

Sentido de lo comunitario: persistencia de la vida y oportunidad para la reparación colectiva indígena¹

Sense of community: persistence of life and opportunity for indigenous collective repair

Elena Gómez Cardona*

Fecha de recibido: septiembre de 2022

Fecha de aprobación: mayo de 2023

Resumen

Para las comunidades emberá eyabida del resguardo Quebrada Cañaveral en Puerto Libertador (Córdoba), la vivencia del territorio ha sido una experiencia limitada, interrumpida por factores como colonización, ocupación de tierras, conflicto armado, narcotráfico, economía extractiva. En medio de este panorama, ellos luchan por mantenerse unidos y recuperar el territorio.

Este artículo presenta un análisis sobre los elementos de la experiencia comunitaria que han permitido a esta población seguir juntos y sostenerse en su resistencia por la recuperación del territorio. Tales aspectos cohesionadores podrían ser anclaje de futuras acciones de reparación integral, por los daños que les ha ocasionado el conflicto armado.

Palabras clave: comunalidad, memoria colectiva, resistencia y reparación colectiva.

¹ Este artículo se deriva del trabajo de grado *Pervivencia y estrategias del sentido de lo comunitario: oportunidades y retos para la reparación colectiva indígena*, realizado en la línea de investigación Sujeto - Subjetividades - Identidades, de la maestría en Investigación Social Interdisciplinaria de la Universidad Francisco José de Caldas, Facultad de Ciencias y Educación, entre febrero de 2014 y noviembre de 2017, el cual fue aprobado y posteriormente publicado en el RIUD por la misma universidad, el 1.º de marzo de 2018, en Bogotá.

La investigación contó con la participación de la junta directiva del cabildo mayor y líderes de las comunidades del resguardo Emberá Eyabida Quebrada Cañaveral del río San Jorge, en el proyecto denominado *Seguimiento e incidencia a la ley de víctimas y restitución de tierras*, implementado entre enero de 2013 y febrero de 2017 por el Secretariado Nacional de Pastoral Social, con apoyo de la Agencia de Cooperación Alemana Misereor.

* Socióloga de la Universidad de Antioquia, magíster en Investigación Social Interdisciplinaria de la Universidad Francisco José de Caldas; consultora y profesional en el ámbito humanitario y de cooperación para el Desarrollo; miembro de la Corporación Sivas Consultorio Estratégico para la Paz. Correo electrónico: elenacari9@gmail.com

Abstract

For the emberá eyabida communities of the Quebrada Cañaveral reservation in Puerto Libertador (Córdoba), the experience of the territory has been a limited experience, interrupted by factors such as colonization, land occupation, armed conflict, drug trafficking, extractive economy. In the midst of this panorama, they fight to stabilize together and recover the territory.

This article presents an analysis of the elements of the community experience, which have allowed this population to continue together and sustain their resistance for the recovery of the territory. Such cohesive aspects could be anchored in future comprehensive reparation actions for the damage caused by the armed conflict.

Keywords: communality, collective memory, resistance and collective reparation

Introducción

Para los pueblos indígenas de Colombia, el territorio se ha entendido como base para la existencia de la vida, soporte de su experiencia comunitaria y razón de sus resistencias históricas: “La unidad y la cultura necesitan un espacio que los abuelos y las abuelas nos habían dejado como regalo de los creadores, para seguir recreando la tradición y la historia; este espacio es el territorio” (Green, 2011, p. 43).

No obstante, las comunidades emberá eyabida del resguardo Quebrada Cañaveral en Puerto Libertador (Córdoba) han enfrentado, por décadas, un proceso de desterritorialización, a partir de factores como la colonización, la ocupación de tierras, el conflicto armado, el narcotráfico y la economía extractiva. En medio de este panorama, las categorías comunidad, memoria colectiva, resistencia y reparación colectiva, abordadas en este artículo, han pretendido responder a la pregunta: ¿cuáles son los elementos de lo comunitario que prevalecen a los efectos de la desterritorialización y del conflicto armado, permitiendo a las comunidades emberá eyabida del resguardo Quebrada Cañaveral seguir juntos?, de manera que los diferentes aportes aquí consignados puedan ser

considerados en un proceso de reparación colectiva por los daños que el conflicto armado ocasionó en sus comunidades.

Respecto a las tres primeras categorías mencionadas, se establece una correspondencia con las siguientes concepciones dominantes dentro de la narrativa de varias autoridades indígenas: ‘Madre Tierra’, ‘autoridad’, ‘autonomía’, ‘cultura’ y ‘territorio’, las cuales no pretendí categorizar ni restringir a un marco teórico académico, sino comprender a partir de la interpretación de las autoridades emberá, buscando por medio de ello establecer un diálogo entre referentes conceptuales, la visión y la praxis política de estas comunidades indígenas.

Este diálogo ofrece la posibilidad de comprender por qué estos conceptos que hacen parte del legado histórico y cultural tienen tanta vigencia entre las autoridades indígenas; incluso pueden reforzarse en los momentos de mayor afectación del conflicto armado y trazar las estrategias de resistencia que mejor convengan, para seguir protegiendo la vida y luchando pacientemente por la recuperación definitiva del territorio.

Respecto a la cuarta categoría, hay que recordar que los procesos de reparación colectiva integral a las víctimas del conflicto armado son una obligación emprendida por el Estado colombiano en la Ley 1448 de 2011 (Ley de Reparación a Víctimas y Restitución de Tierras), para resarcir los daños ocasionados a las más de 9 millones de víctimas, de las cuales alrededor de 249 000² corresponde a pueblos y comunidades indígenas, con quienes el Estado debe diseñar planes de reparación colectiva; de ahí la importancia de atender la concepción que estas comunidades tienen sobre lo comunitario y sus transformaciones, reconocer los daños ocasionados por el conflicto armado y las expectativas de reparación que estos grupos pueden tener, en función de las acciones que podrían fortalecer la ‘comunidad’.

² Cifras aproximadas al reporte de la Unidad de Víctimas a marzo de 2022 www.unidadvictimas.gov.co

El territorio emberá eyabida: experiencia interrumpida

Diecisiete comunidades indígenas pertenecen al resguardo Quebrada Cañaveral (164 familias, equivalente a 684 personas), las cuales se encuentran dispersas en la parte alta y media de las cuencas de los ríos San Jorge (Anzazadó) y su afluente río Sucio (Jaiguadó), dentro de la jurisdicción del Parque Natural Nudo de Paramillo. También se ubican familias en situación de desplazamiento entre los municipios de Puerto Libertador, San José de Uré, Montelíbano e incluso en otros departamentos.

Estas comunidades se organizan bajo la figura del cabildo mayor indígena, con sede en la zona urbana del municipio de Puerto Libertador, lo integran seis autoridades indígenas: El *noko* o gobernador mayor, la *nokowera* o gobernadora de mujeres, el vicegobernador, el secretario, el tesorero, el alguacil mayor. Ellos constituyeron la principal fuente de información de la investigación y, al mismo tiempo, facilitaron la interlocución con líderes de los 10 principales asentamientos.

La instancia del cabildo mayor, como ocurre en la mayoría de pueblos y comunidades indígenas en Colombia y en otros países latinoamericanos, no ejerce el poder como tal, sino que las personas que ocupan los cargos comunitarios tienen que ejecutar las decisiones de quienes los eligieron, es decir, ocupan el cargo para obedecer y servir a su comunidad, no para ejercer el poder sobre ella. Si la asamblea comunitaria decide aplicar ciertas medidas, quienes detentan los cargos del cabildo, solo llevan a cabo lo que ésta haya determinado (Gallardo, 2012). Un planteamiento en ese mismo sentido se encuentra en Díaz citado por Torres (El retorno a la comunidad, 2013)

Al trazar una línea de tiempo, desde la segunda mitad del siglo XX, la constante movilidad de la población indígena, desde las zonas bajas de la cuenca del río San Jorge hasta su remonte en la parte alta de las montañas del Nudo de Paramillo, se relaciona con los siguientes hechos, cuya

información ha sido confirmada por testimonios de líderes de las comunidades:

i) El proceso de ocupación de tierras emprendido por elites políticas y económicas, hasta antes de la década del 50 (Berrocal, 1980), cimentó las bases para la acumulación de grandes extensiones de tierra, la explotación de los recursos naturales y la presión colonizadora de campesinos entre las décadas del 60 y el 70 (Negrete, 2008).

ii) La violencia bipartidista, que desde finales de la década del 50, en la región del Nudo de Paramillo, se constituye en la retaguardia de los que huían de la violencia política; donde tuvo origen la conformación de guerrillas como el Ejército de Liberación Popular EPL (Negrete, 2008).

iii) La guerra desatada desde comienzos de la década del 80, por el control territorial en el sur de Córdoba, relacionada con la economía del narcotráfico, convirtiéndose en escenario permanente de confrontación entre grupos armados ilegales (OIA, 2017).

A finales de la década del 70, comienza a desintegrarse la población indígena, presionada por el impulso de la colonización espontánea³ en las tierras del San Jorge y el incremento de los centros poblados en Puerto Libertador, La Rica, Juan José y Tierradentro. También incurren factores internos de conflictividad cultural que condujeron a la desintegración del principal poblado Barranco Colorado, que hasta el año 1981 contaba con 127 personas, derivando en la formación de pequeños grupos que se aferraron a reducidos lotes de terreno (Incora, 1984).

Para 1985 la lucha de estas comunidades por el reconocimiento de sus derechos territoriales como poseedores ancestrales de esas tierras permitió la legalización del resguardo Quebrada Cañaveral, con 2815 hectáreas de tierra (Incora, Resolución 010, 1985).

3 Se refiere a la ocupación no planificada de tierras baldías, es decir, de tierras del Estado con perspectivas de apropiación para el uso agrícola o agropecuario.

Desde finales de la década del 90, a partir de la introducción de la coca en la región del Alto San Jorge, los enfrentamientos entre guerrilla y paramilitares desencadenan una serie de asesinatos y afectaciones a los derechos colectivos de las comunidades indígenas, y agudizan la dispersión y reducción de la población emberá eyabida. Entre los principales hechos victimizantes cometidos contra esta población se encuentran: asesinato de líderes, docentes y jaibanás⁴, la muerte de niños en medio de confrontaciones armadas, desaparición, falsos positivos⁵, muertes y accidentes por minas antipersonal y finalmente el desplazamiento forzado de la totalidad de la población emberá eyabida en el año 2002 (ONIC, 2012).

La gravedad de las vulneraciones de derechos condujo a que en la mesa de negociación del Acuerdo Final de Paz, entre el Gobierno colombiano y las Farc, se priorizara el resguardo Quebrada Cañaveral del río San Jorge en el proceso de desminado humanitario y restitución y retorno de la población al resguardo, como se establece en el capítulo étnico de dicho acuerdo.

Algunos antecedentes investigativos sobre el sentido de lo comunitario en contextos de conflicto

Se encuentra abundante material referido principalmente al análisis de las afectaciones al sentido de lo comunitario, como consecuencia de la guerra, de intereses geoestratégicos y de la implementación de programas de intervención estatal en territorios indígenas, por lo tanto, son estudios vinculados con procesos de reparación e indemnización a grupos étnicos por vulneraciones a sus derechos.

El análisis documental realizado permite agrupar los siguientes tres ejes temáticos: i)

4 En las comunidades emberá eyabida se denomina así a las personas que, asumiendo igualmente otros roles dentro de la comunidad, aprenden a curar enfermedades, generalmente porque recibieron la enseñanza de un jaibaná mayor (Vascos, 1983).

5 Ejecuciones extrajudiciales a personas no combatientes realizadas por la fuerza pública.

Consecuencias del conflicto armado en la dimensión colectiva de las comunidades indígenas, al respecto, uno de los referentes investigativos más relevantes es el informe del Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) *¡Basta ya!*, en este se hace alusión a los impactos que el conflicto armado produjo en los aspectos político, organizativo, económico y cultural en pueblos y comunidades indígenas y afrocolombianas. La centralidad de los impactos se evidencia fundamentalmente en el territorio, en razón al sentido que este tiene particularmente para los indígenas:

La tierra no es solo un pedazo de loma o de llano que nos da comida; cómo vivimos en ella, cómo trabajamos en ella, cómo gozamos y sufrimos por ella, es para nosotros la raíz de nuestra existencia. Por eso es nuestra madre y la defendemos. Testimonio de mamo arhuaco, citado en (citado en CNMH (2013, p. 279).

Desde este informe, el territorio es la base de la vida colectiva, por tanto, su afectación acarrea amplias consecuencias, por ejemplo:

[Deterioro del] los sistemas productivos, las habilidades, los usos y prácticas ancestrales que garantizan su subsistencia cotidiana, la transmisión de saberes y la pervivencia cultural. Así mismo, la destrucción del legado histórico y cultural, es otro daño que impacta en el conocimiento y el código de comunicación colectivo. Por ejemplo, la muerte violenta de personas de la comunidad que independiente de su función social permitían la transmisión intergeneracional de conocimiento, de tradición oral y de principios normativos y morales ancestrales. (CNMH, 2013, p. 281)

ii) Lo comunitario en procesos de reparación colectiva a indígenas se relaciona con los debates que en la última década tienen lugar en Colombia, respecto de cómo reparar desde el enfoque cultural a indígenas víctimas del conflicto armado. En el contexto internacional, este debate se amplía, al incluir reparaciones por afectaciones a los derechos territoriales por proyectos de infraestructura y por políticas con impacto ambiental, etc.

Un estudio relevante es el realizado por Beristáin (2010), en *Diálogos sobre la reparación*, donde el autor analiza casos presentados a la Corte Interamericana de Derechos Humanos, algunos referidos a comunidades indígenas, con los siguientes tipos de vulneraciones:

Derechos colectivos de propiedad de la tierra (Awastingni en Nicaragua, Yakye Axa en Paraguay, Sawhoyamaya en Paraguay), reconocimiento de formas organizativas propias (Yatama en Nicaragua), impacto comunitario y cultural de hechos traumáticos como masacres y violencia colectiva (Plan de Sánchez- etnia Maya Achi en Guatemala), Moiwana en Surinam, Aloeboetoe en Surinam). (p. 440)

En torno a estos casos, advierte las dificultades de entender la dimensión colectiva en la consideración de los daños ocasionados y el tipo de reparación que la población solicita, más allá de las consideraciones y tipologías jurídicas. Identifica entonces que los dilemas de entender lo colectivo están dados por “las implicaciones de la relación entre la identidad del grupo, las características de los hechos [daños], el impacto colectivo y las formas de reparación” (p. 440).

En tal sentido, reconoce la importancia de la cultura propia de estos grupos, superando la visión estereotipada que la entiende como algo inamovible o simbólico, sin relación con las condiciones de vida de la gente y anclado a los aspectos tradicionales. De acuerdo con el autor, esta perspectiva no ayuda a reconocer las peculiaridades de la vida al interior de las comunidades y, por consiguiente, las implicaciones para la reparación donde los conceptos jurídicos no entren en controversia con el debido enfoque cultural.

Respecto al lugar de lo comunitario en procesos de reparación, según el autor es necesario un conocimiento más directo y una evaluación más detenida de los ámbitos y la manera como operan lo individual y lo colectivo, para ver cómo influyen en el desarrollo de la reparación, en particular porque se impone una visión esencialista de la cultura indígena, que invisibiliza la experiencia individual en la vida de las comunidades e

impide pensar medidas de reparación ajustadas al contexto cultural.

Por su parte, el informe *Claves para tener en cuenta en la reparación colectiva* (Cecoin, 2020), a partir de los casos emblemáticos: la masacre de indígenas nasa en la finca El Nilo, en Caloto (Cauca) y la estigmatización y asesinato de miembros del pueblo kankuamo en la Sierra Nevada de Santa Marta, establece que si bien la violencia contra los pueblos y comunidades indígenas las ha impactado fundamentalmente en el debilitamiento de sus organizaciones, la pérdida de tierras y la ruptura cultural, la forma de repararlas no puede ser igual para todas, de ahí la importancia de considerar las concepciones que cada pueblo indígena tiene sobre verdad, justicia y reparación, según su propia cosmogonía.

iii) Memoria colectiva y legado cultural constituye otra perspectiva respecto a la centralidad del sentido de lo comunitario y la capacidad en sujetos colectivos de sobreponerse a las afectaciones de la guerra.

En la investigación *Memoria colectiva y genocidio político en Guatemala*, Carlos Beristáin (1999), junto con otros autores, plantea que a través de los procesos de recuerdo colectivo, por ejemplo de las experiencias traumáticas de los mayas guatemaltecos y la forma como estos devienen en demandas de memoria colectiva, se evidencian los elementos cohesionadores de la cultura maya que fueron afectados por la guerra y, al mismo tiempo, el surgimiento de nuevos elementos que refuerzan la idea de un “nosotros” entre las comunidades:

La cultura maya ya había sido erosionada por la falta de tierra y por la emigración en busca de trabajo (...) También los aspectos religiosos de la cultura maya sufrían cambios importantes: el tradicional culto a la tierra maya no era dominante ni aun antes de la represión estatal (...) Sin embargo, la guerra y genocidio de los años 80 además de exacerbar estos procesos, en el aspecto cultural, favoreció las creencias universalistas indígenas y produjo un resurgir étnico a largo plazo, aunque a corto plazo puso fin o impidió los ritos tradicionales de las comunidades. (ODHAG, 1998; Wearne, 1994; Wilson, 1995; como se citó en Rovira et al. 1999, p. 87)

De acuerdo con este estudio, los aspectos que posterior a la guerra reforzaron la movilización social y la necesidad de rituales entre los mayas guatemaltecos se relacionan con el tipo de reacción emocional como consecuencia de ser víctima de una masacre o de una vulneración colectiva de derechos:

Diferentes emociones pueden reforzar las reivindicaciones de memoria colectiva, debido a sus funciones sociales específicas. La tristeza, emoción dominante en el duelo, por medio del fortalecimiento de los lazos sociales, aumenta la cohesión social y la supervivencia de grupo. La tristeza también se supone que permite echar un vistazo cuidadoso a la realidad, aceptar la pérdida y facilitar planes para un mejor desempeño en el futuro. (Rovira *et al.*, 1999, p.11)

Desde esta perspectiva, el tipo de emociones que produce entre sujetos colectivos la afectación de la guerra deriva en la manera como se disponen para continuar con su vida a nivel individual y colectivo. Planteamiento al que se pretende contribuir desde la idea de que los valores y principios ancestrales inciden fuertemente en la manera como los sujetos colectivos, en este caso las comunidades emberá del resguardo Quebrada Cañaveral, canalizan las emociones y las aspiraciones de justicia que subyacen a su proceso de resistencia.

Comunalidad: una forma de definir el sentido de lo comunitario

El libro *El Retorno a la Comunidad* del profesor Alfonso Torres (2013) es un ejercicio que permite conocer y contrastar diversos enfoques sobre el concepto de comunidad. Para este autor, la comunidad “surge de los procesos de lucha y movimientos comunitarios (...) que reivindican y piensan la comunidad como legado, fundamento, horizonte de acción y proyecto societal” (p. 25). Combino esa perspectiva con la idea de ‘comunalidad’, concepto surgido en el comunitarismo indígena, corriente de pensamiento que ubica la pertenencia a la comunidad como horizonte de prácticas y valoración, y por ende como fuente de identidad de los sujetos.

Algunos de los exponentes de esta corriente son Floriberto Díaz, Jaime Luna y Benjamín

Maldonado, ellos advierten que, en el ámbito académico, el colectivismo vivido al interior de las comunidades indígenas no ha sido bien comprendido, porque es una experiencia que reside en la vida cotidiana de los indígenas, por tanto, es necesario:

Trascender su reconocimiento en tanto característica cultural y ubicarlo como un valor central, definitorio, del ser indio. Esto significaría (...) organizar los datos etnográficos a partir de esquemas que posibilitaran explicar la cuestión india en la perspectiva de su propia historia política y no sólo de su coyuntura etnográfica. (Maldonado, 2002, p. 72)

Esto abre la lente con la que se ha interpretado a las comunidades indígenas, en muchos casos, a partir de un determinismo cultural y étnico, que no permite comprender que los factores del contexto y las transformaciones internas que sufren las comunidades sean por la guerra, por procesos de aculturación, por la globalización etc., exige un análisis comprensivo de los cambios en la dinámica comunitaria de estas poblaciones.

En ese sentido, estos autores desarrollaron el concepto de comunalidad. El primero en plantearlo fue Díaz, para él “todo pueblo que ha vivido durante varios siglos, desarrolla una filosofía propia; una filosofía en torno a la vida y a la muerte (...) frente a sí mismo como un conjunto de seres humanos y frente a los demás (Torres, 2013, p. 179). Es decir, desarrollan una espiritualidad que permite la configuración de un código ético, de un conjunto valorativo sustentado, según Díaz, por cinco elementos: la Tierra, como madre y como territorio; el consenso en asamblea para la toma de decisiones; el servicio gratuito, como ejercicio de autoridad; el trabajo colectivo, como un acto de recreación, y los ritos y ceremonias, como expresión del don comunal.

Por su parte, para Benjamín Maldonado (2002), la comunalidad es “la lógica con la que funciona la estructura social y la forma en que se define y articula la vida social” [basada en la] coerción comunitaria (...) porque a través de ella se crea un común denominador entre personas desiguales” (p. 73).

Para Maldonado (2002), aunque se trate de una teoría en formación; la comunalidad como categoría analítica/nativa⁶ es: “algo omnipresente, respetado, esgrimido como propio y por tanto vigente incluso fuera de la comunidad, aprendiendo a ser transterritorial para adaptar la vida en el mundo globalizado” (p. 72).

Jaime Martínez Luna⁷, por su parte, considera que la comunalidad se origina en la historia de despojo, es el resultado de un largo proceso iniciado por lo menos cinco siglos antes. Ante la conquista española, las comunidades indígenas desarrollaron un fuerte sistema de resistencia-adequación, proceso en el cual la comunalidad es institucionalidad, en el sentido de que, según el autor, “refleja un cierto grado de autoritarismo, pero ejercido y decidido por todos” (citado por Torres, 2013, p. 190).

Sin embargo, si se piensa en el proceso alianza-guerra y zona de frontera vivido por más de 100 años entre emberas y guna dule (Vargas, 1990, p. 2), es posible un análisis alterno a esta idea de autoritarismo de las comunidades indígenas, como carácter o aspecto de la comunalidad. La alianza-guerra entre estas etnias y otras que habitaron el Bajo Atrato, Urabá y sur de Córdoba, principalmente, que terminaron integradas en las primeras⁸, se deriva de la invasión española. Como es sabido, la presión que sufren los emberas los obliga a desplazarse hacia esas zonas, habitadas por otras etnias, entre ellos los gunadule dule (cuna o tule), encuentro que no se da en buenos términos; el sistema de encomienda durante la Colonia había sembrado la desconfianza entre los grupos indígenas (Vargas, 1990, p. 6). Teniendo en cuenta

este hecho histórico, la autoridad compartida por todos, más que la idea de ‘autoritarismo’ tal vez obedece a la necesidad de sellar el pacto, el de no resistencias internas, el de no agresiones y del poder vivir juntos.

De lo anterior se comprende que en el análisis del colectivismo indígena o del sentido de lo comunitario, como se ha denominado en esta investigación, se deben tener en cuenta las siguientes consideraciones:

La primera: el sentido de lo comunitario está influenciado por la propia historia política y los factores de contexto social en que se inscriben las comunidades. Por ejemplo, lo comunitario como resultado del proceso de resistencia-adequación desarrollado por las comunidades como mecanismo para enfrentar la invasión española.

La segunda: una perspectiva más filosófica de lo comunitario, es la idea de comunalidad como inmanencia, en la que lo comunitario tiene intrínseco una filosofía de vida, soportada en la Tierra como madre y como territorio, que determina compartir una misma visión respecto a la vida, a la naturaleza viviente, es la conciencia ecológica integral que se ejercita en el territorio y a partir de la cual los ritos y ceremonias se expresan como don comunal y se definen otras convenciones comunitarias relacionadas con la toma de decisiones, el trabajo colectivo como un acto de recreación.

La importancia de la memoria colectiva en la comunalidad

Frente a procesos de destierro y violación de los derechos colectivos de comunidades y pueblos indígenas, la memoria colectiva permite reconocer los elementos del legado cultural que fundamentan el ser colectivo de estas comunidades y les otorga la capacidad para actuar y sobreponerse ante los eventos de pérdida, amenaza y continuar la lucha por el territorio.

Desde la perspectiva de Halbwachs (1968), la memoria colectiva “es una corriente de pensamiento continua, con una continuidad que no

6 Denominación realizada por Elena Nava (s.f.) en su trabajo *Comunalidad. Ensayo sobre la legitimación de una teoría nativa*.

7 Intelectual, comunicador y antropólogo zapoteco.

8 Patricia Vargas, en la reconstrucción que hace de la historia a partir de la narración oral y la narración documental, identifica que cuando los embera llegaron a estas zonas del Chocó, Córdoba y Antioquia, existían los burumias, bibidiogomias, los catío o carautas, todos ellos organizados en clanes ubicados en el Darién, entre Riosucio y río León y en la margen izquierda del río Atrato.

tiene nada de artificial, puesto que retiene del pasado solo lo que aún está vivo o es capaz de vivir en la conciencia del grupo que la mantiene” (p. 213). En ese sentido y de acuerdo con el autor:

La memoria colectiva insiste en asegurar la permanencia en el tiempo y la homogeneidad de la vida, como en un intento por mostrar que el pasado permanece, que nada ha cambiado dentro del grupo y por ende junto con el pasado, la identidad del grupo permanece, así como sus proyectos (p. 2).

No se trata de un empeño en demostrar que se sigue siendo el mismo, desconociendo las transformaciones de la realidad y la incidencia de determinados factores del contexto en la vida, en este caso, de las comunidades indígenas, sino justamente identificar y resaltar aquellos elementos que, pese al cambio, permiten la identificación y dan sentido de pertenencia al grupo por la vida compartida.

De ahí, que siguiendo a Halbwachs (2002), la comunicación sea un elemento central de la memoria colectiva, porque los grupos tienen la necesidad de reconstruir permanentemente sus recuerdos a través de sus conversaciones, contactos, rememoraciones, usos y costumbres, conservación de sus objetos y pertenencias y permanencia en los lugares donde se ha desarrollado su vida. Por tanto, se trata de comunicar las experiencias verídicas más que los datos verídicos (este último aspecto central de la memoria histórica).

En ese sentido, comunicar las experiencias vividas permite traer del pasado los aprendizajes, las lecciones o enseñanzas significantes, para la situación del presente que el grupo esté experimentando, frente a la cual sea necesario reforzar determinadas actitudes, valoraciones y disposiciones del grupo para la acción colectiva que se quiera emprender.

En función de esto, la memoria cuenta con unos ‘marcos sociales’, especie de repositorios que le permiten a la comunicación y al pensamiento traer al presente o recordar las experiencias verídicas. Por un lado, se trata del marco temporal que está ‘amarrado’ a todos los acontecimientos

importantes como hitos a los que hay que recurrir para encontrar los recuerdos. De otro lado, están los marcos espaciales de la memoria, que consisten en los lugares, las construcciones y los objetos, donde por vivir en y con ellos, se ha ido depositando la memoria de los grupos (Halbwachs, 2002)

No obstante, podría decirse que la sola imagen del espacio, al no constituir una imagen detenida en el tiempo, remueve la nostalgia por el ser que fuimos o que en el presente estamos dejando de ser, activando emociones que convocan a retomar el camino, de reforzar la identidad.

Desde este punto de vista, “la conmemoración de la memoria colectiva aparece como asociada a una función social de movilización de la energía que mantiene una actividad más proactiva y dirigida hacia una meta: la restauración de la dignidad” (p. 95).

La resistencia reflejo de la vida individual y colectiva

En línea con las ideas del numeral anterior, la aproximación al concepto de resistencia tiene por objeto en el presente artículo identificar y explicar las estrategias que desarrolla la población emberá del resguardo Quebrada Cañaveral, para asegurar la continuidad de la vida y de la comunidad, a pesar del conflicto armado y de la presión de otros actores con intereses particulares sobre el territorio, factores que se inscriben en el continuo proceso de desterritorialización que sufren estas comunidades indígenas.

Una mirada pertinente del tema está en los planteamientos que hace el profesor Óscar Useche (2010), cuando dice:

Es posible reconocer en algunas manifestaciones de la vida una práctica permanente de resistencia, una capacidad para enfrentar todo aquello que pueda amenazarla o ponerla en riesgo, buscando además vías para reproducirse y transformarse (...) la resistencia es un impulso vital y como tal está ligada profundamente a todos los procesos productores de la vida. De ahí que, a pesar de la precariedad de las condiciones en las cuales se desenvuelve el

diario vivir, muchos segmentos de la sociedad mantienen la defensa de sus territorios existenciales y labren caminos para construir la autonomía de las colectividades.

Desde este autor, se entiende entonces que a partir de este principio natural las expresiones de resistencia se han configurado en “prácticas de autonomía y de libertad”, particularmente de los grupos que sufren el poder despótico. Pero ¿qué acciones como tal, constituyen, expresiones de resistencia?

Para Canclini (2010), es común que las acciones de resistencia, cada vez se enfocan menos en los relatos políticos globales y se sitúan más en horizontes abarcables (p. 3). Para Useche (2010), es importante comprender la resistencia en clave de:

[la] construcción de una lógica de permanente afirmación de la vida, [que] hace de los territorios existenciales de la no violencia verdaderas prácticas de libertad. (...) es una experiencia estética en permanente fuga de las prácticas de poder tradicionales. Se trata de la recuperación del sentido del goce vital, de la reconstrucción de un tejido social solidario. (Foucault, 1994, citado por Useche, 2010, p. 5)

En el plano social, la resistencia como expresión de la fuerza de la vida misma para seguir existiendo tiene múltiples modalidades, según la motivación, propósito, experiencia de vida, identidad y los acuerdos de cada grupo para llevar a cabo sus acciones reivindicativas.

Por tanto, por focalizadas o sectorializadas que sean, las resistencias buscan una transformación política, es decir, buscan afectar una situación de desigualdad, de no reconocimiento y exclusión (Canclini, 2010). Al buscar transformar y no solo comunicar, la resistencia apela a la acción colectiva, se apoya en la conmemoración como ejercicio de la forma de pensamiento continuo que comparte la colectividad, una expresión clara de esto se observa, por ejemplo, en el movimiento indígena, en las históricas reclamaciones del campesinado, en el campo del feminismo y de equidad entre hombres y mujeres. Estas demandas han tenido su razón en relaciones históricas de alteridad

marcadas por la marginación y el no reconocimiento del otro.

En este sentido, en los procesos de resistencia está presente la referencia identitaria o de autopertenencia a un grupo, en función del proyecto comunitario, social o político que comparten (Castells, 2003) o de la comunidad de destino generada por circunstancias y factores externos que motivaron la unidad del grupo para resistir, algunos ejemplos son las comunidades de Paz en Colombia, Madres de la Plaza de Mayo, Madres de la Candelaria, Movimiento Sin Tierra en Brasil, entre otros.

En orden a lo anterior, las estrategias de resistencia desarrolladas por los líderes y comunidades indígenas del resguardo Quebrada Cañaveral constituye i) una práctica de autonomía y libertad en función de lograr la realización de sus derechos, proteger y defender su proyecto comunitario y ii) asume un enfoque pacifista y generador de diálogo con los diferentes actores implicados en el proceso de recuperación de su territorio.

Diálogo con los emberá: la importancia de la perspectiva histórica en la comprensión de lo comunitario

En la identificación del origen y procedencia de los embera eyabidá del resguardo Quebrada Cañaveral del río San Jorge, algunos líderes narran lo siguiente⁹:

En 1945, ya vivía gente aquí, pero desde 1945, se consolida el liderazgo en el territorio emberá. Anteriormente, el emberá estaba a lo largo del río San Jorge, los colonos nos fueron cerrando desde las décadas del 30-40, en esa época los indígenas vivían en terreno baldío, los colonos abrían brecha e iban logrando esa mejora, por eso es que ahora estamos aquí en el resguardo, de donde nos quieren sacar ahora. Después de 1945, los emberá tienen que recogerse porque los colonos han empezado a quitar territorio. Pero conservamos los territorios

9 Reunión con grupo focal sostenida el 26 de julio de 2016, durante la declaración ante la Defensoría del Pueblo, de los hechos victimizantes sufridos con ocasión del conflicto armado. Testimonio de Aurelio Jumi y José Amado Domicó.

ancestrales Biduado, Barro, eso lo conservamos y no perdimos, pero alrededor se nos metieron los colonos. Hasta que desde el 45 al 85, casi 40 años después, nos constituyen el resguardo. Se llamaban colonos porque se iban metiendo así a la fuerza (testimonio de José Amado Domicó).

Esta narración corresponde a la historia reciente de poblamiento y movilidad en el territorio, donde las autoridades aluden al doble encuentro, de un lado, con la población emberá que ya vivía allí y, de otro lado, con los colonos que ejercían presión sobre tierras ancestrales (posiblemente de los emberá que ya habitaban) y sobre las tierras baldías, de las que los emberá procedentes de las zonas aledañas al Nudo de Paramillo aspiraban obtener algún tipo de reconocimiento.

Al profundizar en el conocimiento que las autoridades indígenas tenían sobre antecedentes históricos del proceso de poblamiento emberá en esta subregión, Aurelio Jumí¹⁰ expresa lo siguiente:

Ellos se establecían en la orilla del mar de Cartagena, donde se organizaban originariamente (...) huyeron hacia Montería, llegaron mucho tiempo caminando a pie, en la selva y se establecieron donde no los pudieran alcanzar. Entonces, volvieron a huir y se establecieron en Montelíbano, ellos se vinieron limpiando las trochas. Luego, los blancos vinieron detrás de ellos hasta Montelíbano. Entonces, los emberá huyeron a San José de Uré. Los de Uré se asentaron allí, porque también huyeron de Montelíbano, eso pudo ocurrir en la época de la Conquista. De ahí, cuando ellos ya se dieron cuenta los mayores que ya los españoles los habían rodeado por Antioquia, por Turbo, (...), quedaron emboscados, entonces para defenderse se dividían para no estar todos juntos cuando los enemigos atacaban. Por esa razón, algunos se quedaron aquí en este sector del departamento de Córdoba y otros se fueron para Antioquia.

Según este testimonio, la condición de trashumancia de las comunidades emberá no ha cesado a lo largo de la historia. En este el proceso de conquista

y en épocas más recientes fenómenos con la colonización de tierras y la guerra han conllevado encuentros con poblaciones indígenas que han estado antes de la llegada de los emberá y que se han visto forzados a cohabitar el territorio o a continuar la diáspora.

En comparación con la historia documental sobre este pueblo, este testimonio plantea varias cuestiones que inciden en la experiencia comunitaria entre los emberá; la primera, que la población emberá localizada en esta zona del sur de Córdoba no corresponde a un único grupo étnico, no todos son eyabida o indígenas de montaña, la población previamente asentada en Montelíbano y luego en San José de Uré pudo corresponder a descendientes del grupo carautas o catios de tradición gunadule:

Los emberas, presionados indirectamente por la invasión española, guerrearon con los Carautas, quienes vivían un proceso de desintegración social causado también por la colonización española (...) mostrando cómo los conflictos entre naciones y etnias fueron causadas en parte por la presión colonizadora y no como se ha presentado generalmente, como el carácter y estado natural de las sociedades aborígenes. (Vargas, 1990, p. 26)

El encuentro entre estos diferentes grupos étnicos (embera, catios o carautas y cunas) se da en el marco de un 'proceso alianza-guerra', derivado de la lógica de dominación y subordinación que conllevó la invasión española (Vargas, 1990, p. 26)

Este carácter de alianza guerra constituye un dato importante para comprender la incidencia de los acontecimientos o los factores del contexto social en la experiencia de vida de las comunidades y, de ahí, la necesidad de mantener vigentes ciertos principios constitutivos del sentido comunitario, por ejemplo, la idea de autoridad, que en este caso permite el sostenimiento de la comunidad y se comprende no solo en términos de explicaciones de orden cosmogónico, sino de una necesidad práctica: la paz, la convivencia, sumar fuerzas para enfrentar al enemigo.

¹⁰ Gobernador mayor del Cabildo Indígena Mayor del resguardo Quebrada Cañaveral del río San Jorge en 2016.

De esta manera, la autoridad, si bien tiene un fundamento cosmogónico, guarda una relación directa con la praxis política, por tanto, es un principio que se vive y es importante para la misma sobrevivencia cultural del grupo. Esto permite entender que la cosmogonía emberá recoge o integra los principios, las ideas y los consejos de los ancestros, “y es algo que está presente permanentemente entre las comunidades indígenas, porque es lo que ha permitido que, en los diferentes momentos de la historia, ellas puedan sobreponerse a los conflictos tanto internos como con otros actores” (Testimonio de Higinio Obispo, agosto 2017)

En este sentido, la constante lucha por recuperar el territorio constituye un ejercicio permanente de memoria y conmemoración del pensamiento indígena y los principios que alberga: ‘madre tierra’, territorio como espacio para la unidad y la cultura, la autoridad como padre¹¹, estos no quedan como guardados en un baúl, esperando ser desempolvados en algún momento para darlos a conocer a otros, sino que están presentes en los discursos y la praxis política, particularmente de los líderes indígenas.

Diálogo con los emberá: Madre Tierra, fuente del sentido de lo comunitario en la cosmovisión indígena

La necesidad de sobrevivir a los procesos de ocupación territorial y de guerra no es principalmente lo que en determinados momentos de la historia llevó a las poblaciones indígenas a constituir comunidad. Está bien documentado que lo que ha permitido unidad y elementos de ‘comunalidad’, incluso entre comunidades indígenas con diferentes orígenes culturales, es compartir una misma visión en torno a la naturaleza o a la tierra como madre, tal como señala Green (2011):

En diálogo con otros pueblos del mundo, encontré que todos los pueblos indígenas de la tierra, todos, absolutamente todos, decimos que la tierra es nuestra madre, que todos los seres que habitamos somos sus hijas e hijos, porque dependemos de ella en cada instante de nuestras vidas, porque la estructura de nuestro cuerpo es igual a la de la tierra. Nuestro hígado, nuestros pulmones, nuestros huesos, la sangre que corre por nuestras venas son iguales a las quebradas, a las montañas, a los diferentes ecosistemas que hay en la Madre Tierra; por tanto, hay que protegerla, porque está, tanto en nuestro propio cuerpo como en el aire que respiramos, el agua que bebemos, el sol que nos calienta y las plantas y animales que nos dan su sustento. (p. 61)

El siguiente testimonio presenta uno de los mitos de origen del pueblo emberá, donde se describe al emberá como hijo de la Madre Tierra y cómo esta condición determina no solo su manera de relacionarse con los demás elementos de la naturaleza, sino también la enseñanza que encierra saberse hijo de la Madre Tierra, para desde ahí dar sentido a las diferentes convenciones y acuerdos que permiten la vida en comunidad:

La nación emberá está conformada por cinco pueblos (emberá eyabida o katio, emberá dobida o de río, emberá siapidara, emberá chami y wounaan) que comparten un relato fundante: el dios Sol creó una playa, en medio de la playa empezaron a vivir los dos, pero como el niño empezó a mirar que solo estaban ellos, empezó a preguntar a sus padres por qué no existía gente igual a él. (...) Entonces, un día le dijo la mamá (Luna) al niño que tumbara una palma de güerrewe y empezara a sacar toda la pulpa, labrara unas estacas y las colocara en la playa en fila, cuando se le acabaron las estacas de güerrewe, entonces fue y cortó estacas de caña brava. En la madrugada le dijo su mamá que se levantara, tomara un bodré (bejuco) y lo azotara cuatro veces y así fue como la gente se fue creando, los que eran chonta y caña brava se convirtieron en gente, en personas iguales a ellos.

El origen va narrando y dice luego (el dios Sol) que ya tengo muchos iguales, ellos ahora tienen que tener una capacidad de pensamiento y conocimiento, entonces alrededor empezó a crear árboles, plantas,

¹¹ Expresión utilizada por autoridades indígenas del cabildo mayor del resguardo Quebrada Cañaveral, para quienes la autoridad esta detentada por el *Noko Dromo*, el padre o el guía de las comunidades.

frutos, muchas cosas. (...) Y luego, cuando iba enseñando, él (dios Sol) dijo por primera vez que alguna familia de los que nacieron aquí tenían que ser médicos, los expertos en medicina y así nacieron los wounaan, quienes conocían todas las plantas, incluso para transformarse en animales. A ustedes, los eyabida, desde ese momento les encomendó que fueran los guerreros, por eso existen (...) los zarras, que eran los que se dedicaban dentro de la formación de pedagogía a todo el equilibrio corporal, el equilibrio espiritual y de la mente para poder caminar y retaguardar toda la zona de la cordillera del territorio (...). Así mismo, los chamí son nuestros hermanos también, eran más ubicados como los comerciantes, siempre llevaban las cosas para intercambiar, hacer trueque con el mismo pueblo de nosotros (...)

En el caso de los dobida que se quedaron allí en el centro, ellos realmente fueron los políticos como los que organizaban todo el proceso organizativo (...) [Los siapidara] nos dedicamos más a la vida religiosa, por eso, nosotros el único pueblo entre los cinco pueblos, que tenemos todavía la figura aun de la Tachinabe¹². (...) nuestro imperio realmente, la tierra de todos nosotros, el ombli-go donde nacimos, es la tierra del Chocó, en la playa del Baudó. De ahí surgimos todos los emberá (...) O sea que antes de la llegada de Cristóbal Colón pues ya nosotros habíamos hecho todo un ordenamiento territorial, es decir que había toda una distribución territorial para cada familia. Ustedes se preguntarán de pronto: pero ¿cómo llegábamos a comunicarnos? A través de los rituales, en el centro siempre hacían ritual ahí en la playa del Baudó¹³.

En el testimonio se denota la Madre Tierra como principio de origen de los emberá y como fuente de su sabiduría, lo que al mismo tiempo

requiere la especialización del conocimiento y de las habilidades de las diferentes familias emberá, para protegerla y asegurar la pervivencia física y cultural. Así, el conocimiento de las plantas significa el acceso a la salud y al conocimiento tradicional; la política significa la organización social y el gobierno en el territorio; la fuerza de los guerreros significa la protección del territorio; la religión o la espiritualidad significa la cohesión cultural, las habilidades de comercio, e intercambio significa la comunicación entre las familias.

No obstante, en esta narrativa el elemento central que constituye fuente natural del espíritu de lo comunitario o la 'comunalidad' es la concepción de la Tierra como madre. Partiendo de esta visión, se comprenden las diversas interpretaciones de la ley de origen, donde aspectos como el consenso en asamblea para la toma de decisiones, el servicio gratuito como ejercicio de autoridad y el trabajo colectivo, entre otros, se pueden asumir como mecanismos que permiten que lo comunitario opere y se mantenga entre las colectividades indígenas.

En ese sentido, los siguientes testimonios dan cuenta de la centralidad de la concepción de la Tierra como madre y cómo, en torno a esta, se fundamentan otros principios de orientación para las comunidades:

Relación Madre Tierra-identidad-cultura

En el mundo de los pueblos indígenas (...) *allpa-mama* (...) significa madre-tierra. ¿Por qué esto de *allpa-mama*? Primero, hay una identidad de género: es mujer. Segundo, es lo más grande y sagrado, es la generadora de vida y producción, sin ella caemos en la nada, simplemente somos la nada o no somos nadie, como dicen nuestros abuelos. De ahí que la Madre Tierra o *allpa-mama*, al envolver entre su vientre las semillas, que luego de sus respectivos procesos se constituyen en el alimento de los seres vivos, debe ser cuidada, respetada e igualmente alimentada. En esa relación con la *allpa-mama*, cuando se producen las cosechas, los pueblos indígenas entonan sus cánticos conocidos como el *jahuai-jahuai*, se preparan ritos de agradecimiento, se brinda con ella regando en la tierra la chicha (bebida de maíz fermentada), que no es otra cosa

12 Para la familia embera siapidara, Tachinabe es la madre, la sabia de la comunidad.

13 Testimonio de Higinio Obispo, actual secretario general de la Organización Nacional Indígena, electo en el año 2016. Reunión en comunidad del resguardo Cañaveral, el 19 de agosto de 2017.

que compartir el compromiso de seguir generando vida. Entonces, en la cosmovisión indígena se entabla una relación de respeto mutuo, la tierra es parte del ser humano y viceversa; por eso cuando nace un *wawa* (bebé), el cordón umbilical y la placenta se siembra(n) bajo la tierra junto a un árbol que luego florecerá, dará frutos y nos brindará cobijo o sombra. Asimismo, cuando se produce la muerte, que es otra *anmal gaya burba*, forma de vivir, nuevamente volvemos a la tierra, a nuestra *allpa-mama* y volvemos a ser parte de ella". (Pacari Nina, como se citó por Green, 2011, p. 63)

Relación Madre tierra-identidad-territorio

El emberá sin tierra no es emberá, porque donde hay tierra ancestral, donde hay tierra colectiva, siempre llega el emberá, él vuelve siempre al territorio, o sea que emberá no tiene limitación, por eso en tiempo antes, emberá tenía todos estos municipios, corregimientos, pero como los colonos nos han quitado nuestro territorio (...), nos han llevado hacia arriba, y allí en ese pedacito de tierra tenemos una conservación, guardando bosque, medicina tradicional, el agua que nace desde la montaña, ese es nuestro vivir, aunque estemos desplazados, esa es nuestra Madre Tierra, porque de ahí recibimos mucho beneficio para el indígena, para el campesino quien se llame y si nos quitan la tierra, a emberá toca trasladarse para otro lado, porque ese lote de tierra es como una herencia permanente, así no vivamos allí. Por eso es la lucha de buscar el saneamiento del territorio. (Testimonio de José Amado Domicó, 2016)

Relación territorio-colectividad-autoridad

Mantenemos nuestra cabeza mayor, la autoridad de acuerdo a nuestros usos y costumbres, entonces, cuando hablamos emberá somos todos nosotros, emberá tienen visión entre nosotros mismos que debe haber un *noko droma*. Ese es el principio fundamental, donde esta figura está alrededor están los niños, las persona, los pueblos. Por eso se ha mantenido y por eso se ha sostenido la unidad. Porque eso es lo que en la culturalidad, en la forma de hablar lengua propia, de ahí nace de ellos, nace de su ejemplo. Aunque ya algunos se han puesto a estudiar, la mayoría resiste con su lengua propia. Eso es lo que nos mantiene unidos. Esa cabeza mayor para nosotros es el papá del pueblo, entonces el papá no se

ha muerto, de ahí existe la convivencia de pueblos emberás (Testimonio de Aurelio Jumi, 2016)

En las reuniones que se realizaron con miembros de las comunidades de Narindó, Dopawará, Cañaveral y Soledad, se constató que los adultos mayores y personas entre los 35 y 50 años reconocen elementos de su cosmovisión, relatos antiguos, narrativas de sus padres y mayores alusivos a la unidad, la identidad, la tradición y la autoridad, mientras que la población más joven desconoce estos aspectos. Ellos tienen familiaridad con el reclamo que históricamente han hecho sus padres o los más antiguos; no obstante, algunos no guardan la expectativa de recuperar el resguardo para vivir en él¹⁴. Para Clarisa Domicó, coordinadora de mujeres, "el conflicto armado impidió que se siguiera haciendo ese intercambio de saberes entre los ancianos y los jóvenes".

A pesar de esta realidad, José Amado insiste en la noción de autoridad como elemento que permite unidad, frente a la cual cada uno de los miembros de las comunidades responde, o bien porque lo asume por el compromiso y la coherencia con la cosmovisión emberá o bien por la obligación que imprime vivir en una comunidad y acogerse a las normas:

Como para nosotros el papá está vivo, nunca se acaba, nosotros no estamos acabados, en temas de organización llevamos claridad sobre lo que necesitan las comunidades. Nosotros estamos dispersos no porque estemos debilitados, aunque no estemos todo el tiempo juntos, estamos fortaleciendo cada una de nuestras comunidades. La distribución de los líderes en cada comunidad permite que haya un sistema de comunicación entre la junta directiva del cabildo mayor y las comunidades.

En este punto es importante señalar que, antes de la conformación del cabildo indígena mayor, los

¹⁴ En entrevista el 8 de febrero del 2016 a jóvenes en la comunidad dopawará, algunos manifestaban que no conocían el resguardo, que "a qué se iban a subir allá, si aquí en la parte baja todo es más fácil", aludiendo a los servicios básicos de salud, educación, al transporte y la cercanía con los centros urbanos.

miembros de las comunidades reconocen que la autoridad de los ancianos o mayores (autoridades tradicionales) fue, poco a poco, desplazada, no solo por la violencia, sino por las funciones de gobierno y orientación que asumieron los gobernadores, mayor y locales, como autoridades políticas. Sin embargo, en la actualidad, hay mucho interés por restituir a los ancianos, su papel en la transmisión del conocimiento tradicional a través de espacios de encuentro con los niños, niñas y jóvenes, esto podría constituir una valiosa medida de reparación colectiva.

A partir de lo anterior, se podría decir que el sentido de lo comunitario opera y se expresa en los siguientes términos: por una parte, obtiene de la concepción de la Tierra como madre su fuente filosófica y, de otro lado, los mecanismos que permiten el sostenimiento de la experiencia comunitaria, tales como: i) la transmisión del conocimiento, del mito de origen, de las leyes propias¹⁵; ii) la ritualidad como celebración de la vida, de los frutos de la tierra y de acuerdos sobre normas comunitarias; iii) la organización comunitaria, soportada en el sentido de la autoridad, el poder de la asamblea y el servicio gratuito, así como en el trabajo colectivo y el beneficio que este aporta; iv) la defensa del territorio, a través de la guardia indígena, como instrumento de seguridad colectiva, y v) la educación propia, como medio para promover y dar sentido a la pervivencia de la cultura y el saber.

Frente a esto, considero que la incidencia de factores externos relacionados con el modelo económico, la falta de presencia de Estado y el conflicto armado han envuelto a las comunidades indígenas en dinámicas de economías que nos les son propias, tales como cultivo de coca para uso ilícito, minería e, incluso, la explotación y comercialización de recursos del territorio, como flora y fauna; esto implica un contrasentido a su

naturaleza de afirmación de la vida, centrada en la concepción de la Tierra como madre.

Es esta una condición que justamente, de cara a un proceso de reparación colectiva, debe ser tenida en cuenta para posibilitar espacios y estrategias para que las comunidades recuperen su memoria ligada a la tierra madre y cuenten con los medios materiales para asumir las transformaciones territoriales y comunitarias necesarias.

Diálogo con los emberá: la memoria colectiva tejedora de sendas entre la comunalidad y la resistencia

La memoria colectiva es de gran importancia por dos factores: primero, porque ayuda a comprender el lugar de la cosmogonía emberá más allá de un mito fundacional, sino como algo que se vive y se rememora constantemente, en especial cuando hay conflictos en las comunidades, cuando hay que recordar la importancia del origen, de ser familia, de ser hijos de la Madre Tierra. Así mismo, cuando hay que tomar postura frente a factores externos que amenazan la organización social, las normas y la tradición en las comunidades, por ejemplo, las economías ilícitas, la vinculación a grupos armados:

Los emberá, desde siempre, han recurrido a su cosmogonía, fuente de su pensamiento, para obtener las claves que permitan resolver los problemas y conflictos que históricamente han enfrentado. Siempre ha sido así, volver a nuestra cosmovisión haciendo un ejercicio de línea de tiempo nos ha permitido ver dónde nos hemos perdido y cómo retomar el camino. La cosmovisión nace de la Madre Tierra” (testimonio de Higinio, ONIC, 2016).

Segundo, porque la memoria colectiva parece favorecer los procesos de resistencia de estas comunidades. En el caso de los líderes emberá del cabildo mayor del resguardo Quebrada Cañaveral, mantener viva esa memoria de sus principios, la del trabajo que pasaron sus antepasados hasta llegar a estas tierras del San Jorge y, con ello, todos los impedimentos que han tenido que sortear para lograr la recuperación física de su territorio, la pérdida de líderes y miembros de las comunidades a causa del

¹⁵ El derecho propio constituye el orden jurídico; sistema normativo y mecanismos internos de resolución de conflictos.

conflicto armado, esto rememora los valores, principios y mandatos de sus antiguos y refuerza las acciones del grupo en el presente.

Esta idea se relaciona con el siguiente planteamiento de Durkheim (como se citó en Rovira *et al.*, 1999, p. 10) “Los rituales intensifican la emoción compartida y unen en un sentimiento de solidaridad a aquellos que han visto aumentar sus emociones”. De esta manera, para Beristain, los rituales sirven para reafirmar de manera periódica, la unidad del grupo, las conmemoraciones colectivas y los rituales de duelo refuerzan las reacciones emocionales y la movilización social.

Según este planteamiento, los valores, principios o ideas pueden vivir en la conciencia de un grupo si hay un ejercicio continuo de conmemoración, que en el actual contexto de estas comunidades emberá no necesariamente constituye un ejercicio expresado en rituales bajo esquemas tradicionales de celebración, sino una conmemoración sujeta a un proceso continuo de recordación de: ¿quién eres?, ¿de dónde vienes?, ¿por qué luchas?, derivado de la experiencia interrumpida de vivir en el territorio y de la convicción del derecho a recuperarlo: “Para nosotros el territorio es como una herencia que nos han dejado nuestros padres y los más antiguos, por eso tenemos derecho a recuperarlo porque nos pertenece”¹⁶.

Para los líderes emberá del cabildo mayor del resguardo Quebrada Cañaveral, mantener viva esa memoria de sus principios, la memoria de sus muertos, la del trabajo que pasaron sus antepasados hasta llegar a esas tierras del San Jorge y, con ello, todos los impedimentos que han tenido que sortear para lograr la recuperación física de su territorio, es ejercicio reivindicatorio y constante de conmemoración de su ser indio, mediante el cual se canaliza el deseo de justicia que subyace a los procesos de resistencia. De ahí la importancia de que en un futuro proceso de reparación colectiva

para estas comunidades se tenga en cuenta este doble efecto de la memoria, como reforzadora del ser y del pensamiento emberá y, así mismo, como impulsora de los procesos de resistencia.

La reparación colectiva y oportunidad para fortalecer la comunalidad

Iniciar un proceso de reparación integral a comunidades indígenas víctimas del conflicto armado nos pone de frente con el cuestionamiento de las nociones, las supuestas verdades y comprensiones acerca del otro, a partir de lo cual se evidencia la necesidad de ampliar nuestros marcos de interpretación de la realidad.

Por tanto, es importante seguir ampliando las referencias que, desde el ámbito académico, se han planteado respecto al concepto de comunidad o lo comunitario en el mundo indígena, con el fin de contrarrestar la mirada esencialista de su cultura, común en el indigenismo de los años 70 y que aún se evidencia en la función pública o en la política pública, donde “lo cultural se entiende como algo inamovible o simbólico, sin relación con las condiciones de vida de la gente y anclado en los aspectos tradicionales (Beristain, 2010).

La cosmovisión del mundo emberá tiene como centralidad la concepción de la Tierra como Madre, como fuente natural del espíritu de lo comunitario, en torno a esta, aspectos como el consenso en asamblea para la toma de decisiones, el servicio gratuito como ejercicio de autoridad y el trabajo colectivo, entre otros, se pueden asumir como mecanismos que permiten que lo comunitario opere y se mantenga entre las colectividades indígenas.

Poner el acento en la filosofía de vida de las comunidades indígenas y particularmente en la Madre Tierra como principio ordenador permite comprender el elemento estructurante, la médula de la identidad cultural de estas comunidades, más allá de los mecanismos de los que estas se valen para mantenerse unidas, sin que afecte o desplace la centralidad de dicho principio. Que

¹⁶ Testimonio de José Amado Domicó, gobernador mayor del Cabildo Indígena Mayor del resguardo Quebrada Cañaveral del río San Jorge. Entrevista el 10 de febrero de 2016.

cambie la forma no significa necesariamente que cambie la esencia.

Esto para decir que la vida de estas comunidades y lo que las identifica como pertenecientes a un grupo étnico no deben supeditarlos a una imagen estática o suspendida en el tiempo de lo que son o de lo que creemos que deben seguir siendo. Esta perspectiva podría ser pertinente para comprender de qué manera el conflicto armado, que se suma al proceso de desterritorialización sufrido por las comunidades indígenas del resguardo Quebrada Cañaveral, ha afectado su 'comunalidad', y de ahí los énfasis que deberían tener las acciones de reparación colectiva, con el fin de pasar de una respuesta en función de una imagen estereotipada de lo colectivo en indígenas, a una respuesta comprensiva que se enfoca en el tratamiento de la causa del problema y no en el efecto del problema.

Es también preciso conocer las concepciones particulares de justicia, verdad y reparación que las comunidades o cada pueblo indígena tiene, esto permite comprender expectativas de reparación, que combinan la dimensión colectiva y la individual, como lo expresa el siguiente testimonio:

¿Cómo quiero que me repare el Estado? Yo quiero que el Gobierno me diga dónde está mi hijo, porque se lo llevaron y me gustaría que el Gobierno repare asegurando alimentación y educación para todos los niños y jóvenes de las comunidades, hasta que puedan ingresar a la universidad¹⁷.

La demanda de esta mujer representa no solo su deseo individual de justicia, sino el bienestar de todos los hijos de las mujeres que, como ella, son cabeza de hogar, como reflejo de la conciencia de lo colectivo que no riñe con la necesidad individual de justicia.

¹⁷ Entrevista a Luz Emilse Jarupia, madre de Aldemar Antonio Domicó, desaparecido en 2009 a la edad de 15 años. El testimonio se tomó en marzo de 2013, en la sede del cabildo indígena en Puerto. Libertador (Córdoba).

Tener claro qué es lo central respecto al sentido de lo comunitario también permite superar preconcepciones respecto a lo que necesitan las comunidades en reparación, o supeditar el inicio de las medidas de reparación hasta que la población indígena esté concentrada en el resguardo o territorio para realizar acciones de resarcimiento de los daños. Ellos no han dejado de ser comunidad por no habitar el resguardo, no obstante, los riesgos de la división, la ruptura y la dispersión organizativa se agudizan, por lo que conviene desarrollar oportunamente las medidas de reparación.

Referencias

- Aldana, O. U. (2010). El poder ciudadano de la resistencia civil. *Polisemia*, 6(9), 69-73.
- Alto Comisionado para la Paz. (24 de 11 de 2016). *Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera*. Gobierno de Colombia. <http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/procesos-y-conversaciones/Documentos%20compartidos/24-11-2016NuevoAcuerdoFinal.pdf>
- Beristain, C. (2008). *Diálogos sobre la reparación: experiencias en el sistema interamericano de derechos humanos*. Costa Rica.
- Beristain, M. y González, Páez. (1999). Memoria colectiva y genocidio político en Guatemala antecedentes y efectos de los procesos de la memoria colectiva. *Revista Psicología Política.*, (18), 77-99.
- Berrocal, J. (1980). *La colonización antioqueña en el departamento de Córdoba*. Banco de la República Centro de Documentación de Montería.
- Bonfil, G. (1982). El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización. En F. R. Aravena. *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio* (131-145). Flacso.
- Candlini, N. G. (2010). De qué hablamos cuando hablamos de resistencia. *Estudios Visuales: Ensayo, Teoría y Crítica de la Cultura Visual y el Arte Contemporáneo*, (6), 8-27.
- Carmona, S. (1991). Simbolismo en la representación gráfica embera. *Boletín Museo del Oro*, (29),

- 103-119. <https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/7041>.
- Castells, M. (18 de febrero de 2003). *El poder de la Identidad*. www.globalizacion.org/opinion/
- Cecoin. (2020). *Claves para tener en cuenta en la reparación colectiva*. Informe. Centro de Cooperación Indígena.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2013). ¡Basta ya! (2013). *Basta Ya! Colombia memoria de guerra y dignidad*. Imprenta Nacional.
- Contreras, I. (2008). Autonomías indígenas y comunalidad: debates y propuestas para el estudio y la praxis de las autonomías en el estado de Oaxaca. *Etnias y Política* (5), 104-125.
- Delgado, E. H. (2009). Resistencias para la paz en Colombia. Experiencias indígenas, afrodescendientes y campesinas. *Revista Paz y Conflictos*, (2), 117-134.
- Díaz, F. (9 de abril de 2004). *Comunidad y comunalidad*. <http://rusredire.lautre.net/wp-content/uploads/Comunidad.y-0comunalidad.pdf>
- Fernández, A. C. (2016). El sentido de la investigación cualitativa. *Escuela Abierta*, (19), 33-48. https://www.ceuandalucia.es/escuelaabierta/pdf/articulos_ea19/EA19-sentido.pdf
- Fundación Ideas para la Paz. (2014). Dinámicas del conflicto armado en el nudo del Paramillo y su impacto humanitario. Boletín # 71.
- Gallardo, E. (2012). Lo público en los procesos comunitarios de los pueblos indígenas en México. *Revista Polis*, (31), 1-14.
- Green, A. (2011). *Significados de vida: espejo de nuestra memoria en defensa de la Madre Tierra*. Universidad de Antioquia.
- Halbwachs, M. (1968). *La mémoire collective*. Reis.
- Halbwachs, M. (2002). Fragmentos de la memoria colectiva. *Athenea Digital*, (2), 1-11..
- Herner, M. T. (2009). Territorio, desterritorialización y reterritorialización un abordaje teórico desde la perspectiva de Deleuze y Guattari. *Huellas*, (13), 158-171.
- ICTJ. (2009). *El informe de Rabat: el concepto y los desafíos de las reparaciones colectivas*. Rabat.
- Incora. (1984). *Informe socioeconómico de la comunidad indígena embera katio asentada en la cuenca de la quebrada cañaveral río San Jorge, Puerto Libertador (Córdoba)*. Incora (Instituto Colombiano para la Reforma Agraria).
- Incora. (1985). Resolución 010, por la cual se amplía el resguardo de Jambaló. Instituto Colombiano para la Reforma Agraria.
- Maldonado, B. (2001). *La comunalidad como una perspectiva antropológica india*. <https://www.acratie.eu/FTP/UTOP/MEX-MALDONADO-Autonomiaycomunalidad.pdf>.
- Mejía, M. R. (2007). La sistematización como proceso investigativo. *Revista Internacional Magisterio*, (33). En *La sistematización como proceso investigativo*. http://www.cepalforja.org/sistem/sistem_old/sistematizacion_como_proceso_investigativo.pdf.
- Nava, E. (s.f.). *Comunalidad. Ensayo sobre la legitimación de una teoría nativa*. <http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/ilassa/2009/nava.pdf>.
- Negrete, V. (2008). Problemática psicosocial y socioeconómica como consecuencia del conflicto armado en el departamento de Córdoba en Colombia. *International Journal of Psychological Research*, 1(1), 74-80.
- Organización Indígena de Antioquia. (2017). *Informe situación pueblos indígenas región*. OIA
- Organización Nacional Indígena de Colombia. (2012). *Plan de salvaguarda pueblo embera katio resguardo Quebrada Cañaveral*. ONIC. Bogotá.
- PNUD. (octubre de 2007). Claves para tener en cuenta en la reparación a indígenas. *Hechos del Callejón*. https://info.undp.org/docs/pdc/Documents/COL/00047275_Hechos%2029.pdf
- Rovira, D. P., Castro, J. L. G. y Beristáin, C. M. (1999). Memoria colectiva y genocidio político en Guatemala. Antecedentes y efectos de los procesos de la memoria colectiva. *Psicología política*, (18), 77-100.

- Segato, R. (2002). Identidades políticas y alteridades históricas. *Revista Nueva Sociedad*, 104-125.
- Torres, A. (2013). *El retorno a la comunidad*. Cinde, el Búho.
- Useche, O. (2010). El poder ciudadano de la Bogotá.resistencia civil. *Polisemia*, 6(9), 69-74.
- Vargas, P. (1990). *Los embera y los cuna en frontera con el imperio español*. Publicaciones Banco de la República, 75-101.
- Vascos, L. (1985). *Jaibanás los verdaderos hombres*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.