomía indígena. De ahí que, el Plan de Salvaguarda Unificado del Pueblo Embera (2013)⁹³ reconozca por medio del Sistema de Información de Pueblos Indígenas (CECOIN) un total aproximado de 35.329 indígenas Embera desplazados entre 1985 – 2012. De los cuales, se advierte que el pueblo Embera Chamí aporta 2.458 indígenas aproximadamente.

Este desplazamiento orienta la migración hacia otro sector, volviendo a cambiar las relaciones sociales, económicas y culturales entre ellos. Así se da una tercera migración a finales de siglo XX y, en adelante, con otro sentido. Ahora, los Embera Chamí dejan de dirigirse hacia tierras baldías en distintos departamentos y se dispersan en los centros de las capitales como Bogotá, Cali, Medellín y Pereira⁹⁴.

La principal consecuencia de esta tercera migración fue ingresar en el mundo de la mendicidad. Las familias expulsadas de su territorio tradicional se asentaron en las capitales para salir del escenario de guerra: el campo. El trabajo de cultivar la tierra y cuidarla se cambió por pedir dinero en las calles y, en muchos casos, por la prostitución, es decir, ingresaron al campo laboral de una economía subterránea.

Con relación a las familias que se movilizan por diferentes ciudades, éstas se ubican por familias en “paga diarios”, así denominados porque deben pagar cada día su derecho a estar en el lugar, dado que es muy difícil por su situación socioeconómica conseguir una vivienda en alquiler para el normal desarrollo de su vida. Las zonas donde habitan son sectores marginales, centros de miseria y de consumo de drogas alejados al centro de la ciudad, donde operan la delincuencia y la prostitución. Esta dinámica que se observa en Bogotá tiene las mismas características en Medellín y, en general, en los diferentes centros urbanos donde llegan las familias indígenas en condición de desplazados, pero también asociados a la mendicidad⁹⁵.

Del total de población Embera dispersa entre Embera Katío y Chamí, el informe final de la ONIC⁹⁶ determina que el 80% de los asentamientos dispersos corresponden al pueblo Chamí, es decir 1885 personas al 2012. Esto implica que sus territorios tradicionales han sido fuertemente afectados por la violencia, al igual que su cultura.

⁹³ OREWA. Op. cit., p. 41.

⁹⁴ Ver anexo 11, 12 y 13. Mapas tercera migración del Embera Chamí a finales del siglo XX. Ruta Medellín, Ruta Bogotá, Ruta Pereira, Ruta Valle del Cauca-Cali y Ruta Urabá-Bucaramanga.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 50.

⁹⁶ ONIC. Op. cit., p. 14.

Las familias dispersas en las ciudades tuvieron que contraponer tradición, tierra, naturaleza a supervivencia.

Se concibe, entonces, las ciudades como sectores alejados del conflicto que pueden ser un punto de seguridad para las familias. Sin embargo, al entrar a las ciudades se deben adaptar a la economía de la zona, la cual sólo les dejó el camino de la mendicidad y la prostitución. Pues sin saber leer y hablar bien el español, ni aprender los valores de la sociedad colombiana, es difícil poder encontrar un trabajo distinto.

No obstante, la mendicidad no fue la única consecuencia asociada a estas dinámicas de dispersión. Desde el 2006, se ha presenciado la salida, principalmente, de mujeres con sus hijos a las cabeceras municipales de distintos departamentos, con el fin de vender artesanías. Los collares y manillas de “chaquiras” han sido para muchas familias, que siguen en sus territorios, fuente de ingresos para poder comer. Los Embera chamí desplazados de las montañas deben salir constantemente a distintas capitales, en época de ferias, para poder vender sus artesanías y retornar a su territorio con dinero suficiente para comprar alguna parcela.

Tal cual es la historia de María Yolanda Nacavera, una indígena Embera chamí de Pueblo Rico, Risaralda, que junto con su hija ha tenido que salir de su territorio. Para sobrevivir, con frecuencia, debe salir de viaje a ciudades como Medellín, Bucaramanga, Bogotá y Cali para vender sus artesanías. Cada collar es una memoria simbólica de sus vivencias y las recuerda a través de figuras como: peces, escamas, bailarinas, hojas, estrellas y montañas. Teje el territorio en ellos⁹⁷. En una entrevista con ella, en la ciudad de Bucaramanga, comenta lo siguiente:

Yo vengo de Pueblo Rico niña, nosotros allá teníamos una parcelita pero tocó salir por las armas. Mi hijo es Jaibaná y yo me siento orgullosa de eso, pero era salir o matarnos. Mi compañero se quedó en Risaralda, con mi hijo; mientras yo y mi hija venimos acá, pero acá nadie quiere comprar. Todo dicen que es caro, pero es mi trabajo, es mi vida, no puedo regalar. No saben el dolor que se siente

⁹⁷Para ver los collares que elabora y contactarse con ella, es posible obtener más información al ver el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=BFSzLTmCcyg&feature=share>.

hacer esto. A veces amiga llama y me dice “venga que hay ferias” y yo voy y a veces compran, o llaman y yo les envío los collares⁹⁸.

Historias como ésta se repiten en toda la comunidad. Es por ello que la Corte Constitucional, en el marco del seguimiento a la sentencia T025 del 2004 que declara el Estado de cosas inconstitucional respecto a la población afectada por desplazamiento forzado, ordena en el auto 004 del 2009 la formulación e implementación de los planes de salvaguarda. Estos planes tratan de garantizar el retorno de la población desplazada en condiciones de voluntariedad, seguridad y dignidad.

De igual forma, bajo la ley de Víctimas y Restitución de Tierras, Ley 1448 de 2011, se propone el concepto de reparación integral y restitución de derechos a los pueblos indígenas. Concepto que las comunidades Embera chamí entienden como la resolución de su principal problema frente a la tenencia de tierras. Y se plantea la dotación de tierras en calidad y cantidad suficientes aptas para cultivar y que estén alejadas de bases militares, respaldadas de los intereses minero-energéticos. Al igual, que la necesidad de satisfacer los parámetros de habitabilidad de las comunidades.

Sin embargo, como la población dispersa permanece más de 5 años en el contexto urbano, las nuevas generaciones no tienen la expectativa de retornar al territorio ancestral. Muchos indígenas, como el caso de la hija de María Yolanda, no conocieron su lugar de origen y se adaptaron a los procesos de las ciudades. Se conciben más a sí mismos como campesinos que como indígenas Embera chamí. Por ello, la principal función de estos planes de salvaguarda, es poder orientar a los jóvenes que residen en las cabeceras municipales y fortalecer las tradiciones de los Embera. Recuperar la cultura, los saberes y las formas de ser, es un trabajo que se plantea cada comunidad desde estos planes, tratando de parar la constante vulneración a sus derechos. En sí, de continuar a pesar de todos los intentos de conquista y de las secuelas del conflicto armado.

⁹⁸ NACAVERA. María Yolanda. Entrevista. Realizada por Elizabeth García Mantilla. Santander: Municipio de Bucaramanga, Parque San Pío. 14 de junio del 2017.

2.3 MULTINACIONALES MINERAS Y PARQUES NATURALES: LA SENTENCIA DE LOS EMBERA CHAMÍ POR EL RESPETO AL TERRITORIO

La lucha por la tierra donde vivían los Chamí también implicó la llegada de otro actor del conflicto de carácter internacional. Además de pelear contra las armas, tendrán que pelear contra el papeleo burocrático sobre la concesión de su territorio a empresas multinacionales minero-energéticas. Así surge, paralelamente al conflicto armado, otro camino de desplazamiento forzado y despojo para la comunidad, pero esta vez teniendo el aval del Estado.

Desde el 24 de octubre de 1829 se legisló la primera Ley Minera de la República, en la cual se reafirmó la propiedad de ésta sobre todas las minas del territorio que podrán ser concedidas “en propiedad y posesión a los ciudadanos que la pidan”. A partir de esta ley, comienza un camino de modificaciones legales para controlar la exploración y explotación de los recursos naturales. A continuación, se muestran las principales leyes que reglamentaron el sector minero.

Tabla 3. Principales leyes del sector minero.

Año	Ley	Descripción
1887	Ley 38	Se establece el Código de Minas. Las minas pertenecían: a la nación, esmeraldas y sal gema, a los departamento, oro, plata, platino y cobre y al dueño del terreno, todas las demás.
1887	Ley 57	Ley del Código Civil estableció los modos de adquirir la propiedad de las minas: ocupación, accesión, tradición, sucesión y prescripción
1988	Ley 2655	Declara que la actividad minera es de utilidad pública, por lo cual se establece la expropiación de bienes y derechos necesarios para el desarrollo eficiente de la minería; al igual que se incorpora la expresión “recursos no renovables” a favor de la propiedad del Estado y se define el título minero.

Tabla 3. (Continuación)		
Año	Ley	Descripción
1991	Constitución Política de Colombia	Se reconoce que la propiedad del subsuelo contrae una responsabilidad y uso ecológico
1993	Ley 99	Se crea el Ministerio de Ambiente y la exigencia de la licencia ambiental
1994	Ley 141	Crea el Fondo Nacional de Regalías.
2009	Ley 1333	Se expide el Régimen de Procedimiento Sancionatorio Ambiental.
2013	Decretos 933, 934 y 935	Se desarrolla la regulación de la formalización de la minería tradicional, presentación de propuestas de concesión y la exclusión de zonas de esta actividad.
2015	Decreto 1073	Se expide el Decreto único Reglamentario del Sector Administrativo de Minas y Energías el cual es una herramienta que compila todas las normas que han reglamentado al sector.

Fuente: Compilación del autor. Información obtenida de DEFENSORIA DEL PUEBLO. La minería sin control: Un enfoque desde la vulneración de los Derechos Humanos. Bogotá: Defensoría del Pueblo, 2015.

Este recorrido legal, va de la mano con la creciente expansión de la minería⁹⁹. La facilidad legal para esta actividad ha declarado más de la mitad del territorio montañoso como potencial minero. Según el Informe de Minería:

Para el mes de abril del año 2015 se encontraban vigentes 9.594 títulos, 5.084.084 ha, correspondientes al 4.5% de las 114 millones de hectáreas del territorio nacional, de los cuales 3.557 estaban en etapa de exploración, 2.279 en la fase de construcción y montaje y 3.764 en la etapa de explotación. El mayor número de títulos es para los materiales de construcción con 3.711 siguen los sectores oro, plata y platino con 2.261 (2.854.487 hectáreas); luego el carbón con 1.534 (1.057.133 hectáreas). Esmeraldas y níquel tienen menos asignación de títulos, 354 (82.501 hectáreas) y 13 (91.351 hectáreas), respectivamente¹⁰⁰.

Sin embargo, el impulso de este sector ha afectado negativamente al territorio y a sus comunidades indígenas. Pues el ejercicio de esta actividad sin control afecta el cambio climático, el subsuelo y los recursos no renovables. La Defensoría del

⁹⁹Ver Anexo 14. Mapa de la Radiografía minera del País.

¹⁰⁰ DEFENSORIA DEL PUEBLO. La minería sin control: Un enfoque desde la vulneración de los Derechos Humanos. Bogotá: Defensoría del Pueblo, 2015, pp. 141 – 142.

Pueblo, advierte que más de la mitad de la minería que se hace en el país no tiene ningún tipo de control: “por cada 100 minas legales hay 51 ilegales, por lo que se podría suponer que las minas ilegales afectan un área aproximada de 25.000 ha”¹⁰¹. Esto está elevando la pérdida de hectáreas en terrenos boscosos, pues la tala y deforestación se realiza de forma indiscriminada.

En el periodo 1990 – 2010 se estimó en 310 ha/año, reduciéndose paulatinamente en los siguientes periodos: 2005 – 2010, donde se registraron 238.273 ha perdidas por año; durante el periodo 2011 – 2012 la tasa de deforestación fue de 147.946 ha y en el año 2013 la pérdida de bosque natural fue de 120.933 ha. Los departamentos de Caquetá, Meta y Antioquia, tienen el 52.7% del territorio que ha perdido bosques¹⁰².

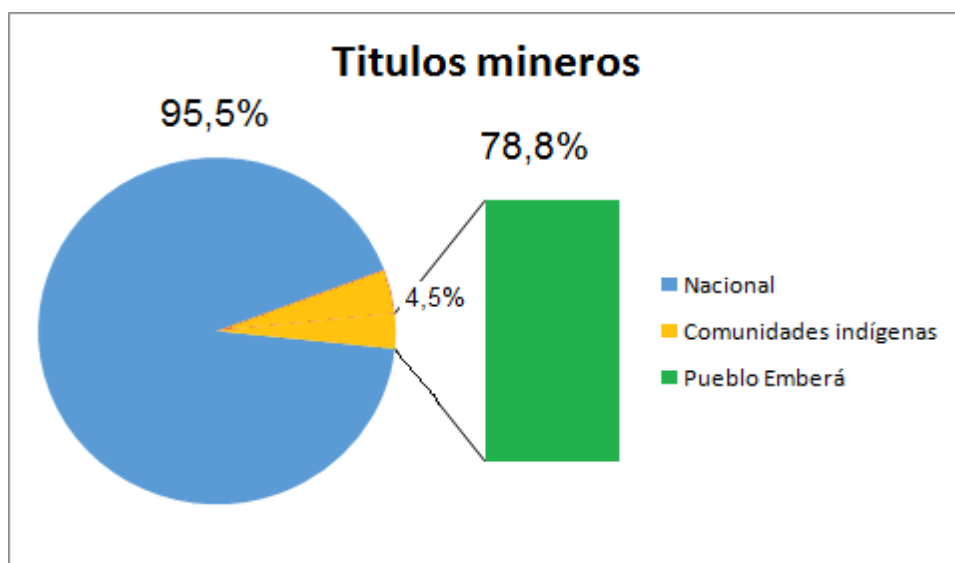
Debido al alto porcentaje de bosques que ha perdido el territorio colombiano, muchos de los indígenas se han visto obligados a cambiar sus hábitos alimenticios y, en algunos casos, se despojan de sus tierras por hacer eficiente la minería. Según Fidel Mingorance, “el sólo hecho de declarar una zona como promisorio o con potencial minero ya genera demora o paralización en los procesos de titulación o saneamiento de Resguardos. Es muy difícil titular los territorios ancestrales o de uso consuetudinario en cuyo subsuelo se prevé la existencia de algún yacimiento minero”¹⁰³. La siguiente gráfica muestra el porcentaje de títulos mineros que están afectando el territorio de las comunidades Embera.

¹⁰¹ DIPOL. Policía Nacional, II Congreso Internacional de Minería Ilegal. 2015. Citado por: DEFENSORIA DEL PUEBLO. La minería sin control: Un enfoque desde la vulneración de los Derechos Humanos. Bogotá: Defensoría del Pueblo, 2015, p. 183.

¹⁰² *Ibid.*, p. 180.

¹⁰³ MINGORANCE, Fidel. Impacto de los megaproyectos en Territorios Indígenas en Colombia. En: Tierra Profanada 2, Minería, Fact Sheet, 2011, p. 3.

Gráfica 3. Porcentaje de Títulos mineros vigentes en el territorio de Colombia 2012 - 2017.



Fuente: Gráfica elaborada con los datos de la Agencia Nacional Minera expuestos en el Pliego de Exigencias de la Minga Indígena por la Paz (2017). Y con el informe de la OREWA sobre el Plan de Salvaguarda Pueblo Embera: Documento Unificado Planes Regionales. Bogotá: Ministerio del Interior, 2013.

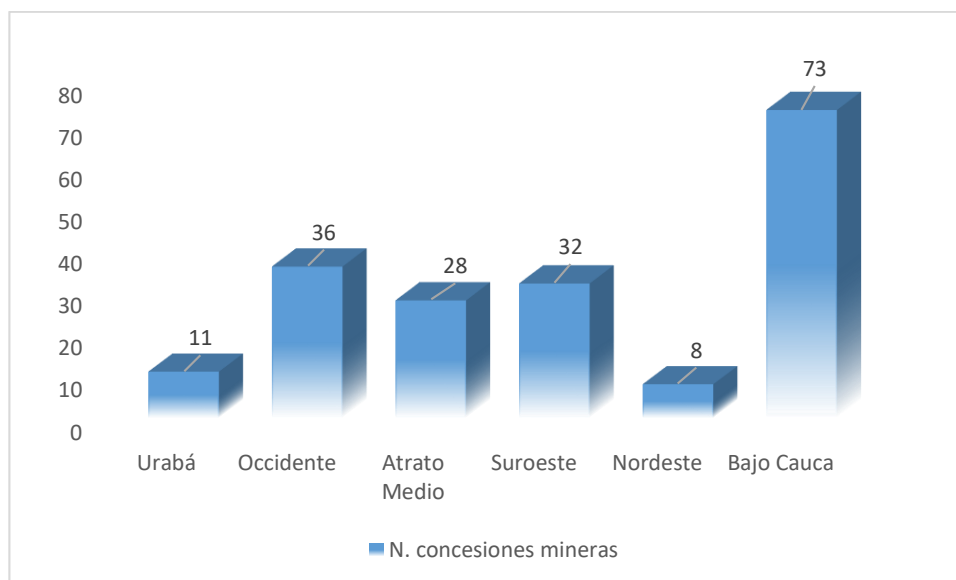
Como se observa, las empresas minero-energéticas han entrado a los territorios indígenas obteniendo el 4,5% de 8.880 títulos mineros en todo el país. De este porcentaje, el 78,8% corresponde a la población Embera, en donde, las mayores titulaciones se encuentran en el departamento de Antioquia. Este departamento tiene alrededor de 30.781 Emberas y el 20% de ellos es Embera Chamí¹⁰⁴. Según la línea de territorio de la OIA: “la mayoría de los territorios boscosos que representan casi el total del territorio indígena antioqueño y constituye el 17% de los bosques del departamento, se encuentran bajo los intereses de empresas mineras nacional y transnacionales”¹⁰⁵. Tal como lo muestra la siguiente gráfica del

¹⁰⁴ OIA. Plan de Salvaguarda Embera: Capítulo Antioquía. Op. cit., p. 33

¹⁰⁵ *Ibíd.*, p. 14.

departamento de Antioquía en relación con las concesiones mineras en el territorio del Embera¹⁰⁶.

Gráfica 4. Número de concesiones minera en las subregiones de Antioquia del 2012.



Fuente: Base de datos Organización Indígena de Antioquia (OIA) y Diagnósticos Zonales Plan de Salvaguarda 2011 – 2012.

En este departamento, una de las subregiones más afectadas es el Bajo Cauca con 73 concesiones mineras, seguida del Occidente con 36 y del Suroeste con 32. Subregiones donde hay presencia de la comunidad Embera Chamí¹⁰⁷. Según el plan de Salvaguarda de Antioquia¹⁰⁸, el 68% de los títulos mineros le corresponden a Anglogold Ashanti Colombia S.A, con un total de 97.782 hectáreas, seguido de Personas naturales con el 9%, es decir, un total de 13.221 hectáreas y de la Sociedad Minera Solvista Colombia S.A.S y La Muriel Mining Corporation con el 4%

¹⁰⁶ Ver anexo 15. Tabla de Relación de concesiones mineras con Población Indígena por municipio y Resguardo.

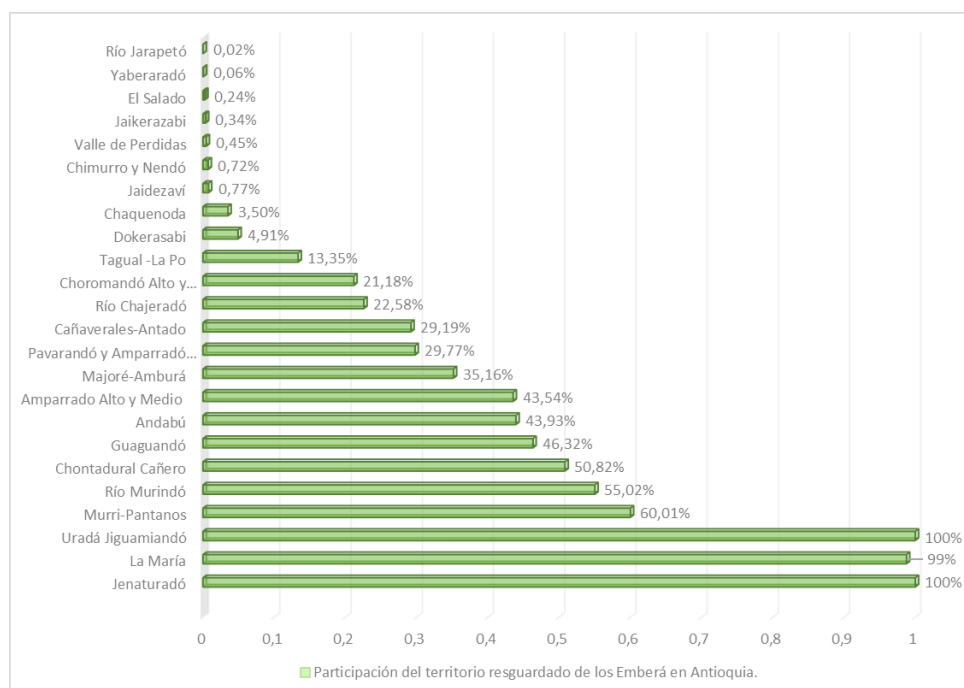
¹⁰⁷ Ver anexo 16. Mapa de las regiones y comunidades en el departamento de Antioquia.

¹⁰⁸ *Ibíd.*, p. 110.

cada una con 6.211 y 5.821 hectáreas respectivamente. De esa forma se han concesionado alrededor de 144.464 hectáreas del departamento de Antioquia a multinacionales minero-energéticas.

Ahora bien, del territorio antioqueño concedido le pertenece al pueblo Embera en general 75.288 hectáreas otorgadas dentro de sus resguardos. A continuación, se presenta la gráfica 5 con la participación porcentual del territorio resguardado por los Embera concedido en títulos mineros.

Gráfica 5. Porcentaje de Participación territorial de los Resguardos Embera de Antioquia en las concesiones de títulos mineros al 2012.



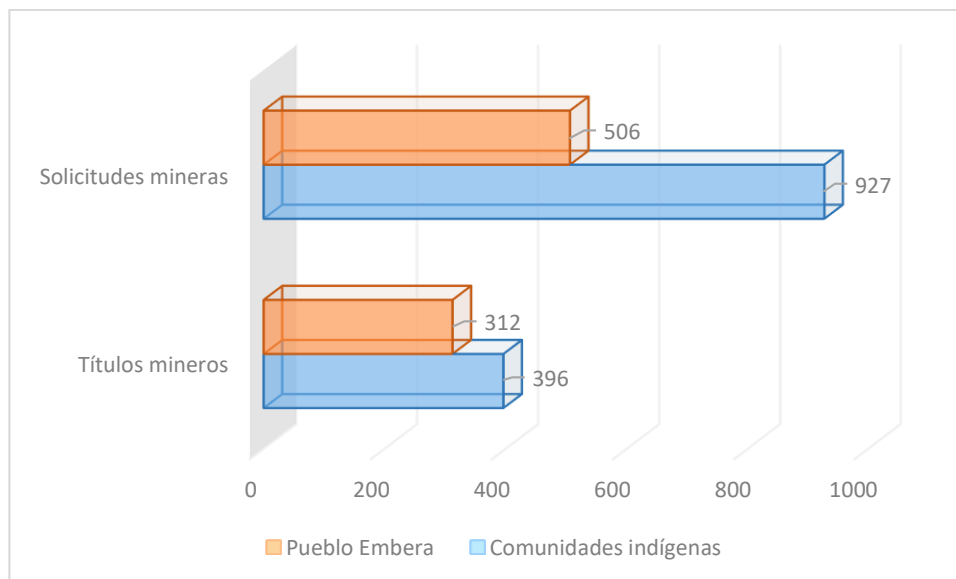
Fuente: Gráfica elaborada con datos del Observatorio de Territorios Étnicos. Pontificia Universidad Javeriana¹⁰⁹.

En esta gráfica se observa uno de los aspectos más problemáticos de la extracción de minerales, a saber, la superposición de esta actividad sobre los resguardos; pues

¹⁰⁹ Los cálculos se realizan teniendo en cuenta únicamente el área de los Resguardos dentro de Antioquia.

muchos títulos mineros se conceden tomando los resguardos como terrenos baldíos y sin consulta previa a la comunidad. De ahí que tres resguardos Embera tengan concedido la totalidad de su territorio a empresas mineras. Situación grave pues desconocen la propiedad de los indígenas en beneficio de la actividad minera. Así, no es de extrañar las luchas indígenas que enfrentan proyectos como Mandé Norte o la minería en los resguardos Cañamomo y Lomaprieta Embera, en Risaralda. Pues, también, es uno de los pueblos más afectados por su ubicación ancestral en el territorio, que representa cerca del 80% y 50% de las titulaciones y solicitudes mineras respectivamente. En la siguiente gráfica, se puede observar el número de títulos y solicitudes que las multinacionales han podido obtener en el territorio Embera y en las comunidades indígenas en general.

Gráfica 4. Número de títulos y solicitudes mineras en el territorio Indígena 2012 - 2017.



Fuente: Gráfica elaborada con datos tomados del Pliego de Exigencias de la Minga Indígena por la Paz (2017). Y con el informe de la OREWA sobre el Plan de Salvaguarda Pueblo Embera: Documento Unificado Planes Regionales. Bogotá: Ministerio del Interior, 2013.

Esta gráfica muestra que para el 2017 las titulaciones mineras en territorios indígenas no se han alejado de lo presentado en el 2012 por el pueblo Embera; mientras que las solicitudes mineras han aumentado en casi el doble.

El pueblo Embera en general, ha interpuesto diversas denuncias y tutelas en razón a la violación de uno de sus derechos fundamentales: la consulta previa. Y las movilizaciones que desencadenó la defensa de sus derechos, desató la represión y persecución por parte de actores armados. Puesto que, si bien, la economía ilícita se fundamenta en la dinámica del conflicto armado, paralela a ella se superpone la lógica de la economía extractiva, imponiendo un modelo económico de forma violenta. Así la minería se constituye como la actividad complementaria al cultivo de coca y al narcotráfico, reemplazando al Jaibaná en la demarcación del territorio, pues se convierte en la política de ordenamiento territorial en las comunidades indígenas.

La mayoría de los resguardos indígenas, localizados en las estribaciones occidentales de la cordillera occidental, se han concesionado en parte de sus territorios y para la población indígena la información al respecto llega cuando los agentes de los empresarios toman posesión para asumir actividades exploratorias o directamente de explotación. El verdadero ordenamiento territorial es el minero, ejercicio que se hace sin la participación de los propietarios del territorio y planeación de uso que se constituye en la mayor amenaza para la población indígena¹¹⁰.

En ese sentido, son las empresas las que determinan, según las ganancias, las demarcaciones del territorio. Por un lado, para definir la frontera entre el proyecto minero y el resguardo deben adecuar el terreno para sus instalaciones de trabajo y el primer paso para la irrupción es el ejercicio del control militar, por parte del ejército colombiano. De esa manera, las principales empresas que operan en los territorios de los Embera Chamí son: Miranda Gold Corporation, Exploración Pantános S.A., Anglogold Ashanti, Glencore, Muriel Mining Corporation o Sunward Resources Ltda, la trasnacional australiana Rio Tinto, entre otras.

¹¹⁰ OREWA. Op. cit., p. 29.

Se puede decir, entonces, que la lógica de aprovechamiento de la tierra propuesta desde la época de la Colonia ha mutado sus métodos de acción, pero sigue siendo la misma. El considerar que cualquier terreno dado a los indígenas implica una falta de buen uso, es reflejo de las múltiples concesiones del territorio a multinacionales y de los conflictos que hoy se dan en el tema de titulaciones mineras.

2.3.1 La explotación minera en el Resguardo Hermeregildo Chakiamá. La afectación al Resguardo Hermeregildo Chakiamá es una expresión más de esta lógica. Este resguardo se encuentra en el municipio de Ciudad Bolívar, corregimiento de Farallones, en la vereda La Sucia del suroeste antioqueño. Tiene una extensión de 285 km² en donde se ubican las vertientes conformadas por el cañón del Río Cauca y la cuenca del Río San Juan.

Después de pasar por muchas migraciones la comunidad Embera chamí se asentó en este territorio, el cual se encuentra, según información de la Secretaría de Minas del departamento de Antioquia, solicitado para minería en un 90% y con 4 títulos mineros, de los cuales dos títulos están ubicados en el corregimiento de San Bernardo de los Farallones y cerca de la Reserva Forestal Protectora Farallones del Citará¹¹¹. Uno de los contratos es para exploración, montaje y explotación de cobre, oro y plata a nombre de la empresa Minera El Roble S.A. y el señor Guillermo Gaviria Echeverri; otros dos, pertenecen a AngloGold Ashanti en sociedad con Aníbal Gaviria Correa y El Roble S.A., para exploración, montaje y explotación de zinc, platino, molibdeno, oro y sus concentrados, plata y cobre¹¹².

La presencia de minería en la zona pone en alerta tanto a la comunidad como a los habitantes del corregimiento, pues afecta la zona en donde nace el Río Atrato, uno de los ríos más caudalosos del mundo y que permite el hábitat de especies endémicas en la región:

¹¹¹Ver anexo 17. Mapa de la situación minera del municipio Ciudad Bolívar, Antioquia.

¹¹² GUTIÉRREZ, Eliana. Ciudad Bolívar le apuesta a la defensa del patrimonio ambiental y cultural y dice No a la Minería. Cinturón Occidental Ambiental: "Suroeste de Antioquia: Territorio Sagrado para la Vida" [en línea], 10 de marzo del 2014 [revisado el 20 de enero del 2017]. Disponible en internet: <http://cinturonoccidentalambiental.blogspot.com.co/2014/03/ciudad-bolivar-le-apuesta-la-defensa.html>.

Para el municipio de ciudad Bolívar corresponde una extensión de 18.904 ha y hace parte de las áreas de reserva de carácter regional declaradas por CORANTIOQUIA, denominada Reserva Forestal Farallones del Citará. Los Farallones son formaciones geológicas que presentan zonas de nacimientos de agua, valles, lagunas y cimas escarpadas con alturas que pueden ir desde los 2.500 a 4.014 m s n m, además cuentan con una alta diversidad biótica y un gran valor ecosistémico¹¹³.

Para los Embera Chamí del resguardo, esta zona es un sitio sagrado que debe protegerse porque es el camino que han tomado sus ancestros para recorrer el territorio y está habitado por Jaís. Es decir, la explotación minera en este territorio traerá la muerte para las personas de la comunidad, pues al ser perturbados los espíritus de la naturaleza, éstos tomarán venganza de las personas y las enfermarán hasta producir su muerte.

La Comunidad indígena del Resguardo Hermeregildo Chakiana ha manifestado que la minería no trae el desarrollo, lo que trae es destrucción y que para los gobiernos internos de este país, los pueblos indígenas se han convertido en un estorbo para la ejecución de sus intereses y proyectos y que cuando hablan de desarrollo están hablando de exterminio de pueblos afrodescendientes e indígenas¹¹⁴.

No obstante, la comunidad en busca de la defensa del territorio ha conformado dos mesas ambientales: la Mesa Ambiental de Ciudad Bolívar, integrada por personas del casco urbano y la Mesa Ambiental de Farallones, integrada por campesinos, indígenas y personas de otras veredas del corregimiento de San Bernardo de los Farallones, en la cual participa el gobernador del resguardo, Pedro González Tamaniz. Estas mesas buscan unir a la población por medio de talleres ambientales, reconocimiento y cartografía del territorio, jornadas de reforestación de las riveras, marchas carnavales, etc. También, se han consolidado Escuelas de Sustentabilidad como espacios de encuentro de diferentes procesos organizativos y comunidades de la región. Este tipo de actividades realizadas son apoyadas por la organización ambientalista Censat Agua Viva y por el Cinturón Occidental Ambiental (COA).

¹¹³Ibíd.

¹¹⁴Ibíd.,

Apoyados en la ley 134 de 1994, las mesas ambientales han optado por gestionar sus demandas desde el cabildo abierto, como forma de participación, para discutir la problemática minera del territorio. Debate que se llevó a cabo el 22 de febrero del año 2014 con la presencia de funcionarios de la administración municipal, integrantes del COA, la Guardia Indígena del resguardo Hermeregildo Chakiamá, funcionarios de CORANTIOQUIA y representantes de las mesas ambientales. Ahí se planteó la necesidad de realizar estudios para declarar los Farallones del Citará como Parque Regional Natural; sin embargo es el instituto Von Humboldt el encargado de redefinir el área de parque.

En ese sentido, la lógica que impulsa las políticas mineras no sólo ordena el territorio desde una ruta extractiva para aprovechar los recursos naturales, sino también obliga a las comunidades, que no están de acuerdo con la minería, a delimitar desde una ruta de conservación basada en el supuesto del aislamiento de los ecosistemas para su preservación.

Las dos rutas, al parecer opuestas entre sí pero de igual afectación para las comunidades indígenas implican una reglamentación distinta a la ejercida en el resguardo y una prohibición de sus actividades tradicionales en su propio territorio. Un riesgo que, los Embera Chamí del resguardo Hermeregildo Chakiamá, están dispuestos a asumir para evitar la contaminación del sitio sagrado y sus vertientes. No obstante, no es la única vía legal para ello y, actualmente, se está conformando un marco jurídico que permita a las comunidades indígenas defender su territorio sin que implique una disminución de su autonomía y soberanía.

2.3.2 Parques Naturales, Áreas Protegidas y Sitios Sagrados. Esta segunda ruta es la otra cara de la moneda del ordenamiento territorial; es decir, la cara de la conservación. Ante la amenaza de contaminación de las fuentes hídricas y de los ecosistemas por la minería, los grupos internacionales que luchan por el medio ambiente y el marco legal del uso ecológico de la tierra, han determinado las zonas que hacen parte del sistema de Parques Nacionales Naturales de Colombia (PNN) y las áreas protegidas.

No obstante, la visión moderna de áreas conservadas ha ocasionado que en muchos resguardos Embera Chamí se traslapen territorios y no se tomen en cuenta los saberes tradicionales para su conservación. Se reduce, también, la capacidad de acción del pueblo indígena y el rol de la autoridad tradicional es suplantado por el rol de la autoridad estatal, al concebir la conservación de forma vertical sin participación de ningún grupo humano. Según la OIA y SPNN, “el 60% de las Áreas Protegidas del Sistema de Parques Nacionales Naturales –SPNN- tiene traslape con territorios indígenas (resguardos o territorios de uso ancestral)”¹¹⁵.

Esto significa que más de la mitad de las Áreas protegidas delimitadas por el Estado reducen las hectáreas de tierra tituladas para los Resguardos. Por ejemplo, en el departamento del Putumayo, municipio de Orito, se constituyó el Parque Natural Ingi Ande sin la previa consulta a la comunidad Chamí. En la cartografía del área, se identifican los puntos donde se presentan una superposición entre los límites del Parque con los del resguardo, específicamente en la división de aguas, tal como lo denuncia su Plan de Salvaguarda¹¹⁶. Es decir, se pone en cuestión si es la autoridad indígena la encargada de cuidar las divisiones de aguas en la parte Alta del río Orito o si, por el contrario, lo hace el SPNN. Y esto se ve reflejado al traspaso simbólico del lugar, pues aunque sea un sitio sagrado para la comunidad se debe entender como un área protegida.

¹¹⁵ OIA y SPNN. Ordenando y conservando el territorio: Los sitios naturales de los pueblos indígenas de Antioquia. Medellín: OIA; SPNN, 2014, p. 25.

¹¹⁶ KIPARA- ASCEK. Diagnostico actualizado Plan Salvaguarda Nación Embera Chamí: Capítulo Putumayo. Orito: KIPARA- ASCEK, 2011, p. 78.

De igual forma sucede en el departamento de Antioquia, en el cual el territorio indígena es aproximadamente 332.000 hectáreas que corresponden al 5% de todo el departamento, dentro de los cuales existen alrededor de 240.000 hectáreas de Bosque Natural. Es decir, que el 71% de los resguardos son territorios con Bosque Natural, por lo que el 17% de los bosques de este departamento lo aporta el 5% de territorios resguardados¹¹⁷. Ahora bien, de esas hectáreas resguardadas, cerca de 11.062 hectáreas están superpuestas con parques naturales, según su Plan de Salvaguarda¹¹⁸. De ahí que las comunidades adviertan otro tipo de despojo del territorio por considerarlos incapaces para el trabajo de la conservación.

En muchas ocasiones, para los pueblos indígenas la creación de un área protegida no se diferencia de los proyectos de infraestructura o explotaciones mineras, pues sus consecuencias son igualmente lesivas a sus formas de vida y visión del mundo, ya que en muchos casos son expulsados de sus territorios ancestrales y reubicados, y/o se les imponen fuertes restricciones a sus prácticas productivas y extractivas, lo cual en la mayoría de los casos conduce a la disolución de sus comunidades y a la pérdida de la cultura¹¹⁹.

Es así que los conceptos de sitios sagrados y áreas protegidas chocan entre sí. Sin embargo, existen otras formas de conservación de los Bosques Naturales y la biodiversidad. Según una investigación de la revista *Forest Ecology and Management*, se advierte que en un estudio de 80 áreas se encontró que los bosques manejados por las comunidades presentaron una tasa promedio de deforestación menor a la presentada en las áreas protegidas¹²⁰.

De acuerdo a las prácticas de cultivo, los asentamientos humanos pueden ser un factor beneficioso para la conservación. Por ejemplo, los sistemas tradicionales de uso de la tierra de algunas comunidades indígenas, han ayudado a sostener la diversidad de ecosistemas y multiplican los nichos para las plantas y animales silvestres. Sus prácticas tradicionales son unas de las estrategias más antiguas de

¹¹⁷ Ver anexo 18. Mapa de la cobertura vegetal en Resguardos Indígenas de Antioquia.

¹¹⁸ OIA. Op. cit., p. 90.

¹¹⁹ OIA y SPNN. Op. cit., p. 23.

¹²⁰ Luciana Porter-Bolland, Edward A. Ellis, Manuel R. Guariguata, Isabel Ruiz-Mallén, Simoneta Negrete-Yankelevich, Victoria Reyes-García, Community managed forests and forest protected areas: An assessment of their conservation effectiveness across the tropics, *Forest Ecology and Management*, Volume 268, 2012, pp. 6-17.

conservación. De ahí que se diferencien el concepto de área protegida del sitio sagrado. El proteger los bosques y la naturaleza se confunde con prohibición, mientras que la cosmovisión indígena muestra que la protección requiere de cuidado y respeto.

Por ello, los pueblos indígenas, incluidos los Embera, han emprendido todo un marco de reconocimiento alrededor de sus prácticas de conservación y de la reglamentación de los sitios sagrados en sus respectivos resguardos. Se hace visible, internacionalmente, nuevas figuras de conservación y ordenamiento del territorio como las ICCA (por sus siglas en inglés de áreas de conservación por las comunidades indígenas y locales) y los Sitios Sagrados Naturales (SSN). El testimonio de un médico tradicional Embera señala lo siguiente:

El sitio sagrado es como una escuela donde el indígena aprende, comunica, explica sueños; es donde se enseña planta por planta a los nuevos jaibanas. Allí los jaibanas aprenden de sus padres y enseñan a sus hijos [...] Los sitios sagrados tienen para los indígenas un profundo arraigo en lo cosmogónico, es donde se recrean las formas de ver del universo, las cuales se transmiten de generación en generación¹²¹.

Para el pueblo Embera en general y para los Chamí, los sitios sagrados son de gran importancia, pues aceptan que su *estar-en-el-mundo* significa habitar. Y esto no es posible sin cuidar del *jaidé* (casa de los espíritus) que contienen *jaibia* (espíritu bueno) y *jaikachirua* (espíritu malo), que el Jaibaná utiliza para regular y equilibrar la naturaleza. El sitio sagrado es el escenario de equilibrio entre los Embera y la naturaleza. Estos sitios se suelen definir en las cabeceras de los ríos o en las altas montañas, al igual que lo son los saltos de agua, algunas peñas, rocas en los ríos y lugares que sólo el Jaibaná de la comunidad conoce¹²².

Las comunidades indígenas de Antioquia han adelantado la delimitación de estas zonas por todo el departamento¹²³, pues desde que la Corte Constitucional, en su Sentencia T-769/09, ordena la suspensión de actividades de exploración minera en

¹²¹ Testimonio Médico Tradicional Embera. Citado por: OIA y SPNN. Ordenando y conservando el territorio: Los sitios naturales de los pueblos indígenas de Antioquia. Medellín: OIA; SPNN, 2014, p. 29.

¹²² *Ibíd.*, p. 30.

¹²³ Ver anexo 19. Mapa de la Organización Indígena de Antioquia y los Sitios Sagrados Naturales.

el territorio sagrado Usakira Jaikatuma, conocido como Cerro Careperro¹²⁴, la OIA emprende una campaña denominada “Sitios Sagrados Naturales, Patrimonio Embera para el Mundo”. Esta campaña ha permitido visibilizar el territorio indígena y la gran amenaza que enfrentan por proyectos de mega-minería.

Los sitios sagrados hacen efectivo el derecho de desarrollo propio que tienen las comunidades indígenas, por ello al pretender aplicar políticas públicas debe tenerse presente el uso de mecanismos especiales de consulta, interlocución y coordinación que permitan respetar las creencias de las comunidades dentro del marco jurídico de Colombia. No obstante, la normatividad para estas áreas no es específica y se sustenta en los instrumentos internacionales de Derechos Humanos. Sin embargo, en la legislación interna se halla un camino trazado.

La ley 2811 de 1974, fue una de las primeras en mostrar la compatibilidad entre los resguardos indígenas y las áreas del SPNN, referente a la conservación. Pero, después de la Constitución Política de 1991, han sido poco los avances y los decretos sobre el tema no concuerdan con los artículos correspondientes de la Constitución Política en materia de reconocimiento de derechos a los grupos étnicos. En el 2006 la ley 1037 que ordena la declaración sobre patrimonio cultural inmaterial, promulgado mediante decreto 2380 de 2008, establece lo siguiente en el artículo 2:

[...] los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas –junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes –que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana [...]¹²⁵.

¹²⁴ Ver anexo 20. Mapa Sitios Sagrados del Mundo Embera y coincidencia con proyectos mineros de Antioquia.

¹²⁵ COLOMBIA. CONGRESO DE LA REPÚBLICA. Ley 1037 (25, julio, 2006). Por medio de la cual se aprueba la “Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial”, aprobada por la Conferencia General de la Unesco en su XXXII reunión, celebrada en París y clausurada el diecisiete (17) de octubre de dos mil tres (2003), y hecha y firmada en París el tres (3) de noviembre de dos mil tres (2003). Diario Oficial. Bogotá, D.C., 2007, no. 46.741.

Desde ahí, se debate sobre cómo se está protegiendo la diversidad cultural y biológica del territorio. Según el documento “Propuesta de lineamientos de la política pública para la protección y salvaguarda de sitios sagrados en Colombia”, es necesario adecuar procedimientos y metodologías, integrando funciones y fines para la protección de los sitios sagrados naturales; en donde las autoridades oficiales e indígenas trabajen mancomunadamente para construir procesos sociales de acuerdo a cada zona y comunidad, puesto que no se deben plantear generalizaciones o fórmulas únicas¹²⁶.

A partir de todo lo que dejó atrás el pueblo Embera Chamí para ubicarse, en el territorio colombiano, bajo la figura de resguardo y a pesar del proceso socio-histórico que transformó sus tradiciones, sus relaciones económicas y sociales, parece que aún persiste un mundo simbólico-mítico dentro de su cotidianidad, tal y como lo muestra la lucha constante por la defensa de la tierra y de sus sitios sagrados.

¹²⁶ JIMÉNEZ, Marcela. Propuesta de lineamientos de política pública para la protección y salvaguarda de sitios sagrados en Colombia. Bogotá: Consultoría para la Subdirección General de Protección del Patrimonio Histórico del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2013. Citado por: OIA y SPNN. Ordenando y conservando el territorio: Los sitios sagrados naturales de los pueblos indígenas de Antioquia. Medellín: OIA; SPNN, 2014, p. 58.

3. EL MUNDO INVISIBLE DE LOS EMBERA-CHAMÍ

*Dachi Kurisia, Dachi Bedea,
Nuestro pensamiento, Nuestra palabra.*

Las transformaciones expuestas muestran que dentro de la evolución del pensamiento y la práctica económica en Colombia, han subsistido formas de hacer y ser diferentes. No obstante, dentro de la historia económica la participación de la lucha indígena ha sido disminuida, pues la economía occidental no ha dejado de ser colonial para el Tercer Mundo.

Cuando Boaventura de Sousa¹²⁷ habla sobre el retorno de lo colonial y del colonizador muestra cómo la concepción de «sociedad civilizada», que pretende liderar Occidente y que los países latinos adoptan, contiene estas relaciones de «apropiación/violencia». En ella, se propone la necesidad de plantear un abismo irreconciliable entre lo que es científico y lo que se considera mítico o irracional. Razón versus no-razón es lo que guía el actual paradigma económico.

Sin embargo, este paradigma al querer ser aplicado a la realidad socio-económica de Colombia no puede negar la existencia de las comunidades indígenas. Aunque para ellas los colonizadores no han vuelto, pues nunca se han ido, su presencia en el territorio es constantemente puesta en juego. La lucha por el reconocimiento de ser indígenas y de plantear relaciones diferentes que no siguen la lógica del pensamiento moderno, es un grito que pretende atraer las miradas de los investigadores.

No basta con existir y vivir en el territorio, sino que deben lograr ser escuchados y vistos por los que se encuentran “al otro lado de la línea” que plantea Boaventura de Sousa¹²⁸. Pues ellos están del lado que se ha determinado como equívoco y

¹²⁷ SANTOS, Boaventura de Sousa. Op. cit., pp. 20-25.

¹²⁸ *Ibíd.*, p. 13

desprovisto de conocimiento verdadero. Por eso, son un mundo invisible al cual solo tienen acceso quienes quieran mirar debajo de lo establecido como norma.

Aquel mundo se presenta a continuación de la forma en cómo ellos lo hacen, es decir, desde su cosmogonía. Los relatos míticos que cuentan a sus hijos son parte de lo que son; están en su lenguaje y en la forma de organizar la tierra y la producción.

3.1 LO QUE CANTA EL JIMBUSÚ: MITOS ORIGINARIOS DEL PUEBLO

EMBERA-CHAMÍ

El Jimbusú es el portador de los mensajes entre dioses y Emberas. Es un colibrí que con el zumbido de sus alas comunica las palabras de los dioses a los humanos y conecta a éstos con lo divino. Este colibrí atraviesa los tres mundos: “[...] el de arriba (*bajía*), donde están *Caragabí* (la luna y padre de *Jinopotabar*) y *Ba* (el trueno); éste, que es la tierra (*egoró*), donde viven los embera; y el de abajo (*aremuko* o *chiapera*), al cual se llega por el agua y donde viven los *Dojura*, *Tutruica*, *Jinopotabar* y los antepasados y se originan los *jaibanás* (sabios tradicionales)¹²⁹.

La figura del colibrí es usada constantemente por el dios Karagabí en los mitos del Embera-Chamí, que a su vez significa rastrear con astucia. Representa dentro de la comunidad, la agilidad de los dioses para conocer y descubrir lo que se les oculta. Pues este animal aparece en sus mitos como la forma predilecta del dios para conocer los secretos que la naturaleza guarda.

De ahí que los Chamí sigan el método del colibrí para acercarse al conocimiento y, con ello, acercarse a sus ancestros, a su cultura: “[...] se dispuso a observar con calma, a escuchar con atención, a conocer muy bien el contexto, a poner en práctica todo lo que Karagabí le había enseñado y a mirar las huellas en el camino –*aku*

¹²⁹ VASCO. Entre Selva y Páramo: viviendo y pensando la luna india. Op. cit., p. 75.

Wanda Ili geru o da-.”¹³⁰ Como el *Jimbusú*, los Embera-Chamí escuchan, cuentan y viven las historias de sus ancestros transmitidas en cada generación.

3.1.1 El mito del poblamiento. Según el mito originario del pueblo Embera-Chamí¹³¹, el dios Karagabí es hijo de Ankoré, un ser primordial femenino/masculino que creó a Karagabí a partir de su saliva. Este dios para no sentirse solo hizo a los embera. En los relatos recogidos por Dolmatoff¹³², se cuenta que Karagabí tomó un hacha y fue a tumbar una palma barrigona; después de varios cortes los tapó con hojas de rascadera y se fue. Cuando regresó, encontró que dentro de la palma vivía gente, pero eran débiles y no resistían ni la picadura de una hormiga. Las mujeres que encontró criaban a sus hijos en la pantorrilla, de ahí el nombre de *Hínopotauára* (Jinopotabar). Sin embargo, estos primeros seres se murieron muy pronto y Karagabí tuvo que hacer otros seres, de los cuales provienen los Embera.

Cuenta Lisardo Domico Yagari¹³³, profesor del Resguardo Hermeregildo Chakiamá, que la historia del origen del Embera-chamí comenzó en *Dotae*, la desembocadura del Río San Juan, en el departamento de Risaralda con el mar pacífico en el Bajo San Juan. Fue allí donde Karagabí decidió hacer seres más resistentes a la picadura de una hormiga y tal decisión fue producto de un sueño:

Caragavi tomó el barro, lo mezcló con el agua, formó dos muñecos- hombre y mujer, luego abrió el tronco de una palma llamado Arra y los incrustó en él, siguió cantando y cantado jai y al mes, en una noche de luna llena soñó que el tronco de la palma se iba poniendo gorda o barrigona, pues los dos muñecos tenían vida, al día siguiente vio que la palma estaba barrigona, lo abrió y de allí sacó los dos emberas- hombre y mujer, les dio un soplo de vida en la corona como hace un jaibana y les dijo: «De ahora en adelante ustedes poblarán estas tierras Río arriba, se multiplicarán y formarán un gran pueblo embera». Este gran pueblo hoy se llama Purembará, pueblo de Embera¹³⁴.

¹³⁰ GOBERNACIÓN DE ANTIOQUÍA; OIA; INSTITUTO DE CULTURA Y PATRIMONIO DE ANTIOQUÍA. Op. cit., p. 26.

¹³¹ GOBERNACIÓN DE ANTIOQUIA. Pueblo Embera: Pueblos Indígenas de Antioquia. Medellín: Gobernación de Antioquia, 2015, p. 9.

¹³² DOLMATOFF, Gerardo. Algunos Mitos de los Indios Chamí. En: Revista Folklore. 1953, no. 2., pp. 148-165.

¹³³ DOMICO YAGARI, Lisardo. Fortalecimiento de la Lengua Embera Chamí en el Resguardo Hermeregildo Chakiamá. Monografía de Licenciatura en pedagogía de la Madre Tierra: Énfasis Lenguaje e Interculturalidad. Medellín: Universidad de Antioquia. Facultad de Educación, 2013, p.118.

¹³⁴ *Ibíd.*, p. 19.

Por eso para los Embera Chamí los ancestros son los *chokó*, los seres primordiales creados por Karagabí y que la comunidad recuerda a través de los cántaros hechos de barro que poseen el mismo nombre. Estos representan la unión de la tierra y agua para recordar su procedencia. Es la unión fundamental que hizo posible la existencia Embera Chamí. De acuerdo con Vasco¹³⁵, tal dualidad tiene un mediador: el fuego.

Pero el barro es carne de tigre quemado que al quemarse hace al barro, que antes era duro como el metal, blando, amasable, cantarizable, apto para amasar a partir de él al hombre, en los orígenes, y a los cántaros, en la vida de hoy. Por eso no extraña el hallar *chokó* con figura felina, pues ellos son el tigre reconstituido, endurecido otra vez por el fuego, como éste lo había ablandado en el mito, lográndose así el equilibrio, la unidad¹³⁶.

Así fue como Karagabí hizo al Embera-Chamí y le dio como tarea formar un gran pueblo que siguiera el Río arriba, es decir, abriera caminos y subiera por el territorio. De ahí que los Chamí fueran en realidad los Òbida, gente de camino, y a medida que caminaban, unos se iban asentando en las orillas del Río, *Do*, otros en la parte alta de la montaña, *Eya*, otros cerca al mar, *Pusá* y otros en el camino de la selva, *Oi*. Esto no significa que se convirtieran en sedentarios, sino que algunos prefirieron andar por otros caminos con características diferentes. Mientras que los Òbida andaban y pasaban por todos estos lugares. En ellos se da el mito del poblamiento, pues fue la misión encomendada por el dios. Son los Embera originarios del mito quienes, con la llegada de los Colonos, sufren la restricción de hacer lo que está en su esencia, pues su caminar fue puesto en una única ruta: la cordillera, *Chamí*. Ahora se conocen como Chamí, pues pasaron de *andar* a *estar*. Y es Purembara el Resguardo Indígena Unificado de los Embera Chamí que sobrevive actualmente, dentro de los límites del municipio de Mistrató en Risaralda, entre las creencias del dios cristiano y Karagabí.

¹³⁵ VASCO. Entre Selva y Páramo: viviendo y pensando la luna india. Op. cit., p. 67

¹³⁶ *Ibíd.*, p. 68.

3.1.2 El árbol Jenené y la culebra Jepá. Cuentan los mayores, que antes los Embera Chamí no tenían agua. El dios Karagabí no podía proveerles agua a pesar de lo sabio y poderoso que era, por ello era necesario recoger el agua de la lluvia. Un día Karagabí se encontró con Héntserá (Jenzerá) y éste le dio agua. Pero Héntserá no quería compartir el agua con ningún Embera, así que Karagabí se transformó en colibrí para seguirlo. Lo vio abrir una puerta en una roca gigante y adentro encontró una laguna, que nunca había visto, llena de los peces que hoy se conocen. Héntserá se sentó a pescar y Karagabí se transformó en un pez y se dejó pescar para seguir espíándolo¹³⁷.

Sin embargo, cuando Karagabí volvió a la roca donde estaba la puerta, no la encontró. Se molestó tanto que convirtió a Héntserá en hormiga: “Es por eso que desde entonces las hormigas tienen que cargar las gotas de agua en el pico”¹³⁸. No obstante, este castigo del dios no sirvió para obtener el agua que ocultaba la naturaleza. Cuando los embera y Karagabí subieron a buscar el agua, todo se había transformado en selva húmeda y donde estaba la gran roca había en su lugar un Jenené (árbol grande) inmenso que llegaba hasta el cielo y lo podía oscurecer todo. La historia que relata Simón Domicó Majoré¹³⁹, cuenta que Karagabí junto con el pueblo Embera intentaron tumbar el Jenené. Primero intentaron con unas hachas de piedra, pero éstas rebotaban y se quebraban; entonces el dios mandó hacer unas hachas de metal y con ellas pudieron hacerle un corte al árbol. Pero el Bocorró (sapo) le avisaba a Héntserá para que curara al árbol. Así trabajaron cerca de un mes. Hasta que Karagabí le pidió a Chidíma (ardilla piel rojiza) que cortará el bejuco y así lo hizo con un machete de 25 kilos.

El agua comenzó a brotar del árbol por todas partes. Las ramas de los árboles cayeron sobre la montaña y el tronco y la raíz cayeron formando el mar. Así se hizo el río DOQUERADO (río Sinú). Las ramas más gruesas son el río KANYIDÓ (río Esmeralda), el río IWAGADO (río verde), la quebrada Bacurú ya cupanundó (quebrada Cruz Grande), y el río ANZASADÓ (río San Jorge). Estos cinco ríos son los que atraviesan y dan vida al territorio ancestral EMBERA.

¹³⁷ GOBERNACIÓN DE ANTIOQUIA. Pueblo Embera: Pueblos Indígenas de Antioquia. Op. cit., pp. 12-13.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 13.

¹³⁹ DOMICÓ MAJORÉ, Simón. Mito sobre el origen del agua. Citado por: GOBERNACIÓN DE ANTIOQUIA. Pueblo Embera: Pueblos Indígenas de Antioquia. Medellín: Gobernación de Antioquia, 2015, pp. 12-15.

Las ramas más pequeñas se convirtieron en sus quebradas. El árbol tenía unas flores muy grandes y redondas cargadas de agua. Al caer el Jenené, estas flores se abrieron formando grandes Evazozoabaña (ciénagas.) Como la grande de Lorica, la de Betancí, la de Ayapel, la de Galilea y otras de menor tamaño. Karagabí maravillado por este espectáculo sentenció: "Esto ha sido fruto del esfuerzo y sacrificio de todos y debe conservarse así para siempre"¹⁴⁰.

Por ello, para los Embera Chamí el agua es lo máspreciado que Karagabí pudo conseguir de la naturaleza y dado que él no la podía crear, debía ser protegida y conservada. Según Vasco¹⁴¹, después de que se tumbara el Jenené, la Naturaleza no fue sometida, sino que puso un mediador entre los Embera y el Agua. Este mediador era reconocido como Jepá (Boa anaconda).

De ella, se relata que fue creada por *Ba* (rayo) y que era un gusanito largo de colores. Aunque el mito ha tenido bastantes transformaciones se preserva la historia de que este animal era llamado por medio de un tambor para comer; así entre más grande era, más agua había en los charcos.

Un día, el papá y la mamá que alimentaban a *Je* salieron de la casa y les advirtieron a sus hijos que no fueran a tocar el tambor, pero los niños no hicieron caso y cuando llamaron a *Je* (Boa) no le dieron comida así que *Je* se los comió. Cuando llegaron los padres y se dieron cuenta de lo que había pasado le pidieron a *Jinopotabar* (hijo de la pantorrilla, hijo de Karagabí) que matara a *Je*. Así fue que el hijo de Karagabí alcanzó al gusano que se había convertido en *Jepá* y con unos palitos molestó la cola del animal hasta que se pudo meter en él. Allí encontró a los niños y con un chuchillo, hecho con las pinzas de un cangrejo, cortó al animal hasta liberarlos.

Cuentan que los pedazos de *Je* se quedaron en el río y cuando bajaron por él se nombró las quebradas: «aquí Jeguada¹⁴², aquí Jebanía¹⁴³»; mientras que de su

¹⁴⁰ *Ibíd.*, pp. 14-15.

¹⁴¹ VASCO. Entre Selva y Páramo: viviendo y pensando la luna india. Op. cit., p. 74.

¹⁴² "*Jeguada*: Región geográfica; vereda. De *Je*= boa y *uanda* = vámonos, quiere decir: vámonos boa" (VASCO, Luis Guillermo. Algunos Relatos de los Embera Chamí de Risaralda, contados por Clemente Nengarabe Siágama. En: Literatura de Colombia Aborígen. En pos de la palabra. Biblioteca Básica Colombiana, 1979, no. 39. Colcultura, pp. 413-449.)

¹⁴³ "*Jebanía*: Lugar; vereda. Puede venir de *Je* =boa y *banía* = agua. Lago o agua de la boa. O también de *Je*= boa y *anía*= mucho. Sitio de muchas boas" (*Ibíd.*, p. 449)

boca salía un humo que subió al cielo y formó nubes de lluvia. De esa forma se entiende que para los Chamí:

El agua, al mismo tiempo salida del mundo de abajo y caída del cielo, resulta ser el elemento mediador por excelencia, ella enlaza el mundo de arriba y el de abajo, en ella se unen los dos movimientos, el caer y el salir, por eso los ríos son esenciales en el mundo embera-chamí y están asociados con la jepá, dueña del agua y mediadora como ella. El jaibaná realiza su trabajo sentado en un banco de madera que, en la historia de origen del jaibanismo, es una jepá enrollada¹⁴⁴.

Es por medio del agua que se permite acercarse tanto al mundo de arriba como al mundo de abajo. Sin ella, el jaibaná no podría contactarse con los *Jaí* (espíritus de la naturaleza) y su perfecto movimiento continuo sería destruido. La forma de la Jepá, a saber la de una culebra grande, asemeja la forma en que el agua fluye en los ríos. Y dentro de sus mitos, hay muchas historias que cuentan cómo los hombres pasan al mundo de abajo a través del agua como el primer Jaibaná.

El mundo Embera se crea, entonces, a partir de una confluencia de los dos mundos; pues lo que pertenece al mundo de arriba debe bajar (como lo hace la lluvia), y lo que pertenece al mundo de abajo debe subir, es decir, salir de la tierra (la siembra, el cultivo), pues todos los mundos son Naturaleza.

3.1.3 El primer Jaibaná: Jinopotabar. Dentro de los mitos de los Embera Chamí, está el mito originario del primer médico tradicional o mediador entre los humanos y los espíritus. Según Vasco¹⁴⁵, el origen del jaibanismo se encuentra en el mundo de abajo, el hogar de los *Dojura*¹⁴⁶, seres cerrados sin ano, señores de los *Jaí*. Dicen que ese mundo está en conexión con lo natural y se caracteriza porque allí todo está unido; por lo cual representa la situación originaria de todo lo que existe.

No obstante, hay muchos relatos que hablan del primer Jaibaná como el hijo de Karagabí: *Jinopotabar* que nació en el mundo de los Embera. Tanto en los relatos

¹⁴⁴ VASCO. Entre Selva y Páramo: viviendo y pensando la luna india. Op. cit., p. 78.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 47.

¹⁴⁶ “*Dojura*: De *do* = río y *jura* = contrario. Habitante del mundo de abajo” (Vasco. Algunos Relatos de los Embera Chamí de Risaralda, contados por Clemente Nengarabe Siágama. Op. cit., p. 448.)

recopilados por Dolmatoff¹⁴⁷ como en las historias contadas por Clemente Nengarabe Siágama¹⁴⁸, se narra la existencia de un hombre que nació de la pantorrilla de un Embera Chamí (mujer/hombre) y es capaz de ir al mundo de arriba y al de abajo. En los dos relatos se evidencia un desprecio de la comunidad por el Jaibaná y su gusto por la sangre menstrual de la mujer; sin embargo él es el sabio, es *cure*.

Se dice que subió a la luna y allí se quedó un tiempo, pues no era capaz de bajar de nuevo a la tierra. El relato varía sobre el motivo por el cual subió al mundo de arriba pero el deseo de vengar a su madre persiste en las diferentes historias. Por ello se cuenta que *Jinopotabar* fue el único que subió a la luna para pelear con ella o para refugiarse de los Embera. Después cayó como una roca al río y lo atravesó, así llegó al mundo de abajo. Allí se encontró con los *Dojura* que sólo comían el aire de los alimentos que cocinaban porque no tenían ano. Todos los seres que conoció podían transformarse en muchas cosas, tenían fuerza pues hablaban con los Jaí y eran buenos cazadores pero muy peligrosos.

Cuando *Jinopotabar* pudo regresar al mundo de los Embera, les contó lo que había sucedido, así sabían que existía un mundo subterráneo. Y aunque despreciaban a *Jinopotabar* no lo mataban porque era un gran cazador y mucho más sabio que todos. Él les enseñó a cazar y hacer la rocería con machete.

También les enseñó a pelear y a defender su territorio, pues cuentan que un día, los cangrejos invadieron las orillas de los ríos y desplazaron a los Embera por ser muy cobardes. Así cuando *Jinopotabar* llegó, infundió valor a los Embera y les mostró cómo hacer la guerra, cómo fabricar lanzas y cómo ser ágiles: “*Jinopotabar* dijo que él iba a pelear por ellos. Saltó al monte y cortó un palo muy duro y pesado, haciendo con él una lanza. Y se tiró a pelear. Golpeaba a los cangrejos y saltaba de un lado a otro mientras ellos trataban de agarrarlo con sus pinzas”¹⁴⁹.

¹⁴⁷ DOLMATOFF, Op. cit., pp. 151-153.

¹⁴⁸ VASCO, Luis Guillermo. Algunos Relatos de los Embera Chamí de Risaralda, contados por Clemente Nengarabe Siágama. En: Literatura de Colombia Aborígen. En pos de la palabra. Biblioteca Básica Colombiana, 1979, no. 39. Colcultura, pp. 413-449.

¹⁴⁹ VASCO. Entre Selva y Páramo: viviendo y pensando la luna india. Op. cit., pp. 71-72.

De todo lo que aprendió del mundo de abajo, de las entrañas de la tierra y los espíritus que hay en ella, *Jinopotabar* es capaz de ser mediador en el mundo Embera y enseñarles lo que es propio de la naturaleza. Según Vasco¹⁵⁰, la forma en cómo el jaibaná se comunica con los espíritus es a través del sueño –su actividad principal –pues para él soñar es transformar. Se dice, entonces, que es sabio porque sabe que los hombres pueden transformar las cosas, pero sólo los Jaibanás pueden soñar. Y es a través del canto que su sueño se materializa en el mundo Embera y, con él, su conocimiento.

En este campo, la palabra cantada cumple un papel de importancia. El mito la hace una marca fundamental de humanidad, al ubicarla como el elemento diferenciador de los hombres frente a los seres que no lo son. Hablar es comunicarse, abrirse, salir de uno mismo y establecer comunicación con los demás. Al hablar, el hombre se disyunta de la naturaleza y se hace ser cotidiano, habitante del mundo nuestro, el de los fenómenos. El jaibaná restablece el nexos con su canto y con su “sueño”, ligando los dos mundos, volviendo al hombre a la naturaleza y, al hacerlo, pudiendo producir efectos sobre el mundo de acá como consecuencia de su actuar en el de allá¹⁵¹.

Es la figura del Jaibaná un elemento clave dentro de los mitos del pueblo Embera Chamí. Pues a través de su actuar crea humanidad ya que expulsa los malos *Jaís* del ser humano hacia la naturaleza y hace que el Embera pueda estar en equilibrio con el mundo. Las cosas que existen poseen *Jaí*, espíritus; es decir, no se establecen entre ellos ideas de superioridad o inferioridad. Sin embargo, eso no significa que se consideren a sí mismos como un animal más. Si bien, el Embera tiene *Jaí*, posee un *Jaí* diferente que determina su esencia: *El Haure*. Lo que para Occidente se puede entender como su concepción del alma. Por ello, el mito habla sobre el verdadero hombre, es decir el hijo de Karagabí, el primer Jaibaná, que entendió el mundo en el que vive, los espíritus en él y su propio espíritu.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, pp. 46-47.

¹⁵¹ *Ibíd.*, p. 48.

3.1.4 *Betata*: el origen del maíz. Según los relatos recopilados por Vasco¹⁵² y la historia que cuenta Nechapí Domicó¹⁵³, indígena Embera-Chamí desplazado de Urabá por el paramilitarismo y que reside en Bucaramanga hace 7 años, existía una mujer muy hermosa que siempre llegaba en la noche a contar historias a los Embera. Todos se sentaban en círculo y ella empezaba a contarles sobre el mundo, la naturaleza, el cielo y los animales. Domicó asegura haberla visto cuando tenía cerca de 10 años, es decir hace 70 años. Según él, los indígenas no trabajaban sino que todo lo daba la naturaleza.

Cuando *Betata* llegaba dormía a todos los presentes, al día siguiente encontraban la comida hecha y la chagra cosechada. Ella mandaba a todos los animales: ardillas, *gurre*, *guagua* para que trabajaran en la rocería, es decir regando el maíz al voleo y luego tumbando el monte encima. Cuando terminaban, los animales se transformaban en gente y hacían fiesta y tomaban chicha de maíz que los Embera dejaban para ellos en los *Chokó*.

Por la noche, *Betata* venía a la casa y trabajaba. Las mujeres no tenían que trabajar, solamente tenían que dormir con el marido. *Betata* hacía todo el trabajo del maíz. Hacía canastos y cantaritos. Tostaba y molía el maíz en la piedra. Al otro día, amanecían los *jabaras* llenos de harina para toda la familia¹⁵⁴.

Dicen que una vez llegó un muchacho que se llevó a *Betata* lejos. Los Embera afirman que fue Karagabí quién le ofreció buen ajuar y muchos adornos. Sin embargo, antes de que se fuera, ella le enseñó a las mujeres a hacer los cántaros de barro y los canastos, a tostar maíz, a moler harina y hacer chicha de maíz. Un trabajo que era nocturno para los Chamí. Según Vasco¹⁵⁵, todavía esperan a que *Betata* regrese, mientras tanto la representan en la mazorca gruesa que tiene varios colinos, es *Betata* con sus hijos. Esta mazorca se coloca en la entrada del tambo (casa), en una pared del corredor, o encima del fogón cuidando que no les entre gorgojo.

¹⁵² VASCO. Entre Selva y Páramo: viviendo y pensando la luna india. Op. cit., pp. 65 -68.

¹⁵³ DOMICÓ, Jorge (Nechapí). Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander. Testimonio narrado en una clase de Historia de la filosofía IV. Febrero 23 del 2016.

¹⁵⁴ VASCO. Entre Selva y Páramo: viviendo y pensando la luna india. Op. cit., p. 65.

¹⁵⁵ *Ibíd.*, pp. 65-66.

Cuando se termina de rozar, se lleva a *Betata* a la rocería recién terminada. La gente se sube al tronco de un gran árbol, levanta a *Betata* en lo alto y grita cuatro veces con mucha fuerza: ¡*Betata*, que crezca grande mi maíz! ¡*Betata*, que cargue mucho mi maíz! Y *Betata* oye y ese año habrá mucha comida. No faltará la harina. Habrá fiesta y alegría. No faltará la chicha¹⁵⁶.

Es por eso que las mujeres de *Antigua* –los ancestros –no desgranar esta mazorca, sino que la guardan en el zarzo. En cambio, las mujeres Chamí en la actualidad, deben desgranar para sobrevivir. De ahí que el maíz se esté acabando en su dieta alimenticia, factor problemático pues es el maíz lo que les da su ser Embera; es con el maíz que se hace el licor del Jaibaná y al perderse éste, se pierde poco a poco su propia humanidad.

Los seres subterráneos la fermentan, la hacen y la entregan a los hombres de hoy, a los hombres cotidianos y, a través de ella, éstos beben, se nutren de la esencia de ser hombres, lo son en virtud suya. La chicha de maíz reproduce, cada vez que es consumida, el proceso de hominización de los embera, su origen. No es el “licor de los dioses”, el “elíxir de los dioses”, por el contrario, es el licor de los hombres, de los embera¹⁵⁷.

De ese modo, al concebir el mundo como un constante fluir de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba, la aparición de *Betata* implica la ascensión del ser que vive en el mundo de abajo para dar a los Embera la semilla del maíz y con ésta su ser material. Aunque Karagabí los creó fue *Betata* quién los hizo Embera, por eso, en los relatos de Vasco¹⁵⁸, se dice que los de *Antigua* fueron los *Bembera*, gente de maíz.

3.2 TERRITORIO, MITO Y ECONOMÍA: EXPERIENCIA DEL RESGUARDO

HERMEREGILDO CHAKIAMA

¹⁵⁶ *Ibíd.*, p. 65.

¹⁵⁷ *Ibíd.*, p. 67.

¹⁵⁸ *Ibíd.*, p. 68.

El vuelo del *Jimbusú* que usan los Embera-Chamí para conocer no es una cuestión de *Antigua*. Dentro de las vivencias, conversaciones y caminatas realizadas, en el resguardo Hermeregildo Chakiamá, se logró observar con calma, escuchar con atención, conocer el contexto y seguir las huellas de aquellos elementos míticos o enseñanzas que Karagabí dio a los Embera y que hoy están en su cotidianidad. Las enseñanzas del dios no son un código moral, sino una explicación de su universo. Su práctica no es una obligación sino la comprensión del mismo. Encontrar estas relaciones invisibles para Occidente en su mundo, es lo que permite comprender qué es lo que entienden como «economía». Para ellos, no es posible pensar la producción, los cultivos, sin pensar en la tierra, y no se puede pensar en la tierra sin pensar en la Madre Naturaleza. Es una conexión tripartita: territorio-mito-economía, en la cual lo simbólico-mítico es lo que permite unir, transformando y dejándose transformar.

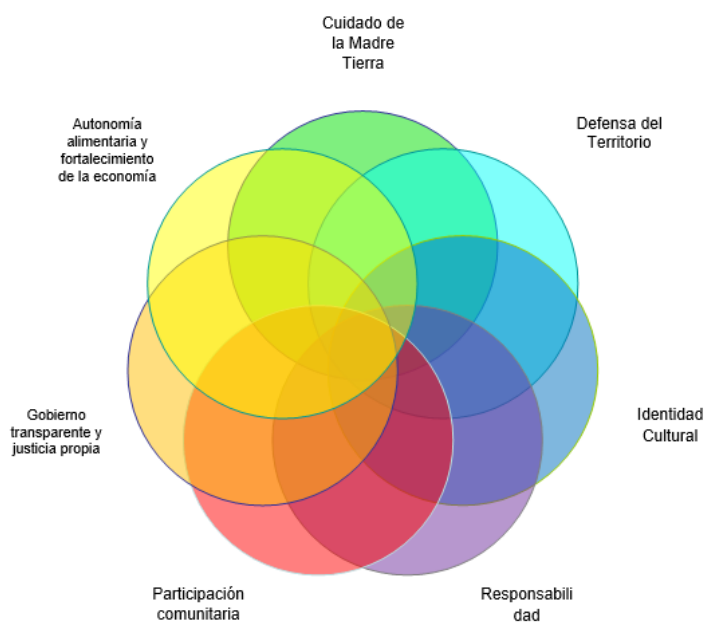
3.2.1 Plan de Vida: Los siete colores del Arcoíris. La forma en que los Chamí del resguardo han pensado la relación que hay entre ellos y la naturaleza, es la forma de pensar su ámbito socio-económico. La producción, el crecimiento demográfico, la organización territorial están inmersas en sus historias, en su lenguaje y en lo que sueñan. Por ello, han decidido materializar las enseñanzas de sus ancestros, sus vivencias y modos de producción desde una concepción propia de «desarrollo»; pues, como se ha mostrado, la lógica económica occidental ha intentado ingresar a sus territorios, a su vida. De ahí que los Planes de Vida hayan surgido como una respuesta contestataria de los pueblos indígenas, en general, al sistema político-económico colombiano.

Cuando hablamos de Planes de Vida hablamos de la posibilidad de pensar otras formas de desarrollo y no necesariamente la que plantea el mundo occidental, preferimos tomar distancia y evaluar cuáles de sus elementos contribuyen al bienestar de las comunidades fortaleciendo nuestros propios mecanismos de gobernabilidad, ejercicio de la autonomía, y el desarrollo de nuestras vidas en

equilibrio con la naturaleza y los espíritus que la habitan para poder Vivir Bien como lo dictan nuestras creencias y las enseñanzas de los mayores¹⁵⁹.

Es así que un Plan de Vida se compone de tres etapas o preguntas fundamentales: “¿De dónde venimos?; ¿cómo estamos y qué tenemos?; y ¿para dónde vamos?”¹⁶⁰. Preguntas que se contestan desde 7 principios expuestos en la siguiente figura, así como los 7 colores del arcoíris, cada uno en armonía con el otro.

Figura 1. Principios de los Planes de Vida



Fuente: Elaborada por el autor. Información de CORANTIOQUIA. Ordenamiento Ambiental Territorial en Armonía con los Planes de Vida de los Pueblos Indígenas de Antioquia. Medellín: Corantioquia- OIA, noviembre, 2015.

¹⁵⁹ ORGANIZACIÓN INDÍGENA DE ANTIOQUIA. Reflexiones para la construcción de los Planes de Vida zonales y locales de los Pueblos Indígenas de Antioquia. Medellín: OIA, 2008. Citado por: CORANTIOQUIA. Ordenamiento Ambiental Territorial en Armonía con los Planes de Vida de los Pueblos Indígenas de Antioquia. Medellín: Corantioquia- OIA, noviembre, 2015, p. 12.

¹⁶⁰ CORANTIOQUIA. Op. cit., p. 12.

Estos principios marcan una diferencia con la concepción de Planes de Desarrollo que proponen las alcaldías municipales y departamentales. La propuesta ortodoxa no permite reconocer una amalgama de colores, entre ellos la identidad cultural, responsabilidad y cuidado de la Madre Tierra, como elementos claves que ordenen las políticas públicas, ni los proyectos económicos, para ciertas poblaciones vulnerables: “Los sistemas nacionales de desarrollo suelen suponer erradamente que un país es una unidad homogénea, y en consecuencia, generan desequilibrios regionales, serios y perjudiciales”¹⁶¹.

Por ello, la economía Embera Chamí no puede ser el único color establecido como institución dominante en su qué-hacer cotidiano, sino que debe estar interrelacionado con su gobierno, su familia, su salud, su educación y su territorio; a tal punto de poder entrever en ella estas relaciones. Pues todo está conectado, si se le quita un color al arcoíris dejará de ser lo que es. Así lo entienden ellos y lo plantean en el Plan de Vida del Resguardo¹⁶² como pensamiento vivo.

Es por eso, que la diversidad que contiene esta estrategia política y técnica para preservar la vida, la cosmogonía y el ser Embera Chamí, fue una herramienta práctica y astuta impulsada por la fuerza transformadora que posee el mito en su pensamiento. Antes de perder su forma de entender el universo; antes de quedar sin asidero que soporte su existencia, se reconoce la necesidad de hacerse visible e iniciar un diálogo con los conocimientos y tecnologías que dan el mundo occidental. Diálogo que es inevitable, pues la preservación de su identidad no está en el aislamiento de la sociedad occidental sino, precisamente, en las simultáneas relaciones que se construyan.

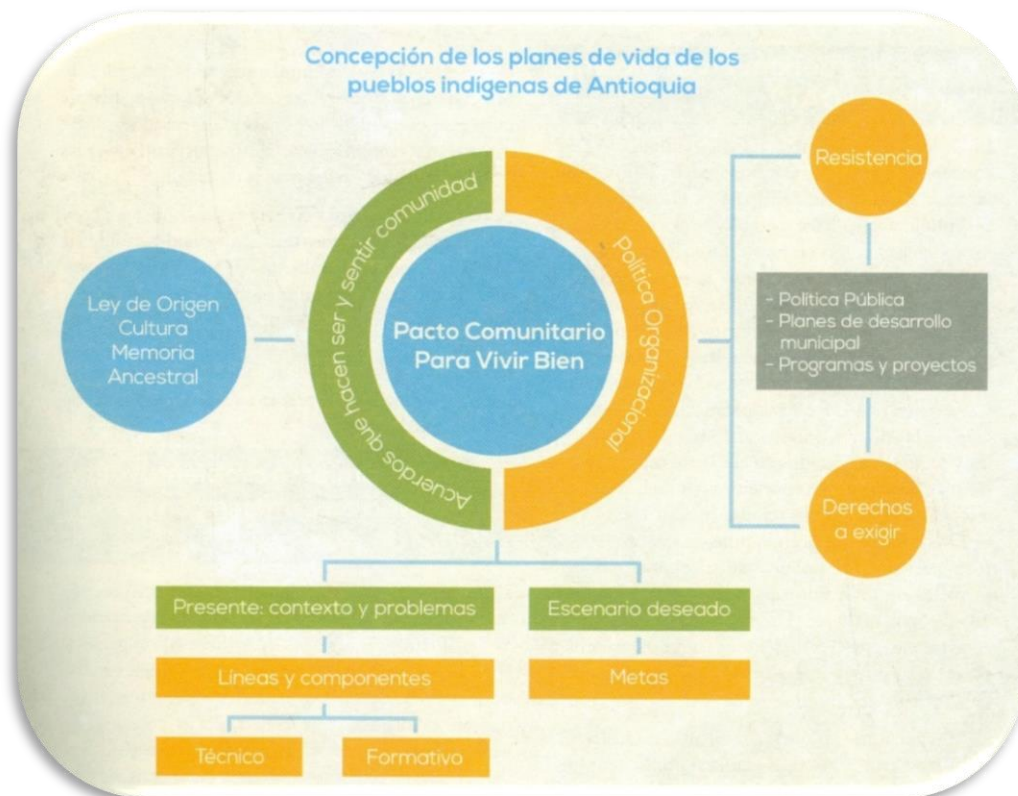
Y aunque las relaciones coloniales siguen presentes sus estructuras simbólico-míticas no desaparecen. Todo lo contrario, son ellas las que inician el movimiento de la comunidad hacia formas distintas de ser-hacer; son ellas las que permiten ese diálogo de saberes. Por eso, los Chamí decidieron mostrarle a Occidente cuál es su concepción de «desarrollo» y «progreso», haciendo un proceso de traducción de su

¹⁶¹ MAX-NEEF, Manfred. Op. cit., p. 134.

¹⁶² Ver anexo 21. Plan de Vida del Resguardo Hermeregildo Chakiamá 2014-2035.

pensamiento. Ahora lucharan con propuestas sobre una economía propia ante la lógica sistémica y no con armas y espíritus como en el Conflicto Armado y en la Conquista. Formalizar su pensamiento, fue lo que les exigió Occidente para ser reconocidos y tener derechos. En la figura 2 se observa las pautas que guían estas concepciones desde su Plan de Vida.

Figura 2. Concepción de los Planes de Vida de los pueblos indígenas de Antioquia.



Fuente: CORANTIOQUIA. Ordenamiento Ambiental Territorial en Armonía con los Planes de Vida de los Pueblos Indígenas de Antioquia. Medellín: Corantioquia- OIA, noviembre, 2015, p. 13.

Un desarrollo diferente es lo que buscan que se les acepte y respete, sin tildarlos de ser “retardadores de la economía” o “peso muerto”¹⁶³. Reconocer su desarrollo es dar la palabra a toda la comunidad. Puesto que, en el pacto construido, tanto niños y jóvenes como adultos y ancianos trabajan juntos para soñar la vida que quieren según las condiciones posibles de los cambios culturales, demográficos, socio-económicos y políticos.

Dentro de la construcción de un Plan de Vida, los niños son los principales sujetos históricos y de derechos. Implica, entonces, que su visión no discrimina las diferentes lógicas presentes en los grupos etarios del pueblo Chamí sino que recoge, de todos, su pensamiento. Hecho bastante comprensible, pues es, en todo caso, absurdo que se piense el desarrollo para un territorio sin considerar los niños que están en él.

Mantengo hasta el día de hoy, que todo esfuerzo de desarrollo en una región, ciudad o aldea debería iniciarse con una encuesta entre los niños. El suyo es un mundo rico e inexplorado y la materia de reflexión que nos da su pensamiento es de suma utilidad. No sólo debemos preocuparnos de hacer cosas para los niños: debemos permitirnos que ellos hagan algo para nosotros¹⁶⁴.

Así, se pone en práctica una de las primeras características que advierte Max-neef¹⁶⁵ en su propuesta de «desarrollo a escala humana», a saber: un humanismo ecológico integral que preserve la identidad cultural sin omitir la diversidad.

Su economía y territorio están unidos, entonces, al pensamiento primigenio que los conecta con la naturaleza y que no permite fragmentar las relaciones sociales al interior de la comunidad, pues su visión no es parcializada. Y es esto lo que traducen los Chamí a Occidente como una propuesta ética de desarrollo. Estar en correspondencia con lo divino, con la memoria que les dejaron los dioses y los

¹⁶³ “Durante el periodo de preguntas y respuestas, alguien me indicó que no había considerado el hecho de que el problema principal del país era su población, con «un 60% de indios, y que los indios representaban un peso muerto en la economía». (MAX-NEEF, Manfred, Op. cit., p. 70)

¹⁶⁴ MAX-NEEF, Manfred. Op. cit., p. 205.

¹⁶⁵ *Ibíd.*, p. 63.

ancestros es, como lo decían Epicuro¹⁶⁶ o Aristóteles¹⁶⁷ en sus éticas respectivas, una elección prudente y una actividad virtuosa, solo que la actividad más divina que tiene el ser humano no es el intelecto sino el cuidado de la Naturaleza. Ése ha sido el trabajo de sus dioses míticos, por tanto es la actividad más virtuosa que los acerca a ellos.

3.2.2 Ordenamiento Territorial y Organización Social: Los Jaís en el territorio Chamí. Como se ha mostrado, la constitución del Resguardo Hermeregildo Chakiamá tiene un proceso histórico, cultural y de territorialidad. Los grupos ancestrales de los Embera Chamí, *Chakiamá*, *Domicó* y *Tamanis*, que arribaron al suroeste antioqueño, en la segunda mitad del siglo XIX, fueron reconocidos como propietarios gracias a las luchas que sostuvieron por el derecho a la tierra iniciadas en 1978¹⁶⁸. Después de más de 30 años, este resguardo logra ser constituido por resolución del INCORA N° 0008 en Junio del 2000¹⁶⁹, en el cual se le adjudica un terreno de 73 hectáreas compuesto por tres predios: El Paraíso, San Germán y La Perla¹⁷⁰.

En el levantamiento oficial de los límites del resguardo se observa que existen zonas en posesión de la comunidad pero que no están legalizadas jurídicamente, al igual que las tierras que han sido heredadas. Sin embargo, la verificación de la delimitación realizada por la OIA, mostró que la cartografía oficial del IGAC es errónea en su localización y amplitud¹⁷¹, pues el resguardo cuenta con 102.44¹⁷²

¹⁶⁶ EPICURO. Carta a Meneceo. Traducido por Pablo Oyazurún. En: Onomázein, 1999, no. 4, pp. 403-425.

¹⁶⁷ ARISTÓTELES. Ética Nicomáquea: Ética Eudemia. Traducido por Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1985, libro X, pp. 379-409.

¹⁶⁸ CABILDO INDÍGENA HERMEREGLILDO CHAKIAMA. Reglamento, Mandatos y Normas Internas de Convivencia Comunitaria: Resguardo Hermeregildo Chakiamá, pueblo Embera-Chamí. (Noviembre 2015) Antioquia, Municipio de Ciudad Bolívar: Gente Nueva, 2016, p. 9.

¹⁶⁹ Ver anexo 22. Mapa Ubicación Geográfica Resguardo Hermeregildo Chakiamá.

¹⁷⁰ Ver anexo 23. Mapa Delimitación del Resguardo Hermeregildo Chakiamá hecho por el INCORA.

¹⁷¹ CORANTIOQUIA. Ordenamiento Ambiental Territorial en Armonía con los Planes de Vida de los Pueblos Indígenas de Antioquia. Medellín: Corantioquia- OIA, noviembre, 2015, p. 39.

¹⁷² Aunque en las entrevistas realizadas al señor gobernador Pedro González Tamaniz y en el Reglamento Interno de la comunidad se diga que el resguardo tiene más de 102, 4 hectáreas, se toma sólo el dato proporcionado por la verificación de la OIA en la delimitación del Resguardo, del cual provienen algunos mapas de los anexos.

hectáreas, es decir más de 30 hectáreas que el IGAC no reconoció dentro de los parámetros del territorio Embera Chamí¹⁷³.

Al interior de la comunidad estas hectáreas se encuentran definidas en tres tipos de espacios, que ordenan el resguardo y ayudan a la cohesión social. En la siguiente tabla se muestra esa clasificación y los lugares en lo que se ubica respectivamente.

Tabla 4. Clasificación de los espacios del Resguardo Hermeregildo Chakiamá

TIPOS DE ESPACIO	DEFINICIÓN	UBICACIÓN TOPOGRÁFICA O SOCIAL
Respetados	Zonas en las cuales no se deben realizar actividades de caza, pesca, recolección, siembra, desmonte, pues se consideran lugares de descanso para los ancestros	Los cementerios, Ríos, Montañas. Son reconocidos por la comunidad en general.
Sitios sagrados	Zonas reconocidas por la cosmovisión indígena Emberá-Chamí, en las cuales viven los espíritus de la naturaleza, los jaís. Y a las cuales no se puede entrar sin el debido permiso de estos seres espirituales. Son espacios de purificación, armonización, limpieza y sabiduría, pues allí los jaibaná conocen las plantas tradicionales y hablan con los espíritus para acordar la intervención del Emberá.	Nacimiento de los ríos, Lagos, Lagunas, mar, Montañas, quebradas, bosques, piedras. Algunos espacios los conoce la comunidad y otros son sólo del conocimiento del Jaibaná.
Comunales	Zonas del territorio destinadas a la comunidad para desarrollar actividades productivas, de conservación, rituales de purificación de la tierra, actos culturales y políticos.	Casas, Escuelas, Patios, Canchas, Sede del Cabildo.

Fuente: Elaboración propia. Información recopilada en las entrevistas realizadas a las personas de la comunidad.

Cada uno de estos espacios se encuentra distribuidos en tres sectores. El primero es La Sucia en el margen occidental del resguardo y su nombre es dado por una quebrada. El segundo, se denomina La Playa, sector asociado a la vía principal por la cual se accede al resguardo; allí se encuentra la sede del cabildo, la cancha, el

¹⁷³ Ver anexo 24. Mapa Delimitación Territorial Resguardo Hermeregildo Chakiamá hecho por la OIA.

trapiche y la escuela actualmente. El tercer sector es Villa María ubicado en el margen oriental, en el cual se ubicó anteriormente la escuela. En la tabla 5, se relaciona cada sector según la densidad de la población, la tendencia económica de la tierra y los nacimientos de agua que cada uno tiene, para evidenciar la estructura con la cual organizan el territorio.

Tabla 5. Ordenamiento Territorial por Sector

Sector	Densidad de vivienda	Cultivo presente	Nacimientos de agua
La Sucia	Media. Se encuentra la quebrada La Sucia que estructura naturalmente el resguardo	Cultivo de Café y Plátano principalmente. Cultivos de Pan Coger (Maíz, Yuca)	7
La Playa	Mayoría. La carretera de acceso se convierte en un estructurante artificial del resguardo. Constituye la matriz principal en la cual se encuentra la escuela, la sede del cabildo, la cancha, el trapiche, la trilladora de café comunitaria, tanque de almacenamiento de agua y se piensa ubicar el futuro puesto de salud.	Cultivo de Café y Caña principalmente. Cultivos de Pan Coger	7
Villa María	Mayoría. Se encuentra la finca comunitaria de Café. Tiene tanque de almacenamiento de agua	Cobertura de Rastrojo alto mezclado con café	7
Total Nacimientos de agua			21

Fuente: Elaboración propia. Información recopilada de las entrevistas realizadas en el Resguardo Hermeregildo Chakiamá y datos de: CORANTIOQUIA. Ordenamiento Ambiental Territorial en Armonía con los Planes de Vida de los Pueblos Indígenas de Antioquia. Medellín: Corantioquia- OIA, noviembre, 2015, p.40.

Se observa, entonces, que cada sector tiene una distribución simétrica de los nacimientos de agua que se consideran sitios sagrados. Distribución que no es al azar, sino que guarda relación con sus mitos y creencias, pues es necesario

presentar una armonía en la repartición del territorio sin evidenciar concentraciones en un sector de los recursos naturales. Igualmente, es claro que, de los tres sectores, sólo La Sucia presenta una densidad poblacional media debido a que ha habido una mayor ampliación de viviendas del margen central y oriental. En la fotografía 1, se observa el sector de la playa que es el de mayor concentración poblacional y el camino principal de ingreso al resguardo.

Fotografía 1. Sector la playa del Resguardo Hermeregildo Chakiamá



Fuente: Tomada por el autor el 27 de septiembre del 2016. Antioquia: Municipio Ciudad Bolívar, Resguardo Hermeregildo Chakiamá.

No obstante, Pedro González¹⁷⁴ confirma que la comunidad está gestionando un plan de ampliación que beneficie a 44 familias Embera Chamí con viviendas nuevas. Esta ampliación consiste, según la OIA¹⁷⁵, en aumentar las hectáreas por familias cultivables que desde el 2008 son 1,10 hectáreas/familia. Pues, aunque posean 102,44 hectáreas, el gobernador afirma que 22 hectáreas están establecidas como sitios sagrados que comprenden bosques, ríos, entre otros y 8 hectáreas más son zonas de conservación para la comunidad.

Por tanto, la definición que hace el INCODER de Unidad Agrícola Familiar, no responde al uso tradicional del territorio Embera y se invisibiliza las funciones míticas y tradicionales que tiene la tierra; prueba de ello, es no considerar las 30 hectáreas de diferencia en la cartografía oficial. Es entonces necesario definir una ETNOUAF (Unidad Agrícola Étnica Familiar) que sí responda a las particularidades de cada Pueblo, afirma la OIA¹⁷⁶.

Pues negar las 30 hectáreas del resguardo implica negar, también, los 21 nacimientos de agua y 18 sitios sagrados y culturales, fuentes de las plantas medicinales y de uso tradicional¹⁷⁷. De los cuales, Corantioquia¹⁷⁸ identificó como uno de los principales Los Farallones de Citará, cuyos cerros son considerados puntos de equilibrio que estructuran las relaciones espirituales, culturales y políticos al interior del resguardo. En la siguiente fotografía se puede observar al fondo el Cerro San Nicolás, la mayor montaña de esta zona, con una altura de 4.022 metros sobre el nivel del mar. La cual se divisa desde la sede del cabildo de la comunidad.

¹⁷⁴ *Ibíd.*

¹⁷⁵ OIA. Plan de Salvaguarda Embera: Capítulo Antioquía. Op. cit., p. 97.

¹⁷⁶ *Ibíd.*, p. 98.

¹⁷⁷ Ver anexo 25. Mapa de Sitios Sagrados y Culturales Resguardo Hermeregildo Chakiama.

¹⁷⁸ CORANTIOQUIA. Op. cit., p. 41.

Fotografía 2. Cerro de San Nicolás en Farallones de Citará



Fuente: Tomada por el autor el 26 de septiembre del 2016. Antioquia: Municipio de Ciudad Bolívar, Resguardo Hermeregildo Chakiama.

En este cerro, algunos Jaibanás de la comunidad dejan su bastón de mando para que se recargue de los espíritus de la montaña, del cielo y la tierra. Así, según los Chamí del resguardo, un Jaibaná fuerte es quien pueda subir el cerro y recuperar su bastón. Por ello es el principal sitio sagrado, es el sitio del entrenamiento del Jaibaná. En la siguiente tabla se nombran en lengua *Embera bedea* los sitios sagrados y culturales junto con su localización o uso.

Tabla 6. Sitios sagrados y culturales

Sitio	Localización/Uso	Sitio	Localización/Uso
El Tambo	Asentamiento del Fundador del resguardo	Do hakaka	Animal de los ríos muy temible (serpiente)
Paparide	Casa del Cóndor grande que habita en las grandes montañas	Do cicidy	Sólo conocimiento de los Jaibanás
Moràrrû	Localizado en Farallones, pero es el principal	Do Pakadé	También está en Cristianía
Iumadé	Casa del arcoíris	Do tiâmia	Animal libélula
Dokiurodo	Nacimiento, se encuentra una rana muy rica	Do mabâmia	Agua de la serpiente
Va de	Tradicional en jaibanás: el manejo de los truenos	Usa miâ comiâ	Envolata los perros o los mata
De neordo	Río Farallones abajo	Tâdo	Lugar donde el fundador tenía su poder, era una salina o yacimiento
Do camode	Animal muy grande como un cerdo que habita en el agua	Jedako bamía	Poderes espirituales del espacio, de la luna y sus arcoiris
Do ferrea	Animal pez muy grande	Umâ da bamía	El arcoíris del sol puede malograr la vida de los bebés

Fuente: CORANTIOQUIA. Ordenamiento Ambiental Territorial en Armonía con los Planes de Vida de los Pueblos Indígenas de Antioquia. Medellín: Corantioquia- OIA, noviembre, 2015, p. 44.

Aquí se evidencia que cada nacimiento contiene un animal mítico que sirve a las necesidades curativas de los Chamí según su medicina tradicional, o como formas de cuidado y respeto de la naturaleza. La casa del fundador también se presenta como parte de estos sitios que son un espacio de «respeto» y cultura.

Según Albeiro Panchí¹⁷⁹, cerca del Tambo decidieron dar sepultura al hijo del fundador, José Joaquín Restrepo, un poderoso Jaibaná, por lo que la comunidad no realiza en esa zona ninguna actividad económica o de esparcimiento para evitar ser afectados por los Jaís. Tampoco se permite construir casas o sedes de proyectos.

¹⁷⁹ PANCHÍ, Albeiro. Entrevista. Realizada por Elizabeth García Mantilla. Antioquia: Municipio de Ciudad Bolívar, Resguardo Hermeregildo Chakiamá. Tomada el 27 de Septiembre del 2016. Duración 90 min.

En la fotografía 3, se muestra un sector específico de árboles donde se sepultó al Jaibaná, hijo del fundador.

Fotografía 3. Sitio de Respeto: Lugar de descanso del hijo del fundador



Fuente: Tomada por el autor el 27 de septiembre del 2016. Antioquia: Municipio de Ciudad Bolívar, Resguardo Hermeregildo Chakiamá.

En la conversación con Albeiro, él resalta la importancia de no olvidar a los ancestros; por lo cual, cuando un Embera Chamí muere, la comunidad lo recuerda al sepultarlo en el territorio que cuidó y cultivó. Esto es comprensible si se acepta que el Embera viene de la tierra, de aquella «palma barrigona», y que, por tanto, su deber en la muerte es volver a ella. Pues existe en su cosmovisión el mundo de abajo, al cual pertenecen todos los ancestros y jaibanás; por ello las personas al morir bajan a la tierra a encontrarse con los *Dojura*.

De ahí que el gobernador¹⁸⁰ afirme que un Jaibaná nunca muere, pues quedan sus espíritus que guían a otros Jaibanás y cantan a través de ellos, tal como lo relata en el caso de su tía Otilia, quien haciendo un ritual de sanación cantó con la voz de Segundino, un Jaibaná que había fallecido. En otras palabras, los Jais deben permanecer en el territorio y el *Haure* de los Embera también.

Así se va organizando el resguardo según los espacios de respeto que hay en él y se conciben, entonces, las montañas, los ríos como *jaidé* (casa). Los Embera Chamí entienden que sus casas no son las únicas del territorio, sino que están junto con las casas de los animales, de los espíritus (antiguos jaibanás) y que éstos afectan su diario vivir. Afectan sus cultivos, el crecimiento poblacional, la salud de los recién nacidos. Aprender a convivir armoniosamente se hace fundamental para el indígena que, a pesar del desplazamiento forzado, logra mantener los símbolos míticos de la tierra y con base en ello construir su propia territorialidad ordenada, también, por las condiciones propias del terreno.

A mi manera de ver, aquello que se acostumbra caracterizar como sagrado en la geografía de los indígenas, constituye, al contrario, un conjunto de elementos de base natural, material, y cuyo interés e importancia devienen de los acontecimientos y personajes de la historia india, de los modos de apropiación del espacio por parte de esas sociedades y de los criterios con que ellas establecen y definen su territorialidad¹⁸¹.

La forma de pensar el territorio no es, en absoluto, completamente material, pues los sitios sagrados no son sagrados en la medida que sean los lugares de creación divina del Embera, del agua o del oro, sino que son la historia de generaciones pasadas y futuras. La tierra es cada uno de ellos, pues su existencia no es separable. Dentro del resguardo se sigue evidenciando lo sagrado como paradigma espacial que *lugariza* su cosmovisión. Los Jaibanás en este resguardo son todavía parte de la forma tradicional de organizarlo, pues ellos identifican los tipos de espacio existentes.

¹⁸⁰ GONZÁLEZ TAMANIZ, Pedro; VELÉZ, Jhon Mario. Entrevista. Realizada por Elizabeth García Mantilla. Antioquia: Municipio de Ciudad Bolívar, Resguardo Hermeregildo Chakiamá. Tomada el 22 de Diciembre del 2016. Duración 80 min.

¹⁸¹ VASCO, Luis Guillermo. Op. cit., p. 610.

Es por eso que, aunque se maneje el mecanismo político del cabildo como forma de organización social compuesta por un gobernador, Pedro González Tamaniz, un Vice Gobernador, Macario Táscon, un Secretario, Albeiro Panchí, un Fiscal, Pedro Nel Restrepo, un Guardia Mayor, Esteban Tamaniz y un Juez, Leon Fredy Panchí; la figura de mayor importancia es la del Jaibaná. Es quien le recuerda a la comunidad quiénes son.

En el resguardo Hermeregildo Chakiamá hay, actualmente, 7 jaibanás¹⁸², dentro de los cuales hay dos *Jaibanás wêrã*, es decir mujeres fuertes o poderosas: Narcisa y Alicia. Al igual que un aprendiz de Jaibaná de 22 años¹⁸³. Esto significa que en la comunidad, todavía hay siete familias que guardan la tradición de los grupos ancestrales.

Sin embargo, debido al debate por la Jurisdicción Especial Indígena y la inmersión de su cultura en las relaciones con los *kapunía*, se hizo necesario establecer una normatividad en el año 2016 de lo que ellos entienden como *lo que es*¹⁸⁴. En ellas se recoge sus creencias y se traducen según el modelo de normas de convivencia que les permite participar en la lucha por la soberanía y el autogobierno dentro de la jurisdicción colombiana. En él se rige tanto a los 300 habitantes del resguardo, de los cuales el 60% son personas que no superan los 25 años, según el Censo realizado por la comunidad en el 2015¹⁸⁵, como a las personas no indígenas (*Kapunía*) que cometan una infracción dentro del territorio.

Al ser la población mayoritariamente joven, las nociones de vida y expectativas sociales cambian aceleradamente y ponen en juego su cosmovisión debido a su contacto con la visión del tiempo occidental. Por ello, su reglamento se adapta tanto a las transformaciones sociales que ha tenido la comunidad como a la consolidación de su cultura. En el reglamento se dictan disposiciones sobre:

¹⁸² GONZÁLEZ TAMANIZ, Pedro; VELÉZ, Jhon Mario. Entrevista. Realizada por Elizabeth García Mantilla. Antioquia: Municipio de Ciudad Bolívar, Resguardo Hermeregildo Chakiamá. Tomada el 22 de Diciembre del 2016. Duración 80 min.

¹⁸³ GONZÁLEZ TAMANIZ, Pedro. Entrevista. Realizada por Elizabeth García Mantilla. Antioquia: Municipio de Ciudad Bolívar, Resguardo Hermeregildo Chakiamá. Tomada el 26 de Septiembre del 2016. Duración 80 min.

¹⁸⁴ Es pertinente recordar la experiencia de Jaime Garzón en las comunidades indígenas Wayuu y la traducción del artículo 12 de la Constitución Política de Colombia de 1991 por parte de esta comunidad.

¹⁸⁵ CABILDO INDÍGENA HERMEREKILDO CHAKIAMA. Op. cit., p. 10.

- La Violencia Intrafamiliar.
- Las competencias del consejo de Justicia y de la Guardia Indígena.
- De los asuntos tradicionales y culturales.
- De la administración y el manejo de los recursos de la comunidad.
- Del nombramiento del Cabildo.
- De la coordinación entre la Jurisdicción Especial Indígena y la Justicia Ordinaria.
- Del Ordenamiento Territorial, la adjudicación de parcela y el control y uso de la tierra.

Reconocen 18 delitos, dentro de los cuales se encuentra la violencia sexual, el homicidio, la violencia intrafamiliar, el tráfico de drogas, abandono a menores, aborto provocado sin justificación clínica o cultural, contaminación del medio ambiente (quemados, vertimiento de residuos), chismes, calumnias, entre otros¹⁸⁶.

Respecto a las sanciones infringidas por un Jaibaná, el Cabildo solicita que la investigación y el debido proceso lo realice otro Jaibaná capaz de juzgar con sabiduría. Solo un médico tradicional puede juzgar a otro dentro de su cultura. Así se consideran homicidios culposos las muertes por Jaí que sean intencionadas. A su vez, las personas que irrespeten al Jaibaná son sancionadas dependiendo de la gravedad de la falta. Las sanciones, en general, pueden ir desde la privación de la libertad por un período de tiempo determinado, una “juetiada con pringamoza (jueka) y otros remedios tradicionales de la comunidad”¹⁸⁷ hasta el destierro.

El reglamento también introduce en la figura organizativa, la conformación de un Consejo de Sabios y Jaibanás para promover el saber ancestral. Ellos recuerdan las principales enseñanzas del fundador en los años 1935 – 1940: “la medicina tradicional, el manejo de la botánica, las fases lunares, los conjuros agüeros, la construcción de viviendas y sobre todo consejos a ser un *ebera* de buen corazón”¹⁸⁸.

¹⁸⁶ *Ibíd.*, p. 17- 22.

¹⁸⁷ *Ibíd.*, p. 13

¹⁸⁸ RESTREPO, Luis Eduardo. Conversatorio sobre saberes y prácticas ancestrales. En: DOMICÓ YAGARÍ, Lisardo. Fortalecimiento de la Lengua Embera Chami en el Resguardo Hermeregildo Chakiama. Monografía de

Pues como lo resalta el gobernador, son quienes conocen el territorio y siguen aprendiendo de él.

En esa medida, el Ordenamiento ambiental y Territorial (OAT), es concebido dentro de los Planes de Vida como: “lo más primordial que hay [...] si un pueblo indígena no tiene un territorio está condenado a desaparecer [...] Si no tenemos un territorio no hay nada, no hay una historia que contar, no hay nada que recoger”¹⁸⁹.

Preguntarse cómo ordenar los espacios habitables, productivos y sagrados es fundamental en el resguardo. Y para ello, tienen en cuenta la condición de cabeza de hogar y el respeto a los acuerdos históricos del territorio. El cabildo sanciona a quien haga un mal uso de la tierra y del subsuelo y establece que mientras no se haga una ampliación del resguardo¹⁹⁰., las tierras adjudicadas a las familias no pueden superar la longitud de 3.000 árboles de café por familia¹⁹¹.

Esto es clave, pues muestra que la posesión de la tierra productiva para efectos económicos por familia tiene un límite. Aquí entra otro elemento que organiza la distribución de las parcelas por familia: la producción del café para la venta. Si bien lo sagrado determina los espacios colectivos y la distribución total del territorio, el aspecto económico determina la distribución individual de la tierra asignada. De ese modo, cultura y economía se entrelazan en una misma cosmovisión, en la cual lo sagrado prima en el plano general, mientras lo económico prima en el plano individual.

Para ellos, el interés económico no puede definir el uso colectivo del territorio en contra de los sitios sagrados; es decir, a costa de la Madre Tierra. La expansión de su pueblo no puede generar más daño a la naturaleza del que ya tiene y es lo que tratan de explicarles a los jóvenes Chamí. De ahí que su lazo social se fortalezca al encomendárseles una misión distinta a la cristiana: en vez de dominar la naturaleza

Licenciatura en pedagogía de la Madre Tierra: Énfasis Lenguaje e Interculturalidad. Medellín: Universidad de Antioquia. Facultad de Educación, 2013, p. 91.

¹⁸⁹ GONZÁLEZ TAMANIZ, Pedro. Op. cit.

¹⁹⁰ Ver anexo 26. Mapa Futuro del Resguardo Hermeregildo Chakiama.

¹⁹¹ *Ibíd.*, p. 24.

y ser dueños de ella, deben cuidarla, respetarla, pues ella es su propia dueña. Saben, entonces, que necesitan un trabajo colectivo y no la propiedad privada.

Llegar a comprender y vivir, dentro de su ser, estas máximas que provienen de sus mitos requieren de años de experiencia habitando en el territorio. Por ello, se concibe a los jóvenes como “nuevos”, pues una estadía de 20 años, como la del gobernador en el resguardo, es muy corta desde su cosmovisión.

Según las historias de vida recopiladas de varias personas de la comunidad, se evidencia que la mayoría de habitantes provienen de otros resguardos u otras zonas agrarias, en donde los principales focos de migración son el departamento del Chocó y los municipios de Urabá, Urrao y Andes, del departamento de Antioquia. Este hecho contribuye a que el 60% de la población sea joven, pues están en constante desplazamiento entre los mismos resguardos del suroeste y nordeste antioqueño. Es por eso que los mayores representan, para este resguardo, un punto fundamental que permite pensar el ser Embera Chamí desde la tierra.

Sin embargo, esta necesidad de desplazamiento evidenciada en la comunidad contrapone dos formas de pensar el territorio. La primera es como lo pensaban los ancestros al ser Embera Òbida y la segunda al ser Embera Chamí. Así, aunque los jóvenes son la población más vulnerable en el proceso de desarticulación cultural, son quienes hacen notar esa necesidad humana de andar y abrir caminos. Instinto que los mayores reconocen dentro de su proceso social como parte de su construcción individual.

Así se interpreta que los mayores son los Chamí, pues han re-significado las condiciones de su asentamiento para adaptar su pensar a un territorio específico después de sus migraciones. Mientras, los jóvenes representan la naturaleza primigenia de sus antepasados Òbida. Incluso, el mismo gobernador comenta que después de sus vivencias en otros territorios entendió qué es ser indígena y qué es ser Chamí. Andando los indígenas no sólo conocen el territorio sino, también, a sí mismos. Consecuencia de ello, es la construcción personal que hacen del resguardo desde sus historias, mitos y leyendas para dar sentido a sus vivencias.

3.2.3 Tiempo, Cultivos y Trabajo: Actividades humanas y míticas. Ahora bien, con la organización del territorio viene también la definición de las actividades de los Embera Chamí dentro del resguardo. Las preguntas por qué, cómo, cuándo y para qué cultivan se responden desde las condiciones de posibilidad del territorio para la producción y desde sus concepciones míticas transmitidas por los mayores. Estos dos elementos confluyen en el mundo Embera gracias a su concepción del Tiempo que no permite contraponerlos.

Según Vasco¹⁹², el tiempo en los Embera-Chamí se debe entender como un tiempo en movimiento circular, pues el pasado no está atrás sino adelante y el futuro es lo que viene atrás. Los ancestros son los que han pasado por el territorio y comprenden las relaciones implícitas en él. Son ellos los que “van adelantados”; mientras que las generaciones futuras están atrasadas: “si se mira de lado, se descubre que aunque el resorte dio una vuelta, no ha retornado al punto de partida, sino que está en un lugar diferente”¹⁹³.

Su visión circular permite tener un fin que se dirige hacia el pasado y no al futuro, cambiando la concepción de progreso entendida desde occidente. Así los Chamí ponen el futuro atrás pues solo hasta que caminen hacia sus ancestros no podrán llegar a él. No sabrán quiénes son y esa es la preocupación fundamental: conocerse. Es por eso que ellos captan el paso del tiempo como un ciclo que reconocen por la naturaleza; ella les dice en qué mes están y qué actividad es propicia en ese mes.

Su método tradicional para el cómputo del tiempo estaba basado en los cambios de follaje de ciertos árboles que lo hacen siempre en una época fija. Los periodos eran: *karra*, abril a mayo; *muri* (*sande*, cuya sabia es medicinal), junio a julio; *güarahó* (*güarájo*), agosto; *kukúi* (*matagente*), septiembre a octubre; *tukubá* (*nochebuena*), noviembre a diciembre; *dokesahó* (*churimo*), enero; *hohenchoa* (*guamo*), marzo¹⁹⁴.

Sin embargo, al interior del Resguardo Hermeregildo Chakiamá no se encuentra la flora y fauna que describe Vasco en sus investigaciones sobre el Embera-Chamí. Y

¹⁹² VASCO, Luis Guillermo. El tiempo y la Historia entre los indígenas Emberas. Op. cit., p. 20.

¹⁹³ *Ibíd.*

¹⁹⁴ VASCO. Los Chamí: La situación del indígena en Colombia. Op. cit., p. 26.

aunque el tiempo sea computado según la época de siembra, de lluvias, de sol, de cosecha del café, del viento; las relaciones que definen las actividades se dan también por su cercanía a la economía y educación del mundo occidental.

Teniendo en cuenta esto, definen un ciclo para las actividades dentro del resguardo que respeta la relación sagrada que tienen con la Madre Tierra. Así, se reconocen tres tipos de manifestaciones de esta relación: una productiva, una de ocio y una de conocimiento que se encuentran suscritas a una determinada época que nunca sucede de la misma forma. En la siguiente figura se establecen los períodos de tiempo organizados según su relación con la Naturaleza.

Figura 3. Calendario anual Chamí, Resguardo Hermeregildo Chakiamá.



Fuente: Elaborada por el autor. Información de DOMICO YAGARI, Lisardo. Fortalecimiento de la Lengua Embera Chami en el Resguardo Hermeregildo Chakiamá. Monografía de Licenciatura en pedagogía de la Madre Tierra: Énfasis Lenguaje e Interculturalidad. Medellín: Universidad de Antioquia. Facultad de Educación, 2013, p. 65-66.

3.2.3.1 Manifestación Productiva. De todas las épocas del año, solo hay una actividad que no pertenece a su cosmovisión o dieta alimenticia propiamente, a saber: el café. Pues es producto de las relaciones económicas que tiene el Municipio de Ciudad Bolívar en Antioquia. Es una condición de posibilidad de producción de la tierra. Según Albeiro Panchí¹⁹⁵, la economía de Occidente está en constante cambio y aunque sus cultivos tradicionales sean maíz, plátano y frijol, es el cultivo del café el que mueve la economía del sector dentro del cual se encuentra su territorio.

Cultivan café por dos razones principalmente: la primera es porque es la actividad que dejó el fundador y es la forma en cómo él se hace presente en los procesos actuales de producción. La segunda razón es de acuerdo a la adaptabilidad de la tierra a las semillas, pues, aunque el maíz se puede vender en la cabecera municipal, no hay gran cantidad de tierras para tener cultivos grandes debido a que es esencial en su alimentación, lo cual pondría en riesgo la autosuficiencia alimentaria de cada familia. En cambio, sí hay suficiente tierra para hacer germinar el café y poder generar ingresos en los hogares del Embera-Chamí.

En esa medida, los cafetales al interior del Resguardo ocupan amplias zonas de tierras¹⁹⁶, lo cual no significa que su producción tradicional sea sacrificada en favor de la economía occidental. Pues cada quien, en su hectárea, cultiva lo que consume: siembran maíz, frutales, legumbres en pequeñas huertas, plátano y yuca, principalmente. En la fotografía 4, se puede apreciar una parte del terreno sembrado con café por la comunidad, junto con el secretario del Cabildo, Albeiro Panchí.

¹⁹⁵ PANCHÍ, Albeiro. Op. cit.

¹⁹⁶ Ver anexo 27. Mapa de Cultivos y actividades económicas Resguardo Hermeregildo Chakiama.

Fotografía 4. Área sembrada de Café en el Resguardo Hermeregildo Chakiamá



Fuente: tomada por el autor el 27 de septiembre del 2016. Con autorización de Albeiro Panchí, secretario del Cabildo. Antioquia: Municipio de Ciudad Bolívar, Resguardo Hermeregildo Chakiamá.

En la anterior imagen, se puede observar que la montaña, atrás visible, también se encuentra sembrada, pues su objetivo es “llenar las áreas cultivables de café”, para que las personas del resguardo puedan trabajar ahí y no en las fincas de “colonos” como jornaleros. Esta actividad productiva se consolidó en el año 2015 como una actividad comunitaria porque, anteriormente, cada familia solo trabajaba sus propios cultivos de café.

La iniciativa del proyecto surgió como respuesta al constante desplazamiento de la comunidad a fincas externas, donde trabajan todo el día por un salario diario. El secretario del Cabildo¹⁹⁷ dice que los jóvenes ven en el dinero la forma de ser alguien y representa para ellos su mano derecha, pues la economía occidental ha logrado despertar en ellos el deseo de *tener cosas*, de consumir. Por tal razón, se

¹⁹⁷ *Ibíd.*, min 15-17.

ha tratado que la comunidad reconozca que: “trabajando su tierra puede que todos tengan lo que tiene un rico de esos”, para poder enfrentar los gastos que les impuso, por un lado, el modelo educativo colombiano y, por otro lado, la jerarquía socio-económica de Occidente.

De esa manera, la comunidad adecuó una zona del resguardo para instalar una trilladora comunitaria y una vivienda para hacer el proceso de secado del café. La vivienda queda en el sector de Villa María, en la parte alta de la montaña y está vacía. Las personas de la comunidad se suelen turnar para hacer guardia durante el proceso de secado, debido a las repentinas lluvias, animales y demás imprevistos. Tal como se puede observar a continuación en la fotografía 5.

Fotografía 5. Proceso de secado del Café



Fuente: Tomada por el autor el 27 de septiembre del 2016. Antioquia: Municipio Ciudad Bolívar, Resguardo Hermeregildo Chakiama.

Sin embargo, la trilladora comunitaria instalada por el Cabildo no funciona actualmente en la comunidad, debido a que las personas no han recibido la correcta capacitación sobre el sistema operativo de la maquinaria. Y las instalaciones de corriente eléctrica para el funcionamiento de la trilladora están pausadas debido a inconvenientes internos con el proyecto. No obstante, la comunidad ha habilitado otra trilladora, que, aunque es pequeña, las personas saben cómo usar. En la siguiente fotografía se muestra la trilladora que funciona en el proceso de cosecha del café.

Fotografía 6. Trilladora habilitada en el proceso del café



Fuente: Tomada por el autor el 27 de septiembre del 2016. Antioquia: Municipio Ciudad Bolívar, Resguardo Hermeregildo Chakiamá.

En ese sentido, los mayores de la comunidad y el Cabildo han hecho reuniones para reivindicar las formas tradicionales de trabajo dentro del resguardo y, también, para

evitar el jornaleo, pues, aunque se cultive café, el proceso de siembra y de cosecha es diferente en las fincas de los terratenientes. La utilización de químicos y el modelo productivo campesino hace que el joven conciba una relación con la tierra diferente y se disgregue de ella, creando choques internos con su cultura dentro de la comunidad.

Este flujo de trabajo joven es negativo para las familias porque implica un proceso de abandono del hogar, dejando todo el trabajo a la mujer. Es ella la que debe cultivar la chagra, hacer artesanías y educar a los niños, pues la figura paterna está ausente. Así, aunque en las fincas de los colonos pagan más por el día trabajado, el indígena deja todo su trabajo en una tierra que jamás le retribuirá algo, puesto que no es suya. Al no cuidar su propia tierra, causa un desequilibrio espiritual, alimenticio y económico para su núcleo familiar. Así es que: “por no pensar íbamos allá a una finca de esas a trabajar”, afirma Albeiro Panchí.

[...] de este resguardo pudiendo mantener su propia economía cómo es posible que ellos van a perder toda su vida, toda su juventud en una parte, o sea en una finca¹⁹⁸ [...] Van de aquí todos los días, salen a las 6 de la mañana, llegan a las 4 o 5 de la tarde a dormir, vuelven y van, ahí están absorbiendo lo que ellos pueden [...] Ellos lo que hacen allá, trabajan años por años, dos o tres años, y esos tres años ellos haciendo algo en su tierra pueden lograr algo¹⁹⁹.

A pesar de considerarse “nuevos” en las relaciones comunitarias con la Madre Tierra, aceptan que su proceso es grande; es decir, viene desde los viejos líderes. Con él recuerdan el pensamiento de los fundadores. Un pensamiento que queda para siempre y se materializa a través de estos proyectos, los cuales han servido para reducir la oferta de trabajo por parte de los indígenas a los terratenientes. De igual manera, otro producto que ingresó a la comunidad, debido a las fluctuaciones económicas tanto del resguardo como del municipio, es la producción de caña como cultivo en transición. No obstante, las personas todavía no se adaptan al tiempo de cosecha que requiere la caña. “No les gusta”, dice el secretario del

¹⁹⁸ La finca en la que la mayoría de jóvenes de 13 y 14 años trabajan se llama “La Purina” y queda antes de entrar al Resguardo, aproximadamente a 1 kilómetro.

¹⁹⁹ *Ibíd.*, min. 20-26.

Cabildo. Razón por la cual el trapiche que adquirió la comunidad, mediante un proyecto en conjunto con la OIA, fue abandonado.

Este abandono se debe a dos factores. En primer lugar, el atraso de la sección de contabilidad de la OIA para entregar el dinero del proyecto y las capacitaciones pertinentes. Igualmente, el inicio del proyecto, marcado por la OIA, no consideró las épocas establecidas por la comunidad para sus actividades e interfirió con el desarrollo cotidiano de sus labores. En ese sentido, muchas personas no trabajaron en el trapiche por ser época de la cosecha del café, por ser época de fiestas, entre otros. Pues la comunidad sólo se dedicó a la actividad que fuera mejor remunerada, es decir, al proyecto de la finca comunitaria del café y a sus propias parcelas. Así advierte Albeiro Panchí²⁰⁰, que la sociedad se quiso apartar del proyecto y dedicarse al café.

En segundo lugar, la producción solicitada por la OIA en un lapso de 6 meses era imposible debido a las condiciones climáticas. De ahí que la maquinaria y la caña se hayan dañado. No obstante, la comunidad pretende recuperar el proyecto del Trapiche, pues consideran que es una actividad económica que beneficia al resguardo y que no pueden perder. En la fotografía 7, se muestra el sector en el cual está el Trapiche, pero que los niños y jóvenes suelen utilizar como cancha de fútbol.

²⁰⁰ PANCHÍ, Albeiro. Op. cit., min. 12:20.

Fotografía 7. Trapiche de la comunidad Hermeregildo Chakiamá.



Fuente: Tomada por el autor el 28 de septiembre del 2016. Antioquia: Municipio de Ciudad Bolívar.

Durante las conversaciones con las personas del resguardo y con el secretario del Cabildo, se evidencia que las actividades productivas son tres: el cultivo de café, el de caña y el pan coger. Sin embargo, al referirse al cultivo de su propio alimento no le dan la categoría de ser actividad económica. Para ellos, un primer aspecto o elemento que tiene la economía es su unión a lo comunitario, al trabajo en equipo con el fin de recoger un bienestar para toda la comunidad. Por ello hablan de economía cuando se refieren a los proyectos colectivos de café y caña realizados para obtener recursos monetarios para el resguardo.

En cambio, el trabajo que hacen en sus propias parcelas con los cultivos de pan coger, es una actividad individual de cada familia. La cual no posee una diferenciación especial como las otras actividades.

En sus parcelas tienen diferentes tipos de maíz cultivados: rojo, negro y amarillo. Cultivan yuca, plátano y frijol. En cuanto a árboles frutales tienen mandarinas,

naranjas, y algunos arbustos de lulo. También tienen cerdos y gallinas para satisfacer su dieta alimenticia, la cual consiste en carne, granos y plátano.

Al sembrar estos alimentos lo hacen a través del proceso de tumba/quema pero sin quemar la totalidad del área cultivable. Dentro del resguardo esto está penalizado, incluso el propio gobernador pasó 96 horas en el calabozo por infringir esa norma.

Vamos a sembrar un frijol en la temporada de marzo, entonces yo llego, tumbo y empiezo a barrer y amontono, entonces esa pila que amontono es la que yo quemo. Ya para allá está barrido, para acá está barrido y para allá barrido, y en el centro está la pila que se va a quemar, así es muy difícil que se le pase la candela a uno²⁰¹.

Este proceso se realiza porque el territorio así lo requiere. Ya no es posible solo regar las semillas, sino que se debe abrir la tierra e introducir la semilla, pues no tienen selva húmeda con el cual retomar su proceso tradicional de cultivo.

Sin embargo, según su Calendario Anual, todavía conservan la idea de que las fases de la luna determinan la calidad del cultivo. Según Albeiro Panchí: “[...] en los tiempos de luna ninguna planta se pierde”²⁰², así los productos de pan coger se siembran en luna creciente y el café se siembra en luna menguante. De igual forma, para cortar un palo o una planta se debe realizar en luna menguante: “Cuando está en menguante y pasa toda la noche y usted se madruga al siguiente día, siente usted como ese piso frío, helado, es que esa luna le está inyectando energía a la Madre Tierra, una energía buena, una energía productiva, entonces es el tiempo de cosechar”²⁰³.

No poseen ganado vacuno, por lo cual ciertos productos como la leche o la carne de res la compran en el municipio generalmente. Según el gobernador del resguardo su familia, que consta de 6 personas incluyéndolo, consume semanalmente entre 70 a 100 mil pesos: “[...] yo aquí pues no compro lo que compran los otros de la ciudad, yo no compro plátano, yo no compro una yuca porque eso lo da la tierra,

²⁰¹ GONZÁLEZ TAMANIZ, Pedro. Op. cit., min 30-32.

²⁰² PANCHÍ, Albeiro. Op. cit., min. 33:50

²⁰³ GONZÁLEZ TAMANIZ, Pedro. Op. cit.

¿qué es lo que uno trae? El arroz, el asadito, la carne, el pescado o la sal. Y los útiles personales de la casa como el jabón y las cosas de las muchachas”²⁰⁴.

De ese modo, aunque la actividad productiva del pan coger no la relacionan cuando hablan de economía, sí relacionan los productos que son llevados al comercio en la cabecera municipal o al corregimiento de Farrallones, que se encuentran a 40 y 20 minutos respectivamente²⁰⁵. Dentro de ellos está el café que cada familia cultiva en su parcela. Allí se encuentra una primera actividad de la economía doméstica del resguardo.

Es así que se evidencian dos percepciones de la «economía» en su pensamiento como Embera Chamí. La primera es una economía con una producción comunitaria que persigue el bienestar del resguardo y le da sentido al trabajo colectivo en favor de lograr un fin. Y la segunda, se refiere al proceso de comercio que se da de forma individual en las familias. Esto permite reconocer que las actividades productivas toman la vestimenta de lo económico cuando son productos para la venta e implican un flujo de dinero a la comunidad. Elemento base identificado por Adam Smith que los Chamí del resguardo apropian hasta cierto punto. En el primer caso, tal flujo no es dado directamente a la comunidad, sino distribuido para los gastos del resguardo o para la ayuda en salud a las familias que lo necesiten. En cambio, el segundo caso implica una entrada directa de dinero a la mujer, hombre, adolescente o grupo familiar.

En ese sentido, quienes trabajan en los proyectos comunitarios del resguardo son, principalmente, personas en edad de 30 años o más, que han tomado la decisión de construir su identidad a partir del territorio del resguardo. Pues implica dedicar la mitad de su trabajo diario a trabajar para los demás, para sus hermanos, cuñados, primos, sobrinos y nietos. Es decir, implica sentirse parte de una gran familia por la cual pueden concebir el trabajo comunitario.

El trabajo comunitario se muestra como una convicción tanto del hombre como de la mujer que decida participar en los procesos de siembra y cosecha, en el cual

²⁰⁴ *Ibíd.*

²⁰⁵ Ver anexo 28. Mapa territorial del Resguardo Hermeregildo Chakiamá: Cercanía de centros poblados.

generalmente se incluye a toda la familia. Sin embargo, han tenido bastantes dificultades dentro de su cultura para recuperar el sentido colectivo de la tierra y, reforzar, las relaciones parentales que asumen a otro miembro de la comunidad como hermano. Eso es evidente al tener procesos internos de corrupción sobre el dinero de la comunidad; de ahí que muchas familias no ingresen al proyecto comunitario.

La producción del café y la ausencia de experiencia administrativa llevaron a los líderes a un descontrol interno en lo social y en lo económico. Ejemplo Aumento del consumo del alcohol, pérdida del enfoque comunitario, utilizaban trabajadores independientes para la recolección del café, el sentido de los trabajos comunitarios se fue acabando, los hombres se fueron volviendo perezosos para sembrar, hubo un tiempo que la gente traía del pueblo yuca, plátano, huevos, maíz entre otros productos, la bonanza del café influyó en la economía familiar, en la cultura, en la organización social interna de la comunidad, en la forma de vida y en la mentalidad de cada familia. La lengua materna sufrió unos cambios y los impactos fueron profundos, por ende la mezcla del Kapuria bedea y el embera bedea son evidentes, todo esto ocurre por la cercanía y la relación con la gente no indígena que llegaban en épocas de cosecha de café al resguardo, además por la cercanía al municipio²⁰⁶.

Por eso, el trabajo individual sigue primando sobre el trabajo colectivo a pesar de su lucha por reapropiar estos procesos y re-significarlos desde su sabiduría y tradición. Así, la inmersión del café en su cultura afectó profundamente su organización social y sus procesos productivos. Pues la economía que trajo consigo no podía desligarse de costumbres occidentales si pretendía ser rentable para la comunidad.

Por ejemplo, solo en la finca comunitaria se usan químicos para tratar las plagas del café, pues el daño del cultivo es algo que no pueden permitir por ningún medio. Ese afán de no perder ningún cultivo propio de Occidente, que significa un menor beneficio en términos monetarios y un mayor gasto, penetró en el pensamiento del Embera Chamí. Según el secretario del Cabildo²⁰⁷, quien lleva las cuentas de la finca, el uso de químicos no contamina, por el momento, la fuente principal del agua, pero sí puede afectar a largo plazo las viviendas del sector de La Sucia. Situación

²⁰⁶ DOMICO YAGARI, Lisardo. Op. cit., p. 72.

²⁰⁷ PANCHÍ, Albeiro. Op. cit.

que hace un poco más de 10 años era impensable y que ahora, por la acelerada transformación de su cultura, es hasta considerable.

3.2.3.2 Manifestación de Ocio. Otro cambio cultural originado por el café fue la paulatina sustitución de la caza y pesca como actividad presente en el Calendario Anual del Embera. Antes, estas actividades eran frecuentes en la comunidad y se constituían dentro de sus formas de trabajo productivas, ya que ayudaban a organizar el día del Embera Chamí. Sin embargo, el cambio del follaje de la flora, la disminución de afluentes hídricas y la disminución de animales para cazar, fueron los factores que posicionaron el café como actividad principal dentro del resguardo. Se creó, entonces, otra relación con la naturaleza al concebir la caza y la pesca como actividades de ocio, esporádicas realizadas sólo por un pequeño grupo cuando hay festividades. Según el gobernador²⁰⁸ del resguardo, en el río de Farallones donde suelen pescar en la época de verano (enero), ya no hay suficientes peces, por eso la comunidad tuvo que desplazar esta actividad. La mayoría compra ahora el pescado en Ciudad Bolívar y algunos a veces van a “lentear”.

En cuanto a la caza, todavía se practica pero no en el interior del resguardo sino en la montaña que separa a la comunidad del departamento del Chocó. Recientemente, la guardia indígena ha impulsado el uso de la bodoquera en su función durante las Mingas. Esta herramienta de caza, es comprada en el resguardo La Puria de Embera Katio en el Chocó y su precio oscila entre 300, 200 y 150 mil pesos colombianos, precio que depende de la longitud de la bodoquera. En la siguiente fotografía se puede observar la bodoquera de uno de los Embera Chamí del resguardo.

²⁰⁸ GONZÁLEZ TAMANIZ, Pedro. Op. cit.

Fotografía 8. Bodoquera de Albeiro Panchí



Fuente: Tomada por el autor el 27 de septiembre del 2016. Con autorización de Albeiro Panchí. Antioquia: Municipio Ciudad Bolívar, Resguardo Hermeregildo Chakiamá.

La bodoquera de la fotografía 7, mide aproximadamente 110 centímetros y es fabricada de una palma que no se encuentra en la comunidad, por eso deben comprarla en otros resguardos. En las investigaciones de Vasco²⁰⁹, la bodoquera se elabora con madera de palma de chonta que es dura, fina y liviana para que no se tuerza con facilidad. Para su fabricación, la palma es cortada, medida y dividida en dos pedazos, en los cuales hay una concavidad que al ser unida forma un círculo perfecto, justo a la medida de las flechas. Después de que las piezas se pegan y se dejan secar, se envuelve la cerbatana con cinta adhesiva negra.

Según Albeiro Panchí²¹⁰, la bodoquera es la herramienta principal durante la cacería. Cuando salen a cazar van cinco o seis personas, de las cuales dos son acompañantes y su función es recoger, cargar, lo que puedan cazar los demás. Generalmente, la bodoquera es usada con flechas envenenadas durante la caza, pero para la seguridad de las familias, la comunidad ha decidido no usar dardos o

²⁰⁹ VASCO. Entre Selva y Páramo: viviendo y pensando la luna india. Op. cit., p. 80.

²¹⁰ PANCHÍ, Albeiro. Op. cit.

flechas con veneno. Cazan principalmente *guagua*²¹¹, iguana, animales de monte. Aunque esta actividad es realizada esporádicamente, todavía se enseña a los niños a cazar; puesto que es el conocimiento que proviene de los ancestros transmitidos de generación en generación.

Otra actividad que se realiza en los tiempos libres de los Embera Chamí es el tejido de collares y cestas. Esta actividad es realizada, principalmente, por las mujeres del resguardo, pues los hombres están trabajando en la finca comunitaria o como jornaleros en la finca La Purina. Es considerada parte de su economía doméstica, pues las mujeres hacen collares o cestas para vender en las cabeceras municipales o dentro del resguardo, espontáneamente.

Según Doris Tascón²¹², artesana de la comunidad y miembro del grupo de mujeres líderes, después de hacer su rutina diaria en la mañana (cocinar, alimentar a los animales, arreglar la parcela), dedica un par de horas a tejer a mano alzada las formas que se va imaginando en sus collares. Y luego en la tarde, al final de sus oficios puede volver a dedicarse a tejer: “ratos por ratos voy haciendo”. Para ella, el precio de un *Okama*²¹³ o una manilla, se define principalmente por los colores que lleve el diseño; así los colores primarios: rojo, amarillo, azul tienen mayor valor. En cambio colores opacos hacen que una manilla sea más barata que otra.

Yo vendo es más que todo los trabajos por los colores y los diseños que yo haya decorado, yo vendo a veces manillas más baraticas es cuando de pronto está sencillita, y cuando están los colores como, sí, todos tristes [...] Por ejemplo los colores tristes es cuando se mezclan café, el color cielo, el color blanco; son para mí unos colores todo muerto pues; en cambio si el color rojo con el color verde, amarillo, azul, azul oscuro todo eso combinadito con el triste se ve muy bonito en los trabajos [...]”²¹⁴.

Sin embargo, dependiendo de la artesana el precio de un collar varía, pues lo que le da el precio real es su propia percepción sobre su trabajo, es decir, lo que valore más en él. Puesto que, el tiempo acá no es medida de valor, no importa las

²¹¹ Conejo de Monte

²¹² TASCÓN, Doris. Entrevista. Realizada por Elizabeth García Mantilla. Antioquia: Municipio Ciudad Bolívar, Resguardo Hermeregildo Chakiamá. Tomada el 27 de septiembre del 2016. Duración 60 min.

²¹³ Collar o gargantilla para la mujer.

²¹⁴ *Ibíd.*, min 8.

horas/mujer trabajadas sino el gusto que tengan por el collar. Consideran que la belleza cuesta y, por tanto, debe ser pagada. La retribución monetaria que piden a cambio de su trabajo cubre su concepción de la belleza de su collar.

Los collares son realizados con chaquiras a mano alzada o en un telar. Y para poder acceder a los materiales, las mujeres suelen viajar a Medellín para comprar algunos cuartos de colores en 9 mil pesos, pues en el municipio de Ciudad Bolívar no hay diversidad de colores en las chaquiras. Un cuarto alcanza para hacer, aproximadamente, tres trabajos medianos. No obstante, los gastos de transporte y hospedaje dificulta la compra de materiales. Por ello, esta actividad económica no es realizada por todas las mujeres de la comunidad.

En el resguardo sólo hay 10 artesanas que tienen tanto los materiales como el conocimiento. Muchas mujeres no saben hacer collares ni manillas, si bien porque no les gusta, o porque las capacitaciones a las niñas y madres se han pausado debido a la falta de material. Esto dificulta su proceso de aprendizaje y auto-reconocimiento porque es a través del tejido de las chaquiras que ellas aprenden a materializar su pensamiento, sus ideas y, según Doris Tascón, aprenden matemáticas: “Yo siempre digo a las compañeras que hacer un tejido de esos es pura matemática, por ejemplo el tejido de *okama*, el diseño que uno le va armando hay que ir contando cuántas pepitas y cómo son los colores, hay que tener eso en cuenta.”²¹⁵

Esta concepción que tienen sobre sus trabajos apoya el debate que planteó Vasco²¹⁶ entre la definición de artesanía y de producción cultural. Pues para las mujeres Embera Chamí, aunque sus collares sean para la venta a cualquier persona o por encargo, en sus formas de hacer cada quién ingenia sus estilos. Entre más originales sean sus collares, mayor es el orgullo que sienten al exhibirlos entre ellas mismas como al venderlos a *kapunías*.

²¹⁵ *Ibíd.*, min. 4:15.

²¹⁶ VASCO, Luis Guillermo. *Del Barro al Aluminio: Producción cultural Embera y Waunaan*. Bogotá: Inédito, 1994, 217p.

Ellas no crean artesanías, a pesar de que se les llame artesanas, sino productos culturales porque están cargados de sus símbolos, de sus historias, de las actividades que hacen en la comunidad (la siembra, la caza, la pesca). Mientras que las artesanías es la forma impersonal que ha dado Occidente a sus trabajos, es decir, es desde la visión occidental que los collares y las cestas pierden su sentido cultural, simbólico-mítico y pasan a ser solo una mercancía bien sea de valor de uso o de valor de cambio. No es por ellas que sus trabajos son disfrazados de “colores muertos”, sino es por el sistema lógico económico que impera.

Los productos culturales están integrados por completo dentro del todo que constituye la vida indígena y portan contenidos sociales, familiares, mágico-religiosos, cósmicos, que trascienden su materialidad y su papel inmediatamente utilitario y económico; su producción está muy ligada a los demás procesos productivos de las respectivas sociedades, -no sólo por el papel que desempeña en ellos, sino también porque sus fabricantes son los mismos que realizan esas otras actividades –, pues no existe todavía una amplia división social del trabajo en su sentido moderno²¹⁷.

A continuación, se exponen las fotos de algunos trabajos que evidencia el pensamiento de la mujer Embera Chamí a través de los colores. Ellas dicen: *Dai Wērārā luma kakukĩrā kãkirurema*²¹⁸.

²¹⁷ *Ibíd.*, p. 9.

²¹⁸ Nosotras las mujeres tejemos los colores del Arcoíris.

Fotografía 9. Manilla de lluvia



Fuente: Tomada por el autor el 14 de junio del 2017. Artesana: María Yolanda Nacavera.

Dentro de los mitos de los Embera Chamí, la *Jepá* ocupa un lugar importante. No hay que olvidar que es la mediadora entre el agua-lluvia y los Embera. Por ello, en esta manilla se observa cómo la lluvia cae por los hilos coloridos haciendo el ciclo del agua. En primer lugar, viene del cielo (azul), pasa por las nubes (blanco), el sol la ve bajar (amarillo), llega a las montañas (verdes), luego llega a la tierra (naranja) y después vuelve a subir hasta regresar al cielo. La Boa anaconda mítica del relato de la *Jepá* está presente en la manilla, pues los hilos están enroscados, curvos, asemejando el movimiento del agua y la figura de la Boa. Así todo lo que baja vuelve a subir en un movimiento continuo de una gran espiral o resorte.

Fotografía 10. Okama triangular



Fuente: Tomada por el autor el 27 de septiembre del 2016. Artesana: Doris Tascón

En esta fotografía se representa el constante movimiento entre el arriba y el abajo. Cuando un *okama* es llevado por una mujer muestra la necesaria ascensión de los elementos hacia el mundo de arriba pues las puntas se dirigen al sol, mientras que la Embera Chamí se ubica en el centro, en el mundo que separa el cielo y la tierra. Este collar, es la forma de recordar a Karagabí, el dios que está en el cielo, pues la mirada que se dirige recorre el Okama de la siguiente forma: se empieza por los cultivos de maíz que están en columnas, levantados hacia las montañas, (rojo, naranja, amarillo y verde); estos se encuentran al lado de los nacimientos de agua (blanco, celeste, morado, negro), después se observan las montañas de las cuales proviene el agua, (verde), y por último se mira el sol caer sobre ellas (rojo, naranja, amarillo, verde) e iniciar un proceso de iluminación hasta volver al cuello de la mujer.

La combinación de colores es simétrica, el centro del collar tiene los mismos colores que sus puntas. Es decir, se ve en él como el pensamiento indígena va y viene, confluyen el arriba y el abajo, haciendo parte de la Naturaleza.

Fotografía 11. Collar de siembra



Fuente: Tomada por el autor el 27 de septiembre del 2016. Artesana: Doris Tascón.

En este collar se muestra tanto su parte simbólico-mítica como la actividad económica que se realiza en la comunidad. Respecto a la actividad, sus colores y las formas de sus puntas al caer, se asocia con los árboles de café. Sin embargo, desde su relato mítico y su actividad productiva no representa el café sino el maíz. Hace alusión a *Betata*, pues son las mujeres las que lo usan. Sus colores y las formas de sus hojas representan las mazorcas hijas de *Betata*, las rojas, negras y amarillas. *Betata* todavía existe en la comunidad como una rana que está en los

cultivos de maíz, según el Jaibaná²¹⁹, cuando se presenta esa rana se piensa que va a ver buena cosecha. De igual forma, dentro de la cultura Chamí, el maíz rojo es de gran importancia porque es de él que se hace la chicha para que canta el Jaibaná y para dar el ser Embera. En sí, es un color predilecto en la mayoría de collares que acá asume toda su carga simbólico-mítica. Aquí es bello observar como café y maíz se unen en la representación de este collar.

Fotografía 12. Collar de espíritu



Fuente: Tomada por el autor el 27 de septiembre del 2016. Artesana: Doris Tascón.

Albeiro Panchí afirma que: “los indios dicen que son fuertes, que son resistentes, pero hay una debilidad que nosotros tenemos que es el *jaí*, para ellos nosotros no somos fuertes y de la noche a la mañana nos puede matar”²²⁰. Esta creencia en la comunidad es lo que representa el collar de la fotografía. Pues para los Embera

²¹⁹ GONZÁLEZ TAMANIZ, Pedro; VÉLEZ, Jhon Mario. Op. cit.

²²⁰ PANCHÍ, Albeiro. Op. cit., min. 35.

Chamí todas las cosas tienen espíritus e incluso ellos mismos, aunque ellos tienen *haure*.

El *haure* de cada persona tiene la esencia de un animal, de ahí que los collares tengan forma de *bocorro*²²¹, tigre, *je*²²². Aunque el collar presente no fue encargado por alguien, se plasmó la idea del espíritu mostrada en los Jaís, que tienen las cosas, los animales. Pues el collar también tiene jaí porque fue hecho por un ser de la naturaleza: una Embera Chamí.

De esa forma, ningún producto cultural es artificial a la naturaleza, o está en otro plano. Al ser creados por los Embera Chamí, estos les transmiten su relación con la naturaleza y le otorgan espíritu. Reflejando lo que son en ellos. Así, no es solo una artesana de collares sino un dador del espíritu de su cultura.

Ocurre el mismo sentido simbólico-mítico con las cestas y los cántaros de barro, llamados *Chokó*, como sus ancestros. Sin embargo, estos últimos han ido desapareciendo de la comunidad, pues solo existe una persona que sabe hacerlos y protege su conocimiento de los demás. Hacer un cántaro de barro es como hacer a un Embera Chamí muy sabio, pues es el medio en que los ancestros, seres subterráneos, participan del mundo de arriba fermentando en sus “barrigas” la chicha del Embera y del Jaibaná.

Respecto a las cestas, la señora O Maira es quien las elabora con hoja de Iraka, que pone a secar al sol. Cuando está semi-seca las teje y las vuelve a dejar secar. Según ella²²³, un cesto pequeño le lleva un día de trabajo, mientras un cesto grande le lleva ocho días. El precio del cesto depende del tamaño del mismo, así un cesto pequeño vale 5 mil pesos, mientras un cesto mediano vale 10 mil pesos y uno grande vale 20 mil pesos. En las siguientes fotografías se muestra la planta utilizada y los cestos.

²²¹ Sapo

²²² Culebra

²²³ TAMANÉS, Omaira. Entrevista. Realizada por Elizabeth García Mantilla. Antioquia: Municipio de Ciudad Bolívar, Resguardo Hermeregildo Chakiamá. Tomada el 27 de septiembre del 2016. Duración 15 min.

Fotografía 13. Planta iraka



Fuente: Tomada por el autor el 27 de septiembre del 2016. Antioquia: Municipio de Ciudad Bolívar, Resguardo Hermeregildo Chakiamá.

Aquí se observa el inicio del tejido como una gran espiral, que se extiende hacia afuera. En ella también se puede ver reflejada la culebra enrollada, referencia constante a sus interrelaciones míticas. Es lo que está en la base de la cesta.

Fotografía 14. *Jabara* Embera Chamí



Fuente: Tomada por el autor el 27 de septiembre del 2016. Antioquia: Municipio de Ciudad Bolívar, Resguardo Hermeregildo Chakiama.

Las cestas suelen ser utilizadas en la comunidad para guardar el maíz, frijol o café recogido en épocas de cosechas. Dentro de la cosmovisión del Chamí, se guarda ahí la comida porque la cesta hace un proceso similar a los *chokó*. Es decir, en su parte honda, se dice que permite que la comida sea dirigida para la comunidad, la vuelve asimilable para el Embera. El cesto de la fotografía es identificado como un *Jabara*. Según Vasco estos cestos:

Son canastos pequeños y elásticos con tejido asargado diagonal. Base cuadrada y boca redondeada tienen igual diámetro. Su misión principal está ligada con la transformación del maíz en alimento: harina, chicha y mazamorra. Su tejido bien cerrado, casi hermético, permite almacenar en él el po, harina de maíz finamente molida en piedra. Cuando tienen tapa se llaman *petá* y sirven para guardar ropa y como costurero²²⁴.

²²⁴ VASCO, Luis Guillermo. Canastos de los Embera. en Revista Javeriana. Bogotá: Octubre, 1985, tomo 104, no. 519, p. 247-254

Es así que todas estas representaciones se encuentran unidas a la actividad de su economía doméstica, que se da en el ocio o tiempo libre de las mujeres. Este tipo de economía es la que preserva y está unido a su cultura, a sus relatos míticos. Collares, cestas y cántaros de barro son productos culturales que se transforman en valores de cambio por fuera de la comunidad, pero que en las relaciones internas del resguardo son valores de uso de los *Antiguos*. Es decir, aunque realicen una función comercial no es su función principal, ni la razón de su existencia como actividad.

3.2.3.3 Manifestación de Conocimiento. Cabe destacar que la economía comunitaria también logra participar de estas representaciones simbólicas a pesar de que su actividad sí surja de condiciones externas a su cultura. Ya que ninguna actividad realizada en el resguardo puede separarse de sus propias concepciones sobre la vida. La tercera y última manifestación de la relación del Chamí con la naturaleza es, entonces, el conocimiento. A través de él se vinculan todas las actividades presentes en el resguardo en momentos específicos según lo decida el Jaibaná.

El Jaibaná no sólo ayuda en la organización del territorio, sino que también le da sentido y significado a las actividades productivas de la comunidad. Él es el más sabio de todos, por ser mediador entre los espíritus. Su trabajo se considera para los Chamí como el verdadero trabajo, a saber, conocer la tierra: “la lengua Embera designa la acción del jaibaná como *kabai*, que significa a la vez conocer y trabajar, sobre todo trabajar la tierra, entendiendo este trabajo como abrir la tierra para producir. Y para los Embera éste es el principal trabajo, el más verdadero”²²⁵. Sin embargo, no todas las personas pueden hacer el trabajo del Jaibaná. Los Embera-Chamí sólo conocen por medio de él, aprenden a tratar la tierra, los animales y a vivir en ella, pero hay un límite que no pueden cruzar.

En idioma embera, conocer es, también, encontrar, alcanzar lo que está ahí, pero oculto, separado de este mundo cotidiano, el de los resultados, por una

²²⁵ VASCO. Entre Selva y Páramo: viviendo y pensando la luna india. Op. cit., p. 47

barrera creada por la disyunción del todo; pero allí, en esa barrera, donde el embera común debe detenerse, el jaibaná sigue adelante a través del “sueño”²²⁶.

Conoce los malos espíritus que afectan los cultivos, la producción y enferman a niños y adultos, tal como lo relata un Jaibaná en el caso de la muerte de una niña de la comunidad²²⁷. De ahí que su canto sea la respuesta de ellos al canto de las aves que traen “mal agüero”. Con su canto hablan con los animales y sus espíritus para saber cómo resolver problemas internos de la comunidad. Soluciones que guían los jaís de la naturaleza y los haure de sus ancestros Jaibanás.

Es decir que, a pesar de incluir procesos productivos externos a sus tradiciones, reconocen que son elementos que desequilibran su diario vivir y que deben ser *sanados* por el Jaibaná para evitar “el canto de las aves”. Así en el resguardo, ellos son los seres míticos por su trabajo.

Los médicos tradicionales hacen digamos que una curación. Ellos lo analizan una tierra de esto a fondo [finca comunitaria] y miran qué debilidad tiene o qué le está afectando a una tierra [...] una comida debería de dar en una tierra buena, entonces hay un dicho de que todas las tierras no son malas sino que hay que mirar por qué no da una comida en una tierra que nunca lo han trabajado; eso es lo que nosotros hacemos analizar a nuestros médicos tradicionales y ellos miran eso y nos dicen qué tiene y qué podemos hacer a través de ese mal que tiene la tierra²²⁸.

Es por eso que el Jaibaná debe realizar un proceso de invocación a través de plantas, chicha o aguardiente y música. Como en el mito, la mayoría de Jaibanás usan tambores para llamar a los espíritus del agua, de la tierra, de las montañas. Pero también se encuentra que, según la preferencia del médico tradicional, se escoge el instrumento. Para Jhon Mario²²⁹, su instrumento musical es una *Pusa*, un caracol grande con el cual llama a los espíritus junto con su bastón, símbolo de su

²²⁶ *Ibíd.*, p. 47.

²²⁷ “Caso mío, cuando yo estaba por Doju [Comunidad indígena que pertenece a Andes, Antioquia a 3 días del resguardo] cuando me falleció la niña. A mí en sueño uno le soñaba pero era ya en ese caso cuando me paso ya era muy tarde para yo llegarme aquí. En mi ausencia pasó falleció una niña [...] Cuando yo estaba allá saliendo ese día, yo estaba trabajando y así vino a cantar [pájaro *makoá*] entonces decíamos al contratista eso significa algo” (GONZÁLEZ TAMANIZ, Pedro; VELÉZ, Jhon Mario. Entrevista. Realizada por Elizabeth García Mantilla. Antioquia: Municipio de Ciudad Bolívar, Resguardo Hermeregildo Chakiama. Tomada el 22 de Diciembre del 2016. Duración 80 min)

²²⁸ PANCHÍ, Albeiro. Op. cit.

²²⁹ GONZÁLEZ TAMANIZ, Pedro; VELÉZ, Jhon Mario. Op. cit.

fuerza espiritual que contiene aquellos jaís que puede usar. En la fotografía se presenta a Jhon Mario con su collar distintivo del Jaibaná y su *pusa*; pues su bastón de mando se encuentra en la cima del Cerro San Nicolás.

Fotografía 15. Jhon Mario Veléz, Jaibaná, Resguardo Hermeregildo Chakiamá



Fuente: Tomada por el autor el 27 de septiembre del 2016. Con autorización de Jhon Mario Vélez. Antioquia: Municipio de Ciudad Bolívar, Resguardo Hermeregildo Chakiamá.

Según Albeiro Panchí²³⁰, al final del año 2016, en la época de las festividades y la alegría, se le pidió a Jhon Mairo Veléz hacer una curación de todo el resguardo. Un ritual llamado *Benekua* que requiere de la preparación de la chicha con maíz rojo y el uso de las plantas medicinales. Este ritual sólo puede ser realizado en la noche por seguridad de la comunidad, pues en el día se trabaja y los espíritus negativos que salgan de la tierra o de las personas pueden afectar y matar a otros. Su duración es aproximadamente de 7 horas.

Dentro de la comunidad se dice que: “Cuando un Jaibaná se hace *benekua* es para alimentar los espíritus. Hace un llamado para darle el *benekua* a los espíritus²³¹. Así

²³⁰ PANCHÍ, Albeiro. Op. cit.

²³¹ GONZÁLEZ TAMANIZ, Pedro; VELÉZ, Jhon Mario. Op. cit.

logra establecer el equilibrio. Cuenta Liliana Tascón²³² que en el ritual participan alrededor de 5 o 6 mujeres, encargadas de moler el maíz y preparar las comidas tradicionales. También deben decorar el lugar donde se realiza el ritual con una *Iraka* y flores. Ellas se ponen su traje tradicional que cosen a mano, el cual consiste en un vestido largo rojo o naranja. A continuación se presenta el relato del *benekua*:

Consiguen veinte hojas, encima de esas hojitas se le colocan por ahí, seis pocilladas de aguardiente, el vino, un cigarrillo. En una hoja dibujan algunos animales para hablar el Jaibaná con esos espíritus. Se le coloca una persona dibujadito, se le colocan pájaros, una culebra, se le dibujan. Se le colocan varias clases de plantas que el Jaibaná haya escogido, se le coloca sobre encima y ahí se le colocan muchas cosas. Se le colocan la natilla, la colada de maíz, la chicha. Colocan una corona de flores. Pero entonces eso no se coloca en un pocillo, hay una cosa especial donde aparan la chicha, es una cosa como así como grande [...] Encima de eso le colocan la comida, la chicha y se le van organizando en el piso. Hasta que formase una cantidad así grande y lo tapan encima. Y el Jaibaná se queda ahí sentado en una silla y empieza a cantar. Y el Jaibaná ya coge las hojas que él ya había pintado, coge esas hojas y empieza a cantar [...] hasta que el espíritu exija eso. Por ejemplo, el espíritu podrá decir: «bueno yo necesito que la gente baile» Alrededor de donde está el Jaibaná sentado con todo eso que está extendido tiene que hacer la danza alrededor de donde el Jaibaná está cantado. Y si dicen «reparten la comida, la chicha a la gente», entonces tienen que repartirse, los que estaban ayudando al Jaibaná tienen que repartir, si hay que repartir el trago, tienen que repartir el trago. [...] El Jaibaná tiene que recorrer sobre encima de las personas poniéndole *la profesión* con esa hoja encima de la cabeza de cada persona, con esa planta. Cuando una persona tiene un Jaí negativo, en medio de ese ritual ya ese rito se le contrae pues ese mal, se desmaya o empieza ahí a enloquecer, entonces ya el Jaibaná se da cuenta de que esa persona está enferma y muchas veces ha sucedido eso²³³.

Generalmente, el *Benekua* se hace en la comunidad al final o inicio de año. Se recogen los malos espíritus de la tierra, de las personas y se sanan para que sean, según las enseñanzas de Chakiamá, emberas de buen corazón. Sus enseñanzas todavía persisten en el territorio, pues los Jaibanás existen en la comunidad y los espíritus participan en su vida, se sientan a comer y a tomar chicha con ellos. Sin embargo, solo pocas plantas se encuentran en el territorio, por lo que el médico tradicional sale constantemente a las partes selváticas cercanas para conseguir las

²³² TASCÓN, Liliana. Entrevista. Realizada por Elizabeth García Mantilla. Antioquia: Municipio de Ciudad Bolívar, Resguardo Hermeregildo Chakiamá. Tomada el 22 de diciembre del 2016. Duración 6 min.

²³³ TASCÓN, Liliana. Op. cit.

plantas que requiere su trabajo. En la siguiente tabla, se muestra los tipos de plantas medicinales que usa y su localización en el territorio.

Tabla 7. Plantas Medicinales

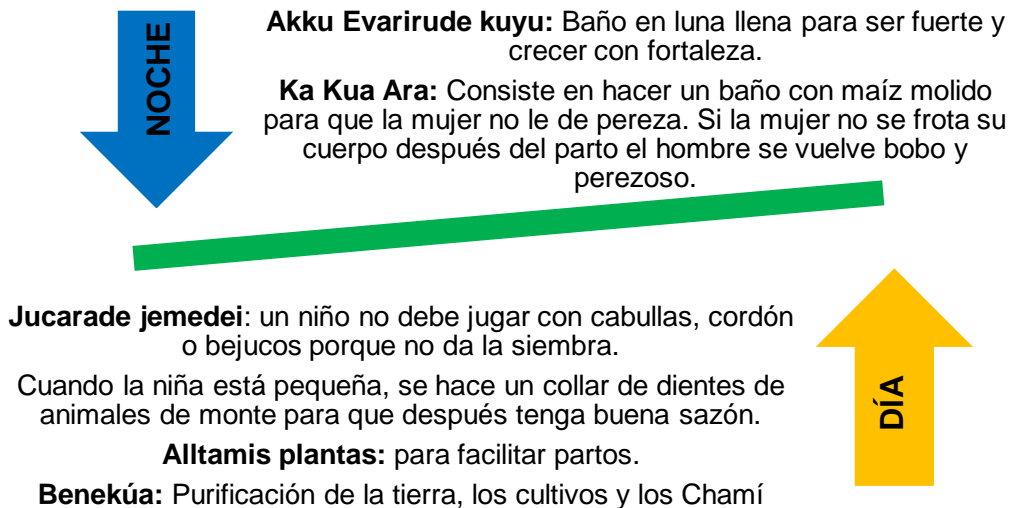
Plantas	Localización/Us	Planta	Localización/Us
Tordua	Rituales	Zurraca	Podres, espíritus
Patuco	Se extrae de la mata de platanillo	Dicumaca	Animal de grandes ríos
		Cimidi quidua	Rituales
Figuera	Aromática	Do urrarûmida	Helecho rojizo en orillas de los ríos
Arabaka	Cercana a la casa		
Porodiska	No disponible	Do cisua	Planta en orillas de los ríos
Bijumia	Alrededor de los lagos	Do cofifea	Espuma de charcos grandes
Sakar	Alrededor de los lagos	Kera aduamia	Planta para enloquecer
Jeauril	Espinoso	Je bara jakara	No disponible
Bakuru madra	Sanación	Hivaka (imaca)	Planta borrachera: Blanca, amarilla y morada
Jim buzaca	Colibrí		
Salto kera	Grandes cascadas	Vae kidua	Planta u orquídea

Fuente: CORANTIOQUIA. Ordenamiento Ambiental Territorial en Armonía con los Planes de Vida de los Pueblos Indígenas de Antioquia. Medellín: Corantioquia- OIA, noviembre, 2015, p. 44.

De ese modo, el Jaibaná transforma los trabajos productivos e incluye la percepción de «economía» dentro de sus ritos para poder conocerla. Así proyectos comunitarios que surgen tanto del deseo por recuperar el trabajo colectivo en la tierra como de sus condiciones de producción, son pensados por el Jaibaná cuando habla con los espíritus. Tratan de conocer la economía que Occidente ha aplicado, pero desde su pensamiento primigenio.

Y retribuye el conocimiento a la comunidad por medio de rituales de curación, de conjuros para darles valor, fuerza, quitarles la pereza para la siembra, darles buena sazón y otras actividades. En la siguiente figura se muestran los diferentes hechizos que hay en la comunidad, contados por los mayores.

Figura 4. Conjuros de día y de noche



Fuente: Elaborada por el autor. Información de DOMICO YAGARI, Lisardo. Fortalecimiento de la Lengua Embera Chamí en el Resguardo Hermeregildo Chakiamá. Monografía de Licenciatura en pedagogía de la Madre Tierra: Énfasis Lenguaje e Interculturalidad. Medellín: Universidad de Antioquia. Facultad de Educación, 2013, p. 63.

Otra actividad que el Jaibaná transforma en conocimiento es la caza. Las personas del Resguardo salen a cazar, principalmente, cuando se hace alguna sanación que requiera de animales del monte, o rituales para las mujeres embarazadas llamados *Nepoa*; el cual consiste en prepararle al bebé, que está en camino, un plato con animales y aves nocturnas, cazadores y salvajes, dándole a tomar a la madre las principales partes del animal:

Este ritual se realiza solamente al niño o a la niña y sirve para que cuando llegue a la adultez sea fuerte, activo, dispuesto y soñador. Este ritual puede ser también para hablar bien Embera Bedea, correr rápido, trepar árboles, saltar, ser cazador, pescador, músico y una persona inteligente²³⁴.

Así se cazan ciertos animales específicos que tienen, dentro de su cultura, cualidades que le hacen falta al Embera Chamí. Por lo cual, la caza constituye tanto una actividad de ocio, de tiempo libre, como una actividad de conocimiento con la

²³⁴ GOBERNACIÓN DE ANTIOQUÍA; OIA; INSTITUTO DE CULTURA Y PATRIMONIO DE ANTIOQUÍA. Op. cit., p. 32.

naturaleza, según lo ordene el Jaibaná. En la siguiente tabla se relacionan algunos de los animales que se suelen emplear para el *Nepoa*, pero que en el territorio del resguardo es difícil conseguir. De ahí que los *Nepoa* casi no se puedan realizar en la comunidad y sólo se limiten a hacer baños de maíz molido con “colinos” negros y rojos.

Tabla 8. Animales y Plantas para el Nepoa

Animales/Plantas	Función	Preparación
Do kabira (Ratón de agua)	Aprender a nadar y a conquistar	Sólo se consume el corazón
Jebara (Perezoso)	Aliviar pronto a la mujer	Con sus brazos se frota a la mujer que está en embarazo.
Ui (Brazo de Oso)	Hombres: saber pelear como defensa propia. Mujeres: saber alzar cargas pesadas	Sus garras o uñas se raspan y se dan de tomar sus brazos fuertes.
Sorto to (Pájaro Carpintero)	Sirve para aprender a construir vivienda	Se raspa el pico y se hace en luna llena
Planta U de ká	Para que el niño camine rápido	La clara de huevo con cangrejo.
Karbau (Pez liso)	Para que en una pelea la persona esté lisa	Se toma su corazón
Bania bakada	Se toma para preparar benekua	Agua hirviendo

Fuente: Elaborada por el autor. Información de DOMICO YAGARI, Lisardo. Fortalecimiento de la Lengua Embera Chami en el Resguardo Hermeregildo Chakiamá. Monografía de Licenciatura en pedagogía de la Madre Tierra: Énfasis Lenguaje e Interculturalidad. Medellín: Universidad de Antioquia. Facultad de Educación, 2013, p. 63.

Esta relación con el mundo material que tienen los Embera Chamí es lo que enlaza las demás relaciones productivas y de ocio que se viven en el resguardo. La forma en cómo cultivan, por qué cultivan y para qué se responde, principalmente, a través de esta última manifestación con la naturaleza. Por tanto, se reconoce en sus relaciones productivas, económicas y sociales la existencia de un pegamento mítico que las une. La división del trabajo en una actividad productiva cambia cuando esta es dirigida por los saberes del Jaibaná, pues se les asignan otros trabajos al hombre

y a la mujer que modifica la razón de ser de dicha actividad. Así las siembras, la alfarería, el tejido, la caza y la pesca toman mayor sentido para su vida cuando se relaciona con una naturaleza divina, mágica y poderosa; en sí con las enseñanzas del primer Jaibaná, Hermeregildo Chakiama.

4. METAMORFOSIS DE LA ECONOMÍA OCCIDENTAL: DE LA RELACIÓN MÍTICA A LA ECONOMÍA MODERNA

Lo que se nos aparece en sueños y fantasías, fue antes uso consciente o convicción general. Mas lo que entonces fue tan poderoso como para formar la esfera vital del espíritu de un pueblo de elevado desarrollo, no puede haber desaparecido totalmente del alma humana en el curso de pocas generaciones. No se debe olvidar que desde la época de esplendor de la cultura griega sólo han transcurrido unas ochenta generaciones. ¿Y qué son ochenta generaciones? Un lapso insignificante si lo comparamos con la inmensidad que nos separa del hombre Neanderthal o del hombre de Heidelberg. (Carl Jung)

La economía que piensan los Embera Chamí, del Resguardo Hermeregildo Chakiama, es *nueva* dentro de su cosmovisión de la misma forma en que ellos se consideran *nuevos* en el territorio. Pues antes de la electricidad, de las carreteras y de la disminución de animales, hace solo un poco más de 10 años, producción y economía no se diferenciaban en sus actividades diarias.

Sin embargo, el acelerado cambio de su entorno por la época de la violencia, el desplazamiento forzado de su pueblo y la lucha por proteger el territorio de intereses minero-energéticos, los enfrentó con la realidad de habitar Colombia y tener que pensar, desde su cultura, la economía de occidente. El modelo económico colombiano ha seguido las pautas marcadas por los Clásicos del pensamiento económico y, por tanto, ha creado una dicotomía entre sus categorías conceptuales y las formas de ser-hacer de los indígenas.

Esta dicotomía quiere establecer como lugares diferentes un mismo paradigma. No obstante, la economía emergente en los Embera Chamí no está apartada de él, sino

que éste siempre ha coexistido con ella. No es *Otro* lugar, pero sí una cualidad diferente de ese *Otro*. Las relaciones coloniales siguen latentes en la economía actual, por ello es dentro de ese paradigma que se siguen dando la violencia, la apropiación y el dominio como fuerzas que chocan con lo no occidental.

Después del primer encuentro con el Otro, los indígenas no han podido cesar sus luchas contra lo que se quiere instaurar como opuesto. Y la visión dicotómica pretende desconocer la simultánea relación que se construyó desde la Conquista. Así la economía ortodoxa ha estipulado categorías ascéticas, *deslugarizadas* de la cultura que plantean formas de proceder en un territorio abstracto. Estas definiciones se reflexionan a continuación desde la relación tripartita, territorio-mito-economía, presentada en los Embera Chamí.

4.1 DE LAS RELACIONES DE PRODUCCIÓN Y REPRODUCCIÓN

Uno de aquellos elementos que los Clásicos han entendido como propios de la conceptualización de “economía”, ha sido las relaciones de producción y reproducción. Pues, son en estas relaciones que se definen la insuficiencia de medios para cubrir las necesidades y, es allí, donde surgen los productos y las mercancías. Así pues, su concepción de producción remite a la figura del ser humano como el hacedor, la causa eficiente, de unos determinados «productos» que se generan para un uso específico a través de los «medios de producción» (trabajo, tierra, tecnología). Aquí, el ser humano debe ejercer dominio sobre la naturaleza para manipularla y obtener lo que necesita.

Este dominio es el componente que la Economía Política Clásica ha resuelto como fundamental en el proceso económico. Pues implica el poder del hombre de crear no sólo valores de uso para su propia satisfacción sino de crear valores de mercado, pues tal como lo advierte Marx, no es lo mismo una mercancía a un producto: “El que satisface su propia necesidad mediante su producto crea sin duda valor de uso,

pero no mercancía. Para producir mercancía no basta con que produzca valor de uso, sino que tiene que producir valor de uso para otros, valor de uso social”²³⁵. Es decir, un producto al ser útil para la sociedad, en general, remite necesariamente a un plano de intercambio y en él se comienza a dar un valor de cambio. De ahí que, los pensadores clásicos sitúen el deseo de adquirir y de bienestar en el escenario del mercado.

Se podría decir, entonces, que la producción es de tal manera y es lo que constituye una actividad económica. Pero no se puede afirmar que sea un parámetro unidimensional. Pues para comunidades que no son mercantiles, la producción es la actividad de recoger el producto formado por la tierra sin modificación alguna. Y en este proceso se refuerzan las relaciones jerárquicas que contiene la propia comunidad. Algunos estudios de antropología económica coinciden en este reflejo:

Tenemos aquí las relaciones de producción en su esencia. Ellas crean relaciones orgánicas de por vida entre los miembros de la comunidad; suscitan una estructura jerárquica fundada sobre la anterioridad (o la edad); contribuyen a la constitución de células económicas y sociales funcionales, coherentes y orgánicamente ligadas en el tiempo; definen una pertenencia, una estructura y un poder de gestión reservado al más anciano en el ciclo productivo²³⁶.

Reflejo que se encuentra en las relaciones de producción que funcionan en los Embera Chamí del resguardo. Es el Jaibaná, el más anciano porque tiene el conocimiento de los ancestros, quien posee mayor importancia en su ciclo productivo. Ellos muestran la esencia de estas relaciones que la economía ha preferido declarar como opuestas al «hombre económico», construido por la teoría clásica; creando, así, la primera disyunción.

Desde las relaciones de producción se comienza a evidenciar, entonces, el surgimiento del “Archipiélago económico” que centra las investigaciones de las poblaciones en una concepción parcializada de la economía, tal como lo expone Naredo:

Si antes del siglo XVII no existía en su acepción actual la palabra economía, tampoco se había instaurado la noción hoy usual de producción. Antes nada se

²³⁵ MARX, Karl. El capital: Crítica de la Economía Política. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 79.

²³⁶ MEILLASSOUX, C. Op. cit., p. 67.

consideraba que fuera producido por el hombre; las riquezas se veían bajo el prisma de las mitologías como fruto de un maridaje entre el Cielo y la Tierra, integrado dentro de la visión organicista del universo entonces dominante. Los hombres trataron todo lo más de propiciar esa creación originaria acelerándola, emulándola a través del rito (recordemos que el trabajo comportaba un significado litúrgico no siendo homologable con su imagen actual) pero raramente esperaban que se pudiera alterar de forma esencial el ritmo de producción de las riquezas y menos aún provocar una aceleración indefinida del mismo: esto podía ser todo lo más el sueño aislado del alquimista, pero no una preocupación generalmente sentida²³⁷.

De esa manera, se entiende que no hay nada preestablecido cuando se trata de investigar «la economía» y, mucho menos, cuando lo que se pretende es comprender el modo en que opera al interior de una comunidad. Pues como lo advierte Godelier, uno de los representantes de la antropología económica:

El antropólogo difícilmente puede aceptar la consideración de las relaciones económicas como un dominio aislado, autónomo con respecto a la organización social, convirtiendo entonces las otras relaciones sociales en «variables exógenas», respecto a las relaciones económicas, en un «cuadro institucional», como hacen los economistas no marxistas cuando analizan la economía capitalista o las economías de los países «subdesarrollados», etc.²³⁸

Sin embargo, la postura marxista también logra desviar la mirada sobre el problema fundamental de la separación del paradigma. Pues aunque reconozca la necesidad que la economía tiene de entrar al plano cultural, asemeja la producción indígena y su trabajo a la producción de la clase obrera. Establece, entonces, una estructura histórica en la que el indígena y el obrero son uno y el mismo, sin reconocer los elementos míticos que los hacen diferentes en sus procesos productivos. Los fines de los Embera Chamí no tienen la preocupación generalizada de superar la producción natural, a pesar de que el diálogo con Occidente los lleve a replantearse cuál debe ser el sentido de esta actividad.

Ahora bien, las relaciones de reproducción se definen, desde la Economía Política Clásica, como la circulación de los bienes. Pues se entiende el proceso reproductivo

²³⁷NAREDO, José Manuel. La economía en evolución: Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico. Madrid: Siglo XXI, 2003, p. 74

²³⁸GODELIER, Maurice. Antropología y Economía: ¿Es posible la Antropología Económica?. En: GODELIER, Maurice. Antropología y economía. Barcelona: Anagrama, 1974, p. 290.

en la medida que se acepta que el ser humano debe reproducirse dentro de las relaciones de producción establecidas, cuya función inherente es el trabajo. Por tanto, está implícito en él la necesidad de reproducir las mercancías de la sociedad, pues un nivel mayor de individuos requiere un nivel mayor de bienes y una mayor circulación de estos. Es por eso, que las implicaciones de las relaciones de reproducción exigen preguntarse por la distribución de los factores productivos y de la *riqueza*.

Según David Ricardo, siguiendo a Adam Smith: “[...] la riqueza difiere esencialmente del valor, ya que éste depende no de la abundancia sino de la facilidad o dificultad de la producción. El trabajo de un millón de hombres en la industria producirá siempre el mismo valor, pero no siempre la misma riqueza”²³⁹. Por lo que, la preocupación de los economistas clásicos por estas definiciones ha direccionado el estudio de las relaciones de reproducción hacia las implicaciones de la fuerza de trabajo y la acumulación de mercancías.

Así, lo que creen fundamental para la sociedad, lo definen sin que en ella actúe el ser humano sino el *homo economicus*. Se han enfocado, en que los procesos humanos deben estar a favor de una acumulación de la riqueza, de los bienes, porque responde a una concepción específica de «Bienestar», que hace andar toda la maquinaria económica. Sin él, la importancia y las definiciones de «riqueza» y «valor» pierden sentido.

No obstante, este tipo de abstracciones que presenta la teoría económica ortodoxa están encaminadas a dejar de lado la característica esencial por la cual el ser humano se reproduce: afirmar la supervivencia de sí dentro de las relaciones mítico-sociales y jurídico-ideológicas. “La familia, célula de reproducción, se convierte en el lugar de desarrollo de una ideología y de ritos donde dominan el respeto a la edad, el culto de los antepasados y de la fecundidad, celebrando bajo diversas formas la continuidad del grupo y reafirmando su jerarquía”²⁴⁰.

²³⁹ RICARDO, David. Principios de Economía Política y Tributación. México: Fondo de Cultura Económica, 1973, p. 205.

²⁴⁰ MEILLASSOUX, C. Op. cit., p. 74.

Sin embargo, dentro de la antropología económica se abre el debate de: seguir los postulados económicos y aseverar que las relaciones de reproducción están determinadas por las relaciones de producción, o, abogar por una mutua restricción. Debate que algunos pensadores como Manfred Max-neef, cuestiona de la siguiente forma:

A través de estas abstracciones la ciencia económica, en vez de convertirse en «disciplina abierta», se convierte en una especie de «club exclusivo». En realidad, el análisis económico sólo cubre a aquellos cuyas acciones y comportamiento están ajustados a lo que sus cuantificadores pueden medir. [...]. En otras palabras, estas teorías son incapaces de incluir a los sectores más pobres del mundo o a la mayoría de las mujeres.²⁴¹

Por tanto, es deber del investigador reconstruir estas relaciones como realidades cambiantes y no declinarlas a un sólo plano del espectro de estudio. Es decir, considerar su posible cambio en el tiempo, tal y como ocurrió con la experiencia del resguardo Hermeregildo Chakiamá y las transformaciones culturales que introdujo la producción de café en su vida. La cual no solo cambió las relaciones sociales existentes, sino que incluso esta actividad adquirió un sentido propio en la comunidad.

De esa forma, salirse del silogismo económico, como advierte Latouche, es fundamental para el estudio de la economía como tal y su método no puede remitirse a medir y calcular, sino a pensar estas relaciones en un espacio-tiempo que posee múltiples realidades.

4.2 DE LA PROPIEDAD

Otro elemento que se considera inmerso en la definición de «economía» es el de «la propiedad» sobre los medios de producción, sobre los beneficios, sobre el producto del trabajo. Adam Smith²⁴², argumentó la relación intrínseca entre la

²⁴¹ MAX-NEEF. Op. cit., p. 40.

²⁴² SMITH, Adam. Op. cit., pp. 64 - 68.

división del trabajo y la propiedad, pues al ser el trabajo el “patrón auténtico y definitivo”, una persona rica o pobre es quien tenga más o menos trabajo de otros en su posesión, es decir, el trabajo implica una propiedad, la cual sólo puede ser individual más no colectiva. Es así que la propone como actividad propia del hombre libre, mientras que «la propiedad» es su fin.

Esos arrendatarios, al ser hombres libres, pueden adquirir propiedad, y al conservar una cierta fracción del producto de la tierra tienen un nítido interés en que el producto total sea el máximo posible, para que su proporción también lo sea. Un esclavo, por el contrario, que nada puede adquirir salvo su manutención, atiende a su propia comodidad y hace que la tierra produzca el mínimo posible sobre dicha manutención²⁴³.

Definir, entonces, el fin de la Economía Política Clásica como la propiedad privada, que representa una metáfora de su concepción de “Bienestar económico”, es una afirmación que ya criticaba Marx en sus manuscritos de Economía y Filosofía: “La Economía Política parte del trabajo como del alma verdadera de la producción y, sin embargo, no le da nada al trabajo y todo a la propiedad privada.”²⁴⁴. Marx encuentra aquí, lo que define como «trabajo enajenado», la principal abstracción que hizo la teoría económica de sus relaciones y del hombre mismo.

Como quiere que el trabajo enajenado 1) convierte a la naturaleza en algo ajeno al hombre, 2) lo hace ajeno de sí mismo, de su propia función activa, de su actividad vital, también hace del género algo ajeno al hombre; hace que para él la vida genérica se convierta en medio de la vida individual [...] La vida misma aparece sólo como medio de vida²⁴⁵.

En ese sentido, Marx²⁴⁶ hizo visibles las relaciones que subyacen en la conceptualización de la «propiedad privada» de la economía clásica. Ésta es el resultado necesario o consecuencia directa del trabajo enajenado, que extraña al hombre de sí mismo y de la naturaleza.

La pregunta por cuál fue el origen de la creación de este concepto no es algo que la economía ortodoxa quiera responder. El momento histórico en que el ser humano asumió la propiedad sobre algún objeto, animal o ser vivo se comprende como el

²⁴³ *Ibíd.*, pp. 497-498.

²⁴⁴ MARX, Karl. *Manuscritos de Economía y Filosofía*. Madrid: Alianza editorial, 2003, pp. 117-118.

²⁴⁵ *Ibíd.*, p. 112.

²⁴⁶ *Ibíd.*, p. 117.

paso necesario de la evolución del Hombre, paso que se dio desde la visión antropocéntrica que instauró la ciencia y la racionalidad científica. La separación de las relaciones divinas que conectaban y hacían fluir al ser humano con el mundo, con su acontecer, fue la ruptura que instauró las diferencias radicales entre lo “primitivo” y lo “civilizado”.

Sin embargo, aunque el paso en la evolución se dio, la antropología todavía cuestiona el carácter “inevitable” de estas categorías, pues el poder que engloba el concepto de propiedad usado por las ciencias sociales es generalizado a tal punto de ser convertido en ley. Ley que como advertía Marx, la Economía Política no explica.

Incluso admitiendo que la tierra sea objeto de apetencia y de conquista por las sociedades militares, su protección no implica ipso facto la construcción de un derecho real tan elaborado que haga surgir, independientemente de las circunstancias históricas apropiadas, el concepto de propiedad. La propiedad, que en su sentido pleno contiene los derechos de *usus*, de *fructus* y de *abusus*, está ligada a la economía mercantil que permite la alienación del producto y su transformación en mercancía, vale decir su inserción en relaciones de producción contractuales de un orden distinto a las que prevalecen en la comunidad doméstica²⁴⁷.

Es entonces un concepto que no es propio de la Historia del ser humano sino del pensamiento económico occidental para dar nombre a la dominación de la razón técnica, mercantil, que suplantó la relación mítica. Incluso se puede encontrar en Marx, una queja de las relaciones antropocéntricas gestantes que elevaron, aún más, el orgullo del hombre por ser el centro del universo; pero, esta vez, como co-creador del mundo en el que vive.

Cierto que en los primeros tiempos la producción principal, por ejemplo, la construcción de templos, etc., en Egipto, India, México, aparece al servicio de los dioses, como también a los dioses pertenece el producto. Pero los dioses por sí solos no fueron nunca los dueños del trabajo. Aún menos de la naturaleza²⁴⁸.

Concepción clara que se aborda en los mitos de los Embera Chamí, pues ni su dios Karagabí podía ser superior a la naturaleza. Y, de acuerdo a esto, el sentido de

²⁴⁷ MEILLASSOUX, C. Op. cit., p. 59.

²⁴⁸ MARX, Karl. Manuscritos de Economía y Filosofía. Op. cit., p. 15.

propiedad sobre ella era nulo. Tal como lo explica Valcárcel²⁴⁹, al unirse el culto a la Madre Tierra y la teoría Heliocéntrica, se entiende que las comunidades indígenas sean sociedades agrícolas, de cultivadores que asumen un sentido colectivo de la tierra, pues el privado ni un dios es capaz de tenerlo. Razón que permite entender al occidental la fuerza de su mito dentro de lo que piensan como economía. Así concepciones como el trabajo dejan de llevar implícita la propiedad privada; en vez de ello, lleva implícito el conocimiento. Pues se trabaja para conocer la tierra no para tener posesión de ella.

De ahí que, Marx en su crítica a la Economía Política Clásica, observe la práctica religiosa que contiene en sí la economía occidental. Pues su concepción del tiempo y la génesis del universo, se reglamentan para el economista como el ascetismo por excelencia que asume la visión del dominio de la naturaleza otorgado por dios hacia el hombre.

Ante esta Economía Política ilustrada, que ha descubierto la esencia subjetiva de la riqueza –dentro de la propiedad privada–, aparecen como adoradores de ídolos, como católicos, los partidarios del sistema dinerario y mercantilista, que sólo ven la propiedad privada como una esencia objetiva para el hombre. Por eso Engels ha llamado con razón a Adam Smith el Lutero de la Economía²⁵⁰.

Fue desde esta visión religiosa y el giro antropocéntrico de la ciencia, que las relaciones de lo sagrado se invirtieron. Si antes la estructura mítica, no permitía asumir una propiedad absoluta sobre la naturaleza, ahora la religión cristiana convertiría su sometimiento y destrucción en la *palabra de dios*.

En otras palabras, mientras el mito dominaba, los humanos no se aventuraron más allá que creer en él. Una vez descartado por la razón, el comportamiento humano se conformó a él más que nunca. El ataque a la naturaleza no se produjo mientras el «mito original» era ley, sino cuando dejó de serlo. Este es un hecho extraño que merece por sí mismo una investigación profunda y seria²⁵¹.

²⁴⁹ VALCÁRCCEL, Luis E. Del Ayllu al Imperio. Lima: Editorial Garcilaso, 1925, p. 166. Citado por: MARIÁTEGUIE, José Carlos. 7 Ensayos de Interpretación de la realidad peruana. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2007, p. 42-45.

²⁵⁰ *Ibíd.*, p. 131.

²⁵¹ MAX-NEEF, Manfred. Op. cit., p. 50.

De esa forma, la pervivencia de mitos originarios en la lengua del Embera Chamí muestra una posible razón de este suceso reside, principalmente en la concepción del tiempo circular y lineal que mostró otros caminos. Pues Occidente al dirigir sus esfuerzos al futuro tiene una necesidad por conocer lo que no sabe, hecho que lo lleva a la depredación de la naturaleza para conseguir su fin; mientras los indígenas reconocen su conocimiento en lo que existe antes que ellos: la tierra, los animales, las plantas.

Dentro de las funciones económicas, «la propiedad» ha sido estimada como necesaria para Occidente; sin embargo, este concepto es, en verdad, difícil de entender al interior de una población que presenta una guerra constante entre las dos estructuras enfrentadas desde la época de la Conquista y la Colonia en el Nuevo Mundo: la estructura mítica-jurídico-ideológica y la estructura religiosa-católica-cristiana. Pues los Embera Chamí actualmente se debaten sobre esta percepción occidental y tratan de pensar desde las condiciones de posibilidad indígena en el territorio, la vivencia del trabajo colectivo; es decir, del conocimiento colectivo.

4.3 DE LAS SOCIEDADES DE ABUNDANCIA

Cómo es una sociedad de abundancia y cómo se llega a ella, es la pregunta metodológica que ha tratado de responder, en parte, la economía occidental. Tal sociedad ha sido definida como la correspondencia ideal para satisfacer todas las necesidades del ser humano, es decir, una sociedad sin límites en sus relaciones productivas y reproductivas. Sin embargo, Marshall Sahlins, en sus estudios de antropología económica, muestra que las sociedades verdaderamente abundantes son las «sociedades primitivas»: “Libres de las obsesiones de escasez

características del mercado, es posible hablar mucho más de abundancia respecto de las inclinaciones económicas de los cazadores que de las nuestras”²⁵².

Resulta paradójico, entonces, que cuando se dejan de lado las premisas de la sociedad mercantil y de los deberes del ser humano en ella, es cuando se evidencia la abundancia. Es esta una gran contradicción para la teoría económica occidental, pero, al mismo tiempo, apoya su necesidad de progreso. Es decir, la sociedad que propone es aquella que persigue la abundancia aunque nunca llegue a ese estado; pues se hace imprescindible que la maquinaria económica no se detenga, sino que esté en constante movimiento. Y para ello, el modo de producción por excelencia deber ser la producción industrial, la cual permite aumentar las mercancías gracias a la división del trabajo especializada, tal y cómo es representada en la película “Tiempos Modernos” de Chaplin.

La premisa sobre las necesidades ilimitadas del ser humano es, como lo comprobó Shalins, una falacia de autoridad: “Las necesidades pueden ser «fácilmente satisfechas» o bien produciendo mucho, o bien deseando poco”²⁵³. No existe un único camino. No obstante, para Occidente, ha sido inconcebible que las personas prefieran dedicar su tiempo al ocio que al trabajo: es una falta de coherencia el no *querer* aumentar la productividad. El móvil de la acumulación de mercancías y, también, de productos no ocurre en una comunidad donde su máxima no es la propiedad privada.

Pero en su propia región un nativo se encuentra en situación totalmente distinta: sabe con exactitud lo que produce, conoce la época de recolección de los distintos artículos y el modo más eficaz para proporcionárselos. De acuerdo con estas circunstancias regula sus visitas a las diferentes regiones de su terreno de caza; *y sólo puedo decir que siempre he encontrado la mayor abundancia en sus chozas*²⁵⁴.

Es entonces que conceptos como «pobreza» se re-significan y asumen otros parámetros acordes a la organización social de la comunidad. El juego de

²⁵² SAHLINS, Marshall. Economía de la Edad de Piedra. Chicago: Akal Editor, 1974, p. 14.

²⁵³ *Ibíd.*, p. 13.

²⁵⁴ GREY, Volumen 2, 1841, p. 259-262. Citado por: SAHLINS, Marshall. Economía de la Edad de Piedra. Chicago: Akal Editor, 1974, p. 20.

oposiciones que emplea la economía moderna es de corte maniqueísta y no dialéctico. Usan la «pobreza» en su discurso como la iglesia usa el «infierno» en el suyo. Así establecen categorías morales de los aspectos económicos que los convierten en conceptos estáticos, muy lejos de las relaciones sociales o míticas que se daban anteriormente.

La población más primitiva del mundo tenía escasas posesiones, pero no era pobre. La pobreza no es una determinada y pequeña cantidad de cosas ni es sólo una relación entre medios y fines; es sobre todo una relación entre personas. La pobreza es un estado social. Y como tal es un invento de la civilización. Ha crecido con la civilización, a la vez como una envidiosa distinción entre clases y fundamentalmente como una relación de dependencia que puede hacer a los agricultores más susceptibles a las catástrofes naturales que cualquier campamento o poblado de invierno de los esquimales de Alaska²⁵⁵.

En ese sentido, los antropólogos le han reclamado a la economía su propensión a crear leyes universales a partir de falacias. Alejarse de la realidad, de su concrecicidad y su acontecer. La historia del pensamiento económico sólo ha mostrado una economía occidental sin el contrapeso de los trabajos antropológicos, que permiten no olvidar el “núcleo duro” de esta profesión: ser una ciencia social. Y es Naredo, quien mejor expone este desplazamiento de la economía por fuera de lo social y, por tanto, de la cultura.

En un primer momento, la abstracción aparece como instrumento indispensable para llevar a buen fin el análisis de la realidad objeto de estudio. En una segunda etapa, la abstracción cobra vida propia y la reflexión económica se vuelca en la lógica de los modelos, sin apenas referencia ya a la realidad que los hizo nacer. En una tercera etapa, el aparato matemático requerido para la elaboración de los modelos se convierte en el objeto principal y más valorado de reflexión. De esta manera el «núcleo duro» de la profesión se ha ido desplazando a un universo cada vez más desconectado, no ya de la economía real, sino incluso de la propia economía abstracta o teórica²⁵⁶.

Este tipo de “*metafisisísmos*” son perjudiciales, pues como advierte Sahlins²⁵⁷ la economía es, necesariamente, una categoría de la cultura más que de la conducta.

²⁵⁵ SAHLINS, Marshall. Op. cit., p. 52.

²⁵⁶ NAREDO, Jose Manuel. Op. cit., p. XXII.

²⁵⁷ SAHLINS, Marshall. Op. cit., p. 10.

Por ello, sus actividades no pueden corresponder a necesidades individuales, sino que el proceso económico apoya el proceso vital de la sociedad.

La economía humana, pues está incrustada y enredada en instituciones económicas y no económicas. La inclusión de lo no económico es vital. Pues la religión o el gobierno pueden ser tan importantes para la estructura y el funcionamiento de la economía como las instituciones monetarias o la disponibilidad de herramientas y máquinas que aligeren el trabajo de la mano de obra²⁵⁸.

Así pues, lo que se define como “no económico”, es lo que permite que trabaje en el ámbito social, lo que le recuerda su integralidad. Desde la investigación de Adam Smith, que cambió el curso de la historia de la economía, han pasado tres siglos y aun no se conocen mejores ejemplos de una sociedad de abundancia, que los mostrados en las investigaciones de los antropólogos económicos. La economía, por tanto, no puede estar por fuera de lo humano porque pierde su sentido. Y esta advertencia ya la conocían por instinto los pueblos indígenas.

²⁵⁸ POLANYI, Karl. Op. cit., p. 161.

5. CONCLUSIONES

Los Embera Chamí del Resguardo Hermeregildo Chakiamá muestran que es posible iniciar un proceso cultural de transformación en el que se logre pensar la economía de Occidente desde sus mitos, ritos y tradiciones. Y gracias a su pensamiento primigenio, que persiste en sus acciones, han logrado sobrevivir a las relaciones de apropiación/violencia que se ha instaurado desde la Conquista hasta la actualidad.

Si bien el contacto con los valores económicos dado por los Clásicos a la tierra, el trabajo y al hombre han afectado su cosmovisión y han originado relaciones que antes no existían, aceptan, sin embargo, que para salir del paradigma actual deben hacerse visibles en el territorio occidental. Es decir, deben cruzar el otro lado de la línea para entablar un diálogo con el Otro.

Por ello, su forma de relacionarse con la economía nacional aporta el escenario concreto de las teorías decoloniales y decrecentistas. Las críticas de Naredo, las advertencias de Max-neef y las sugerencias de Latouche dirigidas a los economistas son practicadas en el resguardo como propias de su cultura. Son ellos quienes le explican a Occidente cuál es el debate que se debe abrir para el estudio de la economía e ilustran las propuestas de estos pensadores sin que sea ese su propósito.

Se encuentra, entonces, que la influencia del mundo simbólico-mítico para esta comunidad es crucial porque define los límites de la participación de la economía occidental en su vida. Cuando la inserción del café cambió el orden de las actividades y representó una opción favorable para entrar al mercado colombiano, desplazó actividades productivas que habían sido debilitadas por el contexto político del país y por las condiciones de producción del territorio. Sin embargo, también contribuyó a pensar qué tipo de economía, desarrollo y progreso estaban dispuestos a asumir.

El café y el maíz, productos esenciales en su cultura, no son opuestos o dicotómicos entre sí; el mito no los separa. Todo lo contrario, logra acoger las actividades alrededor del café como propias, buscando sus raíces en los ancestros que antes habitaban al territorio. No obstante, solo cuando se hace un mal uso de la tierra, en el proceso de cultivo del café, logra salir del plano cultural; pues, cuando se considera como el futuro occidental del resguardo y no como parte de su pasado, las enseñanzas del Jaibaná se pierden.

Los Embera Chamí del resguardo identifican dos formas de concebir las actividades económicas: una colectiva y otra doméstica. La primera es la que presenta mayores problemas con su cultura, pero que, a pesar de ello, intentan adaptar y recuperar el trabajo comunitario que hacían sus ancestros. La segunda todavía maneja la producción cultural de manillas, cestos, collares que existe no por una tendencia al comercio sino por su propia cosmovisión. Así, la tendencia a comerciar su producción individual o colectiva aparece como secundaria y sitúa la economía presente como una actividad de su conexión con Occidente que tiene como fin el conocimiento, no solo del Chamí con el territorio sino, también, del “colono”. Desde su cultura, tanto Chamí como *Kapunía* se deben reconocer en las relaciones productivas que comparten con la naturaleza, para trabajar conjuntamente el territorio.

Este tipo de debates y concepción sobre «el desarrollo» en pueblos indígenas es la forma en cómo los Embera-Champi tratan de recuperar lo arrebatado desde la Colonia, la época de Violencia, el Conflicto Armado y los modelos económicos subyacentes, en cada momento de su desplazamiento y afectación a su cultura. Su cosmovisión plantea esa conexión mítica del hombre con la tierra que es esencial para habitar el territorio en su totalidad. Los Chamí no niegan la presencia de las personas no indígenas en sus tierras, por tanto, la economía occidental no puede seguir negándolos a ellos del territorio colombiano, ni negando sus sitios sagrados, bosques y jaís presentes en él.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea: Ética Eudemia*. Traducido por Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1985, libro X, 562 p.

ASOCIACIÓN DE CABILDOS EMBERA DEL PUTUMAYO (KIPARA-ASCEK). *Diagnostico actualizado Plan Salvaguarda nación Embera Chamí: Capítulo Putumayo*. Orito [en línea]. ASEK, Ministerio del Interior y Justicia, 2011, 135 p. Disponible en: https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/p.s_embera_putumayo.pdf

ASOCIACIÓN DE CABILDOS INDÍGENAS DE RISARALDA. *Plan Salvaguarda de los Emberas Chamí del Departamento de Risaralda* [en línea]. Pereira: Ministerio del Interior-República de Colombia; 2012, 270 p. Disponible en: https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/p.s_embera_chami_risaralda.pdf

ALFONSO, Juan Maestre. *La investigación en Antropología Social*. Madrid: Akal Editor, 1976, 278 p.

CABILDO INDÍGENA HERMEREGLILDO CHAKIAMA. *Reglamento, Mandatos y Normas Internas de Convivencia Comunitaria: Resguardo Hermeregildo Chakiamá, pueblo Embera-Chamí* [en línea]. (Noviembre 2015) Antioquia, Municipio de Ciudad Bolívar: Gente Nueva, 2016, 24 p. Disponible en: <http://infoindigena.servindi.org/attachments/article/325/Reglamento%20Chakiamá%20web.pdf>

COLOMBIA. CONGRESO DE LA REPÚBLICA. Ley 1037 (25, JULIO, 2006). Por medio de la cual se aprueba la “Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial”, aprobada por la Conferencia General de la Unesco en su XXXII

reunión, celebrada en París y clausurada el diecisiete (17) de octubre de dos mil tres (2003), y hecha y firmada en París el tres (3) de noviembre de dos mil tres (2003). Diario Oficial No. 46.741 de 4 de septiembre de 2007. Artículo 2.

CORANTIOQUIA. Ordenamiento Ambiental Territorial en Armonía con los Planes de Vida de los Pueblos Indígenas de Antioquia. Medellín: Corantioquia- OIA, noviembre, 2015, 136 p.

DALTON, George. Teoría económica y sociedad primitiva. En: GODELIER, Maurice. Antropología y economía. Barcelona: Anagrama, 1974, 179-207 p.

COLOMBIA. DEFENSORIA DEL PUEBLO. La minería sin control: Un enfoque desde la vulneración de los Derechos Humanos [en línea]. Bogotá: Defensoría del Pueblo, 2015. 244 p. Disponible en: <http://www.defensoria.gov.co/public/pdf/InformedeMinerla2016.pdf>

DOLMATOFF, Gerardo. Algunos Mitos de los Indios Chamí. En: Revista Folklore. 1953, no. 2., pp. 148-165.

DOMICO YAGARI, Lisardo. Fortalecimiento de la Lengua Embera Chamí en el Resguardo Hermeregildo Chakiamá [en línea]. Monografía de Licenciatura en pedagogía de la Madre Tierra: Énfasis Lenguaje e Interculturalidad. Medellín: Universidad de Antioquia. Facultad de Educación, 2013, 118 p. Disponible en: <http://ayura.udea.edu.co:8080/jspui/bitstream/123456789/113/1/EB0299.pdf>

ESCOBAR, Arturo. Antropología y Desarrollo. En: Maguaré. 1999. No. 14, p. 42-73.

EPICURO. Carta a Meneceo. Traducido por Pablo Oyazurún. En: Onomázein, 1999, no. 4, p. 403-425.

GOBERNACIÓN DE ANTIOQUIA. Pueblo Embera: Pueblos Indígenas de Antioquia. Medellín: Gobernación de Antioquia, 2015. 31 p.

GOBERNACIÓN DE ANTIOQUÍA; OIA; INSTITUTO DE CULTURA Y PATRIMONIO DE ANTIOQUÍA. Näberârâbâ Búi Dâpêdâdâ: Lo que los ancestros nos dejaron, nuestra identidad Embera en el suroeste de Antioquia. Medellín: Gobernación de Antioquía, 2015. 55 p.

GODELIER, Maurice. Antropología y Economía: ¿Es posible la Antropología Económica? En: GODELIER, Maurice. Antropología y economía. Barcelona: Anagrama, 1974. 356 p.

_____. Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas. Madrid: Siglo XXI, 1974. 394 p.

GONZÁLEZ, Luis Fernando. El Darién: Ocupación, poblamiento y transformación ambiental. Una revisión histórica/ Parte I. Medellín: Instituto Tecnológico Metropolitano, 2011, 388 p.

GONZÁLEZ, Raquel. Así cuentan la Historia: Mujeres y memoria Embera [en línea]. Bogotá: Centro de Cooperación al Indígena, 2013, 330 p. Disponible en: http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/files/As%C3%AD_cuentan_%20la_%20historia.pdf

GRUPO DE MEMORIA HISTORICA (GMH). Capítulo II: Los orígenes, las dinámicas y el crecimiento del conflicto armado. ¡Basta Ya!. Colombia: Memorias de guerra y dignidad. Bogotá: Imprenta Nacional, 2013, p. 112.

GUTIÉRREZ, Eliana. Ciudad Bolívar le apuesta a la defensa del patrimonio ambiental y cultural y dice No a la Minería. Cinturón Occidental Ambiental: “Suroeste de Antioquia: Territorio Sagrado para la Vida” [en línea], 10 de marzo del 2014 [revisado el 20 de enero del 2017]. Disponible en internet: <http://cinturonoccidentalambiental.blogspot.com.co/2014/03/ciudad-bolivar-le-apuesta-la-defensa.html>

HERNANDEZ S, Alexia. El método biográfico en investigación social: Potencialidades y limitaciones de las fuentes orales y los documentos personales. En: Asclepio. Enero-Junio, 2005. Vol. LVIII, pp. 99-115

ISACCSON, Sven- Erik. Fray Matías Abad y su diario por el Atrato en 1649. En Separata del Boletín de Historia y Antigüedades. Bogotá: Edit. Kelly No. 706, 1974. 9 p.

JUNG, Carl. Símbolos de transformación. Barcelona: Paidós, 1993. 171 p.

LATOUCHE, Serge. Decrecimiento y Posdesarrollo: El pensamiento creativo contra la economía del absurdo. Traducido por: Aldo Andrés Casas. España: El Viejo Topo, 2003, 150 p.

_____. Salir de la sociedad de consumo: Voces y vías del decrecimiento. Barcelona: Octaedro, 2012, 206 p.

LEVI-STRAUSS, Claude. Antropología Estructural: mitos, sociedad y humanidades. Ciudad de México: Siglo Veintiuno, 1984, 350 p.

_____. Mitológicas IV: El hombre desnudo. Paris: Siglo XXI, 1971. 697 p.

LOSEV, A.F. Dialéctica del Mito. Trad. A. Kuzmina. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1998. 176 p.

PORTER-BOLLAND, Luciana, et al. Community managed forests and forest protected areas: An assessment of their conservation effectiveness across the tropics. Forest ecology and management, 2012, vol. 268, p. 6-17.

MAGASICH, Jorge y BEER, Jean-Marc. América Mágica: Mitos y creencias en tiempos del descubrimiento del nuevo mundo. Santiago de Chile: LOM, 2001, 230 p.

MARIÁTEGUIE, José Carlos. 7 Ensayos de Interpretación de la realidad peruana. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2007. 348 p.

MARX, Karl. El capital: Crítica de la Economía Política. Madrid: Alianza Editorial, 2010. 528 p.

_____. Manuscritos de Economía y Filosofía. Madrid: Alianza editorial, 2003. 312 p.

MAX-NEEF, Manfred. Economía Descalza: Señales desde el mundo invisible. Bogotá: CEPUR, Norman comunidad, 1985. 245 p.

MEILLASSOUXX, C. Mujeres, Graneros y Capitales. Traducción de: Oscar del Barco. México: Siglo XXI, 1979. 225 p.

MINGORANCE, Fidel. Impacto de los megaproyectos en Territorios Indígenas en Colombia. En: Tierra Profanada 2, Minería, Fact Sheet, 2011. 35 p.

NAREDO, José Manuel. La Economía en Evolución: Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico. Madrid: Siglo Veintiuno, 2003. 784 p.

OIA. Plan de Salvaguarda Embera: Capítulo Antioquía. Medellín: OIA, 2012. 237 p.

_____. Programa cultura y educación: Caminando hacia un sistema educativo indígena propio bilingüe e intercultural. Revista Colibrí. Medellín: Equipo PCE, 2016, no. 1. 39 p.

OIA y SPNN. Ordenando y conservando el territorio: Los sitios naturales de los pueblos indígenas de Antioquia. Medellín: OIA; SPNN, 2014. 64 p.

ONIC. Plan Salvaguarda Embera: Asentamientos Dispersos. Informe Final. Bogotá: ONIC, 2012. 229 p.

OREWA. Plan de Salvaguarda Pueblo Embera: Documento Unificado Planes Regionales. Bogotá: Ministerio del Interior, 2013. 163 p.

PINTO MANTILLA, José Alberto. Albor cognitivo y racismo. Bucaramanga: Trabajo inédito, 2018, 6 p.

_____. José Alberto. Encuentro, Destrucción y Ocultamiento de las Indias Occidentales. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, 2013, 546 p.

RICARDO, David. Principios de Economía Política y Tributación. México: Fondo de Cultura Económica, 1973, 332 p.

SAHLINS, Marshall. Economía de la Edad de Piedra. Chicago: Akal Editor, 1974. 340 p.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para descolonizar occidente: Más allá del pensamiento abismal. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales -CLACSO; Prometeo Libros, 2010. 139 p.

SMITH, Adam. Indagación acerca de la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones. Traducido por: Armando Lázaro Ros. Madrid: Alianza Editorial, 2001. 824 p.

VASCO, Luis Guillermo. Algunos Relatos de los Embera Chamí de Risaralda, contados por Clemente Nengarabe Siágama. En: Literatura de Colombia Aborígen. En pos de la palabra. Biblioteca Básica Colombiana, 1979, no. 39. Colcultura. p. 413-449.

_____. Así es mi método en etnografía: This is my method of ethnography. En: Tabula Rasa. Enero-Junio. 2007. No. 6. p. 19-52.

_____. Canastos de los Embera. en Revista Javeriana. Bogotá: Octubre, 1985, tomo 104, no. 519. p. 247-254.

_____. El tiempo y la Historia entre los indígenas Emberas. Publicado en: Magazín Dominical de El Espectador, Bogotá, 11 de agosto de 1991, no. 433. 20 p.

_____. Entre Selva y Páramo: viviendo y pensando la luna india. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002. 747 p.

_____. Del Barro al Aluminio: Producción cultural Embera y Waunaan. Bogotá: Inédito, 1994. 217 p.

_____. Jaibanás: los verdaderos hombres. Bogotá: Banco Popular, 1985, 170 p.

_____. Los Chamí: La situación del indígena en Colombia. Bogotá: Margen Izquierdo, 1975. 160 p.

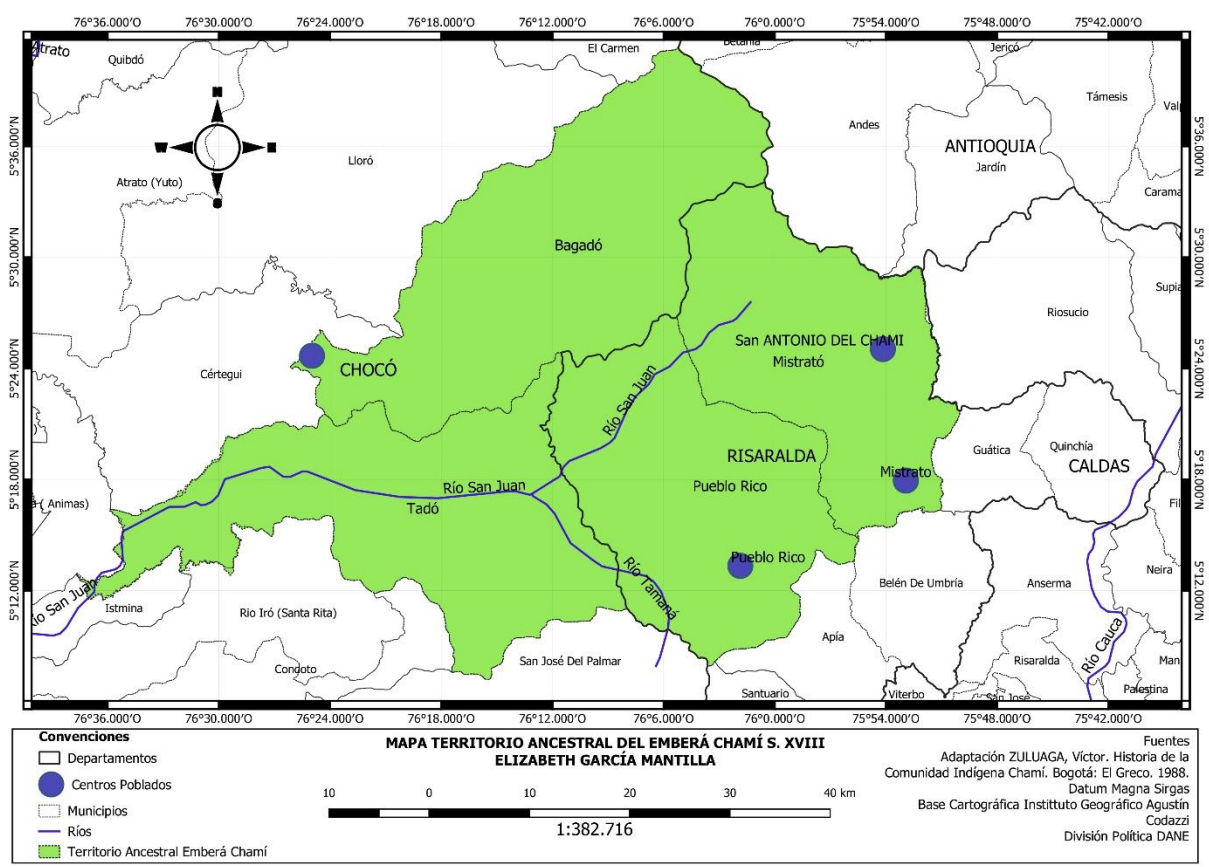
VILLA, William y HOUGHTON, Juan. Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia 1974 – 2004. Bogotá: CECOIN, OIA, IWGIA, 2004. 460 p.

ZULUAGA, Víctor. Historia de la comunidad indígena Chamí. Bogotá.: El Greco Impresores, 1988. 121 p.

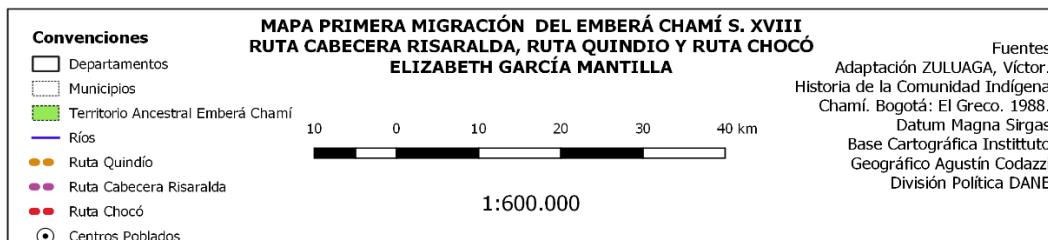
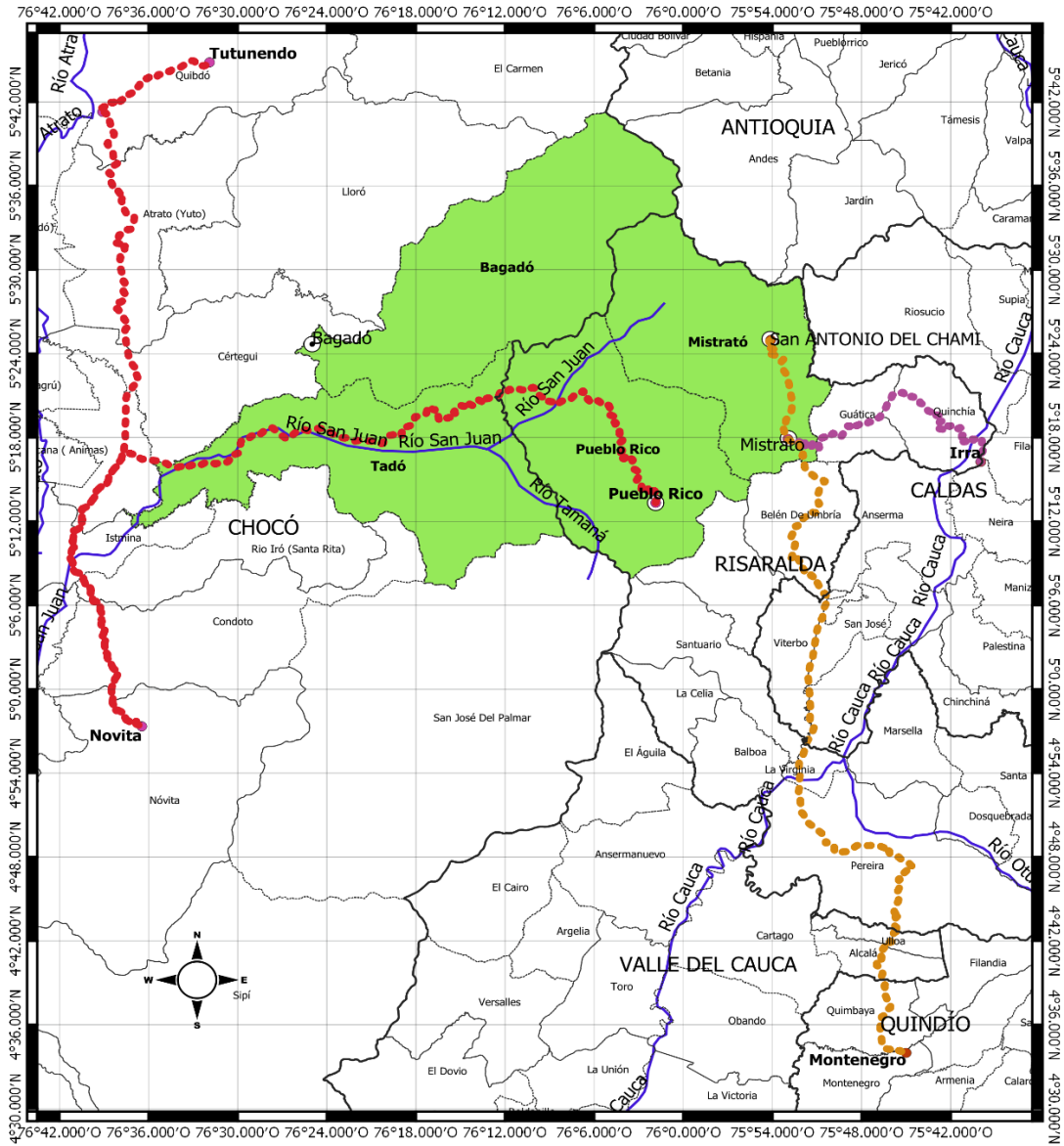
_____. Mitos y Leyendas de los Embera-chamí. Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira, 1997, 122 p.

ANEXOS

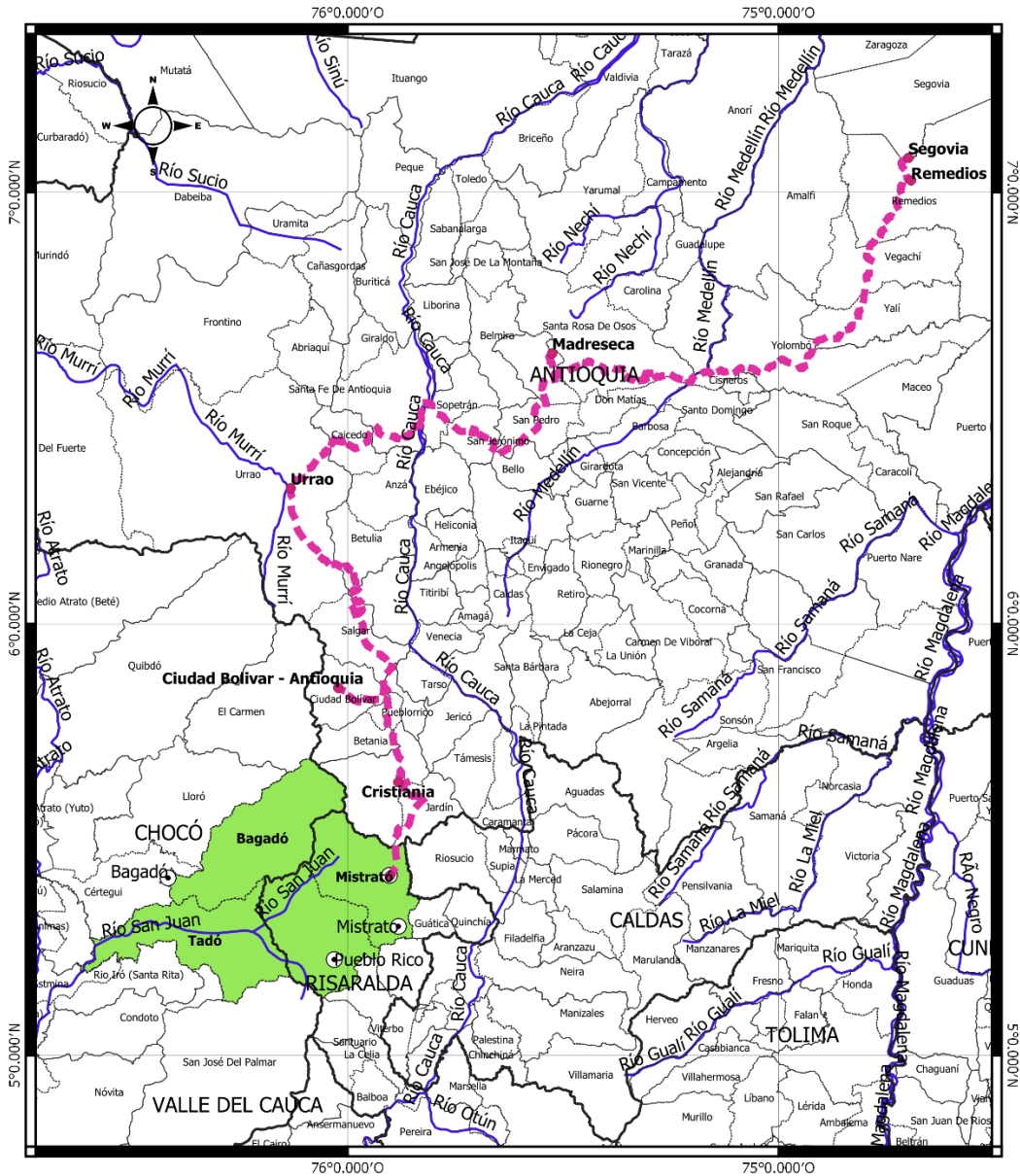
Anexo 1. Mapa del Territorio Ancestral del Embera Chamí



Anexo 2. Mapa primera migración del Embera Chamí Siglo XVIII. Ruta cabecera Risaralda – Ruta Quindío y Ruta Chocó



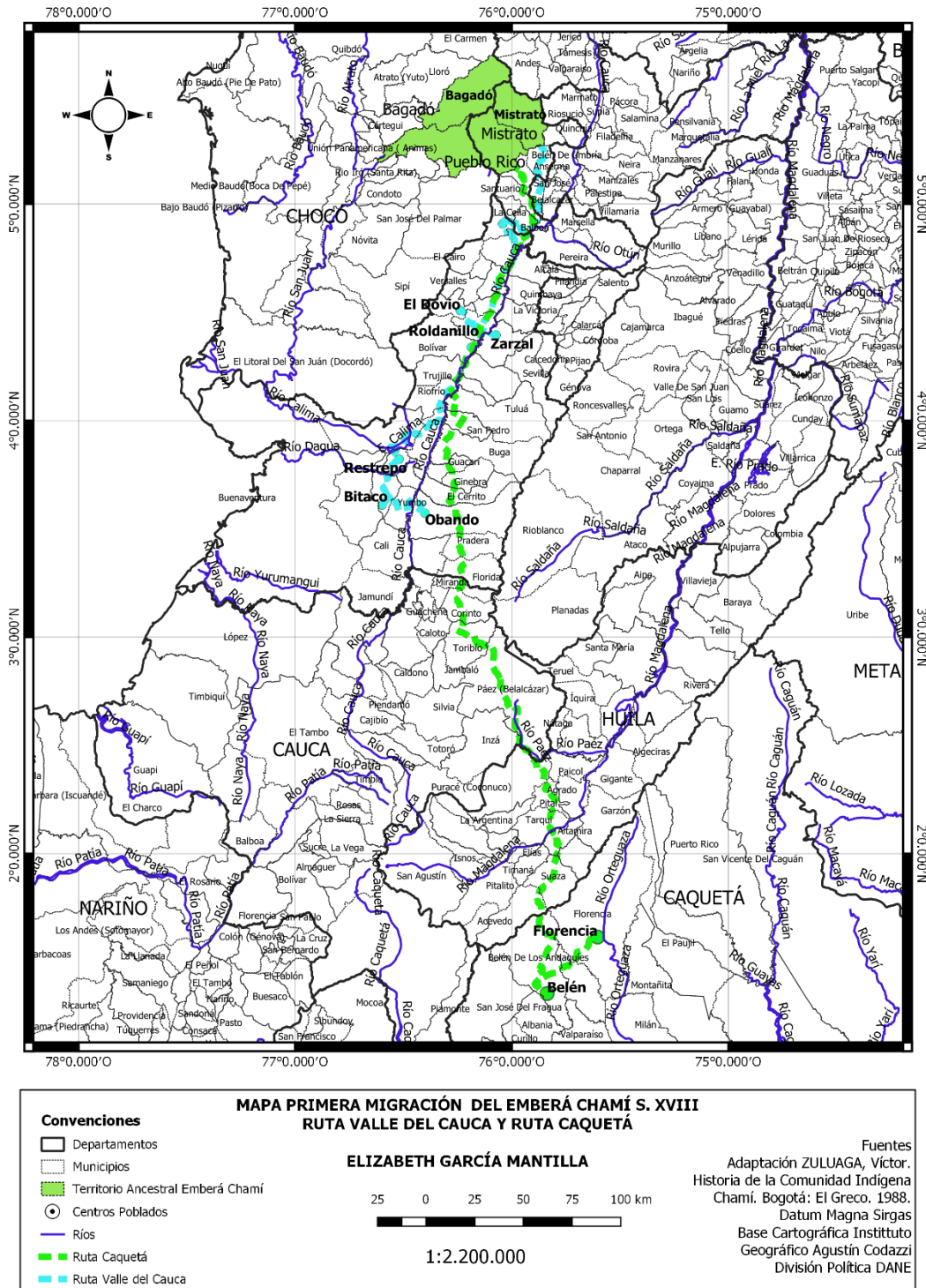
Anexo 3. Mapa primera migración del Embera Chamí Siglo XVIII. Ruta Antioquia



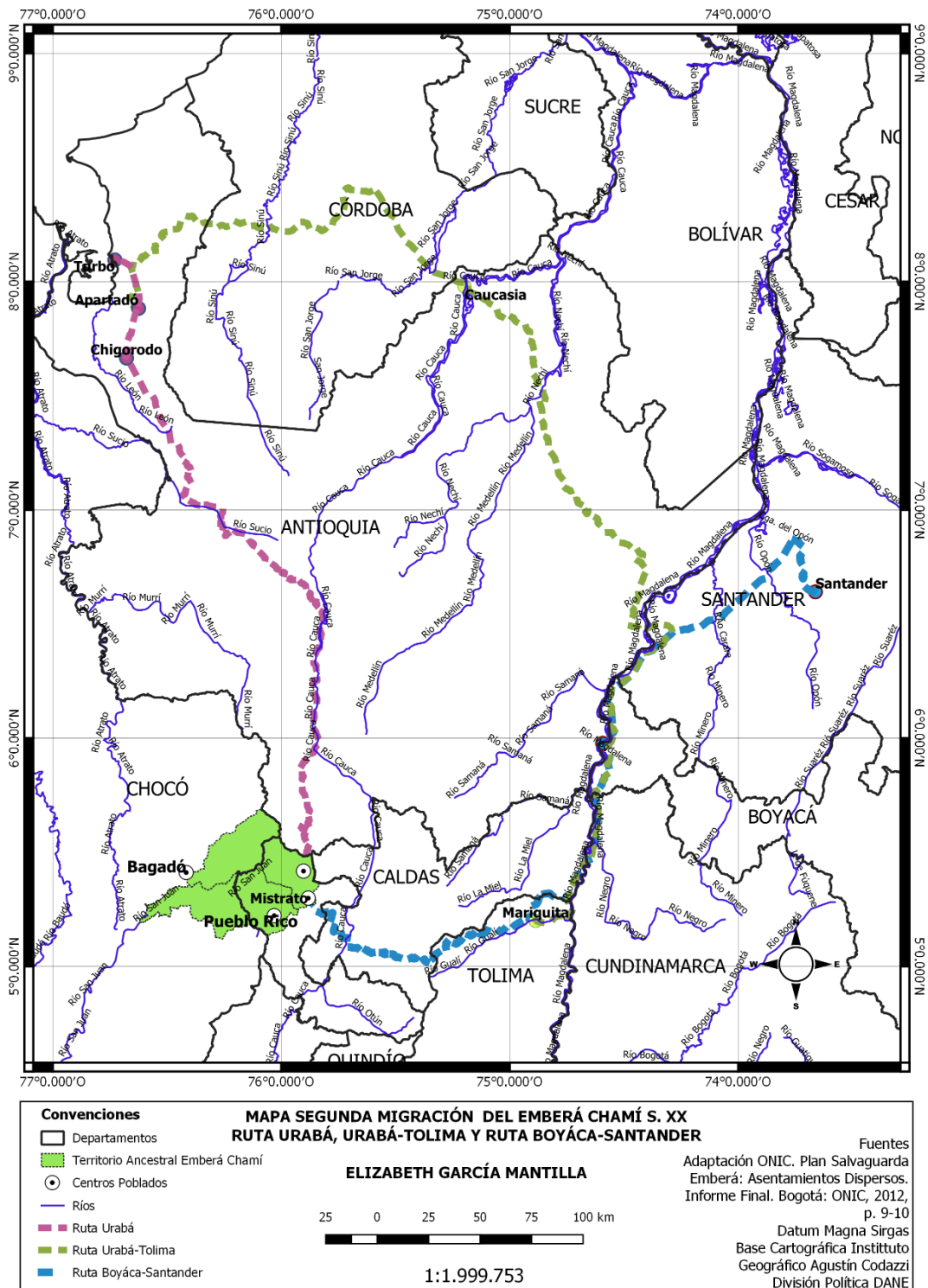
**MAPA PRIMERA MIGRACIÓN DEL EMBERÁ CHAMÍ S. XVIII
RUTA ANTIOQUIA**

<p>Convenciones</p> <ul style="list-style-type: none"> Departamentos Municipios Ríos Territorio Ancestral Emberá Chamí Centros Poblados Ruta Antioquia 	<p>ELIZABETH GARCÍA MANTILLA</p> <p>10 0 10 20 30 40 km</p> <p>1:1.178.819</p>	<p>Fuentes Adaptación ZULUAGA, Víctor. Historia de la Comunidad Indígena Chamí. Bogotá: El Greco. 1988. Datum Magna Sirgas Base Cartográfica Instituto Geográfico Agustín Codazzi División Política DANE</p>
---	---	--

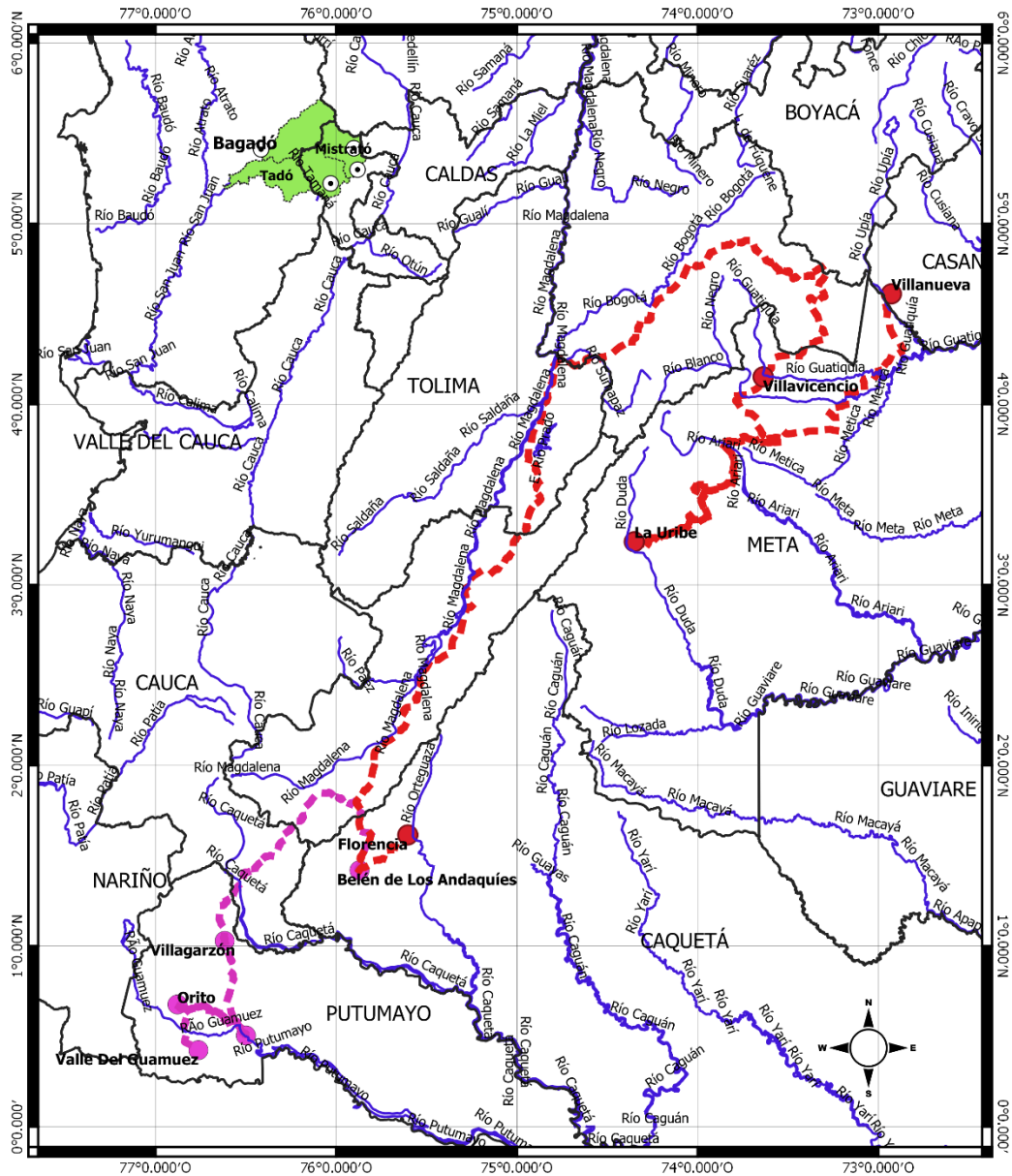
Anexo 4. Mapa primera migración del Embera Chamí Siglo XVIII. Ruta Valle Cauca y Ruta Caquetá



Anexo 5. Mapa segunda migración del Embera Chamí Siglo XX. Ruta Urabá, Ruta Urabá-Tolima y Ruta Boyacá-Santander



Anexo 6. Mapa segunda migración del Embera Chamí Siglo XX. Ruta Caquetá-Putumayo y Ruta Caquetá-Meta-Casanare



MAPA SEGUNDA MIGRACIÓN DEL EMBERÁ CHAMÍ S. XX
RUTA CAQUETÁ-PUTUMAYO Y RUTA CAQUETÁ-META-CASANARE

ELIZABETH GARCÍA MANTILLA

25 0 25 50 75 100 km

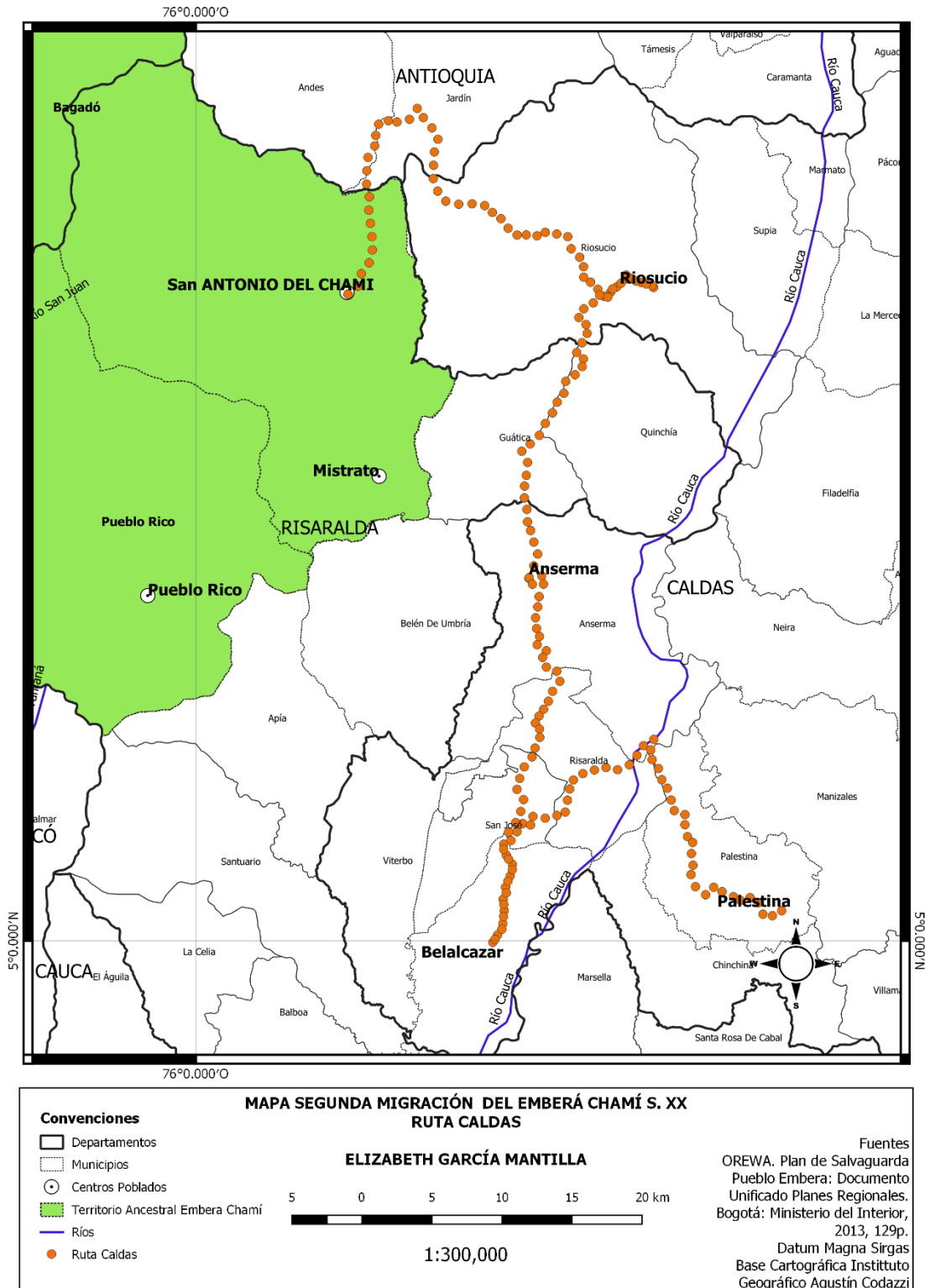
1:2.880.000

Convenciones

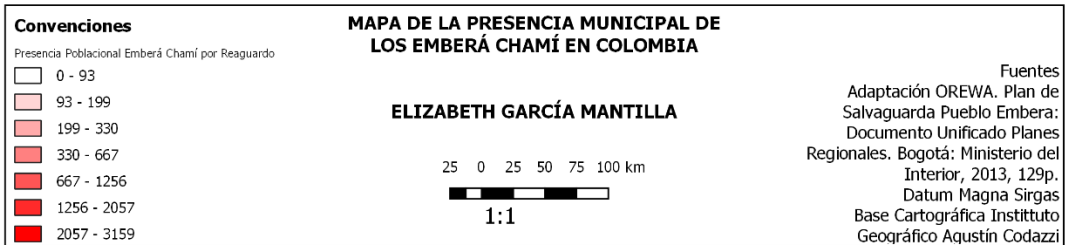
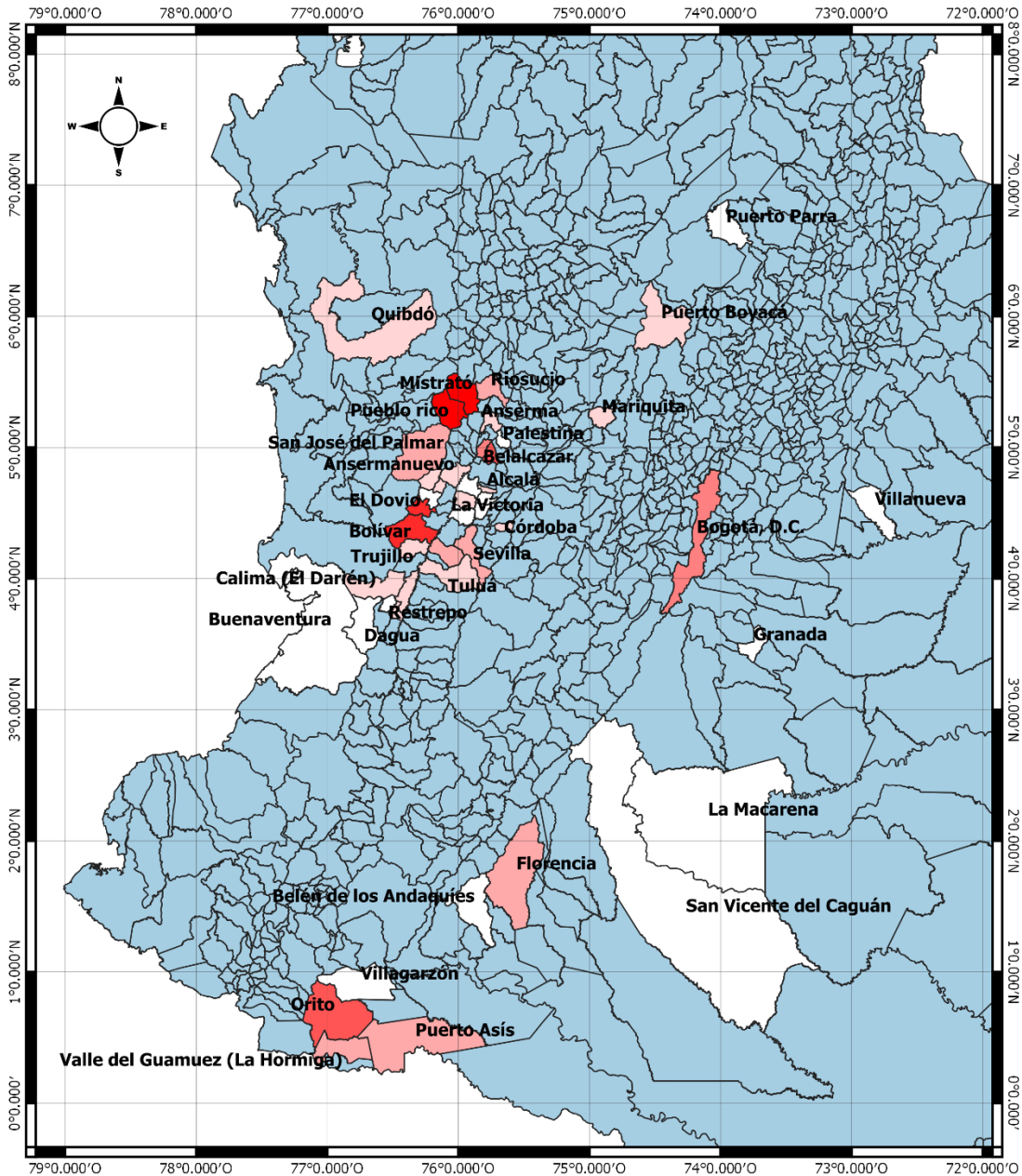
- Departamentos
- Municipios
- Centros Poblados
- Territorio Ancestral Embera Chamí
- Rios_Pples_Colombia
- Ruta Caquetá-Meta-Casanare
- Ruta Caquetá-Putumayo

Fuentes
 Adaptación ONIC. Plan Salvaguarda
 Emberá: Asentamientos Dispersos.
 Informe Final. Bogotá: ONIC, 2012,
 p. 9-10
 Datum Magna Sirgas
 Base Cartográfica Instituto
 Geográfico Agustín Codazzi
 División Política DANE

Anexo 7. Mapa segunda migración del Embera Chamí siglo XX. Ruta Caldas



Anexo 8. Mapa de la presencia municipal de los Embera Chamí en Colombia



Anexo 9. Tabla de Violaciones Individuales al pueblo Embera Chamí por departamento (1974-2012)

Violencia contra el pueblo Emberá Chamí				
Total de violaciones individuales por departamento y presuntos responsables (1974 - 2012)				
Departamento	Municipios	Presencia de grupos armados	Descripción general de las violaciones en el territorio	T. violaciones a la comunidad Chamí
ANTIOQUIA	Uraba: Apartadó y Chigorodó	AUC	Presencia de grupos ilegales: 5 eventos en Atrato medio y 2 en Occidente	97
	Bajo Cauca: Zaragoza		Incursión: 5 eventos en Urabá, 2 en Atrato Medio y 1 en Occidente	
	Suroeste: Jardín, Pueblo Rico, Valparaíso, Ciudad Bolívar y Támesis	Reacomodación de guerrillas en la zona	Presencia militar: 1 evento en Atrato Medio	
			Presencia de Fuerza pública: 1 evento en Occidente	
			Bombardeos: 1 evento en Urabá (Eyábida), 1 evento en el Nordeste (Chamí), 1 evento en el Occidente (Eyábida) y 12 eventos en Atrato Medio (Eyábida)	
	Nordeste: Segovia, Vegachí, Anorí y Remedios	BACRIM	Desplazamientos: de 1997 - 2012 se reconoce 82 desplazados oficialmente.	
	Magdalena Medio: Puerto Berrío	Fuerza Pública	Amenazas: 1 evento en el Suroeste (Chamí), 30 eventos en Occidente (Eyabida), 1 evento en Nordeste (Chamí) y 20 eventos en el Urabá (Eyabida).	
			Despojo de tierras: 3 eventos en el Urabá	
CHOCÓ	Quibdó, Carmen de Atrato y San José del Palmar	Frente 47 y 9 de las FARC	MAP: 4 accidentes en Carmen de Atrato y 3 en Quibdó	3
		Ejército Manosalva Flores	Actos bélicos: 8 eventos registrados entre bombardeos, enfrentamientos entre grupos armados.	
		Paramilitares		
		Águilas negras	Confinamiento y violaciones: según la OREWA, mas de 20 eventos	
		fuerzas estatales		
Frente Cacique Calarca y Ernesto Che Guevara (ELN)	Desplazamiento: cerca de 3.300 indígenas en total de etnias del chocó			

Anexo 9. (Continuación)				
Departamento	Municipios	Presencia de grupos armados	Descripción general de las violaciones en el territorio	T. violaciones a la comunidad Chamí
RISARALDA	Mistrató, Pueblo Rico, Marsella, Quinchía, Guatica y Belén de Umbría.	FARC	Desplazamiento: 35.329 indígenas de Pueblo Rico. En Mistrató se vive el desplazamiento de 7 familias Emberá Chamí	604
		ELN	Acciones Bélicas: 395 eventos	
			Desaparición Forzada: 140 casos de indígenas Chamí.	
		Ejército Nacional	Violencia sexual: 6 casos en el municipio de Pueblo Rico	
			Restricción de libre tránsito: 245 casos en la comunidad Emberá Chamí	
			Tortura: 114 casos de indígenas torturados en Pueblo Rico	
		AUC	Amenazas: 193 casos de amenazas individuales y 7.825 casos de amenazas colectivas	
PUTUMAYO	Orito, ValleGuamuez y Puerto Asis	Grupo de narcotraficantes "Los Rastrojos"	Desplazamientos: 28 familias Chamí desplazadas por conflicto y 69 familias desplazadas por fumigaciones.	19
			MAP: se encuentran minas antipersonas en las once comunidades Chamí.	
			Amenazas: 15 eventos en Orito, Villa Guamez y Puerto Asis.	
		fuerzas estatales	Fumigaciones: 13 eventos en las once comunidades Chamí	
			Violencia sexual: un evento registrado en la comunidad indígena Dos quebradas en el municipio de Orito (Chamí)	
		FARC	Restricción de libre tránsito: en las once comunidades de los Emberá-Chamí	
			Reclutamiento forzado: 17 indígenas Emberá Chamí fueron reclutados por el ejército y la guerrilla.	
			Enfrentamiento Armado: 6 eventos en Orito, Villa Guamez y Puerto Asis	
		Grupos paramilitares	Homicidios: 6 líderes Chamí asesinados.	

Anexo 9. (Continuación)

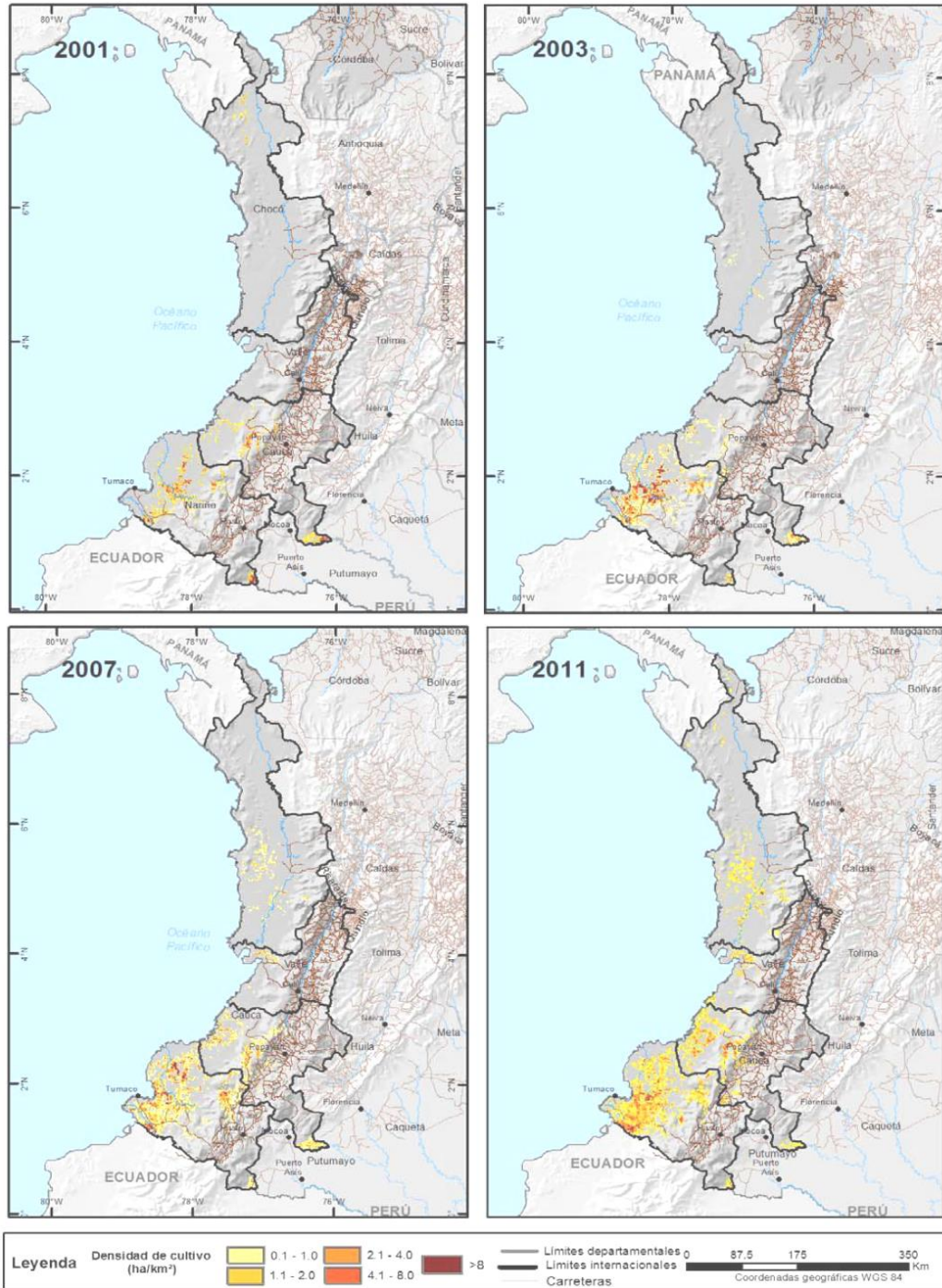
Departamento	Municipios	Presencia de grupos armados	Descripción general de las violaciones en el territorio	T. violaciones a la comunidad Chamí
VALLE DEL CAUCA	Norte: Argelia, Ansermanuevo, Cartago, Obando, Alcalá, La victoria y Sevilla (Cordillera Central)	Policia	Desplazamiento forzado: 69 familias desplazadas por la guerrilla de las FARC, 17 familias por Paramilitares y 3 familias embera chamí que no tienen datos concretos.	22
		Ejército nacional		
		FARC	Enfrentamiento Armado: en todo el territorio del Valle del Cauca, por disputa entre grupos de narcotraficantes	
	Centro: Tuluá, Trujillo, Bugalagrande, Yotoco, Vijes y Restrepo.	ELN	Homicidios: 15 asesinatos en la comunidad Embera-chamí.	
		BACRIM		
		"Los Rastrojos"		
	Pácnica: Buenaventura, Dagua y Darién.	"Los Machos"	Reclutamiento forzado: 12 jóvenes menores de 18 años, de los cuales 5 han sido reclutados por las FARC, 2 por los Rastrojos y 5 por el ELN. Entre ellos 2 mujeres.	
		"Los Urabeños"		
	Occidente: Versalles, El Cairo, El Dovio y Bolívar.	Águilas negras		

Anexo 9. (Continuación)				
Departamento	Municipios	Presencia de grupos armados	Descripción general de las violaciones en el territorio	T. violaciones a la comunidad Chamí
CALDAS	Marmato, Supía, Riosucio, Filadelfia, Anserma, Neira, Risaralda, San José, Belalcázar, Palestina	Ejército nacional	Desplazamiento forzado: entre el 2001-2002 se presentan 4 casos de desplazamiento forzado por amenazas, traducido en 779 indígenas desplazados.	215
		FARC	Homicidios: 194 indígenas asesinados en el municipio de Riosucio (2001 - 2012)	
			Masacre: 6 masacres que dejaron 25 indígenas Emberá chamí asesinados.	
		AUC	Amenazas: 41 casos de amenazas del 2000 - 2007. En el 2008 se conoce un panfleto de las Águilas negras señalando a 49 indígenas. En el 2010 se conocen 9 casos de amenazas en los resguardos Chamí.	
			Desaparición Forzada: 6 indígenas del pueblo Emberá Chamí.	
		Águilas negras	Enfrentamientos armados: dos eventos, el primero en el 2004 en el Resguardo Cañamomo y el segundo en el 2005 en el Resguardo Escopetera Pirza	

Fuente: Tabla elaborada con datos tomados de distintas fuentes. Para los periodos de 2004 al 2012 se tomó como referente los Planes de Salvaguardas del pueblo Embera Chamí por departamento y Unificado (2012). Y para el período de 1974 al 2004 la información se tomó de la investigación de VILLA, William y HOUGHTON, Juan. Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia 1974 – 2004. Bogotá: CECOIN, OIA, IWGIA, 2004.

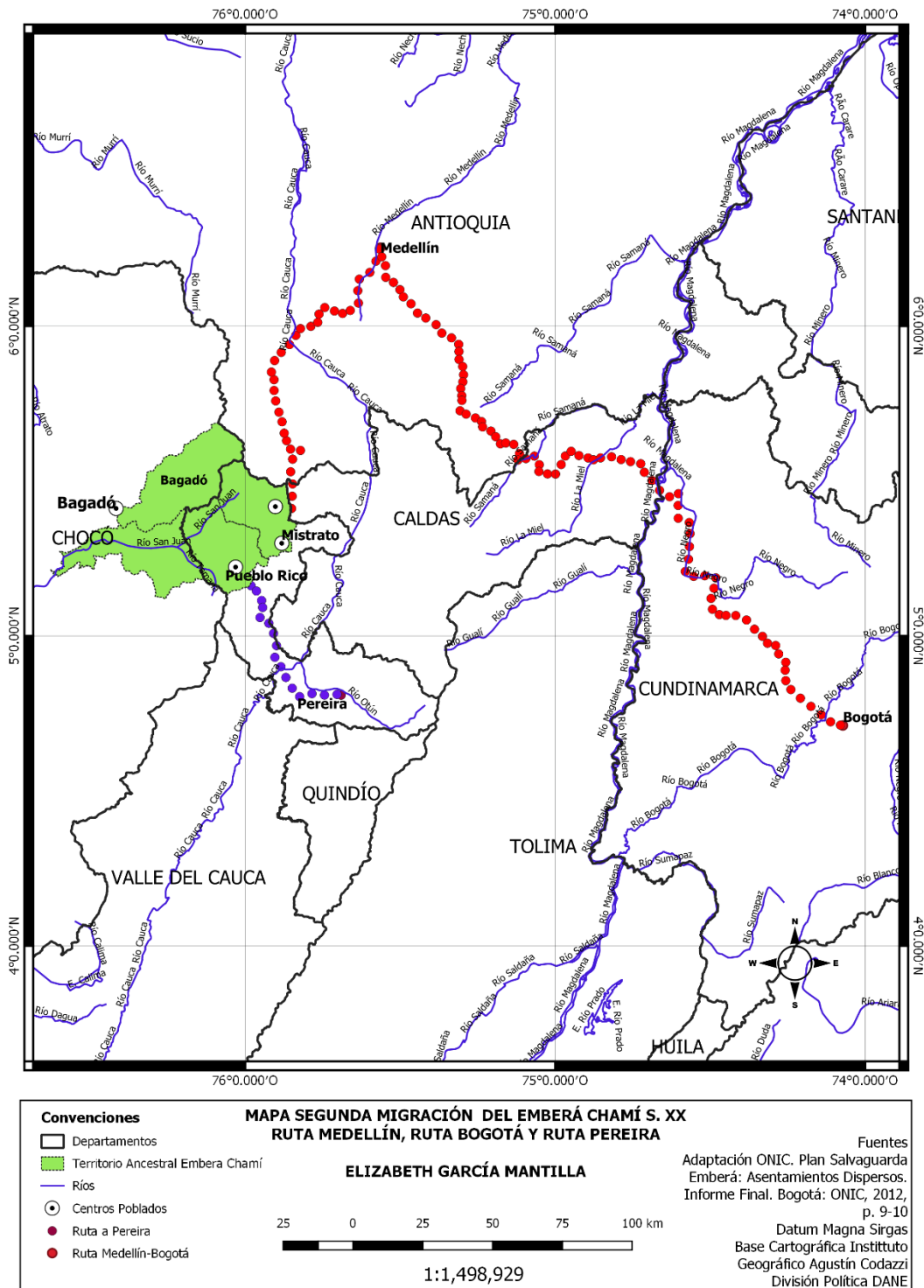
Anexo 10. Mapa de cambios en la siembra de coca

Densidad de cultivos de coca en la región Pacífico

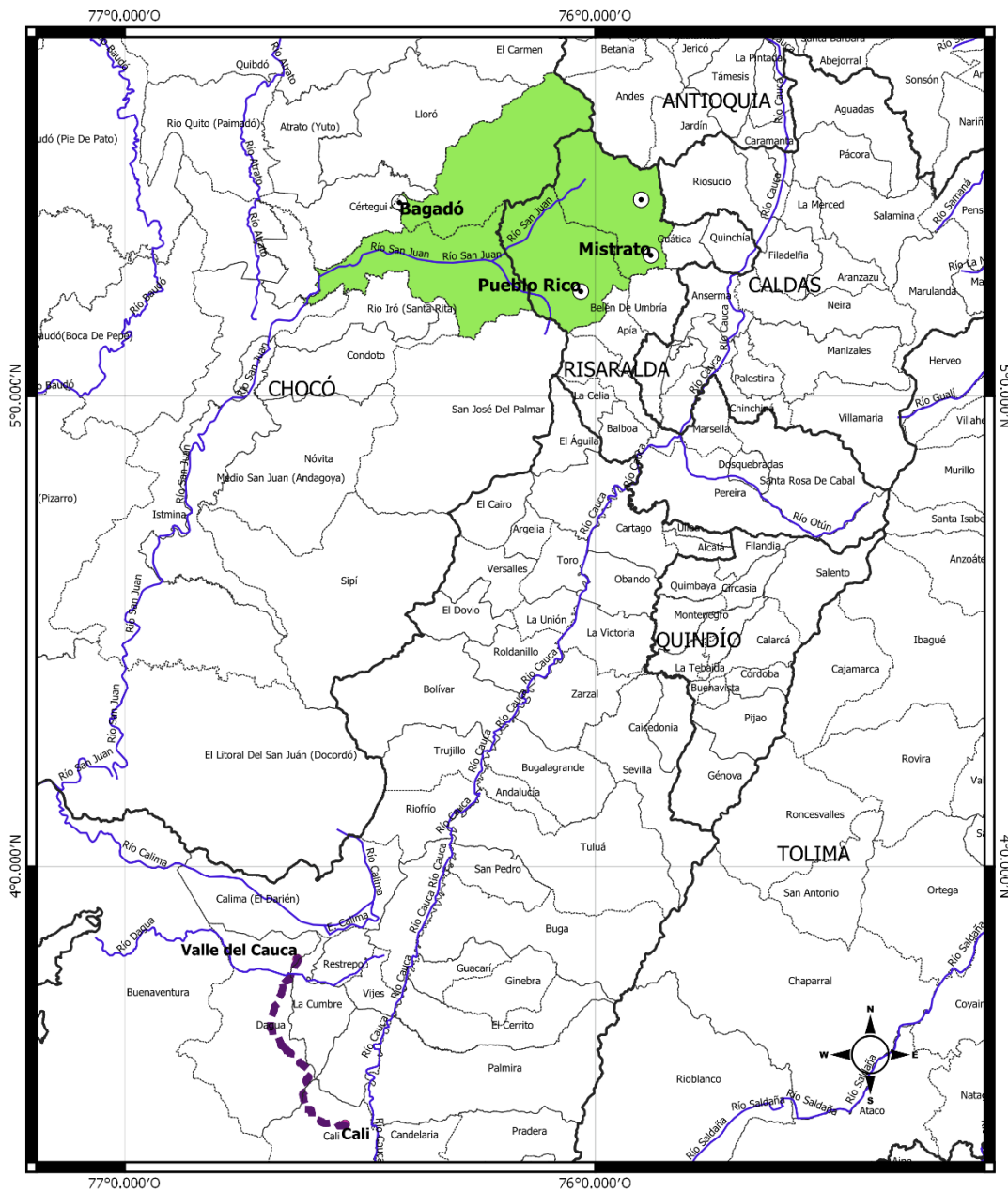


Fuente: OREWA. Plan de Salvaguarda Pueblo Embera: Documento Unificado Planes Regionales. Bogotá: Ministerio del Interior, 2013. 163 p.

Anexo 11. Mapa tercera migración del Embera Chamí a finales del Siglo XX. Ruta Medellín, Ruta Bogotá y Ruta Pereira



Anexo 12. Mapa tercera migración del Embera Chamí a finales del Siglo XX. Ruta Valle del Cauca-Cali



MAPA TERCERA MIGRACIÓN DEL EMBERÁ CHAMÍ S. XX
RUTA VALLE DEL CAUCA- CALÍ

ELIZABETH GARCÍA MANTILLA

Convenciones

- Departamentos
- Ríos
- Municipios
- Centros Poblados
- Territorio Ancestral Emberá Chamí
- Ruta Valle del Cauca-Cali

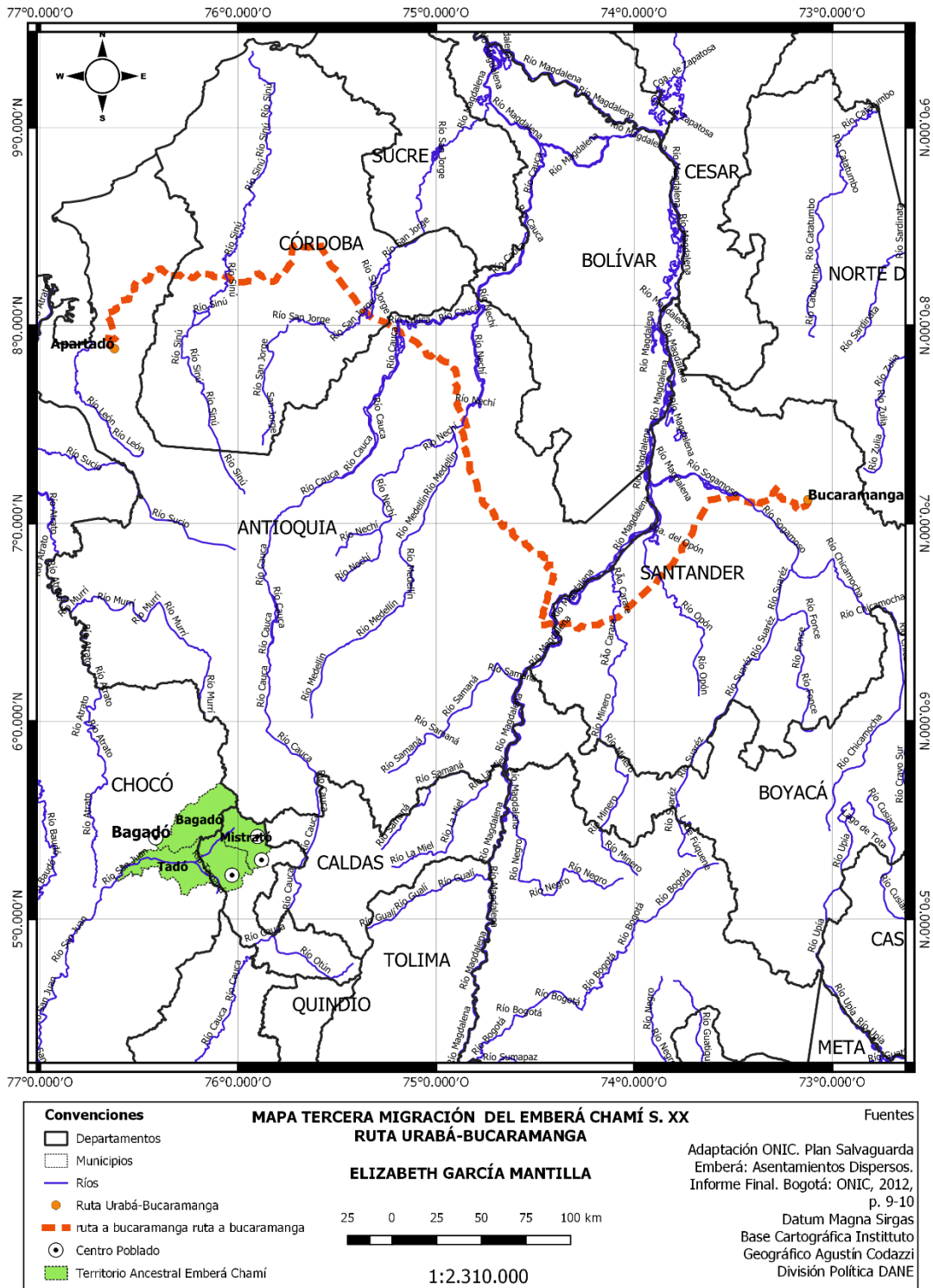
Fuentes
Adaptación ONIC. Plan Salvaguarda
Emberá: Asentamientos Dispersos.
Informe Final. Bogotá: ONIC, 2012,
p. 9-10

Datum Magna Sirgas
Base Cartográfica Instituto
Geográfico Agustín Codazzi
División Política DANE

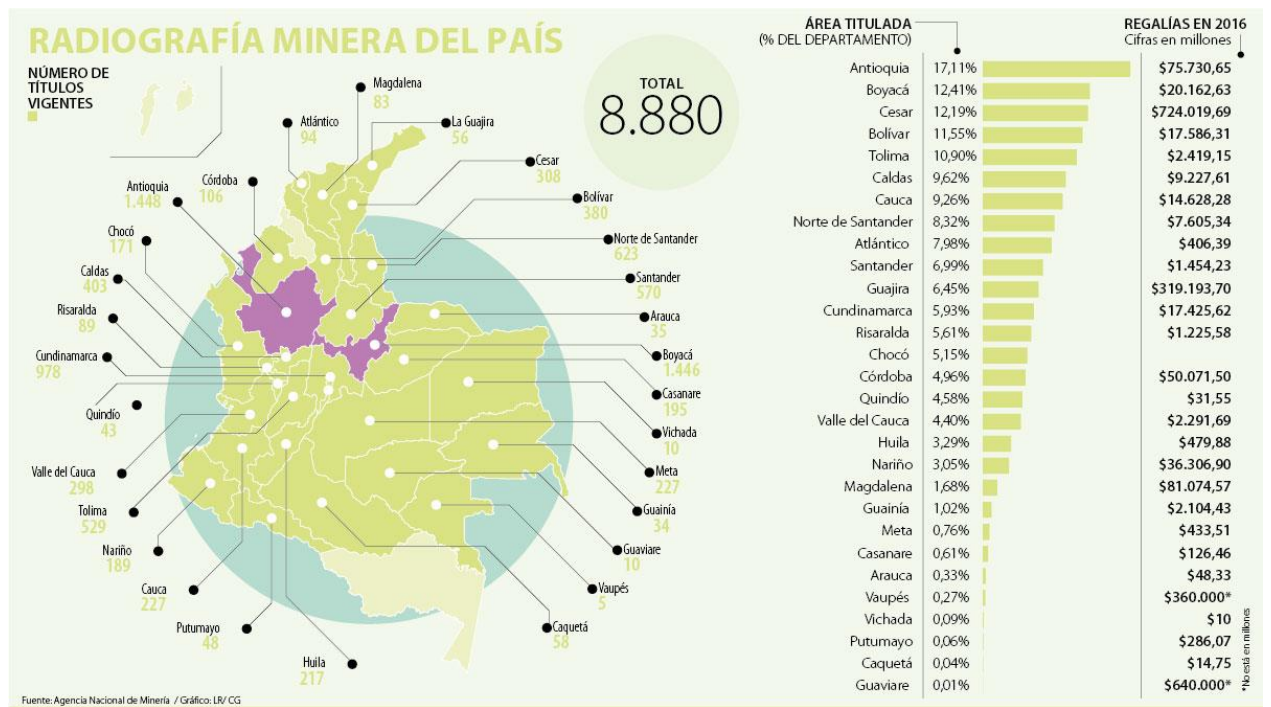
10 0 10 20 30 40 km

1:1.090.000

Anexo 13. Mapa tercera migración del Embera Chamí a finales del Siglo XX. Ruta Urabá-Bucaramanga



Anexo 14. Mapa de la Radiografía minera del País



Fuente: COLOMBIA. AGENCIA NACIONAL DE MINERÍA. Radiografía minera del país [en línea].

Disponibile en: larepublica.com.co

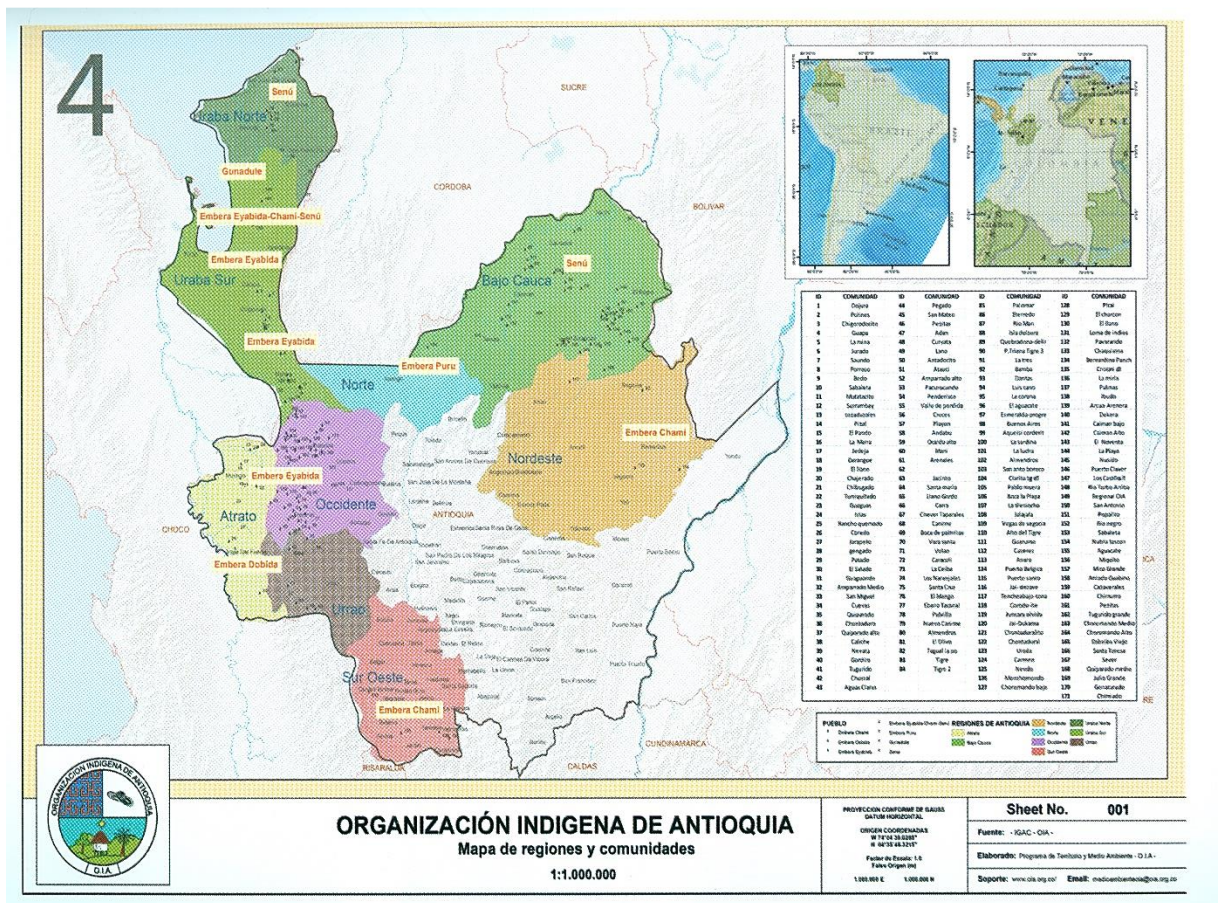
Anexo 15. Tabla de Relación de concesiones mineras con Población Indígena por Municipio y Resguardo

Subregión	Municipio	Resguardo	Número de concesiones mineras
Urabá	Apartado	Las Playas	3
		La Palma	
	Mutatá	Jaikerazabi	4
		Chontadural cañero	
		Coribi Bedado	
	Turbo	Dokerazavi	2
Chigorodó	Yaberaradó	2	
Occidente	Dabeiba	Cañaverales-Antadó	20
		Pavarandó	
		Jenaturadó	
		Chuscal	
		Tuguridocito	
		Choromandó Alto y Medio	
		Amparradó alto y medio	
		Chimurro Nendó	
		Embera Drua	
		Server	
		Narikizavi	
	Frontino	Chaquenodá	14
		Murrí Pantanos	
	Vigía del Fuerte	Río Jarapetó	2
Jengadó-Patadó			
El salado			
Guaguandó			
Atrato Medio	Murindó	Río Chajeradó	28
		Río Murindó	
Suroeste	Urao	Andabú	12
		Majoré-Amburrá	
		Valle de Pérdidas	
	Andes	Karmata-Rua	2
	Bolívar	Hermeregildo Chakiamá	2
	Támesis	Miguel Cértiga	4
Valparaíso	Marcelino Tascón	10	

Anexo 15. (Continuación)			
Subregión	Municipio	Resguardo	Número de concesiones mineras
Nordeste	Segovia	Tagual La Po	2
	Anorí	No hay	3
	Vegachí	No hay	2
	Remedios	No hay	1
Bajo Cauca	Taraza	Jaidezavi	1
	Cáceres	No hay	7
	El bagre	No hay	19
	Nechí	No hay	2

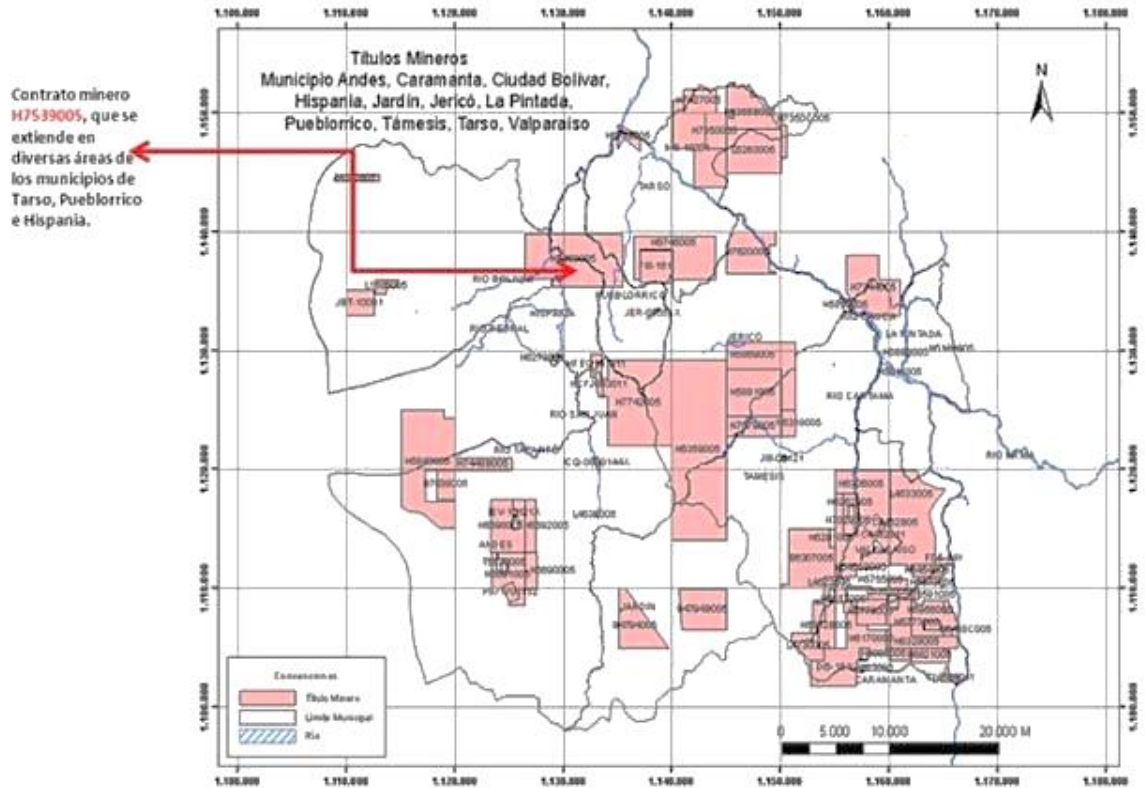
Fuente: OIA. Plan de Salvaguarda Embera: Capítulo Antioquía. Medellín: OIA, 2012. p. 100.

Anexo 16. Mapa de las regiones y comunidades en el departamento de Antioquia



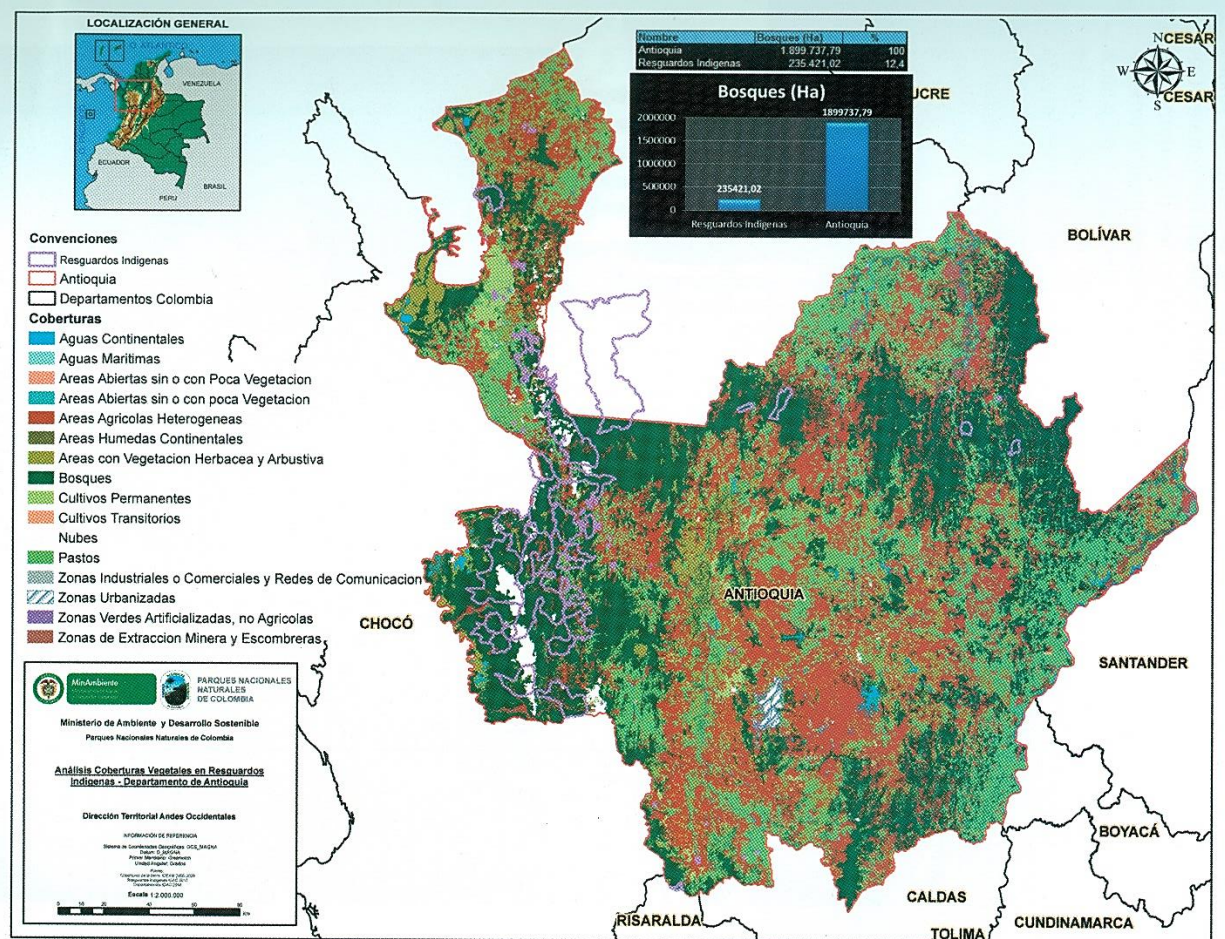
Fuente: OIA y SPNN. Ordenando y conservando el territorio: Los sitios naturales de los pueblos indígenas de Antioquia. Medellín: OIA; SPNN, 2014. 64 p

Anexo 17. Mapa de la situación minera del municipio Ciudad Bolívar, Antioquia



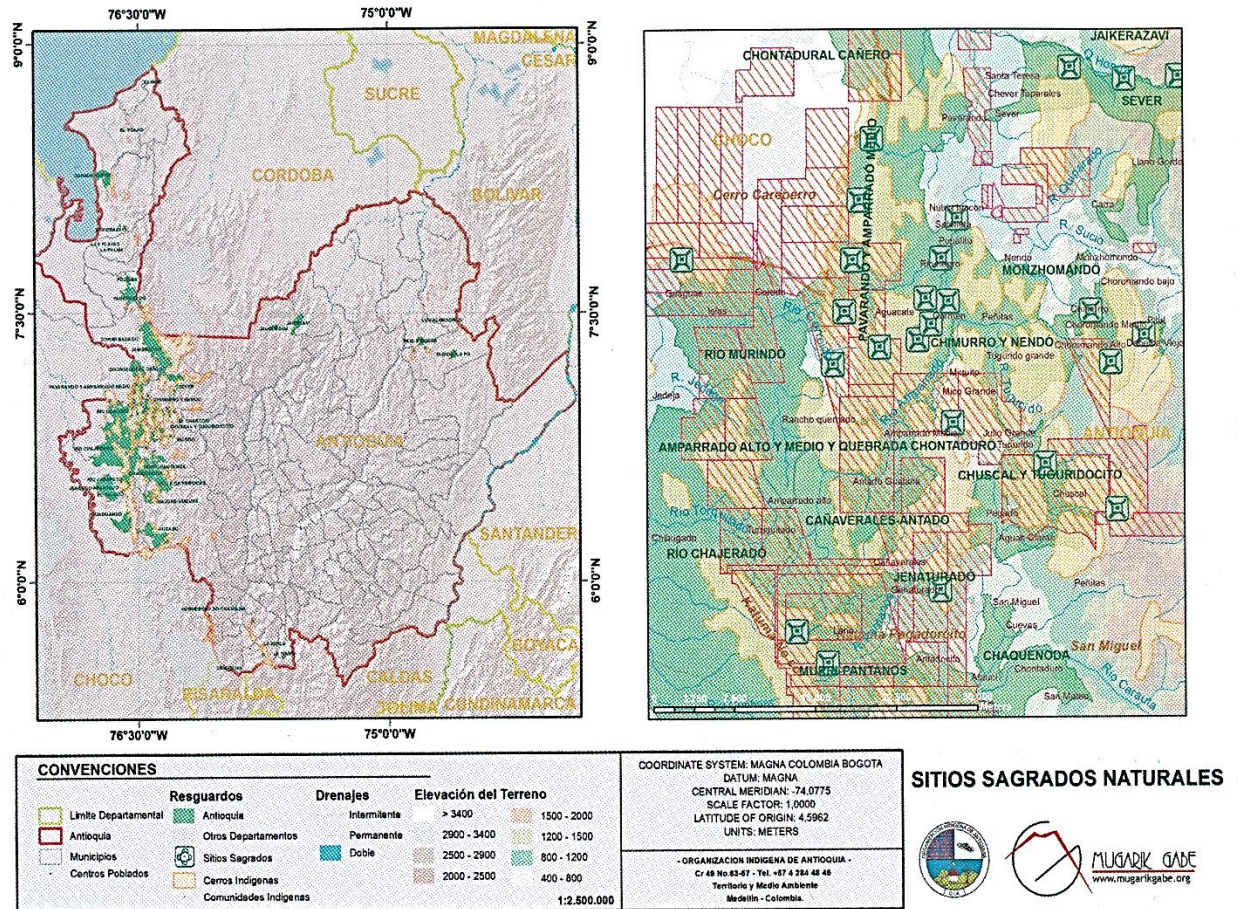
Fuente: GUTIÉRREZ, Eliana. Ciudad Bolívar le apuesta a la defensa del patrimonio ambiental y cultural y dice No a la Minería. Cinturón Occidental Ambiental: “Suroeste de Antioquia: Territorio Sagrado para la Vida” [en línea], 10 de marzo del 2014 [revisado el 20 de enero del 2017]. Disponible en internet: <http://cinturonoccidentalambiental.blogspot.com.co/2014/03/ciudad-bolivar-le-apuesta-la-defensa.html>.

Anexo 18. Mapa de la cobertura vegetal en Resguardos Indígenas de Antioquia



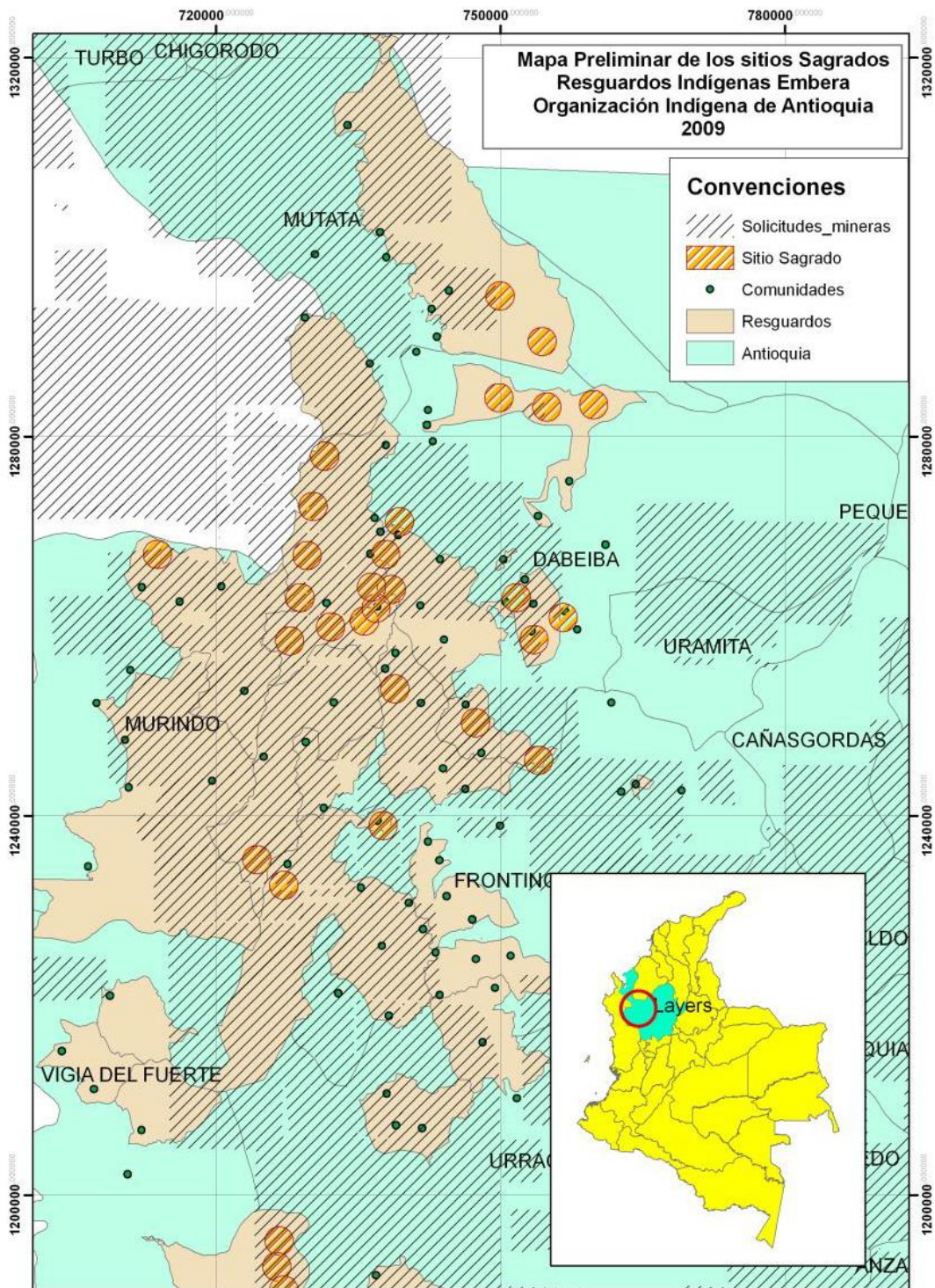
Fuente: OIA y SPNN. Ordenando y conservando el territorio: Los sitios naturales de los pueblos indígenas de Antioquia. Medellín: OIA; SPNN, 2014. 64 p.

Anexo 19. Mapa de la Organización Indígena de Antioquia y los Sitios Sagrados Naturales



Fuente: OIA y SPNN. Ordenando y conservando el territorio: Los sitios naturales de los pueblos indígenas de Antioquia. Medellín: OIA; SPNN, 2014. 58 p.

Anexo 20. Mapa Sitios Sagrados del Mundo Embera y coincidencia con proyectos mineros de Antioquia



Fuente: OIA. Plan de Salvaguarda Embera: Capítulo Antioquia. Medellín: OIA, 2012. p. 100. anexo 21. Plan de Vida del Resguardo Hermeregildo Chakiamá 2014-2035.

Anexo 21. Plan de Vida del Resguardo Hermeregildo Chakiamá 2014-2035

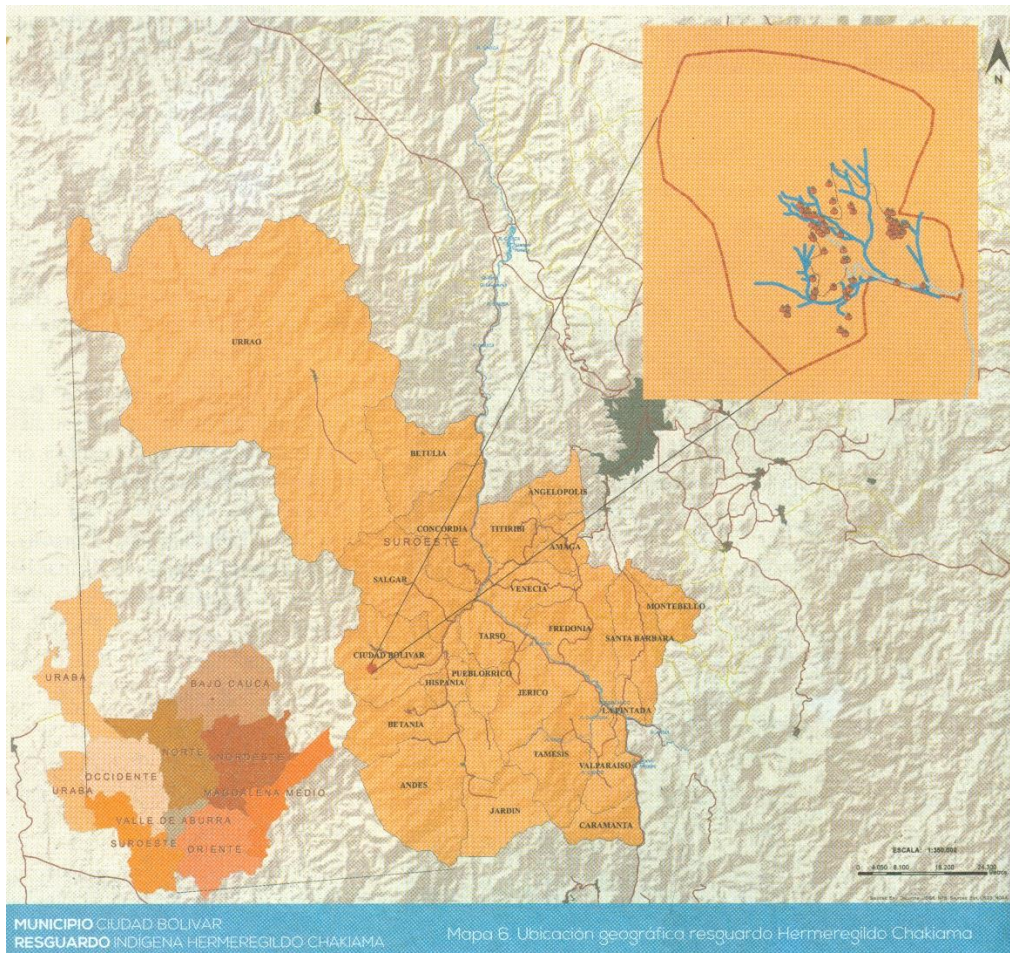
1. Gobierno y administración	
Proyectos	Responsables
Formación de líderes, mujeres y jóvenes en formulación de proyectos y administración integral de recursos.	OIA, Gerencia Indígena, SENA, Corantioquia.
Ajustar el reglamento interno frente a los compromisos que se hayan adquirido para los trabajos colectivos.	Gobierno interno de Chakiamá.
Fortalecer el personal de la guardia indígena ambiental.	Gobierno interno de Chakiamá; OIA.
Ampliación del territorio para aquellas nuevas generaciones que vienen unas tras otras sin perder el cínculo familiar, cultural, étnico, administrativo y organizativo.	Gobierno interno de Chakiamá, OIA, INCODER.
2. Educación	
Proyectos	Responsables
Construir sede Cultural	Cabildo, Comunidad, Alcaldía, Gobernación
Construcción institución educativa completa para primaria y secundaria	Cabildo, Consejería Indígena, Alcaldía, Gobernación de Antioquia, Gerencia Indígena, OIA.
Sede del Cabildo, aula múltiple, oficina, alojamiento con camarotes, dotada con tecnología.	Cabildo, Consejería Indígena, Alcaldía, Gobernación de Antioquia y Nacional, ONIC.
Currículo propio y PEC construido por la misma comunidad	Sabios, Comunidad, docentes, Autoridades.
Recuperación de comidas tradicionales	Padres de familia, artesanos, médicos tradicionales, docentes.
Dotación, instrumentos y vestuario, proyectos disponibles solamente para cultura.	Ministerio de Cultura, Cabildo, Alcaldía, Gobernación de Antioquia, Gerencia Indígena, docentes.
Ampliación territorio y construcción de viviendas	Ministerio de Hacienda, INCODER, Consejería Indígena, VIVA, Gobernación de Antioquia, cabildos.
Tener transporte propio	Cabildo.
Libro de conocimientos propios (mitos, cuentos)	Toda la comunidad
Crear una escuela de aprendizaje de plantas y medicina tradicional	Comunidad, padres de familia, docentes jaibanás y autoridades cabildo

Anexo 21. (Continuación)	
3. Territorio	
Proyectos	Responsables
Ampliación territorial	Cabildo y comunidad, el Gobierno, OIA, Municipio, UMATA, ONIC
Formación de Líderes en el tema de administración del agro	Cabildo y comunidad, el Gobierno, OIA, Municipio, UMATA, ONIC
Mejorar el trapiche comunitario, mantenimiento de los lotes de caña por medio de trabajos colectivos, recuperación de semillas ancestrales.	Ministerio de Agricultura, Corantioquia, comunidad.
Atender contaminación	Corantioquia, Comité de cafeteros.
Capacitación manejo de abono orgánico y aprovechamiento de la pulpa de café	Comunidad, Cabildo y Guardia
Construcción pozos sépticos	Corantioquia -comunidad
Manejo de las basuras	
Comercializar el café con marca propia	Gobernación de Antioquia, OIA, Cabildos.
Fortalecimiento guardia ambiental y dotación.	
4. Salud	
Proyectos	Responsables
Promotor o promotora de salud interno en el resguardo	Cabildo y Gerencia Indígena
Para prevenir la desnutrición de las familias cada una debe trabajar para sostener a los hijos (Anteriormente se tenían unas condiciones para formar familia, el hombre debía tener su cultivo y su rancho propio, eso ya no se está cumpliendo).	Comisaria de Familia, Bienestar Familiar, padres de Familia
Capacitación y dotación a mujeres y jóvenes para producción artesanal (chaquiras, cestería y cerámica)	Gobernador, Juez y Guardia
Tener de todo tipo de plantas medicinales sembradas en un vivero, que sea administrado por una persona que tenga conocimientos en botánica. Se debe definir que el pago esté garantizado con la mejoría del enfermo.	Asesoría de la OIA.
En medio ambiente que tengamos un reglamento sobre el uso de la pulpa de café	Gobernador, juez y Guardia
Apoyo a siembras de pan coger a mujeres cabeza de familia	

Anexo 21. (Continuación)	
5. Género, generación y familia	
Proyectos	Responsables
Formar líderes y semilleros que reemplacen las futuras generaciones	Cabildo y comunidad, OIA.
Construir sede para el grupo de mujeres (tambo artesanal)	Cabildo y comunidad, OIA, Gobierno
Equidad en la distribución de recursos de SGP para las mujeres y niños	Cabildo y comunidad, OIA, Municipio.

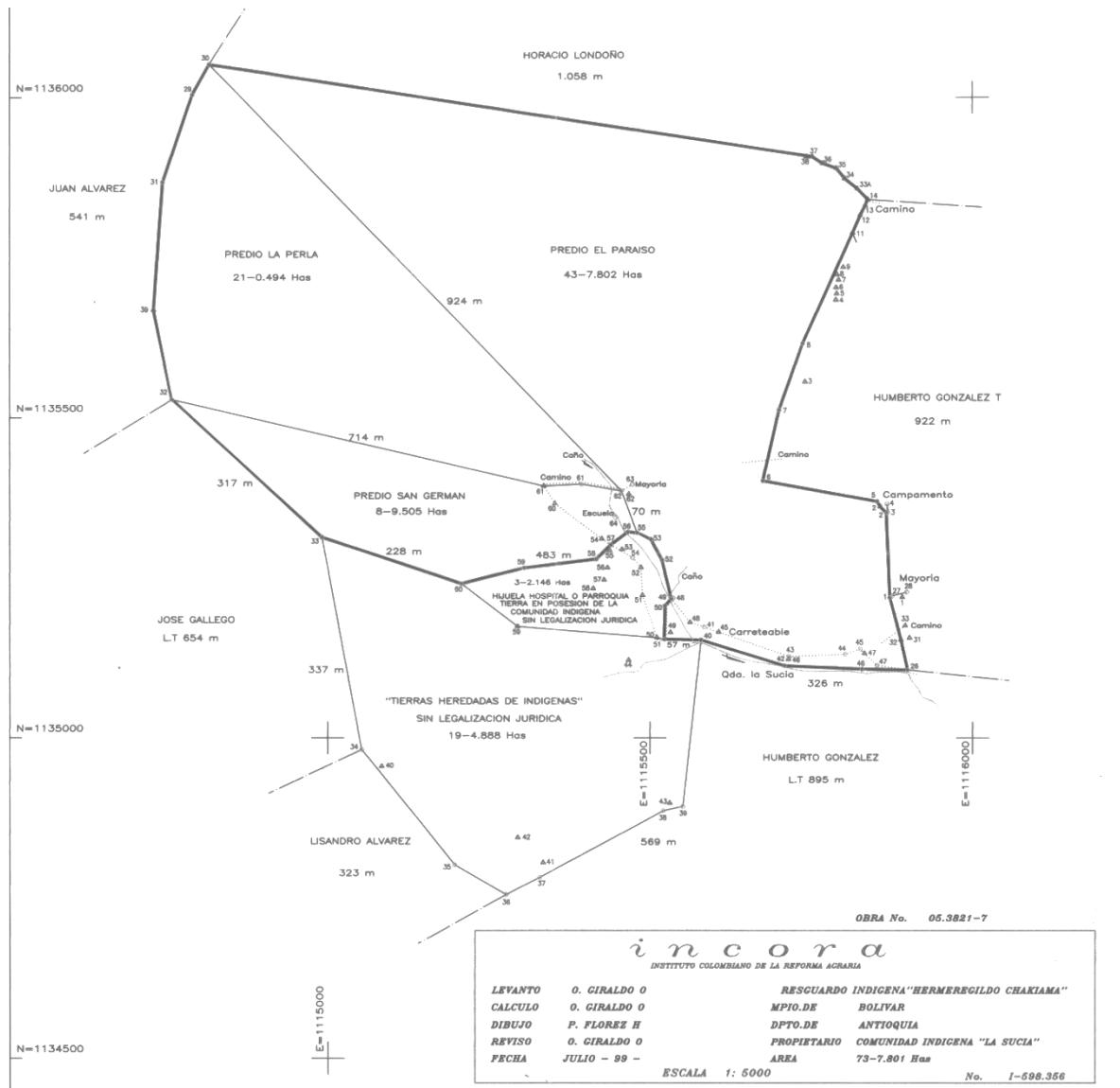
Fuente: CORANTIOQUIA. Ordenamiento Ambiental Territorial en Armonía con los Planes de Vida de los Pueblos Indígenas de Antioquia. Medellín: Corantioquia- OIA, noviembre, 2015, 46 p.

Anexo 22. Mapa Ubicación Geográfica Resguardo Hermeregildo Chakiamá



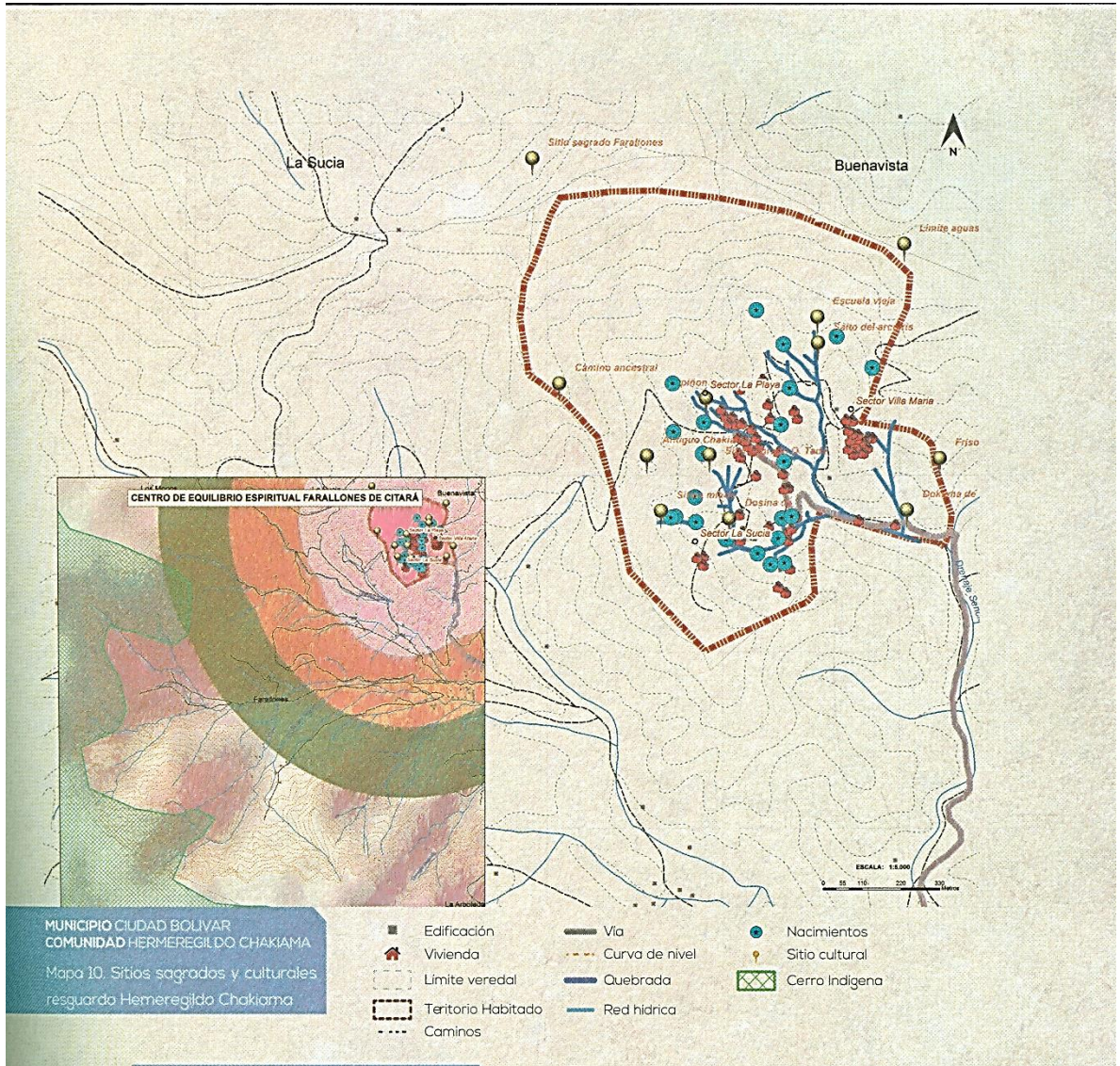
Fuente: CORANTIOQUIA. Ordenamiento Ambiental Territorial en Armonía con los Planes de Vida de los Pueblos Indígenas de Antioquia. Medellín: Corantioquia- OIA, noviembre, 2015, 40 p.

Anexo 23. Mapa Delimitación del Resguardo Hermeregildo Chakiamá hecho por el INCORA



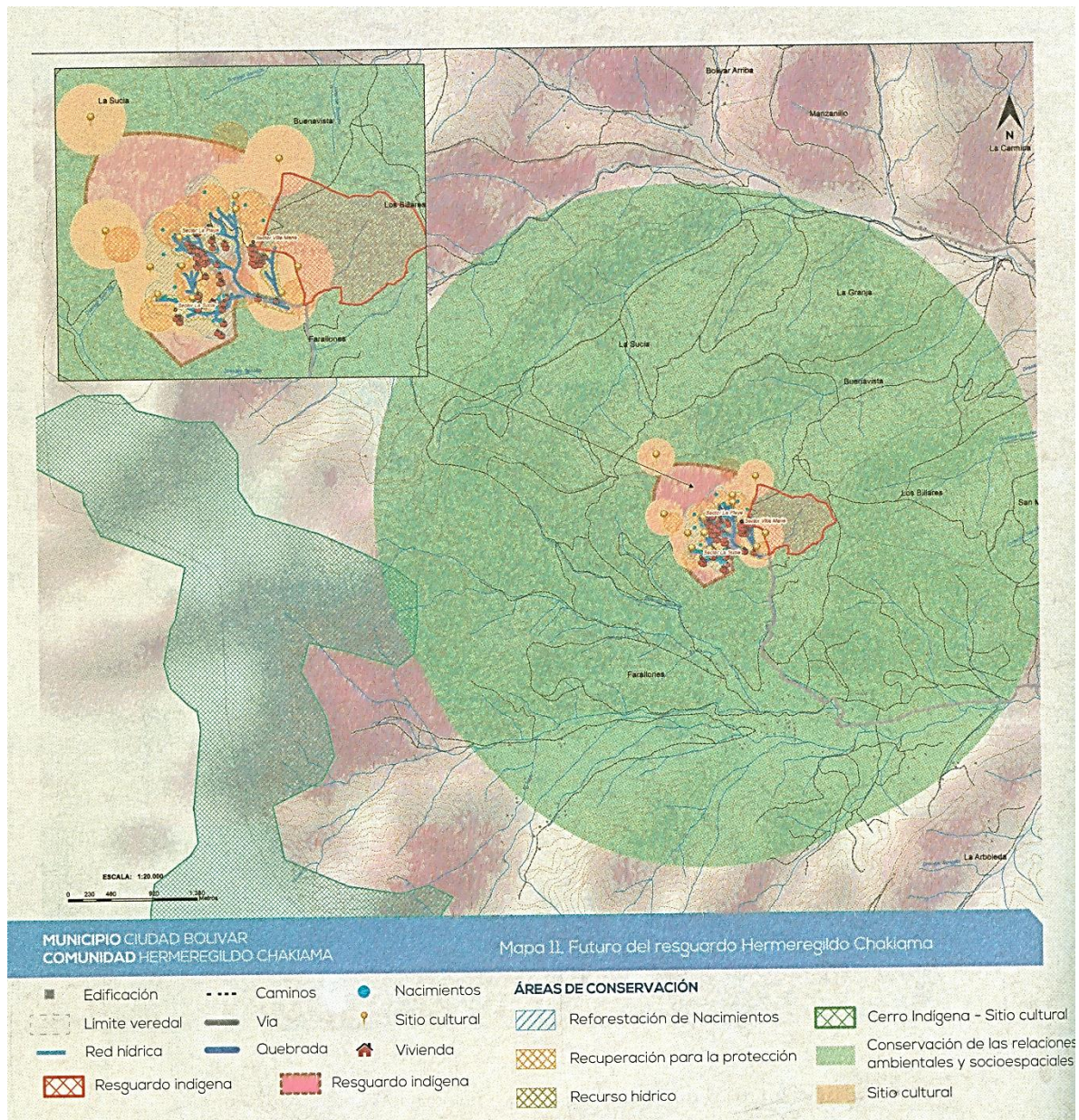
Fuente: ANTIOQUIA. GOBERNACIÓN. [Fotografía de mapa impreso], Julio 1999.

Anexo 25. Mapa de Sitios Sagrados y Culturales Resguardo Hermeregildo Chakiama



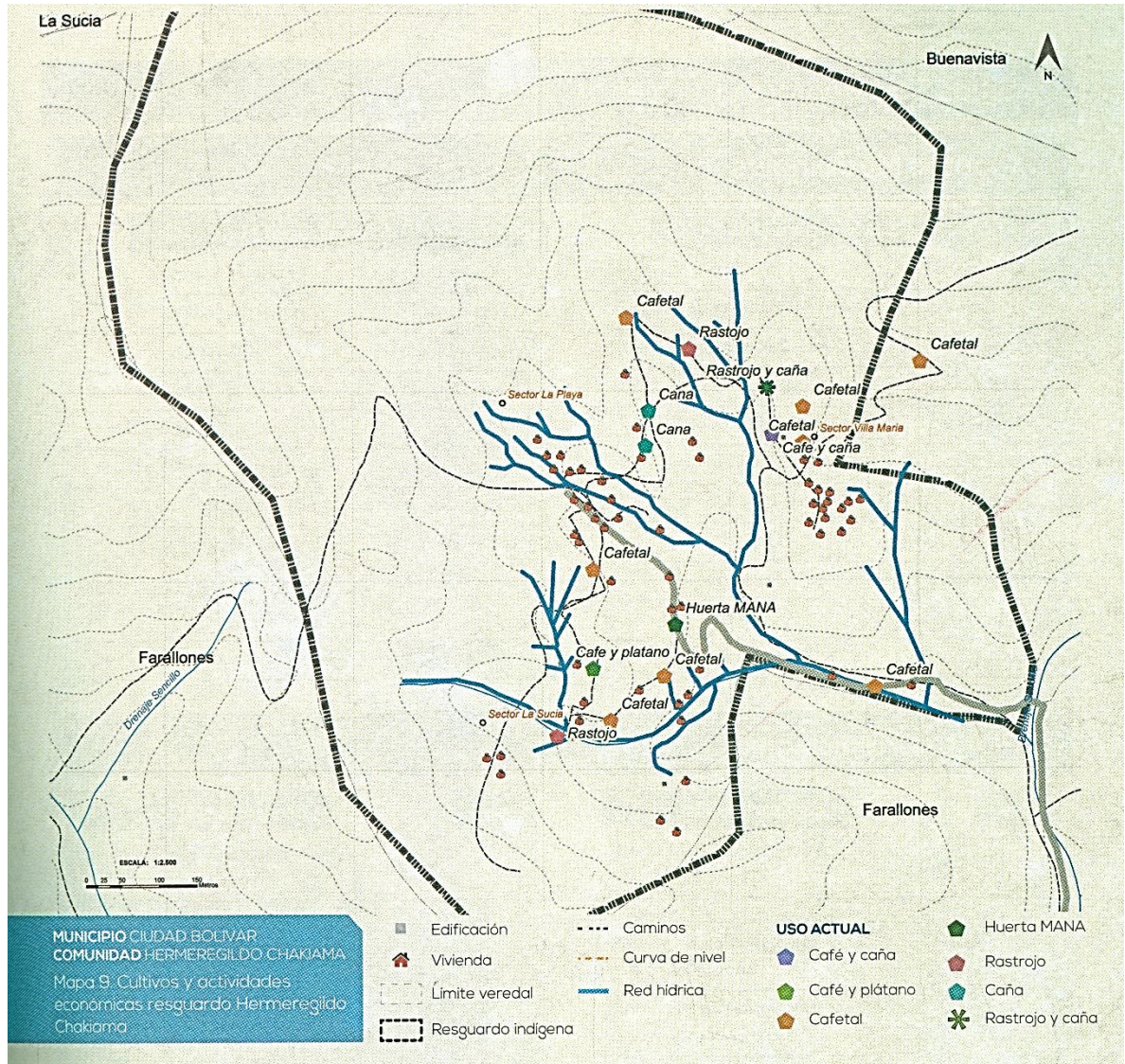
Fuente: CORANTIOQUIA. Ordenamiento Ambiental Territorial en Armonía con los Planes de Vida de los Pueblos Indígenas de Antioquia. Medellín: Corantioquia- OIA, noviembre, 2015, 44 p.

Anexo 26. Mapa Futuro del Resguardo Hermeregildo Chakiamá



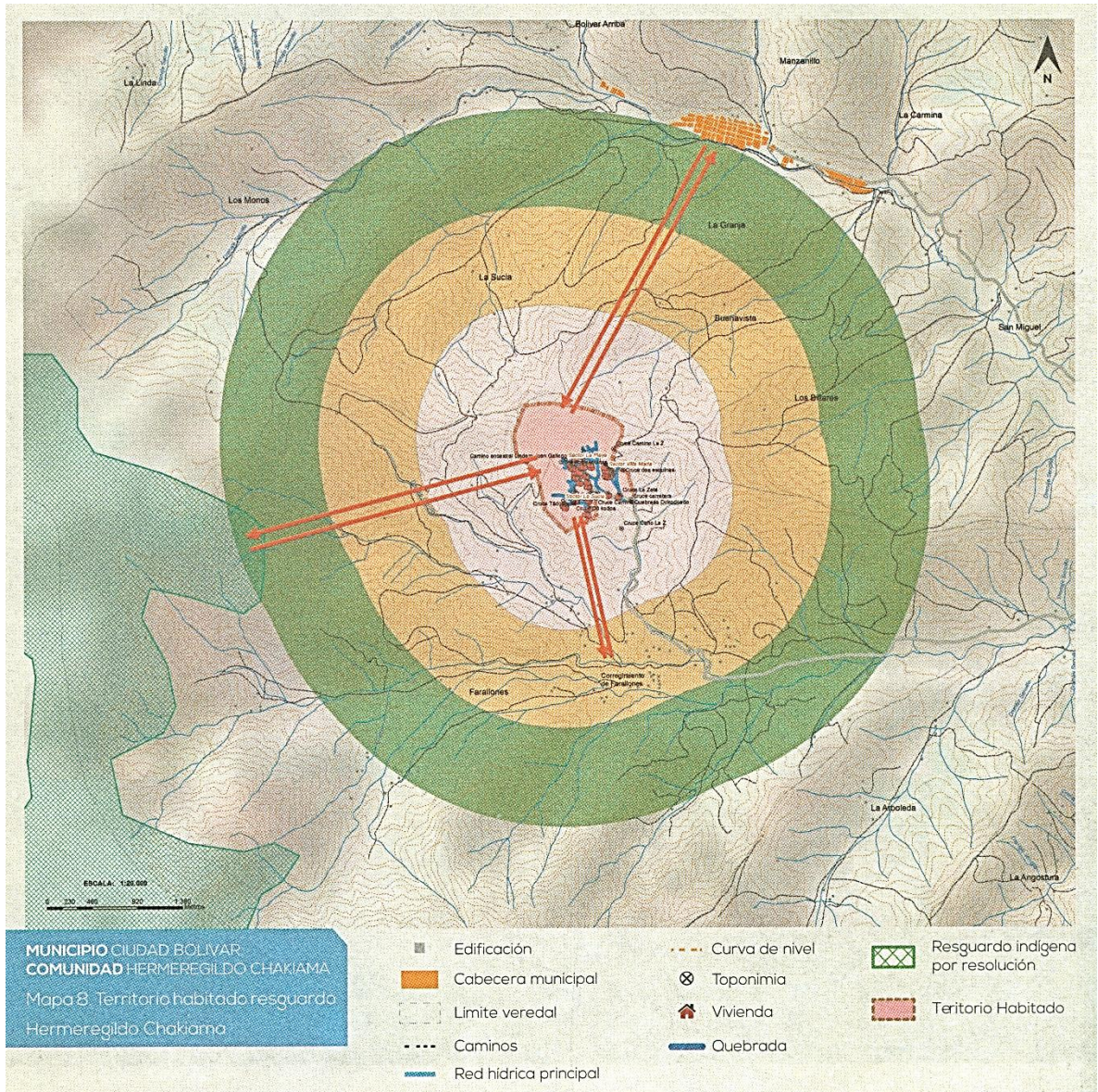
Fuente: CORANTIOQUIA. Ordenamiento Ambiental Territorial en Armonía con los Planes de Vida de los Pueblos Indígenas de Antioquia. Medellín: Corantioquia- OIA, noviembre, 2015, 46 p.

Anexo 27. Mapa de Cultivos y actividades económicas Resguardo Hermeregildo Chakiamá



Fuente: CORANTIOQUIA. Ordenamiento Ambiental Territorial en Armonía con los Planes de Vida de los Pueblos Indígenas de Antioquia. Medellín: Corantioquia- OIA, noviembre, 2015, 45 p.

Anexo 28. Mapa territorial del Resguardo Hermeregildo Chakiamá: Cercanía de centros poblados



Fuente: CORANTIOQUIA. Ordenamiento Ambiental Territorial en Armonía con los Planes de Vida de los Pueblos Indígenas de Antioquia. Medellín: Corantioquia- OIA, noviembre, 2015, 41 p.