



AUTONOMÍA INDÍGENA Y ESTADO NACIÓN

Jesús Alfonso Flórez López

Foto: Steve Cagan



*I*NTRODUCCIÓN

El presente artículo es una síntesis de la investigación realizada sobre el proceso de construcción del concepto de autonomía y ejercicio del derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas del departamento de Chocó-Colombia, durante el período comprendido entre 1979 y 1999.

Para entender las lógicas que han estado y están presentes en dicho proceso me basé en tres conceptos a saber: Autodeterminación, Identidad y Espiritualidad, los cuales se han ligado a la estrategia de reconstrucción de estos pueblos, frente a los efectos de las diversas fases del colonialismo al que han estado sometidos, desde la conquista europea, hasta el colonialismo interno del Estado Nación ¹.

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

¹ Sigo aquí el concepto de MORENO YÁNEZ, según el cual «Por colonialismo se entiende un sistema socio-económico coherente basado en una relación estructural de dependencia: relación asimétrica entre la sociedad española y la sociedad indígena, cuyas consecuencias perduran hasta la actualidad. La sociedad colonial en la América Latina está determinada desde entonces por la existencia simultánea de dos grupos caracterizados como «república de españoles» y «república de indios», no como dos sociedades aisladas sino como dos sociedades asimétricamente integradas». MORENO YÁNEZ, Segundo. «Elementos para un análisis de la sociedad indígena en la audiencia de Quito». En: Contribución a la etnohistoria ecuatoriana. Instituto Otavalaño de Antropología. Otavalo. Pág. 227-244. Citado por BOTERO, Luis Fernando. «La Iglesia y el indio en la Colonia». En: Política Indigenista de la Iglesia en la Colonia. Ediciones Abya-Yala. Cyambe – Ecuador: 1991.

Este texto de AUTONOMÍA INDÍGENA Y ESTADO NACIÓN es una síntesis de la investigación titulada “Espiritualidad, Identidad y Autodeterminación Indígena, caso de Chocó en Colombia”, la cual se presentó como tesis doctoral de Antropología en la Universidad de París VIII en junio 30 de 2005. Esta ponencia se presentó en la Tercera Jornada Internacional de Investigación convocada por la Universidad de Medellín en agosto de 2007.



- Tener como punto de partida las necesidades de nuestras familias, de allí que la investigación tenga por objeto conocer la realidad para transformarla.
- El investigador no debe ser ajeno a nuestros intereses y necesidades, sino que participa de ellas.
- Reconocer y proteger los valores, prácticas sociales, culturales, religiosas y espirituales propias de los pueblos indígenas.
- Servir para dar salida a las problemáticas que afectan a las comunidades.
- En los territorios indígenas sólo se permitirán investigaciones que busquen el bienestar de las comunidades, a partir de los valores culturales y que ayuden a mantener y ejerce el control de los territorios.²

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

- Trabajo de campo que incluye observación directa, entrevistas individuales, entrevistas grupales y talleres.
- Recolección de información en los archivos de Historia³.
- Recolección de información en los archivos de la organización indígena OREWA, del Centro de Pastoral Indígena de la Diócesis de Quibdó y de instituciones públicas.
- Interlocución con otros investigadores que han trabajado la relación religión y política en Europa y América Latina, coordinados por el Centro de Estudios del Hecho Religioso y lo Político de la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales de París.

El texto final se ha denominado “AUTONOMÍA INDÍGENA EN CHOCÓ” y se ha organizado en tres partes:

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

² OREWA. Revista Jaibaná #35. Quibdó 1998 Pp 20 a 25. Esta revista es el medio oficial de comunicación de la organización indígena.

³ En el año de 1998 estuve haciendo trabajo en el Archivo de Sevilla - España, y luego en el Archivo Histórico de Antioquia-Colombia.

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

En la tercera parte es presentada la sistematización de los espacios de creación de las políticas que guían la construcción de la autonomía de los pueblos indígenas de Chocó, con los instrumentos que las acompañan. Finalmente, muestro un contraste del ejercicio de autonomía de la OREWA con los procesos que han caminado otros pueblos de América Latina en este mismo propósito.

De este material he previsto resaltar tres ideas fuerza que presento en este artículo. La primera se refiere a la problemática de la autonomía; la segunda hace alusión a la afirmación del pensamiento propio de los Pueblos Indígenas y finalmente establezco relaciones entre el proceso de construcción de autonomía de los Pueblos Indígenas de Colombia con el contexto de América Latina.

1. CONTEXTO PROBLEMÁTICO DE LA CONSTRUCCIÓN DE LA AUTONOMÍA

1.1. Las formas de relación entre los pueblos indígenas y la construcción del Estado-Nación en Colombia

Una visión retrospectiva, en cuanto a las nociones que se han creado sobre estos pueblos por parte de las élites en el poder, permite apreciar una continua relación de negación u ocultamiento del ser indígena y una permanente reacción de los indígenas por afirmar su existencia.

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

L'ethnologie n'est-elle pas condamnée á devenir très vite une science sans objet? Celui-ci était traditionnellement fourni par les populations



dites «primitives». Depuis qu'il y a un demi-siècle, Frazer poussait un dramatique cri d'alarme, ces populations ont continué à fondre. Les indigènes australiens étaient 250.000 au début de la colonisation, ils ne sont pas plus que 40 à 50.000 aujourd'hui, et l'analyse d'enquêtes récentes les montre en proie à la famine et à la démoralisation, menacés jusque dans leurs déserts par le développement des recherches minières, l'installation de bases atomiques et de stations expérimentales de fusées. Entre 1900 et 1950, près de 90 tribus ont disparu au Brésil et, au lieu d'une centaine, 30 à peine restent reativement isolées⁴.

Sin embargo, el mismo Levi-Strauss señalaba que en otras partes del planeta como en «América central y andina, el sur de Asia y sobre todo en África» estas poblaciones tenían una tendencia a un crecimiento demográfico, y allí el desafío para la etnología era sobre todo de orden cualitativo, pues estas poblaciones *«lui opposent un refus d'ordre moral»*. Retomaba este autor, al cierre de los años cincuenta, el informe de la Oficina Internacional del Trabajo, donde se constataba que la legislación de los Estados donde se encontraban los pueblos indígenas eran definidas para la aculturación, pues *«ni la langue, ni la culture, ni la conscience de groupe ne peuvent plus être utilisées»⁵*

En este devenir histórico de los pueblos indígenas, el último de los espacios jurídico y político de Colombia ha sido la Constitución Nacional de 1991. Para ello es necesario comprender que el constitucionalismo colombiano ha estado ligado a los procesos de violencia continua que se han presentado en este país, por ejemplo «en el siglo XIX Colombia experimentó trece guerras civiles e igual número de constituciones les siguieron⁶». Se funda la República con la constitución de 1886, la

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

5 Ibid., p. 20.

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

cual se aplicó durante un siglo con frecuentes períodos de «Estados de Excepción», donde el presidente actuaba en calidad de legislador dejando las puertas abiertas a la negación de la democracia que decía representar.

La crisis de legitimidad del Estado se fue agudizando por diversos factores que fueron dando origen al surgimiento de los movimientos guerrilleros y al descontento social generalizado que desembocó al final de los años ochenta en una profundización del conflicto social y armado. Para recomponer esta legitimidad las élites aceptaron la convocación de una «Asamblea Nacional Constituyente», así se colige de las motivaciones que se expresaron en el Decreto que formalizó tal convocatoria: *«...frustrar el movimiento popular a favor del cambio institucional debilitaría las instituciones que tienen la responsabilidad de alcanzar la paz y generaría descontento en la población»⁷*

Para lograr la legitimidad del Estado, siguiendo la expresión de Clavero, según el cual «los Estados americanos necesitan de una «legitimidad primordial» de su existencia⁸», la participación de lo indígena en estos procesos se tornó fundamental. En el caso colombiano confluyeron tanto esta necesidad de las élites como el avance del movimiento indígena que decide ir a las urnas para llegar al escenario de la Asamblea Nacional Constituyente de 1990, que concluye con la expedición de la nueva Carta en 1991.

De esta manera se capitaliza el valor simbólico de «lo indígena» en gran parte a favor de la superación de la ilegitimidad, puesto que, *«El proyecto de la élite de construir la democracia alrededor de una identidad étnica homogénea basada en el trasplante de la cultura europea había fracasado; cualquier proyecto viable en el futuro tenía que ser construido alrededor de una identidad nacional que reflejara y valorara la diversidad cultural de la nación»⁹*. Así las cosas, hay una manipulación de la importancia simbólica de la presencia indígena *«para una Asamblea que intentaba demostrar una nueva era de tolerancia e inclusión»¹⁰*.

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

8 Ariza, Op Cit. Pág 47.

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

10 Ídem. Pág. 49.



La construcción de las autonomías como ejercicio del derecho de autodeterminación se constituye en la contrapartida de los pueblos indígenas para no dejarse atrapar de la mencionada intencionalidad de manipulación en la recomposición de un Estado. El cual formalmente reconoce la diferencia cultural y los derechos que de allí se desprenden, pero que ejerce una práctica de negación de los mismos mediante los diversos proyectos de ley que van desvaneciendo tales derechos, o a través de la aplicación de la acción armada encubierta de grupos paramilitares para desarticular a estos pueblos con el despojo de sus tierras, el asesinato colectivo, la imposibilidad de desarrollar las prácticas culturales, lo que configura en la actualidad a Colombia como un país donde los pueblos indígenas se debaten entre el genocidio y el etnocidio.

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

De allí se desprende la necesidad de ubicar a los «indígenas» en su amplio espectro de presencia en el planeta. En donde se puede constatar que ellos se están transformando cada vez más de objetos a sujetos de derecho de internacional, el cual avanza en el establecimiento de un régimen particular dentro del derecho internacional de los Derechos Humanos, «*un régimen distinto del de los derechos individuales, pero también del derecho de las minorías y de sus miembros*»¹¹.

Aunque puede haber afinidades entre «Pueblos Indígenas» y «minorías», no significan lo mismo, pues «*mientras que los instrumentos internacionales relativos a individuos pertenecientes a minorías tienden a garantizar un espacio de pluralismo en la vida comunitaria, los instrumentos relativos a pueblos indígenas tienen como objetivo primordial garantizar un amplio margen de desarrollo autónomo*»¹².

Es por esto último que no se ha logrado una definición precisa por parte del derecho internacional sobre pueblos indígenas, porque cada una de las partes

enfatisa componentes distintos, así a pesar de que las Naciones Unidas utilizan de forma indistinta los términos «Pueblos Indígenas», «Pueblo Indígena» o «Poblaciones Indígenas», los Estados prefieren emplear exclusivamente los términos «Pueblo Indígena» y «Poblaciones Indígenas», por su parte los delegados indígenas a los debates y grupos de trabajo de Naciones Unidas emplean el término en plural: «Pueblos Indígenas» y exigen que sea aceptada en el ámbito del derecho internacional esta expresión.

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

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

*«Son comunidades, pueblos y naciones indígenas, los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en parte de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de sus existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales»*¹³.

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

¹¹ Gómez del Prado, José Luis. Pueblos Indígenas normas internacionales y marcos nacionales. Universidad de Deusto. Bilbao 2002. pag 10.

¹² Documento de las Naciones Unidas E/CN.4/Sub.2/2000/10. Citado por Gómez del Prado, Op. Cit, pág. 14.

¹³ Documento de las Naciones Unidas E/CN.4/Sub.2/1986/7 y Add. 1 a 4. Número de venta F.86.XIV 3. El texto de la definición se encuentra en el Add. 4 pág. 30. Citado por Gómez del Prado, Op Cit, pág. 23



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

El debate de fondo sigue siendo el no reconocimiento a los pueblos indígenas de una eventual independencia y soberanía y por ende su empeño ha estado en buscar las diversas formas de ejercicio de la autonomía en los Estados de los cuales hacen parte. Esto se refleja en las discusiones del Grupo de Trabajo de la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas para la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, en donde los representantes indígenas *«se han pronunciado sin equívocos por el pleno derecho a la libre determinación, aunque eso no implique necesariamente que ese derecho sería invocado para que los pueblos que viven en esos Estados pudieran separarse»*. Los representantes de los gobiernos se oponen *«categóricamente a la inclusión del derecho a libre determinación o quieren darle un sentido menos amplio que el que se le da en el proceso de descolonización¹⁴»*

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

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

La afirmación de la identidad cultural por parte de los pueblos indígenas constituye la base para su reconocimiento como sujeto colectivo. La investigación tomó un caso concreto para explorar en él los mecanismos

¹⁴ Gómez del Prado, Op Cit, pág. 20.



Foto: Steve Cagan



empleados para llevar a cabo este propósito, sin embargo, es una constante que todos los pueblos indígenas ubicados en el Pacífico, en la América del Norte, en el Ártico, en Europa, África y América Latina, han sido víctimas de la imposición de otras formas culturales, muchas veces a través de formas religiosas que les han prohibido la expresión de sus símbolos e instituciones, cuyos referentes guían las categorías fundamentales de la construcción del sentido de la existencia.

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

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

- División (parcelamiento) de las tierras comunitarias indígenas para distribuir parcelas individuales a las familias
- Utilización de territorios indígenas como zonas de asentamientos para no indígenas
- Regímenes de fideicomiso que confieren al Estado un amplio poder de decisión sobre la utilización de las tierras y de los recursos de las poblaciones indígenas
- La administración de los lugares sagrados y culturales de los indígenas ¹⁵

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

Nous repugions á voir dans ceux-ci des maladies du langage ou des fantasies dérégées de l'imagination individuelle. Nous nous méfions également des naturistes, qui voient partout des symboles, et de

¹⁵ Ibíd. Pág. 68

animistes, qui voient partout des rêves. Les mythes nous paraissent avoir une valeur pratique; ils sont empreints de véracité, de certitude, de constance. ¹⁶

Penetrar en su historia interpretada desde el cuerpo mítico ayudó a descubrir que su pensamiento sigue vigente y que es el punto de partida de todo proceso de descolonización. Pero además permitió descubrir a un «otro» que nos lleva a un autodescubrimiento, como lo afirmara Levi- Strauss: «*la connaissance anthropologique de notre culture passe inéluctablement par la connaissance des autres cultures et nous conduit notamment á reconnaître que nous sommes une culture possible parmi tant d'autres, mais non la seule* ¹⁷»

2. LA DESCOLONIZACIÓN DEL PENSAMIENTO, BASE DE LA CONSTRUCCIÓN DE LA AUTONOMÍA

Dentro del trabajo de campo realicé unos talleres con autoridades tradicionales de los Pueblos Indígenas del Chocó, a continuación me permito transcribir algunos apartes de sus propias reflexiones, donde reconstruyen su proceso organizativo en veinte años sobre la autodeterminación y autonomía.

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

Frente a esto toca reconstruir el pensamiento indígena. Reconstruir el pensamiento implica también reconstruir nuestras prácticas culturales. Necesitamos analizar quienes éramos, quienes somos y quienes queremos ser. Tenemos que concentrarnos en la reconstrucción de nuestro pensamiento y no seguir distraiéndonos en cosas que no son las esenciales.

¹⁶ Mauss Marecel, Les fonctions sociales du sacre, Paris: Les Éditions de Minuit, 1968. Una traducción del texto es la siguiente: «*Rechazamos la imagen de los mitos como enfermedades del lenguaje, o fantasías que proceden de la imaginación individual. Nosotros desconfiamos igualmente de los naturistas, que ven en todas partes símbolos, y de los animistas, que ven por todas partes sueños. Los mitos nos parecen que tienen un valor práctico, están impregnados de veracidad, de certeza y de constancia*»

¹⁷ Citado por Laplantine Françoise, La description ethnographique, Paris: Nathan, 1996, pag 14. Una traducción del texto es : «*El conocimiento antropológico de nuestra cultura pasa ineludiblemente por el conocimiento de las otras culturas y nos conduce necesariamente a reconocer que nosotros somos una cultura posible ente tantas otras, pero no la única*»



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

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

Por esto, desde el surgimiento del proceso organizativo de la OREWA, simultáneamente con el rechazo al etnocidio, se inicia la tarea de fortalecer la conciencia de pertenencia étnica, para lo cual se vio necesario hacer un proceso de afirmación de la historia propia, donde la espiritualidad, en cuanto espacio de construcción de sentido de la existencia, va a jugar un papel central para *“descolonizar el pensamiento”*¹⁸. Por lo cual desde los comienzos de la OREWA hasta el presente, se ha estado en el rescate y valoración de sus propias categorías, para justificar su trabajo o lucha por defender los Derechos de los Pueblos, de tal forma que no se cayera en nuevas dependencias, ahora ideológicas, sino en la construcción de la autonomía desde el pensamiento propio.

Esto significaba que la validez de sus luchas no estarían, ni han estado, en la identificación con pensamientos ajenos, ya fueran de la teoría política, social o religiosa. En otras palabras, que su “otredad” con relación a Occidente, y en particular de la sociedad colombiana, tiene fundamento en sí misma, o como lo afirma Augé en el “genio del paganismo”, con relación al genio de Occidente, cuyo estandarte ha sido la cristiandad, la cual ha calificado a lo diferente como “paganismo”, que en lo concreto significará “no civilizado”¹⁹.

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

¹⁸ Expresión empleada por el dirigente embera Alberto Áchito, en uno de los talleres de reflexión sobre la autonomía.

¹⁹ AUGÉ, Marc. Génie du paganismo. Editions Galimard. Paris 1982. Versión en castellano Mucnik Editores, S. A. Barcelona 1993.

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

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

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

Para ilustrar lo anterior traigo a colación uno de los mitos el cual habla sobre el **Origen del Jaibanismo** o de los **Jaibaná**. Éste se puede entender como la persona o institución que define la identidad embera. Su origen mítico está en Pākore quien es una mujer que trae la civilización y transmite el conocimiento.

Ākoré es el dueño de Pākore, quien a su vez comunica el conocimiento al jaibaná y éste lo debe compartir con su gente, evidenciando de esta manera el carácter comunitario de la enseñanza y el papel civilizador o humanizador asignado al jaibaná.

El principio del trabajo del jaibaná es la producción de conocimiento mediante el desarrollo de la capacidad de ver lo esencial, o mundo de los jai, que no se percibe con la mirada del común.

En este proceso las energías o jai no hacen daño ni bien por sí mismos, dependen de los mandatos u órdenes de sus patrones o dueños, es decir los jaibanás, por eso queda el imperativo de Pākore de no utilizar su conocimiento para el mal. En la labor culturizante de Pākore aparece la desobediencia ejemplarmente rechazada, reforzando el valor de la ley propia, en este caso referido a la prohibición del incesto. Sigamos el relato:



Pākoré²⁰ Nebura²¹

“En la época de “doviru”²², en ese entonces, fueron recogiendo las personas que no tenían falta. Los que habían cometido falta quedaron en la boca del tiburón. Mientras eso también recogía la “zukuma”²³ y llevaba a una sola persona hacia “docarrá”²⁴.

Los Embera vivían mal y desobedecían a “Ākoré”²⁵. El tiempo de la inundación se acercaba. Ākoré llamó a dos mellos - mellizos - y les dijo: “Hagan una embarcación de “mōgorró”²⁶, los mellos comenzaron a labrar una embarcación de acuerdo a lo que había dicho Ankoré.

Cuando llegó tenían configurada la embarcación. Preguntó: “Cómo va la embarcación?”, los mellos le dijeron: “Nosotros ya hemos trabajado y está lista la embarcación”.

Ākoré se subió y comenzó a llover. Ākoré comenzó a moverse dentro de la embarcación. Los Mellos empezaron a decir: “Crezca, crezca”, dándole golpes con la mano en la costilla de la embarcación. La embarcación comenzó a crecer y se hizo una gran embarcación.

Les dijo luego: “Recojan a las personas obedientes. También a los peces, plantas, y demás seres de la naturaleza y súbanlas a la embarcación”.

Los Embera se fueron arreglando en la embarcación. Cuando tenían todo recogido, llegó una abuela - Pākoré-. En su cabeza tenía muchas “jēsra”²⁷ y otros insectos. Cuando ella llegó casi se hundió la embarcación junto con su tigre, que era su amigo y compañero. Porque Pākoré tiene al tigre como perro. Los Mellos le pidieron que se baje. Ella les dijo que no. Además

20 Mujer anciana con muchos poderes.

21 Relatado por los embera Delmiro Palacios y Jaime Jumí

22 Diluvio

23 Jai en forma de totuma grande

24 Significa mar, compuesto de do (río) y carrá (raíz)

25 Padre creador

26 Piedra de moler

27 Hormiga conga

agregó: “Yo sé que este río se va a secar y entonces van a necesitar que yo les enseñe todo lo que ustedes van a necesitar”. Ella prometió que les iba a enseñar muchas cosas si la llevaban. Entonces los embera aceptaron y la llevaron en la barca.

Cuando iba creciendo el agua la abuela (Pākoré) con su tigre se movían y la embarcación parecía moverse y hundirse.

Los Embera le pidieron en silencio a Ākoré que los salve y los libre de ese peligro, para poder llevar a Pākore. La embarcación dejó de moverse. Quedó más liviana.

Estuvieron navegando varios días. Se dieron cuenta que la embarcación se había varado en una loma. Cuando empezó a secar los “corroma”²⁸ comenzaron a comer por las peñas para poder tumbar la loma, por eso la loma de Cintré quedó cantuada.

Por la noche se quedó allí, quieta. Cuando amaneció la embarcación estaba en la loma Cintré, frente a la loma Druuba en la zona del Capá. Después la “opogá”²⁹ se colgó y con la cola iba midiendo el agua hasta que secó. Por eso ella tiene en la cola unas señales.

La abuela (Pākoré) les dijo: “Mis nietos no vayan a bajar sin permiso. No vayan a tener relaciones entre primos y hermanos”. Una pareja de primos hermanos salieron a recoger leña. En el último viaje la muchacha le dijo a su primo: “Vamos a tener relaciones sexuales”; al principio él le dijo que no, pero luego aceptó. Ellos estaban en compañía de un perro negro. Cuando estaban juntos se quedaron pegados al igual que el perro negro que los acompañaba. Pākoré dijo: “Estarán así pegados hasta el fin del mundo”.

Después les volvió a hablar: “Mis nietos, yo me voy. Solamente el jaibaná es quien me podrá ver”.

Posteriormente el Embera salió a buscar a Pākoré al monte para cumplir con el acuerdo. Pākoré le enseñó cómo ser jaibaná, el manejo de los

28 Una de las variedades de peces que en el lenguaje común le llaman guacuco.

29 Iguana



jai, la medicina tradicional, a arreglar la mesa para cantar, los sitios sagrados, curar picadura de culebra y otras cosas para el beneficio de la familia y de todos los Embera. Pãkoré le dice: "Yo le enseño todas estas cosas para que se las enseñe a los demás y todos tengan bienestar. Nunca vayan a hacer el mal, usted es el único que me puede ver, nadie más", luego se despide el Embera.

El Embera llega donde estaba su familia, sus compañeros y enseña todo lo que Pãkoré le había enseñado. Destruye los animales malos del agua y del monte colocando peces y animales para que los Embera se alimenten y vivían bien."

3. DEL INDIGENISMO A LA AUTONOMÍA EN LATINOAMÉRICA

El trabajo que se ha hecho se ha focalizado en Colombia y de manera específica en la región de Chocó, donde ha surgido la Confederación OREWA, no obstante, esta historia está conectada al conjunto de los países de América y con mayor énfasis a Latinoamérica, en un intento esquemático, siguiendo a varios autores, hago una semblanza de los diversos momentos que se han presentado en la relación de los Estados Nacionales de este subcontinente con los Pueblos Indígenas.

3.1. INDIGENISMO ETNOCIDA

En esta etapa y enfoque la solución para el "problema" de los indios es su desaparición "en cuanto identidades diferenciadas". Esto quiere decir que sobre el principio de la igualdad ciudadana se pretendió desconocer la diversidad étnica y sus correspondientes derechos específicos.

Una muestra de esto es la eliminación de las tierras colectivas de los indígenas, como lo señalé en el segundo capítulo de este trabajo, o como por ejemplo en México esto se hizo en el contexto de desamortizar los bienes eclesiásticos, equiparando este "odioso monopolio" de la Iglesia con las propiedades indígenas, sabiendo que esta institución "en su conjunto constituía el mayor terrateniente del país y el principal banco"³⁰ a diferencia de los indios que estaban sumergidos en la pobreza.

³⁰ Díaz Polanco Héctor. Autonomía Regional. Siglo XXI editores. Segunda edición aumentada. México 1996. Pág 89. Se cita además en este texto que, "en toda la república, durante el verano y el otoño de 1856, los pueblos indígenas sufrieron la catástrofe de perder sus tierras arrendadas". T.G Powell. El liberalismo y el campesinado en el centro de México (1850-1876), México SepSetentas, 1974, pp 77-78

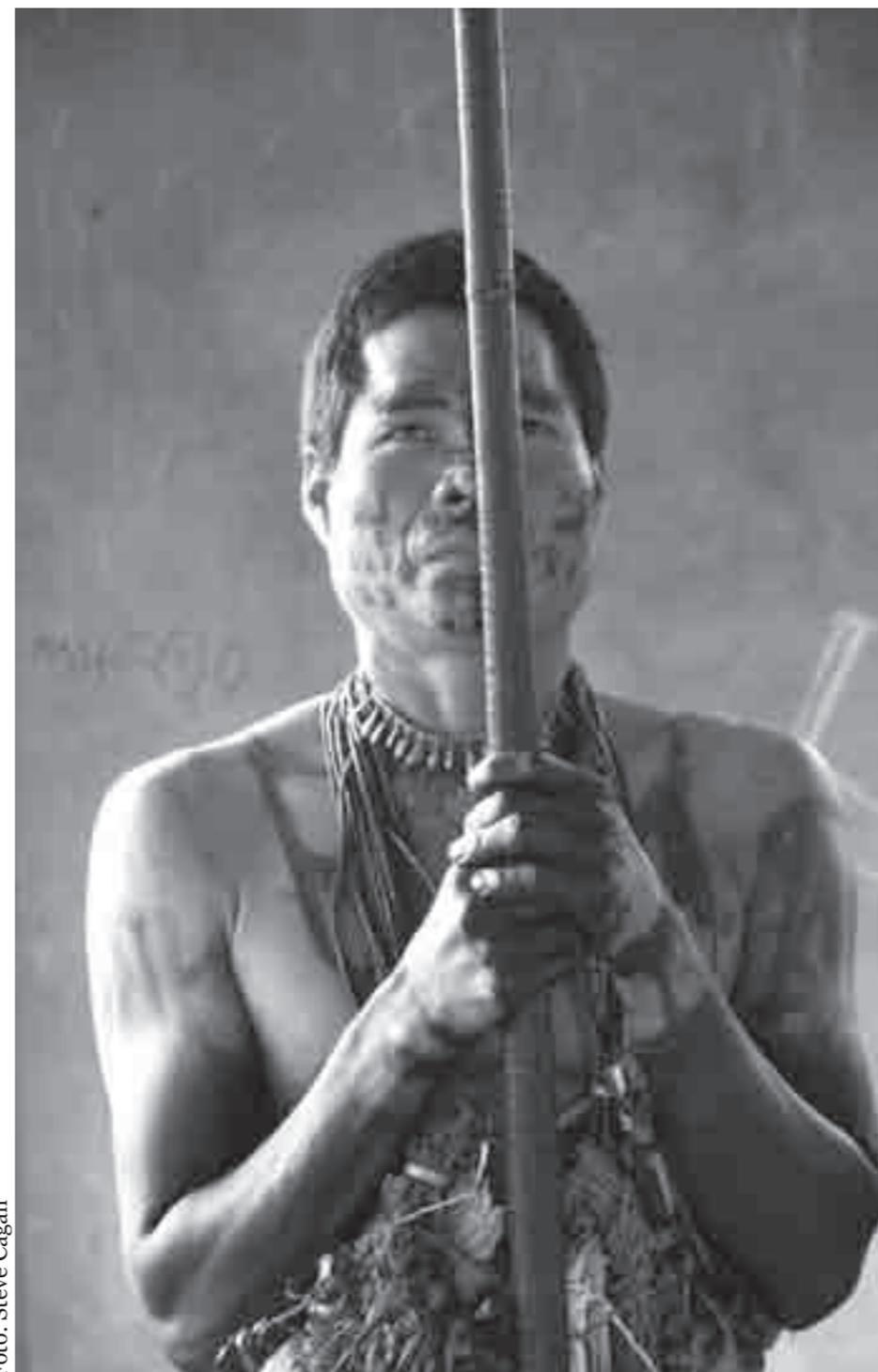


Foto: Steve Cagan



3.2. DEL ETNOCIDIO A LA ETNOFAGIA

Con el pretexto de superar la fase del evolucionismo unilineal, donde los indios estaban llamados a desaparecer, se estructuró el indigenismo integracionista, el cual buscaba partir de los valores culturales de los indígenas, respetarlos y hacer que estos pueblos se fueran integrando a la vida nacional, es decir, que se fueran modernizando. Como lo formularía Aguirre, se pretendía

“...la integración del indio a la sociedad nacional, con todo y su bagaje cultural, proporcionando los elementos de la civilización necesarios para su articulación dentro de una sociedad moderna... las comunidades son incitadas a invertir sus propios esfuerzos para lograr su propio mejoramiento y su integración a la nación, para que efectivamente se conviertan en partes integrantes de la misma”³¹

No obstante estos propósitos, se puede constatar que esta nueva política indigenista integracionista ha dejado a su paso *“una trágica estela de disolución cultural, destrucción de identidades, opresión y conflictos étnico-nacionales cada vez más agudos en numerosos países del continente”³²*, pues primó el principio de la integración sobre el del respeto a las culturas indígenas, el cual se basaba en el relativismo cultural, para hacer que los indios accedieran a los beneficios de la modernidad dejando atrás elementos constitutivos de sus identidades.

Esto se puso en evidencia porque el indigenismo no sale de los propios indios para solucionar sus propios problemas, *“sino de los no indios respecto a los grupos étnicos heterogéneos que reciben la general designación de indígenas”³³*, por lo cual la calificación de los elementos válidos o no válidos de las culturas indígenas que fueran compatibles con la modernidad fueron igualmente definidos por estos agentes externos.

Esta contradicción, entre la teoría que inspiraba el respeto a la diferencia y la práctica integracionista que obligaba a la “superación” de los vestigios de atraso en las etnias aborígenes, se da por el “eclecticismo pragmático” (del integracionismo), que toma *“lo que conviene de las más diversas y dispares teorías sin entrar en minuciosidades sobre la especificidad de los enfoques adoptados”³⁴*.

³¹ Aguirre Beltrán G. Obra Polémica. Cisl nah/SepInah, México 1975. Pág. 27.

³² Díaz Polanco Héctor . Op Cit. Pág. 94.

³³ Aguirre Beltrán, Op Cit. Pp 24-25

³⁴ Díaz Polanco Héctor. Etnia, Nación y Política. Juan Pablos. Colección Principios, 2a edición. México 1990. Pág. 145

Con la imagen del respeto de los valores culturales se fue atrayendo a estas sociedades hacia los símbolos de la cultura y sociedad dominante, de tal forma que ya no fue necesario practicar la destrucción abierta de sus formas culturales, sino que mediante la seducción de la modernidad se fueron desintegrando rasgos constitutivos de las identidades étnicas. A este proceso el autor que sigo en este apartado, Díaz Polanco, lo denomina “Etnofagia”. Dicho con sus propias palabras:

“La etnofagia expresa entonces el proceso global mediante el cual la cultura de la dominación busca engullir o devorar a las múltiples culturas populares, principalmente en virtud de la fuerza de gravitación que los patrones “nacionales” ejercen sobre las comunidades étnicas... La política indigenista es cada vez menos la suma de las acciones persecutorias y de los ataques directos a la diferencia, y cada vez más el conjunto de los imanes socioculturales desplegados por el Estado nacional y los aparatos de hegemonía para atraer, desplazar y disolver a los grupos diferentes”³⁵.

Para llevar a cabo esta finalidad interviene no solamente el Estado con sus funcionarios cargados del discurso del respeto a la cultura, sino que además incluyen a miembros de los propios indígenas para que abanderan el proceso integracionista, mediante la cooptación de líderes comunitarios para ocupar cargos sobre los “asuntos indígenas”.

Con el surgimiento de los actuales movimientos indígenas, al finalizar los años sesenta y comienzos de los setenta, que confrontan y rechazan el itinerario del genocidio, del etnocidio, del indigenismo integracionista, los Estados responden con una nueva fase de la denominada etnofagia mediante el discurso del etnicismo y la práctica etnopopulista.

3.3. UN NUEVO INDIGENISMO: EL ETNICISMO

La fase posterior del indigenismo y su etnofagia se ha centrado en evitar que los movimientos indígenas entren en relación con los movimientos sociales de la llamada sociedad nacional, esto es, con el sindicalismo, con las luchas campesinas, con los movimientos estudiantiles y, desde luego, con los movimientos político militares de izquierda.

³⁵ Díaz Polanco Héctor. Autonomía Regional. Op cit. Pág. 97



que ver con la construcción de formas concretas de aplicación o de ejercicio de la autonomía. Este proceso se puede evidenciar en los siguientes contextos:

Las organizaciones indígenas en diversos países de Latinoamérica, en contrapartida del indigenismo etnicista, que pretendía aislarlas y atomizarlas, se insertan en procesos que pasan de lo local o comunal a espacios regionales y de éstos a instancias de organización nacional, incidiendo de esta manera en las esferas sociales y políticas del conjunto de las sociedades nacionales, estableciendo redes de convergencia multiétnica.

Un repaso a la geografía de este subcontinente deja ver que en Guatemala, al cierre de la década de los setenta, se da una participación amplia de los indígenas en las luchas revolucionarias de convergencia social y política, con la consecuente represión que sobrevino a estas comunidades; asimismo se observa el crecimiento de las luchas étnicas en Nicaragua, en el despunte de la revolución sandinista, hasta establecer el régimen de autonomía; de igual manera el ascenso del movimiento indio en Ecuador con la Confederación de las Nacionalidades que se materializó en el levantamiento indígena de 1990 y que ha tenido su posterior desarrollo, hasta el presente, en la coalición con otros sectores políticos que han definido cambios en el poder central, como por ejemplo haber derrocado un presidente y elegir otro; también se ve el caso de Chile, que posterior al régimen dictatorial se avanza en la consecución de una legislación especial para los indígenas; ascenso que se ve igualmente en Brasil, Perú, México y en el caso de interés particular, de manera especial, en Colombia, como se analizó en la investigación de referencia. En el texto final de dicho trabajo se hace una síntesis de los procesos de construcción de autonomía en los estados de Nicaragua y México, caso de Chiapas.

3.5. La Autonomía y los Indígenas en cuanto Pueblos

Estos procesos han traído para los indígenas mayor vínculo con las fuerzas socio-políticas de cada país, mayor incidencia en la historia presente y una ampliación de metas socio-culturales, políticas y económicas³⁷. De esta manera se refuerza la identidad y sus reivindicaciones específicas en la articulación con los sectores sociales que comparten los efectos de la estructura de clases, que margina y excluye del bienestar de la sociedad. Con esto ha habido un enriquecimiento recíproco tanto en el plano ideológico como en el político.

³⁷ Díaz Polanco Héctor. Autonomía Regional. Op cit.. pp 116-117



Como se pudo observar, es en este marco que ha cobrado vigor las propuestas de autonomía “como propuestas de solución a los conflictos étnico-nacionales y marco jurídico-político en el que pueden encontrar respuestas las reivindicaciones socio-culturales”³⁸.

Como ya lo he expuesto, en Colombia se ha pasado de las declaraciones de los movimientos indígenas a un reconocimiento constitucional, y al ejercicio del derecho de autodeterminación, antes de este reconocimiento y a pesar de la negación que los gobiernos hacen del mismo, como el caso de la Confederación OREWA.

Pero la puesta en marcha de la construcción de Autonomía de los Pueblos Indígenas en los diversos países latinoamericanos, ha debido enfrentar y superar no sólo al indigenismo integracionista, sino además a la izquierda ortodoxa que interpretaba la autonomía como algo peligroso, reaccionario que se constituía en factor de división en los sectores populares, y que por ende se oponía a este derecho. Los movimientos indígenas han logrado demostrar que con el ejercicio del derecho a la Autonomía se busca superar las asimetrías tanto socio-económicas (factor de clase) como las socio-culturales (factor étnico).

Esto último se empezó a resolver o aplicar en Nicaragua con el régimen de Autonomía Regional para la Costa Atlántica, por eso para 1991 Díaz Polanco decía que a excepción de este país, en América Latina la autonomía “es todavía una utopía”, pero luego en 1996, en su Post Scriptum afirmará:

“Ahora bien, después del establecimiento de las regiones autónomas en Nicaragua (1987), es en Colombia donde se advierte más claramente la configuración para los pueblos indios. En la nueva Constitución de 1991 se define a los “territorios indígenas” como parte de la organización del Estado... Los cimientos jurídicos de un régimen de autonomía que comprende base territorial, autogobierno y competencias propias, están echadas en aquel país. Pasado un tiempo prudente corresponderá hacer la evaluación de su funcionamiento en la práctica”³⁹.

En la reflexión hecha en la investigación que he reseñado, “Autonomía Indígena en Chocó”, he mostrado cómo se ha dado este proceso en Colombia y en Chocó

³⁸ Ídem. Pág. 118

³⁹ Díaz Polanco H. Ídem pp 233-234

en particular, en la afirmación de los Pueblos Indígenas como sujetos frente a la histórica marginación del Estado y frente a la evolución del conflicto bélico que se incrementa, agudiza y degrada cada día más en este país.

CONCLUSIONES

Los Pueblos Indígenas han padecido procesos dolorosos de destrucción física y cultural, mediante procesos de genocidio y etnocidio, siempre dados por los procesos de colonización que han dado origen a los modernos Estados Nacionales.

Los procesos de resistencia para garantizar la pervivencia en tanto que Pueblos ha sido la constante desde la época colonial hasta el presente.

El colonialismo es un fenómeno que se ha prolongado en las actuales sociedades nacionales, las cuales han diseñado diversas formas de penetración de los territorios indígenas.

Los Pueblos Indígenas han desarrollado procesos de organización comunitaria, basados en el ejercicio de su autonomía, mediante el gobierno de sus autoridades tradicionales, para avanzar en la descolonización de sus territorios y de su pensamiento.

En el caso de Colombia, los Pueblos Indígenas han logrado un reconocimiento de derechos colectivos, los cuales se sintetizan en la propiedad de sus Territorios, la afirmación de su Identidad Cultural y el ejercicio de la Autonomía.

Hoy, esta autonomía debe ejercerse en un contexto de conflicto armado, lo cual aumenta la amenaza a la existencia de los Pueblos Indígenas, donde el capital enfila sus intereses sobre sus territorios, otrora despreciados, que en la actualidad encierran recursos estratégicos vitales para el desarrollo de la actual fase del capitalismo bajo la figura de la globalización de la economía.



BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BELTRÁN G. Obra Polémica. Cisl nah/SepInah, México 1975
- ARIZA J Libardo, Identidad Indígena y Derecho Estatal en Colombia, Bilbao: Universidad de Deusto.2002.
- AUGE, Marc. *Génie du paganismo*. Editions Galimard. Paris 1982. Versión en castellano Mucnik Editores, S. A. Barcelona 1993.
- BETANIA, María de. Mitos, Leyendas y Costumbres de las tribus suramericanas. Editorial Coculsa. Madrid. 1964.
- BOTERO Luis Fernando “ La Iglesia y el Indio de la Colonia” En politica Indigenista de la Iglesia en la Colonia. Edición Abya-yala -CYAMBE- Ecuador 1991.
- CORTE CONSTITUCIONAL, Sentencia T- 504 de 1993. Angarita Barón Ciró. “Colombia: Comunidades indígenas y Constitución de 1991” en Derechos de los pueblos indígenas en las Constituciones de América Latina. Sánchez Enrique, compilador. Disloque.
- DE OBIETA, José A. El derecho humano de la autodeterminación. Editorial Tecnos. Tercera Edición. Madrid. 1993.
- DE FRIEDEMANN, Nina S. “La fiesta del Indio” En indigenismo y aniquilamiento de indígenas en Colombia. En coautoría de Friede Juan y Fajardo Dario. Segunda edición. Ediciones CIEC. Bogotá.
- DIAZ POLANCO Héctor. Etnia, Nación y Política. Juan Pablos. Colección Principios, 2a edición. México 1990.
- _____. Autonomía Regional. La autodeterminación de los pueblos indios. Siglo XXI Editores . México 1996.
- FINDJI, María Teresa.: “Relación de la sociedad colombiana con las sociedades indígenas” en Boletín de antropología vol V, números 17 – 19, Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia.
- FLOREZ LÓPEZ, Jesús Alfonso. “Cruz o Jaituma”. Gráficas la Aurora. Quibdó. 1996.
- _____. “Simbología de lo sagrado en pueblos indígenas” Volumen I Y II Centro de Estudios Étnicos – Medellín, julio 2003.
- _____. Autonomía Indígena en Chocó. Edición Centro de Estudios Étnicos. Medellín., 2007.
- GÓMEZ DEL PRADO José Luis, Pueblos Indígenas normas internacionales y marcos nacionales. Universidad de Deusto. Bilbao 2002
- LAPLANTINE Françoise, *La description ethnographique*, Paris: Nathan, 1996
- LEVI-SATRAUSS Claude, *Paroles Données*, Paris: PLON, 1960.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. Siete ensayos sobre la realidad peruana. Era. Cuarta Reimpresión, México 1998.
- MAUSS Marecel, *Les fonctions sociales du sacre*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1968,
- MELIS, Antonio. Leyendo Mariátegui. Editora AMAUTA. Lima 1999.
- OREWA, Revista Jaibaná #35. Quibdó 1998
- _____. Lo que queremos y pensamos hacer en nuestro Territorio. Edición auspiciada por Red de solidaridad social y Ministerio del Medio Ambiente. Quibdó 2000
- POUTIGNAT Philippe y STREFF – Frenart Jocelyne. *Théories de l’ethncité*. Presses Universitaires de France – PUF. París 1995
- REICHEL DOLMATOFF, Gerardo. “Notas etnográficas sobre los indios Chocó”. Revista Colombiana de Antropología. Vol. IX. Bogotá. 1960.
- _____. “Investigaciones arqueológicas en la Costa Pacífica de Colombia.I. El sitio de Cupica” Revista Colombiana de Antropología. 1961.
- _____. “Investigaciones Arqueológicas en la Costa Pacífica de Colombia II. Una secuencia cultural en el Bajo San Juan. Revista Colombiana de Antropología. Vol. XI. Bogotá 1962.
- ROULAND, Norbert; PIERRE-CAPS, Stéphane y POUMARÈDE, Jacques. *Droit des minorités et des peuples autochtones*. Primera edición en Francés PUF. Paris 1996. Primera edición en español Siglo XXI editores. México 1999.
- VASCO, Luis Guillermo. Jaibanás los Verdaderos Hombres. Banco Popular. Bogotá. 1985.