

Los **Embera Chamí** del **Quindío**: entre la **madre tierra** y la **ciudad**

Adriana María Flórez Laiseca
Diego Quintero Rincón
Horeste Amaya Tuirán



**Los Embera Chamí del Quindío:
Entre la madre tierra y la ciudad**

**Tesis para Optar al título de
Magíster en Desarrollo Sostenible y Medio Ambiente**

Investigadores:

Adriana María Flórez Laiseca

Diego Quintero Rincón

Horeste Amaya Tuirán

Tutor:

Dr. Dairo Sánchez Buitrago

Universidad de Manizales

Centro de Investigación de Medio Ambiente y Desarrollo

Maestría en Desarrollo Sostenible y Medio Ambiente

Manizales, Noviembre de 2011

Nota de aceptación

Presidente del jurado

Jurado 1

Jurado 2

Manizales, julio de 2011

Dedicatorias

ADRIANA MARIA FLOREZ

A ti Señor.

*Por haberme permitido alcanzar este sueño depositando destellos de esperanza y de fe mi corazón, por
Por el gran amor con el que me rodeas y porque siempre me tienes en tus manos, caminando hacia un horizonte
infinito. A ti señor por enseñarme el verdadero sentido de la vida.*

A mi hija LUCIANA

*Mi más grande bendición y aliciente en mis momentos difíciles, la obra perfecta de Dios para alegrar cada uno
mis días y cada rincón de mi corazón. Mi pequeña lucecita que con tu linda sonrisa y tu mirada pícarasca haces
que mi vida sea el más bello regalo... el de Ser Madre.*

A mi madre Beatríz.

*Mi promesa... desde el momento en que decidí partir en busca de un mejor mañana pero con la convicción y la
esperanza de regresar. Tus hermosas palabras de amor llenas de principios y valores han sido y serán el escudo
que me han permitido caminar por el sendero del bien para alcanzar cada uno de mis sueños. Gracias por tus
oraciones.*

A mi esposo Juan Antonio Mora

*Por permanecer constante en su apoyo y amor incondicional, por las tiernas palabras de aliento en mis momentos
difíciles, pero sobre todo por la bendición de ser mi esposo, amigo, amante y compañero fiel.*

*A mis hermanos Katherin Flórez, Juan Pablo Flórez, Dagoberto Flórez, Edwin Javier Flórez, Edison Flórez,
Mauricio Flórez, por hacer parte de mi vida y de mis sueños*

*Para todos aquellos que han tocado mi vida de una u otra forma y me dejaron grandes enseñanzas que serán
imborrables.*

Diego Quintero:

A Dios.

Horeste Amaya:

A mi amada esposa Yennis Prins, mi hijo Oreste José y Brigitte Amaya, por su valioso apoyo y confianza.

Agradecimientos

A la Comunidad Indígena Embera Chamí del Quindío.

A sus Representantes Constantino Ramírez, Ramiro Nianza, Fabio Mejía, Wilson Ramírez.

A la Corporación Autónoma Regional del Quindío (CRQ) y a su Director Dr. Carlos Alberto Franco Cano.

A la Fundación Lumin.

Al Dr. Dairo Sánchez Director de la presente Investigación.

Al Dr. Darío Ángel, nuestro colaborador e investigador.

Al Economista y amigo fiel Jorge Eliécer Díaz Penagos.

A la Dra. Fabiola Restrepo Sánchez Decana de la Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas de la Universidad del Quindío.

Al Incoder.

La tierra es madre nuestra, sin tierra no hay vida en estos momentos *estamos muertos* porque no hay tierra, porque nos da la vida para tomar el aire, el agua, y cada uno de estos recursos tiene sus espíritus.

Fabio Mejía Arias
Gobernador del Cabildo de Montenegro – Quindío

Contenido

Introducción	11
Planteamiento del problema.....	14
Objetivos.....	16
<i>General</i>	16
<i>Específicos</i>	16
Justificación	17
Marco metodológico.....	19
Método y camino	19
Parentesco etnográfico.....	20
La puesta en escena	23
<i>Los diálogos en doble contingencia</i>	23
La caja de herramientas	24
<i>Los actores</i>	25
<i>Las herramientas</i>	27
<i>Diálogo con los autores</i>	28
Diálogo con los autores	30
Las representaciones sociales	31
<i>Notas para el diálogo</i>	34
Sobre culturas híbridas	36
<i>Notas para el diálogo</i>	37
El territorio	39
<i>El territorio y la perspectiva de desarrollo endógeno</i>	41
<i>Notas para el diálogo</i>	42
El territorio según el Etnodesarrollo.....	43
<i>Notas para el diálogo</i>	44
La resiliencia	44
<i>La resiliencia social</i>	45
<i>La resiliencia comunitaria</i>	46
<i>El etnodesarrollo desde la perspectiva ancestral – sagrado</i>	47
<i>Notas para el diálogo</i>	47
Espacio y territorio sagrado.....	47
Lo político.....	49
<i>Notas para el diálogo</i>	51
El etnodesarrollo desde la perspectiva jurídica – legal.....	53

<i>La normatividad sobre etnias como aporte al desarrollo sostenible y a la protección del medio ambiente</i>	55
Diálogo con los actores	60
Las representaciones sociales de los Embera Chamí del Quindío	64
<i>La representación sociocultural de lo ancestral y lo sagrado</i>	69
La coevolución cultural, acciones conjuntas comunidad campesina–comunidad Embera Chamí por el medio ambiente	72
<i>Elementos de coevolución</i>	74
El territorio en la perspectiva de desarrollo de la comunidad Embera Chamí del Quindío	85
<i>Resguardo Dachi Acore Drúa como representación sociocultural</i>	86
<i>El territorio en el tiempo de los Embera Chamí del Quindío</i>	92
El etnodesarrollo, la consolidación del resguardo Dachi Acore Drúa	96
<i>El diálogo intercultural en el terreno tecnológico</i>	99
Resiliencia de la comunidad indígena Embera Chamí del Quindío	103
El etnodesarrollo desde la perspectiva ancestral – sagrado	106
Espacio y territorio sagrado: lógica indígena.....	114
El etnodesarrollo desde la perspectiva de lo político	116
Aspecto jurídico legal – ambiental resguardo Dachi Acore Drúa.....	122
Diálogo de diálogos	124
El estudio y su propósito	124
Las categorías	125
<i>El desarrollo sostenible y el concepto de región, en la perspectiva de sistemas cerrados</i>	125
<i>La coevolución vs. la hibridación</i>	126
<i>La resiliencia</i>	127
<i>El etnodesarrollo como desarrollo oblicuo</i>	127
<i>El tiempo elíptico circular indio</i>	128
<i>El territorio imaginario y el resguardo Dachi Acore Drúa</i>	131
<i>La distinción como principio de supervivencia cultural</i>	132
Hacia la coevolución de la comunidad Embera Chamí del Quindío y su entorno	133
Referencias	135

Índice de tablas y gráficos

Tabla 1. Matriz de diálogo con los actores	24
Tabla 2. Matriz de diálogo con autores	26
Tabla 3. Miembros y roles del cabildo indígena Embera Chamí del Quindío (ORIQUN)	55

Mapas

Mapa 1. Localización del predio La Samaria en el Quindío.....	76
Mapa 2. Localización cartográfica del predio La Samaria (Resguardo Dachi Acore Drúa).....	95
Mapa 3. Plano de coberturas prédio La Samaria	98

Resumen

Objetivos. Construir una memoria de la comunidad Embera Chamí del Quindío respecto a su historia de inserción urbana, su desarrollo como comunidad respecto al territorio y su concepción ambiental. **Método y herramientas.** Este es un estudio de memoria cultural, basado en narrativas de los actores de la comunidad, obtenidas mediante talleres participativos y entrevistas en profundidad. **Resultados.** El estudio desarrolla, en un diálogo con los autores, las categorías Representaciones sociales, coevolución, resiliencia, desarrollo regional sostenible, etnodesarrollo. Luego, en diálogo con los actores de la comunidad Embera Chamí del Quindío, desarrolla un segundo diálogo narrativo que permite poner en contraste con las categorías desarrolladas en el primer diálogo, para concluir con un diálogo de segundo orden, que ajusta los dos diálogos anteriores. **Conclusiones.** Se encuentra que la comunidad indígena Embera Chamí del Quindío goza de una alta resiliencia comunitaria por su capacidad de diferenciación respecto a otras etnias y culturas, basada en la representación del legado de los ancestros que se remite al tiempo circular indígena, en el cual se ubica el territorio como referente cultural.

Palabras claves: identidad cultural indígena, territorio indígena, tiempo indígena, Etnodesarrollo, relato.

Abstract

Objectives: The purpose is to identify the social representations on development of indigenous Embera Chamí community and make a cultural translation to the categories developed by our culture. **Method and tools:** This is a study of cultural memory, based on narratives of community stakeholders, obtained through participatory workshops and in-depth interviews. **Results:** The study develops a dialogue with the authors, the categories Social representations, resilience, sustainable regional development, and ethno-development. Then, in a dialogue with those of the indigenous Embera Chamí of Quindío, develops a second narrative dialogue that allows contrasting with the categories developed in the first dialogue, concluding with a discussion of second order, which adjusts two previous dialogues. **Conclusion:** We find that the Embera Chamí enjoys high community resilience for its ability to differentiation from other ethnicities and cultures, based on the representation of the legacy of ancestors who refers to the circular time Indian, which is located the territory as a cultural reference.

Keywords: indigenous cultural identity, Indian Territory, Indian time, social representations, Embera Chamí, Quindío, ethno-development.

Introducción

Para los indígenas, el desarrollo es algo tan ajeno como casi todo en el mundo. Y el desarrollo, mirado desde fuera de las comunidades indígenas es un tema tan ambiguo y tan polémico que difícilmente puede pensarse como concepto y, mucho menos, para ser aplicado a una comunidad indígena. El diálogo entre los conceptos desarrollo y cultura indígena, es tan extraño que parece que se trata de cosas incompatibles y, por supuesto, inconmensurables. Así mismo, el diálogo con una comunidad indígena sobre el tema del desarrollo puede ser tan complejo como infructuoso.

No obstante, por obstinación o por abrirle trocha a la esperanza, en esta tesis nos empeñamos en ese doble diálogo, entre los conceptos desarrollo y comunidades indígenas y en el diálogo con los indígenas de la comunidad Embera Chamí del Quindío sobre ese insólito y espinoso problema.

La Comunidad indígena Embera Chamí del departamento del Quindío no ha sido ajena a la realidad sociocultural que hoy día vive el territorio y ha sufrido el flagelo del conflicto, del desplazamiento y del irrespeto de sus derechos como cultura y como etnia, como le ha sucedido a millones de campesinos y a cientos de miles de indígenas en Colombia. En el diálogo que hemos establecido con la comunidad, no obstante, no hemos querido averiguar tanto sus condiciones socioeconómicas, lo que tendría un propósito de saber su nivel de desarrollo respecto, por ejemplo, al índice de desarrollo humano establecido por la ONU,

sino que hemos querido saber cómo son, cuál es la relación posible entre su cosmovisión y sus características socioculturales, teniendo en cuenta diversos aspectos de su vida material y simbólica en la búsqueda de contribuir a encontrar caminos para mejorar sus condiciones de vida.

En consecuencia, la investigación, parte de sus representaciones culturales sobre el territorio, su capacidad de sobreponerse a las dificultades, cómo enfrentan la acción política, qué es para ellos lo sagrado, cómo asumen lo jurídico, cómo conciben el cosmos, cómo se relacionan con la cultura hegemónica con la que tienen permanente relación. Y todos estos temas influyen, por no decir que determinan, su perspectiva de desarrollo de carácter temporal, que ha construido la comunidad indígena Embera Chamí en el departamento del Quindío, a través de su creatividad cultural.

En este sentido, la presente investigación se propone interpretar este modelo oblicuo¹ de desarrollo, producto de un sincretismo creativo cultural y de sus representaciones, que les ha permitido adaptarse a un mundo hostil y sobreponerse a las condiciones adversas de vida, a través de una dinámica social en constante evolución. Éstas son dinámicas que incluyen los conflictos y la intervención de sus propios espacios, pero que, de cierto modo, ha mantenido la supervivencia de la comunidad. Sin embargo, su creatividad cultural, que los ha caracterizado por más de 500 años, no ha sido observada por los investigadores académicos. Quienes se han acercado a ellos, los han estudiado tratándolos como objetos y han planteado teorías generales, homogenizando su cosmovisión y su relación con la naturaleza, mediante instituciones externas a su cultura, con la

¹ Hace referencia de acuerdo al diccionario de la lengua española al adjetivo que está, respecto a algo, en una posición o dirección intermedia entre paralela y perpendicular. Es la combinación de dos o más posiciones. Para este caso es la forma en la que los Emberá Chamí del Quindío, han combinado un pasado, con un

pretensión de diseñar políticas paternalistas, ajenas a la realidad de la comunidad, que incluye sus creencias y sus sueños, sus dioses y sus demonios, su sabiduría y su ignorancia, sus bondades y sus perversidades, sus verdades y sus mentiras; han sido tratados como niños a quienes se les puede endulzar la vida con una golosina o con una baratija.

Esta investigación pretende ser una herramienta en la urgencia de tomar conciencia sobre la realidad social y cultural que vive actualmente la comunidad indígena Embera Chamí del Quindío, en relación con sus condiciones de vida, con el fin de diseñar políticas públicas acordes a su realidad, para tomarla como referente en la construcción de nuevos canales que reorienten la política social del Estado o, al menos, hacer de ella una política que pueda aplicarse de manera eficiente, según una interpretación de las normas que favorezcan a la comunidad.

En el diálogo con otra cultura, es honrado empezar por exponer con sinceridad los supuestos, el haber previo, de quienes investigan para invitar a los interlocutores a que también ellos revelen su forma de interpretarse. Somos conscientes de que las culturas sólo pueden ser referidas a ellas mismas, y la aproximación a una cultura que no es la de los investigadores sólo puede ser concebida como un diálogo entre autointerpretaciones. Y esto es así porque una cultura no puede ser leída desde una instancia superior a las culturas, de la misma manera como la historia no puede ser leída desde ningún lugar por fuera de la historia, ni la sociedad puede ser leída desde ningún espacio por fuera de la sociedad. Sabemos que no hay un baremo en manos de un sujeto ideal que permita medir las dimensiones de una cultura por fuera de ella (Gadamer, 1977). Por eso, empezamos exponiendo lo que concebimos por desarrollo. Esta

perspectiva epistemológica nos obligó a construir una metodología que respetara la autonomía de las culturas y que está descrita en el capítulo primero.

De esta manera, en el capítulo segundo, a manera de marco teórico, se describen las nociones del desarrollo sostenible, de territorio, de resiliencia social, de lo sagrado ancestral, de lo jurídico, de lo político, de actor social y a partir de estas concepciones hacemos preguntas para aproximarnos al diálogo con la Comunidad Indígena Embera Chamí, que se construyó a partir del trabajo de campo (entrevistas, observación participativa y talleres con esta comunidad).

En el capítulo tercero, se analizó el resultado de las representaciones y se confrontaron con las nociones elaboradas por nosotros, en lo que llamamos marco narrativo, para intentar comprender su simbología, su sentido histórico y su creatividad cultural, que dio como resultado la construcción de un modelo de desarrollo híbrido de la comunidad indígena Embera Chamí.

Y, finalmente, a manera de coda, o tal vez de colofón, se sintetiza lo que percibimos y lo presentamos en el lugar donde se suelen escribir las conclusiones, como un diálogo entre diálogos, es decir, como un diálogo de segundo nivel en la compaginación entre nuestro diálogo con los autores respecto a las categorías referidas y el diálogo que sostuvimos con los actores de la comunidad indígena, que constituye el marco narrativo.

Planteamiento del problema

El desarrollo sostenible es abordado por teóricos como Gustavo Wilches-Chaux que lo define como la capacidad de un sistema o proceso para cumplir el propósito colectivo de las interacciones entre sus elementos o actores y para

transformarse o evolucionar cuantitativa y cualitativamente, sin poner en peligro las bases o fundamentos ecológicos, sociales, culturales, económicos, políticos y jurídicos, de los cuales depende la permanencia en el largo plazo de ese mismo sistema o proceso (Serna, 2008: 51). Esto significa que el desarrollo sostenible se concibe como una situación anhelada para una determinada sociedad, y que se puede alcanzar a través del esfuerzo colectivo con estrategias de interacción de todos los actores involucrados en estos procesos.

Según esta definición, para entender el sentido de desarrollo que ha construido la comunidad indígena Emberá Chamí, es necesario partir de la premisa de que su pensamiento ancestral debe abordarse integralmente, es decir, como un proceso continuo y evolutivo de esta comunidad, vinculado a lo sagrado, que le sirve para explicar la concepción del modelo propio de desarrollo, que expresa a través de sus representaciones. Éstas constituyen el punto de partida para comprender el proceso de “hibridación” que ha ido experimentando paulatinamente esta comunidad y la manera en que ha logrado adaptarse y mantener su identidad.

En consecuencia, esta investigación tiene como interrogante central la pretensión de leer la construcción del modelo a partir del cual la comunidad Embera Chamí del Quindío integra su pasado, mediante el cual ha establecido su relación con el entorno natural, en un presente signado por el desarrollo tecnocrático, que corresponde al que aportan los campesinos y los colonos y que es influido por los entes territoriales encargados de definir las políticas de desarrollo de las comunidades campesinas. En la combinación de estas dos formas o modelos, es posible sospechar que se pueden encontrar las explicaciones del sincretismo y de la creatividad de las representaciones nacidas y criadas en la cultura con la que

pretendemos dialogar. En esta forma, nos planteamos, a manera de brújula, la siguiente pregunta:

¿Cómo relata su historia la comunidad Embera Chamí del Quindío respecto a su inserción urbana, su desarrollo como comunidad relativo al territorio y su comprensión del medio ambiente?

Objetivos

De acuerdo con la pregunta anterior, se trazaron unos objetivos que sirvieran de timón en el proceso investigativo:

General

Construir una memoria de la comunidad Embera Chamí del Quindío respecto a su historia de inserción urbana, su desarrollo como comunidad respecto al territorio y su concepción ambiental.

Específicos

1. Obtener narraciones de los indígenas de la comunidad indígena Embera Chamí del Quindío sobre su historia de inserción urbana, su desarrollo como comunidad respecto al territorio y su concepción ambiental.
2. Comprender los símbolos, su sentido histórico y su creatividad cultural, en la construcción del modelo de desarrollo y de relación con el entorno natural de la comunidad indígena Embera Chamí del Quindío.
3. Realizar una interpretación de las narraciones obtenidas de la comunidad indígena Embera Chamí del Quindío a las categorías con las cuales podemos

comprender el desarrollo y a la relación con el medio ambiente en una cultura académica.

Justificación

El desarrollo sostenible es una perspectiva del desarrollo que permite abordar la problemática de comunidades que se encuentran en situaciones cercanas a la línea de pobreza establecida por la ONU (PNUD, 2010). En este sentido, la comunidad indígena Emberá Chamí del Quindío es una población que debe ser observada porque, además de ubicarse en las cotas de la línea de pobreza, constituye un baluarte porque remite a los orígenes de una historia que transitó por la invasión de territorios y el saqueo de comunidades que hoy reclaman atención y cuidado.

Esta problemática compleja ha tenido múltiples manifestaciones a través de la historia, principalmente en la defensa de su territorio, el respeto por su cultura y su libre desarrollo como pueblo, que ha sido excluido de los procesos del desarrollo global, con el diseño y la aplicación de modelos de desarrollo que resultan desacertados respecto a estas comunidades y que las han sumergido en la exclusión y la pobreza.

La presente investigación surge de la necesidad de reflexionar sobre la preservación de una comunidad que, a pesar de sus constantes luchas y esfuerzos por vivir, aferrada a sus conocimientos, legados por un pasado remoto y algo olvidado, y aferrada a una cultura ancestral que les permite ser en el mundo, siguen insistiendo en el valor de reconocer y respetar su cosmovisión que han logrado proteger, con gran capacidad creativa de adaptación al medio natural y al entorno social.

Es pertinente rastrear las características de su cultura, para ser tomadas en cuenta en las políticas públicas para el desarrollo sostenible. Este componente resulta consistente con el planteamiento respecto de las características del reconocimiento de las prácticas económicas con los sistemas socioculturales. Aquí, se precisa investigar los contextos culturales que le han permitido a la comunidad mantenerse durante siglos, pese a las difíciles condiciones de vida. En este sentido, es pertinente interpretar el modelo de desarrollo propio de esta comunidad producto de su creatividad cultural, con el propósito de darlo a conocer a las instituciones y a la misma comunidad indígena para que sea respaldada y apoyada, propiciando un ambiente adecuado y unas políticas públicas acertadas que le permitan a la comunidad mejorar sus condiciones de vida.

Marco metodológico

El diseño metodológico para la presente investigación, se realizó a través de un estudio de memoria cultural, que se comprende como un estudio de narrativas, que hizo posible el análisis de la cosmovisión en las representaciones sociales de la comunidad indígena Embera Chamí del departamento del Quindío.

Método y camino

Los estudios de narrativas, según Creswell (2005), abordan directamente personas o grupos con el propósito de aproximarse a su comprensión y su conciencia de lo que cuentan, por consiguiente, no sólo son una forma de investigación sino también una intervención. Ángel (2011c) asimila las investigaciones de narrativas con los estudios sobre memoria cultural, puesto que la memoria es relato y constituye la forma en que las culturas se comprenden, se interpretan y se ofrecen. Las personas, como las culturas, se comprenden como relato y se ofrecen como relato.

Mertens (2005) clasifica los estudios narrativos en a) Biográficos (de personas o comunidades sobre sus trayectos vitales, pero no incluyen testimonios de personas vivas); b) Tópicos (de acontecimientos o eventos); c) Autobiográficos (con testimonios de personas vivas). En el caso de la comunidad con la que se estableció un contacto de conocimiento mutuo se trata, según esta clasificación,

del primer tipo, aunque el interés de este trabajo no es una simple descripción narrativa sobre una comunidad. De hecho, Creswell, según Ángel (2011b), hizo variaciones sobre su concepción de narrativas. En sus primeras versiones del libro (Creswell, 2005), hablaba sólo de biografías. Posteriormente los asumió como narrativas.

Partimos del convencimiento de que la metodología para comprender una cultura dista mucho de ser un procedimiento rígido como métodos experimentales usados en ciencias naturales, o los estudios de caso como los planteados por Yin o por Likert (Ángel, 2011c). Además, el criterio de validez para el conocimiento en las ciencias sociales no es el método. Esta discusión ha marcado la historia de las ciencias sociales en el siglo XX, a partir de la fenomenología de Husserl, pero principalmente con la perspectiva de Heidegger que borró definitivamente la frontera entre sujeto y objeto y desvinculó para siempre el método del camino del conocimiento de lo humano (Ángel, 2011a).

De todas maneras, las críticas al método no invalidan el que se utilicen herramientas metodológicas para aproximarse a una cultura, como pretendemos hacerlo en este trabajo (Herrera, 2009). Por este motivo, debemos aclarar que si utilizamos herramientas que provienen de la etnografía, no basamos en la aplicación de esas herramientas la validez de nuestro trabajo, sino en nuestra propia capacidad de establecer un diálogo productivo con los miembros de la comunidad. Nuestro trabajo es válido porque supimos conversar.

Parentesco etnográfico

En este sentido, nuestro estudio, basado en narrativas, comparte muchas características con los estudios etnográficos, utilizados por la antropología social

o cultural que, en un principio, estudió las comunidades aborígenes y actualmente aborda también las comunidades urbanas. La investigación etnográfica pretende revelar los significados que sustentan las acciones e interacciones que constituyen la realidad social del grupo estudiado; esto se consigue mediante la participación directa del investigador. Con frecuencia, el investigador asume un papel activo en sus actividades cotidianas, observando lo que ocurre y pidiendo explicaciones e interpretaciones sobre las decisiones, acciones y comportamientos. Los datos recopilados consisten en la descripción densa (Geertz, 1994) y detallada de sus costumbres, sus creencias, sus mitos, sus genealogías, su historia, su lenguaje...

El estudio etnográfico, tiene como características las siguientes:

- ✓ Se basa en la contextualización, de modo que concibe la cultura como un sistema que sólo puede ser explicado desde él mismo y no desde fuera. Y la cultura no se explica por las personas que la viven. El sistema cultura, por supuesto, interactúa con otros sistemas, como las personas, el sistema económico, otras culturas, que están en su entorno, pero en las interacciones comunicativas puede evolucionar en conjunto con los otros sistemas.
- ✓ Pone los ojos en la realidad más que en las teorías previas que pueden explicar las culturas. En este sentido, renuncia a generalizaciones universales.
- ✓ Estudia la cultura como unidad particular puesto que el propósito de un estudio etnográfico es comprender una cultura.
- ✓ Son intersubjetivos, porque entra en juego la subjetividad del investigador y de los interlocutores de las comunidades.
- ✓ Es flexible, porque el investigador no enfrenta la realidad bajo esquemas teóricos rígidos, más bien que la teoría emerja en forma orgánica de la

interacción. Por supuesto, tiene en cuenta diversas teorías, pero no para ser aplicadas de manera mecánica.

- ✓ Es cíclico, porque los diálogos deben repetirse una y otra vez de acuerdo con la información que va arrojando la investigación.
- ✓ Es inferencial e indicial, porque la investigación etnográfica pretende aproximarse a una cultura mediante indicios que permiten hacer inferencias, puesto que un sistema social y cultural no puede observarse directamente.

La escogencia de este enfoque metodológico, se ha hecho con base en las siguientes apreciaciones:

- ✓ La etnografía, cuando tiene éxito, proporciona una información sobre la vida social completa, que la mayoría de los métodos de investigación no puede comprender. Una vez que sabemos cómo se ven las cosas desde dentro de un determinado grupo, es probable que alcancemos una comprensión profunda de por qué determinadas personas actúan de una manera dada.
- ✓ Porque la población objeto de estudio del presente trabajo corresponde a un grupo o comunidad relativamente pequeño, siendo esta metodología afín con el estudio de poblaciones o comunidades con esta característica.
- ✓ Porque en este tipo de investigaciones, es importante ganarse la confianza de las personas con quienes se quiere dialogar. En este sentido, es importante resaltar las relaciones de cercanía y buen entendimiento que han existido entre la comunidad y el grupo responsable de la presente investigación, por anteriores trabajos que se han llevado a cabo con la comunidad Embera Chamí del Quindío.

La puesta en escena

La presente investigación es de carácter participativo, puesto que, durante los últimos tres años, se realizó un trabajo de campo intensivo, que incluyó la observación participativa, talleres en grupo y salidas de campo al predio la Samaria en el municipio de Calarcá. Este trabajo de campo originó una serie de discusiones en el grupo que nos aproximaron a la comprensión del sentido de desarrollo y su relación con el entorno natural para la Comunidad Indígena Embera Chamí del Quindío.

Esta propuesta metodológica consistió en identificar el sentido de desarrollo para la comunidad indígena Embera Chamí y descubrir el proceso de hibridación que ha vivido esta comunidad sin que se haya divulgado como iniciativa de la comunidad. Esto permite encontrar el modelo con el cual esta comunidad asume el desarrollo, si es que tiene algún modelo frente al desarrollo o si el desarrollo es un asunto completamente ajeno a sus intereses y sus perspectivas.

Los diálogos en doble contingencia

Con este horizonte, se establecieron dos diálogos que se fueron complejizando en la medida en que fue posible avanzar en la relación con la comunidad. El diálogo del grupo de investigación con los autores que han trabajado temas relacionados con comunidades indígenas, con desarrollo y con las categorías escogidas por el grupo. Y el diálogo con los actores que fueron los integrantes de la comunidad indígena Embera Chamí del Quindío y que narran su vida, sus acontecimientos y sus expectativas. Este diálogo suscitó narraciones que no necesariamente estaban estructurados en la comunidad y, por lo tanto, constituyen un producto nuevo para ella. Posteriormente, se pusieron en diálogo

los resultados de los dos diálogos de la primera ronda, lo que permitió la construcción del modelo.

Estos diálogos no fueron siempre sucesivos sino simultáneos, lo que permitió ir alimentando las preguntas y las observaciones. El diálogo entre los dos diálogos se realizó en un diálogo interno del grupo de investigadores que constituyó el escenario de la interpretación y que permitió el resultado que aquí se presenta a manera de informe.

Con base en las narraciones obtenidas del diálogo, se procedió a encontrar la trama del tejido interno de los relatos para ponerlos a conversar con la perspectiva de desarrollo que anima a los autores. En esta forma, la investigación permite realizar una especie de mapa conceptual, dentro de nuestros códigos, respecto a la actual situación de esta comunidad. Este mapa conceptual que puede representar un modelo, fue sometido a un diálogo con los actores, para encontrar si ellos se sienten reflejados en nuestra construcción.

La caja de herramientas

La activación de los relatos que dieron pie a la construcción del modelo se realizó a través de un proceso de observación participante durante tres años. Esta observación consistió en entrevistas en profundidad y en talleres de discusión.

Las entrevistas giraron en torno a algunos temas que eran del interés de los autores-investigadores, relacionados con temas que pueden vincularse a perspectivas de desarrollo sostenible. No obstante, las entrevistas derivaron de una manera libre de modo que aparecieron en las conversaciones otros temas que no estaban previstos y que dieron pie justamente a encontrar su propia manera

de concebir su desarrollo, su relación con el medio ambiente y que aportaron de una manera decisiva en la construcción del modelo.

La constante interacción con los actores a través de los distintos trabajos de campo realizados con la comunidad a lo largo de estos tres años permitió el desarrollo de las conversaciones, por la confianza lograda y por la necesidad que los actores encontraron de construir su propio modelo de desarrollo. Los temas se abordaron mediante un lenguaje que permitiera el entendimiento y que fue el fruto de largas conversaciones.

Los actores

La metáfora teatral para designar a las personas o instituciones que participan en la vida social sirve para indicar que son sujetos que hablan, que actúan, que están en un escenario social y natural y que viven una historia. En algunas perspectivas del desarrollo, se han llamado agentes (Bourdieu, 2007; Sen, 1999; Bauman, 1998), para indicar su capacidad de agencia con incidencia en las agendas públicas (Bauman, 1998). El agente, de esta manera, requiere la elaboración de la categoría agencia que se refiere a la categoría agenda y que tiene una connotación profundamente política. Aquí nos hemos acogido a la metáfora teatral de *actores*, para indicar su connotación cultural en relación con la acción social y con la palabra pública, que ha sido preferida por autores como Alain Touraine (1987), con una referencia marcadamente cultural.

Para las conversaciones, se eligieron los líderes que actualmente promueven procesos de inclusión y reconocimiento de la comunidad para lograr condiciones de vida dignas en lo que podríamos llamar desarrollo sostenible. Una vez se seleccionaron las personas, se realizaron las entrevistas. El líder habló, según manifestó, en representación de quienes conforman su comunidad, aunque su

relato sea un reflejo de sus propias vivencias. La continua observación sobre el transcurso de la interacción con la comunidad fue la herramienta que permitió controlar el grado de posible confianza sobre los relatos, pues las probables contradicciones y ocultamientos podían ser detectados en conversaciones informales y en observación directa sobre costumbres y prácticas de distintos miembros de la comunidad.

En el diálogo con los actores, se trabajaron las categorías territorio, resiliencia social, sagrado-ancestral, político (autodeterminación) y jurídico-legal. Estas categorías fueron visibles para el grupo de autores, pero no se expusieron en esta forma a los actores porque ya indicaba un nivel de anticipación categorial que podía no ser comprendido por los actores y podía sesgar los relatos según lo que ellos creyeran que los autores querían escuchar. Más bien, se trabajaron con ellos algunos temas que dieron pie a una conversación abierta y que servían como especie de indicadores de las categorías.

Tabla 1. Matriz de diálogo con los actores

Categoría	Actor	Tema
Territorio	Fabio Mejía Arias Ramiro Niaza Albeiro Mejía Arias Constantino	El territorio y su relación con el medio ambiente.
Resiliencia social	Fabio Mejía Arias Ramiro Niaza Albeiro Mejía Arias	La manera como han logrado permanecer como etnia, sin perder sus costumbres en medio de la intervención con Kafumas, campesinos y colonos. La manera como la comunidad se relaciona con el entorno natural.
Sagrado-ancestral	Fabio Mejía Arias Ramiro Niaza Albeiro Mejía Arias Constantino	Las cosas que para la comunidad son sagradas. Lo que para ellos es ancestral. La relación con la tierra.

Político (autodeterminación)	Fabio Mejía Arias Ramiro Niaza Albeiro Mejía Arias Constantino	Normas que acatan. Normas relacionadas con el medio ambiente.
Jurídico – legalidad	Fabio Mejía Arias Ramiro Niaza Albeiro Mejía Arias Constantino	Forma de relacionarse con la institucionalidad pública colombiana y regional. Formas de incidir en las políticas públicas sobre el tema de la autonomía indígena. Formas de incidir en las políticas públicas sobre medio ambiente.

Las herramientas

Las técnicas e instrumentos de investigación utilizados para recolectar la información fueron los siguientes:

Técnicas de Investigación.

1. *La observación.* Se hicieron diarios de campo que permitieron una primera aproximación. Con el tiempo, la observación se simplificó y se discutían las observaciones en el grupo.
2. *La observación participante.* Al aproximarse a la comunidad, se pudo observar el tipo de acciones e interacciones que sucedieron en su interior, y se pidieron explicaciones e interpretaciones muchas veces acerca de las decisiones, acciones y comportamientos observados.
3. *Materiales escritos o documentos.* Se recurrió a documentos oficiales, a investigaciones anteriores con la comunidad y a otras fuentes escritas, como revistas y periódicos.

Instrumentos de Investigación.

4. *Los talleres participativos.* Se adelantaron de común acuerdo con la comunidad talleres sobre temas de su interés, con el liderazgo y la activa participación de sus miembros.

5. *Las entrevistas.* Se buscó con esta técnica que los miembros de la comunidad pudieran hablarnos de cosas de su interés, cubriendo aspectos de importancia para la investigación y permitiéndoles usar sus propios términos y conceptos.

Diálogo con los autores

Los diálogos que originan el marco narrativo de este informe, dialogan a su vez con el referente conceptual construido en un diálogo de los investigadores con diferentes autores, en relación con las categorías planteadas por el grupo. Este acoplamiento permitió construir el modelo, en una doble contingencia comunicativa.

Tabla 2. Matriz de diálogo con autores

Categoría	Teoría	Autor
Territorio	Perspectivas de desarrollo	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Bárbara Epstein (1990) ✓ Guillermo Vasco Uribe (1976, 1989 y 2002)
	Desarrollo endogeno	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Sergio Boissier (1999 y 2001)
	Etnodesarrollo	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Gerardo Zúñiga (1995) ✓ Raúl Molina (1995) ✓ Guillermo Bonfil (1983 y 1989)
Resiliencia social	La resiliencia en el desarrollo sostenible	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Walter Chamocho (2005 y 2006) ✓ Alain Peigne (1994) ✓ Gloria Laengle (2005) ✓ Helena Combariza (2004)

Sagrado ancestral	Etnodesarrollo	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Aravena y Zúñiga (1993) ✓ Jhon Durston (2002) ✓ Rodolfo Stavenhagen (1997)
Político (autodeterminación)	Etnodesarrollo	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Jhon Durston (2002) ✓ Gerardo Zúñiga (1995) ✓ Velasco (2001) ✓ Guillermo Bonfil B. (1983 y 1989)
Jurídico-legal	Etnodesarrollo	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Aylwin, J. y Correa, M (1995)
Representaciones sociales		<ul style="list-style-type: none"> ✓ Moscovici (1986) ✓ Denise Jodelet (1986 y 1997)
Hibridación vs. coevolución		<ul style="list-style-type: none"> ✓ Néstor García Canclini (2009) ✓ Silvia Rivera Cusicanqui (2010) ✓ Carlos Sánchez (2011)
Tiempo indígena	Pensamiento descolonizador	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Silvia Rivera Cusicanqui (2010)

Diálogo con los autores

Referencia teórica

Los pueblos indígenas requieren de perspectivas de desarrollo diferentes a las que se conciben respecto a otros grupos sociales. Para poder aproximarse al tema del desarrollo indígena mediante un enfoque que busque consistencia con las formulaciones del desarrollo culturalmente sostenible, es necesario aceptar la premisa de que existen sistemas sociales culturalmente característicos en un contexto espacial y temporal determinado, en el que se originan diferencias culturales, que conducen a desarrollos específicos.

Se encuentran diversas aproximaciones según las diferentes escuelas de pensamiento que coinciden en reconocer la condición de la identidad indígena como el principal factor de su desarrollo. Para ello, se han construido perspectivas de desarrollo que amplían el horizonte conceptual más allá del concepto de calidad de vida, en el respeto y fortalecimiento de las culturas indígenas, que constituyen una gran riqueza para la humanidad, la centralidad del territorio físico, su autodeterminación y su autonomía, que invitan a crear un modelo propio de desarrollo que podemos considerar como sostenible.

En este sentido, algunos teóricos han diseñado postulados que incluyen la dimensión ambiental, en donde se aborda lo social, político y lo económico. Estas teorías se confrontan en un diálogo conceptual con el proyecto de vida de las comunidades indígenas como la Embera Chamí del Quindío, en busca de un modelo propio de dichas comunidades.

El enfoque teórico abordado para comprender la visión de desarrollo de esta comunidad indígena, considera aspectos: como representaciones sociales, territorio, resiliencia social, lo sagrado ancestral, lo jurídico y lo político. Con esta selección de temas, que por supuesto es contingente puesto que puede haber más, se inicia el diálogo con los diferentes autores a partir de las *representaciones sociales* abordadas desde la perspectiva de Moscovici (1986), que es transversal en la investigación, como lo es también la hibridación cultural que trabaja García Canclini (2009), que presenta un escenario de aculturación en la ciudad, pero que puede ser aplicable a la comunidad Embera Chamí del Quindío.

Estos dos planteamientos teóricos, aportan elementos que ayudan a abordar el planteamiento del problema de este primer diálogo.

Las representaciones sociales

El concepto de Representaciones Sociales, como lo define Moscovici (1986), se refiere a un modo de entender y de comunicarse particular, propio de una sociedad o de un grupo social determinado (como ocurre en este estudio respecto a un la comunidad Embera Chamí) mediante el cual se construye la realidad y el conocimiento de la vida cotidiana. Las representaciones sociales suelen ser naturalizadas al adjudicarle las propiedades de la representación al mundo objetivo. En esta forma, La naturalización es uno de los pasos en la

constitución normal del conocimiento en el que la representación social se transforma en representación conceptual, y los conceptos se vuelven categorías del lenguaje que pretenden expresar la realidad, con la convicción de que la realidad es, efectivamente, como se imagina o se representa.

Según Jodelet, las representaciones sociales son definidas como los conocimientos específicos y los saberes del sentido común que orientan la acción, la comunicación y la comprensión del entorno social, material o ideal (Jodelet, 1986). Esto permite resaltar algunas condicionantes de las representaciones sociales como el contexto, el género y la etnia que son, a su vez, rasgos de identidad, pues permiten reconocer un nosotros frente a otros nosotros o frente a un entorno conformado por otros sistemas, grupales o personales, que no son nosotros. Esta distinción se suele llamar identidad y se relaciona con la construcción de memoria que, a su vez, supone un lenguaje compartido. Al respecto, Rodríguez dice:

Los conceptos y las representaciones colectivas son universales, impersonales y estables, y corresponden a entidades tales como mitos, religión, arte, entre otras. Las personas pertenecientes a un grupo étnico participan en sus representaciones colectivas o universos simbólicos, lo que se traduce en significaciones sociales: normas, valores, mitos, ideas, tradiciones (Rodríguez, 2004).

Esta interpretación permite decir que las representaciones sociales son formas de pensamiento social orientadas hacia la comunicación, la comprensión y el dominio del ambiente social, material e ideal. Hacen referencia a la comprensión del sentido común, que se pone a disposición de la práctica cotidiana como instrumento de lectura de la realidad, forjada en la interacción y el contacto con los discursos que circulan en el espacio público, que están inscritas en el lenguaje

a razón de su función simbólica y de los marcos que proporcionan para codificar y categorizar lo que compone el universo de la vida (Ulloa, 2000: 91).

En esta perspectiva, Jodelet (1986: 81) señala que el concepto de representación social hace referencia a la relación entre las dimensiones psicológica y social. La primera aborda la construcción del pensamiento cotidiano de un individuo, al interiorizar los elementos nuevos que van surgiendo en su vida social a través de la experiencia, de modo que orienta su conducta a partir de las representaciones sociales. En esta forma, las representaciones sociales configuran un marco conceptual claro y definido para las culturas, en su manera de interpretar el mundo y asignarle un significado simbólico.

Las representaciones sociales son, pues, el conocimiento correspondiente al sentido común. Pero éste no es, como se pensaba en la modernidad, pensamiento falso. Es, más bien, racionalidad práctica, en la cual se basa todo conocimiento sobre lo humano (Ángel y Herrera, 2011) y es la base del diálogo entre las culturas, que son contextos que se interpretan a sí mismos, que se referencian a sí mismos y que son capaces de comunicarse con otras culturas mediante procesos de interpretación leídos mediante los lenguajes construidos por cada cultura.

En esta forma, se puede dejar abierto un enlace con la perspectiva del grupo étnico que nos ocupa y que será abordado en el marco narrativo. Por lo pronto, se puede decir que este grupo es consciente de la importancia de sus formaciones sociales y de su cultura. No tienen un gran acervo de registros documentales de la cultura, sus tradiciones se remontan a tiempos de los que no tienen un recuerdo real, y la transmisión oral no es el mejor camino para desarrollar los registros históricos, pero su preocupación no radica en el referente de la memoria sino en

el sentido que tiene para el presente, para la cohesión de la comunidad (Ángel, 2011c).

Es por ello que este trabajo se centra en los relatos y narraciones de los actores, que son los interlocutores en este diálogo con los investigadores, que a su vez desean abrir otro diálogo con los autores seleccionados para aproximarse a las categorías que constituyen el universo y el lenguaje de los investigadores y que desean poner en juego en este tinglado dialogante.

Notas para el diálogo

El interés de nuestra investigación se aproxima a la propuesta conceptual de las representaciones sugeridas por la psicología social en Moscovici y en Jodelet en cuanto éstas se refieren a un conocimiento verdadero sobre el mundo y sobre el grupo. No obstante, el desarrollo de la investigación nos condujo, poco a poco, a encontrar el mundo simbólico indígena como memoria, que es narrada y que es imaginada por la comunidad con referencia al territorio y al tiempo, lo que nos encamina por rumbos diferentes, especialmente ricos en sugerencias, como son los que constituyen el pensamiento indiano post-colonial.

El problema del territorio, como clave fuerte del mundo imaginario indígena, tiene una relación estrecha con su forma de vivir el tiempo. Silvia Rivera Cusicanqui² (2010) encuentra que el tiempo circular indígena es lo que le permite a las comunidades bolivianas tramitar su memoria de una forma en que los acontecimientos del presente son avatares de lo que ya ocurrió y de lo que vendrá. Sólo en el tiempo lineal del norte (no de occidente, por lo menos no para

² Indígena aimara. Socióloga. Docente emérita, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz. Docente del Programa Andino de Derechos Humanos, PADH, de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Artículo originalmente publicado en Temas Sociales, revista de Sociología U.M.S.A. N° 19, LaPaz –Bolivia, mayo de 1997.

nosotros) puede hablarse de fracaso o de salvación escatológica. Dice Silvia Rivera:

Si miramos la rebelión de Katari desde el presente, la memoria de las acciones se proyecta en el ciclo de levantamientos y bloqueos de caminos de los años 2000–2005, con epicentro en la ciudad de El Alto, uno de los cuarteles generales de las tropas rebeldes en 1781. Lo que se ha vivido en los años recientes evoca una inversión del tiempo histórico, la insurgencia de un pasado y un futuro, que puede culminar en catástrofe o en renovación (Rivera, 2010).

En el tiempo indígena, la vida renace porque la vida y la muerte se suceden como avatares del mismo espíritu que es al mismo tiempo vida y muerte. En el tiempo circular la esperanza es actual, no es una salvación en un tiempo futuro, como en la concepción del tiempo de Pablo de Tarso, que ubica la salvación humana en un tiempo escatológico que le confiere su marca a su concepción de la historia. En este sentido, Margaret Mead hace alusión a este tiempo circular en comunidades de la Polinesia:

Nuestro pensamiento nos ata todavía al pasado, al mundo tal como existía en la época de nuestra infancia y juventud, nacidos y criados antes de la revolución electrónica, la mayoría de nosotros no entiende lo que ésta significa. Los jóvenes de la nueva generación, en cambio, se asemejan a los miembros de la primera generación nacida en un país nuevo. Debemos aprender junto con los jóvenes la forma de dar los próximos pasos; Pero para proceder así, debemos reubicar el futuro. A juicio de los occidentales, el futuro está delante de nosotros. A juicio de muchos pueblos de Oceanía, el futuro reside atrás, no adelante. Para construir una cultura en la que el pasado sea útil y no coactivo, debemos ubicar el futuro entre nosotros, como algo que está aquí listo para que lo ayudemos y protejamos antes de que nazca, porque de lo contrario, será demasiado tarde (Mead, 1971: 53).

En esta forma, el territorio indígena, que se referencia permanentemente en el imaginario indígena, es pensado en el tiempo circular. Por eso, el territorio habita

en el tiempo y no al revés, como pensamos en nuestra cultura, puesto que lo que sucede en este territorio ya sucedió en el pasado y en el futuro.

Sobre culturas híbridas

El concepto de hibridación lo define García Canclini como *“procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras”* (García Canclini, 2002). La estructura discreta es, para el autor, el resultado de una hibridación anterior. Esto significa que la gestación de las culturas, tanto urbanas (a las que se refiere García Canclini) como rurales (que se abordan en este estudio) son hibridaciones de hibridaciones.

En esta forma, las innovaciones no provienen de la dinámica independiente, aislada de la cultura ancestral, sino de la comunicación que surge del contacto directo entre los indígenas, los campesinos y las culturas urbanas. Es este sistema de comunicaciones el que da la posibilidad de observar los vínculos entre comunidades que aportan al sincretismo creativo elementos para apropiarse de su patrimonio cultural.

No obstante, García Canclini encuentra que el surgimiento de una simbiosis en relación con el tejido de redes que interactúan socialmente vinculantes, no significa la pérdida de la esencia de la identidad ancestral que caracteriza a la cultura híbrida: *“Todas las manifestaciones culturales surgen entonces como ritos que unen y comunican sin pretender traspasar las fronteras culturales; todas las culturas son de fronteras”* (García Canclini, 2008: 21). La obligación de la comunicación al compartir territorio con otros grupos es la fuente de la hibridación que es, más bien, modificaciones internas de la cultura por las percepciones del conocimiento de otras culturas y otros grupos.

Notas para el diálogo

Lo que se va a tratar aquí no coincide con el planteamiento de García Canclini, porque, si bien el autor reconoce que en el contacto entre culturas no se pretende traspasar las fronteras, lo que ocurre son hibridaciones, es decir, mezclas, formas nuevas mediante la incorporación del otro que ocurre en las fronteras, donde los distintos se mezclan, se contaminan, se confunden. Al respecto, Rivera Cusicanqui es expresiva y contundente:

La noción de “hibridez” propuesta por García Canclini es una metáfora genética, que connota esterilidad. La mula es una especie híbrida y no puede reproducirse. La hibridez asume la posibilidad de que de la mezcla de dos diferentes, pueda salir un tercero completamente nuevo, una tercera raza o grupo social capaz de fusionar los rasgos de sus ancestros en una mezcla armónica y ante todo inédita (Rivera Cusicanqui, 2010: 80).

Y más adelante agrega:

La metáfora de la *hibridez* plantea que podemos “entrar y salir de la modernidad” como si se tratara de una cancha o de un teatro, no de una construcción –objetiva y subjetiva a la vez– de hábitos y gestos, de modos de interacción y de ideas sobre el mundo. La apuesta india por la modernidad se centra en una noción de ciudadanía que no busca la homogeneidad sino la diferencia. Pero a la vez, al tratarse de un proyecto con vocación hegemónica, capaz de traducirse en términos prácticos en las esferas de la política y el estado, supone una capacidad de organizar la sociedad a nuestra imagen y semejanza, de armar un tejido intercultural duradero y un conjunto de normas de convivencia legítimas y estables. Esto implica construir una patria para todas y para todos (Rivera Cusicanqui, 2010: 81).

Lo que ocurre, más bien, es la modificación de los sistemas culturales por la observación mutua entre los grupos, que se modifican a sí mismos como resultado de esta observación. Por supuesto, en las interacciones es posible perderse, disolverse, confundirse. Pero si se pervive, es porque la organización propia de la cultura permite la comunicación, la observación y el diálogo,

preservando la distinción. La socióloga aimara prefiere la metáfora ch'ixi, que en su lengua aimara significa una mezcla sin mezclarse:

La noción de ch'ixi, por el contrario, equivale a la de “sociedad abigarrada” de Zavaleta, y plantea la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan. Cada una se reproduce a sí misma desde la profundidad del pasado y se relaciona con las otras de forma contenciosa (Rivera Cusicanqui, 2010: 70).

No se trata, pues, de la noción de hibridación de García Canclini que hace pensar en las mulas, como dice Rivera Cusicanqui, que son estériles porque son mezcla genéticamente incompatible con la fertilidad. Se trata, en cambio, de un diálogo, una comunicación entre sistemas que se diferencian permanentemente sin perderse, según la noción de autopoiesis de Maturana y Varela, que retoma Luhmann (Sánchez, 2011).

La metáfora del ch'ixi asume un ancestro doble y contencioso, negado por procesos de aculturación y “colonización del imaginario”, pero también potencialmente armónico y libre, a través de la liberación de nuestra mitad india ancestral y el desarrollo de formas dialogales de construcción de conocimientos (Rivera Cusicanqui, 2010: 81).

En esta forma, se prefiere hablar aquí de coevolución, fruto de una especie de proceso de *digestión cultural*, como resultado de las transformaciones de una cultura que, como todas, es de frontera, como bien dice García Canclini (2008: 21), pero que sobrevive gracias al sistema interno de representaciones que logra encontrar en el tiempo circular elíptico la diferenciación de los sistemas del entorno.

El territorio

La primera categoría de análisis que integra el conjunto de las representaciones sociales de la comunidad de actores en esta investigación es el territorio, puesto que allí es donde la comunidad indígena desarrolla las prácticas que dan origen a las otras categorías abordadas aquí.

Sobre el territorio, se construye un símbolo ancestral que la comunidad indígena adopta con el tiempo y que le permite la construcción de un conocimiento anclado en espacios específicos, en los que se han asignado relaciones y funciones que se manifiestan según los rituales cósmicos a través de la acción y la función. De otra parte, sobre el territorio se constituye el criterio que permite las interacciones cosmogónicas y simbólicas en la relación con la naturaleza, proveedora de vida, nodriza de grandes ubres, tierra que mana leche y miel.

La constante en la historia de los pueblos indígenas en Colombia, es la lucha por sus derechos y territorios. Según Epstein (1990), las acciones de los movimientos indígenas han expresado conflictos relacionados con problemas étnicos y culturales. Los objetivos de los movimientos sociales incluyen *“una revolución cultural, dentro y fuera: lo cual crea movimientos que encarnan los valores de una nueva sociedad y traen cambios fundamentales en los valores sociales”* (Epstein, 1990: 36).

En el Quindío, las etnias indígenas que habitaban la región precolombina y que perduraron en pequeños grupos como reductos aislados unos y parasitados otros, son los Quimbayas, los Quindos y los Pijaos, de las cuales hoy se conocen varios eslabones culturales como vestigio de sus asentamientos en estas tierras cafeteras. Las condiciones de marginalidad, pobreza, aculturación o despersonalización cultural, en palabras de Vasco Uribe (2002), siguen presentes en la existencia de

las comunidades indígenas en Colombia. Sin embargo, a pesar de las reivindicaciones alcanzadas por las organizaciones indígenas, tras largas y cruentas luchas, y de los reconocimientos a la luz de lo convenido en la Constitución Política de 1991 (CP, 1991), las circunstancias que afectan su realidad, les siguen siendo adversas. Estas condiciones de precariedad se refieren, en muchos casos, al dominio de territorios bajo el control de los cabildos indígenas que, en las etnias más afectadas, son reducidos a las tierras menos productivas y más apartadas, donde lograron refugiarse de la depredación y la barbarie colonizadora que los expulsó de los territorios ancestrales.

Es preciso reconocer avances en el reconocimiento institucional, derivados del grado de madurez organizativa, de movilización de la base social y del grado de beligerancia expresado en momentos coyunturales definidos. No obstante, la situación general de las comunidades amerindias sigue siendo crítica. Lo que se suma a la imposibilidad del disfrute inmediato de la tierra para constituir resguardos, por la oposición y el desconocimiento que han sufrido para su reconocimiento por parte de las administraciones públicas y de importantes sectores de la sociedad.

En este sentido, el territorio se sigue planteando como espacio físico por los teóricos que abordan el problema indígena en el país, y que lo consideran como un elemento vital para el desarrollo de las comunidades indígenas, con una perspectiva de desarrollo y de territorio como el resultado de la suma y el empleo de recursos o de capitales. No obstante, lo que se desea dejar planteado aquí es la concepción de territorio como constituyente primario de las etnias indígenas, que se constituyen como culturas con una referencia territorial que conforma el sustrato cultural.

El territorio y la perspectiva de desarrollo endógeno

El desarrollo endógeno del territorio es clave en la concepción de desarrollo regional, considerado por Boissier (2001: 42) como un proceso reconocido en pequeñas unidades territoriales y agrupamientos humanos, con la capacidad de generar y promover una dinámica económica en pro del mejoramiento de la calidad de vida de una sociedad determinada, inmersa en una realidad compleja con la cual interactúa. En ese proceso, el autor percibe factores positivos o negativos, pero señala que no hay otra forma de pensar el desarrollo regional sino mediante las propias fuerzas. Por lo anterior, el desarrollo endógeno, de acuerdo con Bossier, hace referencia a que el territorio necesariamente debe reconocerse como un *sujeto colectivo regional*, que se constituye como sujeto del desarrollo y no como su objeto, puesto que el territorio no es un asunto físico sino un producto histórico cultural que integra todos los elementos que conforman una región, para lo cual se hace necesario fortalecer la integración de los sujetos que pertenecen a dicho territorio, construyendo una identidad colectiva regional.

Este contexto planteado por Boissier propone que, mientras se mantenga la imposibilidad de posesión del territorio por parte de una comunidad, es difícil considerar una propuesta de desarrollo endógeno. En esa perspectiva, lo que podrá seguirse construyendo es la integración colectiva de los miembros de la comunidad como un capital de identidad que haga sinergia con los otros capitales en función del desarrollo de la región. Y uno de esos capitales es, para el autor, el territorio.

En este escenario, lo endógeno del desarrollo reside en que los actores del desarrollo incluyen a los sujetos que hacen parte del territorio, y también involucran a los actores externos que están implícitos en el proceso. Lo

endógeno se refiere, así, a los recursos que hacen parte del territorio, y a las decisiones en la búsqueda del desarrollo y el bienestar de los actores locales (Parente y Brito, 2000).

El aporte planteado por el autor podría suponerse sin fundamento puesto que parte de un elemento central como el territorio, que incluye varios aspectos que, integrados, originan un desarrollo endógeno para una determinada sociedad. Por consiguiente, el factor crucial de desarrollo endógeno, siguiendo la lógica del autor, es el problema de la distribución social de la tierra, lo que excluye a las comunidades que no tienen acceso a la propiedad de territorios significativos y productivos quedan excluidos de las posibilidades de desarrollo.

Notas para el diálogo

En el diálogo que se abre aquí, para los efectos de este estudio, respecto al territorio como fundamento del desarrollo endógeno, es preciso hacer algunas acotaciones. En primer lugar, la noción de territorio como totalidad que incluye muchos elementos como las culturas que habitan en él y los recursos naturales, tanto como la infraestructura y las personas que componen los grupos humanos, responde a una perspectiva de sistemas que considera la inclusión como la conformación del sistema, en forma de partes, de modo que las culturas hacen parte del territorio que es el sistema que incluye a todos los demás.

Esta concepción no es compartida por los investigadores, que prefieren considerar el territorio como referente de la cultura que es el sistema que se relaciona con los otros sistemas (entorno natural, personas que se reconocen como de esa cultura, otras culturas) y que es capaz de comunicarse con esos otros sistemas para evolucionar con ellos. En ese sentido, los sistemas se acoplan en el territorio, pero tienen capacidad de desarrollo propio. Esta perspectiva de

sistemas responde a la propuesta de sistemas autopoieticos de Luhmann (Sánchez, 2011) y permite comprender cómo una cultura logra mantenerse en el tiempo dentro de un territorio y gestionarse frente a otras culturas y otros grupos.

No obstante, la perspectiva de desarrollo endógeno hace alusión a la independencia de la región respecto a sus decisiones y concertaciones sobre sus caminos de desarrollo, lo que constituye un aporte significativo a las teorías del desarrollo que surgieron de la calificación hecha por el presidente norteamericano Harry Truman, al terminar la segunda guerra mundial, entre países desarrollados y países subdesarrollados, lo que implicaba que había países capaces de gestionarse y países que necesitaban ser gestionados por otros (Cortés, 1997). Esta perspectiva colonialista es superada por la orientación que le otorga a las naciones y a las regiones su capacidad de concertación interna sobre sus caminos de desarrollo, y es la conciencia que hace la teoría del desarrollo endógeno postulado como independencia territorial, concertación regional y sinergia de capitales.

El territorio según el Etnodesarrollo

Las comunidades indígenas, al enfrentarse al problema del desarrollo referido a sus propias posibilidades de subsistencia y pervivencia en determinado territorio, han dado origen a la perspectiva de etnodesarrollo. Esta teoría surge a partir de los años ochenta, cuando autores como Nahmad y Zúñiga, según Bustamante (2003), definen el etnodesarrollo como *“la capacidad que tienen los pueblos indígenas en mantener su autonomía y su imaginario colectivo enfocados en su desarrollo propio”* (Bustamante, 2003). De igual forma, Bonfil plantea que el *“etnodesarrollo se resume*

en la habilidad creativa que posee una comunidad indígena que para este caso son los Emberá Chamí para encausar su propio desarrollo” (Bonfil, 1983).

En esta teoría, la noción de etnoterritorio es una condición que pone en manifiesto los espacios físicos habitados por comunidades indígenas, que tienen por característica hallarse delimitados por hitos geográficos, socialmente reconocidos por una o más agrupaciones de una misma etnia o de otra distinta (Molina, 1995). Estos territorios, según el autor, considerados como espacios físicos, representan un valor para los indígenas al asignarles un contenido político, económico, social, cultural y religioso. Desde esta perspectiva, el territorio es destacado por el actor indígena como un vínculo directo entre etnoterritorio y su identidad como grupo étnico.

Notas para el diálogo

Esta perspectiva concibe el territorio, como lo hace el equipo de investigación, como un entorno cuya simbolización constituye el referente cultural de las comunidades indígenas, de modo que juega la doble contingencia de entorno natural y de referente del sistema cultural.

La resiliencia

La noción de resiliencia es una adaptación de un término de la física que hace alusión a la capacidad de los materiales para resistir los choques sin desintegrarse. Esta capacidad se contrapone a la fragilidad, y es inversamente proporcional a ella.

La resiliencia social

La noción es aplicada, como metáfora, a la psicología, para significar la capacidad de una persona para sobreponerse a traumas severos como la muerte de un pariente cercano o a agresiones como violaciones y torturas; en este sentido la resiliencia parece una realidad confirmada por muchísimas trayectorias existenciales e históricas de vidas exitosas que superan y siguen desarrollándose y viviendo a menudo en un nivel superior. Aquí se adopta el término, también como metáfora, para expresar la capacidad de respuesta de las comunidades indígenas al despojo histórico de sus tierras y sus bienes, al desconocimiento de su cultura, al asesinato de sus dioses y sus costumbres, que significa la resistencia para subsistir más de 500 años sin sucumbir. Este proceso de adaptación lo describe Peigne como dialéctica territorial:

[Son] los procesos de adaptación (o inadaptación) de las comunidades indígenas a los territorios que ocuparon fueron resultado de los cambios y reordenamientos ocurridos al interior (y en su entorno de influencia) como consecuencia de las tensiones propias de cada proceso seguido por ellas en el tiempo (Peigne, 1994: 104).

Este proceso de adaptación de las comunidades indígenas hace parte de la dinámica social y su constante evolución, del cual hacen parte los conflictos y el intervencionismo de sus espacios que, de una u otra forma, inciden en su capacidad de expresar el grado de resiliencia.

De otra parte, Chamocho (2006) señala que, desde épocas prehispánicas, las comunidades indígenas que han habitado el territorio nacional implantaron formas avanzadas de desarrollo relacionadas con el territorio y los ecosistemas, aunque estos procesos fueron interrumpidos durante la época de la conquista y la colonización de sus territorios en un proceso de exterminio y alteración del

medio natural, a partir del cual las comunidades indígenas fueron modificando sus formas de vida tradicional y se adaptaron a un nuevo contexto sociocultural.

La resiliencia comunitaria

Dentro de la resiliencia social, Suárez (2001) elabora el concepto de resiliencia comunitaria, al observar que cada desastre o calamidad que sufre una comunidad, que produce dolor y pérdida de vidas y recursos, origina un efecto movilizador de las capacidades solidarias que permiten reparar los daños y continuar viviendo. El autor esboza una serie de pilares de la resiliencia comunitaria como autoestima colectiva, que incluye:

- ✓ *Autoestima Colectiva.* Actitud y sentimiento de orgullo por el lugar en que se vive.
- ✓ *Identidad Cultural.* Persistencia del ser social en su unidad y mismidad a través de cambios y circunstancias diversas. Implica costumbres, valores, giros idiomáticos, danzas, canciones, etc.
- ✓ *Humor Social.* Capacidad de algunos grupos o colectividades de encontrar rasgos cómicos en la propia tragedia. Es la capacidad de expresar en palabras, gestos o actitudes corporales, los elementos cómicos, incongruentes o hilarantes de una situación dada, logrando un efecto tranquilizador y placentero.
- ✓ *Probidad estatal.* Implica la existencia de una conciencia grupal que condena la deshonestidad de los funcionarios y valoriza el honesto ejercicio de la función pública.
- ✓ *Solidaridad.* Es fruto de un lazo social sólido que resume los otros pilares.

El etnodesarrollo desde la perspectiva ancestral – sagrado

Al considerar el componente étnico en torno al desarrollo, se debe considerar la relación entre las características socioculturales y la cosmovisión de cada pueblo indígena, y resaltar sus modos de producción y aspectos de la vida material simbólica que constituyen una perspectiva epistemológica del saber social como fundamento de las ciencias sociales. Al respecto, Riascos señala que:

Todos los pueblos y culturas, sin excepción, han tenido en el pasado como lo tienen hoy, los conocimientos necesarios para subsistir y reproducirse. Todas las funciones humanas son posibles gracias al conocimiento que los humanos poseen. Desde esta perspectiva todos los conocimientos son útiles, legítimos, válidos, necesarios, con mucha frecuencia, verdaderos y, sobre todo, correlativos a las necesidades vitales. No existe, por lo tanto, ningún pueblo ignorante. Crear, recrear, producir, modificar y adaptarse a un ambiente lleva implícita la necesidad de conocer el funcionamiento de la Naturaleza, la constitución de los objetos, la organización social y el saber de sí mismo. El conocimiento surgió, por lo tanto, indisolublemente unido a la vida cotidiana y al trabajo (Riascos, 2000: 1).

Notas para el diálogo

Lo que interesa aquí respecto a ese saber social que constituye un saber válido es que en las comunidades indígenas está ligado a la tradición ancestral y se vincula con el conocimiento sagrado. De hecho, quien dispone del saber curativo, quien tiene autorización para incursionar en la selva en soledad, quien tiene el poder de la palabra tiene, a su vez, una investidura ritual de tipo religioso, porque conoce las maneras de invocar las fuerzas sagradas de los dioses y conjurar los demonios.

Espacio y territorio sagrado

El concepto de lo sagrado es clave en las culturas indígenas, pues les permite permanecer y proteger su territorio a través de su legado histórico cultural, como

la cosmovisión en la que su realidad histórica y su creatividad cultural dan cuenta de la existencia del territorio que es sagrado por la dinámica de la diversidad, porque no se puede dar cuenta de él, porque siempre es fuente de novedad y de vida. Porque es lo otro radical.

Mircea Eliade considera que hay un espacio que es “sagrado y, por consiguiente, fuerte, significativo, y hay otros espacios no consagrados y, por consiguiente, sin estructura ni consistencia, en una palabra, amorfos” (Eliade, 1998: 21). La función del espacio sagrado es destacar un territorio del medio cósmico y de hacerlo diferente. Lo sagrado delimita en forma simbólica, ritual, mediante mojones rituales que indican la distinción, los límites espirituales respecto a lo otro que está más allá, las cotas del espacio de lo que somos como cultura, las membranas mediante las cuales nos distinguimos del mundo, que nos protegen y nos comunican con lo otro que está más allá.

De acuerdo con Zapata Torres (2010), las representaciones de lo sagrado-ancestral, que se manifiestan en los lugares ceremoniales y geográficos, simbolizan las representaciones territoriales constituidas de acuerdo con un conocimiento interno propio de la comunidad sobre su cultura. El concepto de territorio tiene la noción de un espacio geográfico y social, delimitado por fronteras abiertas que hablan de los conceptos etno-territoriales, cuyos espacios se relacionan con los elementos de culto a lo sagrado que se articulan al territorio tradicional.

Lo sagrado se manifiesta según el componente ancestral en las prácticas agrícolas. El manejo de los cultivos está determinado por las fases lunares, el movimiento del sol, las temporadas de lluvia y sequía, y otras manifestaciones que inciden en la creación del territorio, donde se incorporan los elementos físicos del paisaje y,

especialmente la representación sagrada del orden. Estos aspectos dan sentido a la construcción del concepto de territorio, que define los sistemas de adaptación al medio natural, donde el pensamiento y la acción se encuentran.

Lo político

El fortalecimiento de la sociedad civil es determinante en la generación de iniciativas de emprendimiento para el desarrollo local, pero surge la discusión sobre el papel que debe ejercer el Estado, que no debe ser reduccionista sino que debe asumir un rol dinámico con decisiones claras y contundentes en el momento indicado para intervenir o para retirarse y permitir la interacción de los actores locales en el desarrollo de procesos autogestados (Bustamante, 2003).

El autodesarrollo indígena y el desarrollo culturalmente sustentable (Bustamane, 2003) tienen como propósito fortalecer la cultura indígena y brindar los elementos necesarios para mejorar sus condiciones de vida, junto al derecho de los pueblos indígenas de elegir su propio desarrollo. De otra parte, el componente participativo y autogestionado es determinante en los procesos de desarrollo, en la medida en que el empoderamiento del actor indígena y su naturaleza política requieren la construcción de un marco conceptual elaborado de acuerdo con la realidad de las comunidades. El proyecto de desarrollo relaciona el concepto de autonomía con el de autogestión, de modo que la autogestión indígena es “la gestión de procesos de cambio en los pueblos y las comunidades indígenas por sus mismos habitantes” (CEPAL, 1995: 25).

Según esta perspectiva, el proceso político de las comunidades indígenas sólo puede entenderse mediante su autonomía y su realización como etnias, puesto que sólo ellos pueden ser los protagonistas de su suerte. De ahí que su

autogestión, sin interferencias y sin dominios externos, tendrá que suscitar la dinámica y la dirección que la misma comunidad le imprima, para preservar sus integridades grupales y garantizar que sean sujetos de los modelos culturales y ambientales propios.

En este sentido, el Estado, como ente rector del bienestar social y del desarrollo sostenible de las comunidades, debe proporcionar escenarios adecuados para mejorar las condiciones de vida de las comunidades indígenas, para lo cual las particularidades que asuman las políticas públicas de estas comunidades, son pieza clave para hacer posible un desarrollo autogestionado y culturalmente sostenible a partir de su propia realidad. En este sentido, Aravena y Zúñiga (1993) proponen un marco político en el cual se incluyan principios rectores como la autodeterminación, la participación, la especificidad, la integralidad y la sostenibilidad, previamente concertados y negociados con las comunidades indígenas.

Respecto a las políticas públicas, Velasco (2001) sostiene que el Estado ha dejado de asumir su posición de integralidad con las comunidades indígenas, con el criterio de homogeneizar el desarrollo y ha asumido una postura proteccionista y paternalista, determinada por su asistencia a los sitios donde se establece la población indígena.

La autodeterminación y el territorio son elementos claves en el eje central de la discusión del problema del acceso y tenencia de la tierra, donde ésta no es sólo una unidad productiva sino un espacio simbólico eco-social que permite una visión propia de la cultura arraigada en un territorio específico. La implementación de las políticas públicas de desarrollo implica el fortalecimiento de las capacidades de autogestión de las comunidades indígenas en torno a su

problemática, donde la intervención del Estado debe referirse al apoyo, la negociación y el control de los asuntos propios de las comunidades.

Bonfil (1983) considera que el control cultural debe definirse como la capacidad de decisión sobre los elementos culturales respecto a su producción y reproducción en condiciones de dominación. Los elementos culturales propios son definidos por el autor como aquellos que la comunidad considera que ha recibido como patrimonio cultural heredado de generaciones anteriores, en razón de lo cual los produce y reproduce, los mantiene o los transmite según la naturaleza del elemento cultural considerado. Por elementos culturales ajenos entiende aquellos que forman parte de la cultura que vive el grupo, pero que éste no ha producido ni reproducido. Estos elementos conducen a un proceso mediante el cual el grupo adquiere capacidades de decisión sobre los elementos culturales propios y ajenos, creando nuevos elementos culturales que pasan a formar parte de su cultura autónoma.

Notas para el diálogo

El problema de la autodeterminación indígena y el autogobierno plantea interrogantes profundos sobre la conformación política del Estado nacional, que se manifiesta en asuntos cruciales como la administración de justicia, la constitución de la administración local, el sistema de propiedad de la tierra, entre muchos otros puntos de divergencia de la administración pública nacional respecto a las formas de gestión y de estructurar lo político de las comunidades indígenas.

Uno de dichos interrogantes se refiere a la concepción del Estado Nación que, en Colombia, ha concedido, como excepción, la independencia política de las comunidades indígenas, pero no sabe cómo contribuir a su desarrollo propio más

que de una manera paternalista. Pero el Estado no se cuestiona su propia conformación institucional y sus propios criterios de conformar la institucionalidad con base en eso que ha considerado como excepción. En todo caso, queda la grieta, abierta en la concepción del Estado Nación, por el rebote pendular de la depredación indígena, que ha logrado reivindicar políticamente su independencia en los aspectos mencionados arriba, entre muchos otros.

Otro interrogante, derivado del anterior, se refiere a la independencia de otros grupos étnicos como los afrocolombianos, que no tienen territorios ancestrales y los que cuentan con ellos no gozan de independencia jurídico-política de gestión respecto a las formas del Estado nacional. Es el caso, por ejemplo, del palenque de San Basilio, conformado por personas afrocolombianas que constituyen una verdadera comunidad, pero que no tienen independencia en la forma de tenencia de la tierra, en el dominio comunitario del territorio, en la administración de justicia, entre otros elementos que pueden diferenciar a esta etnia del entorno político nacional. Lo mismo sucede con las poblaciones del Chocó y de los demás departamentos del Pacífico, que se conformaron históricamente como palenques, pero que no fueron reconocidos como territorios ancestrales. Ésta es una deuda con los grupos étnicos afrocolombianos, de una magnitud aún mayor que la de los grupos indígenas y con una complejidad especial porque muchos de estos territorios son compartidos con comunidades indígenas.

El etnodesarrollo desde la perspectiva jurídica – legal

“Se devolvieran a los naturales, como propietarios legítimos, todas las tierras que formaban sus resguardos, según sus títulos, cualquiera que sea el que aleguen para poseerla los actuales tenedores”.

Decreto del 5 de julio de 1820

Firmado por el Libertador Simón Bolívar

El papel de la legalidad y lo jurídico en el desarrollo sostenible de las comunidades indígenas es un factor determinante en la construcción cultural creativa. La Constitución Política de 1991, por ejemplo, da origen a la defensa por los derechos como resultado de las luchas indígenas sostenidas por décadas. El marco legal expresa el reconocimiento constitucional del multiculturalismo y la pluriétnicidad de los pueblos indígenas, de sus derechos territoriales, de autodeterminación política, de participación en las decisiones y las instituciones del Estado y de su derecho a desarrollar desde su propia cosmovisión (Aylwin y Correa, 1995).

A continuación, se presentan las principales normas y acuerdos que regulan las comunidades indígenas en el orden nacional. En Colombia se han emitido un gran número de normas tendientes a reconocer el derecho de los indígenas sobre sus tierras, reglamentar el uso y goce de ellas y proteger a los nativos. Y en el orden internacional, se han desarrollado acuerdos y planes con los países vecinos para el desarrollo de las comunidades indígenas que comparten los territorios de frontera.

- ✓ El Plan Colombo-Peruano para el Desarrollo Integral de la Cuenca del Rio Putumayo - Diagnóstico Regional Integrado en su capítulo V, sobre comunidades indígenas, establece formas de cooperación internacionales para el desarrollo de los pueblos indígenas que viven en la frontera de los dos países (OEA, 1993).
- ✓ El artículo 2 de la ley 89 de 1890 establece que las comunidades indígenas reducidas ya a la vida civil, tampoco se registrarán por las leyes generales de la República en asuntos de resguardos.
- ✓ La ley 60 de 1916 prohíbe, en su artículo 30, la adjudicación de tierras baldías ocupadas por indígenas.
- ✓ La ley 81 de 1958 establece el derecho preferencial de los indígenas que se encuentran en posesión de tierras sobre las cuales no pueden probar su carácter de Resguardo mediante títulos expedidos por la corona Española o por el Estado, a efectos de que organismos competentes se los adjudiquen.
- ✓ El artículo 11 de la ley 31 de 1967 ratificó el convenio N° 107 de 1957 sobre protección e integración de las poblaciones indígenas y tribunales de la Organización Internacional del Trabajo, el cual dispone: *“Se deberá reconocer el derecho de propiedad colectivo o individual a favor de los miembros de las poblaciones en cuestión sobre las tierras tradicionalmente ocupadas por ellas”*.
- ✓ El artículo 32 de la ley 30 de 1988 adiciona al artículo 94 de la ley 135 de 1961 con el siguiente párrafo: *“Las tierras o mejoras que se adquieren para ejecución de los programas de constitución o reestructuración de Resguardos indígenas y dotación de tierras a las comunidades civiles indígenas serán entregadas a título gratuito a los cabildos de*

las respectivas parcialidades, para que éstos de conformidad con las normas que los regulan, los distribuyan entre los miembros de dichas comunidades”.

- ✓ De igual forma, el marco jurídico establece las zonas forestales protectoras, que pueden ser sobre terrenos de dominio público o privado; bosques destinados a la conservación de especies valiosas, que igualmente pueden ser de dominio público o privado; bosques de interés general que pueden destinarse a explotación forestal; parques nacionales para la conservación de la flora y fauna. De acuerdo con lo anterior, las áreas reservadas para la conservación y protección de los recursos naturales, de igual manera que las destinadas a parques nacionales, son compatibles con los Resguardos Indígenas y éstos conservan su derecho a su aprovechamiento.

Se observa en estas normas que se concede el derecho a las comunidades indígenas a vivir de acuerdo con su cosmovisión, partiendo del reconocimiento de un territorio como espacio físico para desarrollarse.

La normatividad sobre etnias como aporte al desarrollo sostenible y a la protección del medio ambiente

El Departamento de Desarrollo Regional y Medio Ambiente de Estados Unidos, ha concluido que las áreas de protección y de parques nacionales, son compatibles con los resguardos indígenas, teniendo estas comunidades la posibilidad de realizar el aprovechamiento de estas áreas de acuerdo con su cosmovisión, lo que le da gran relevancia al carácter de especial a estas comunidades de manera sustentable con el medio ambiente.

La referencia legal citada incluye algunas normas ya derogadas. Aún así, permite saber que en el marco de la cooperación internacional, en este caso del los Estados Unidos para el manejo ambiental y el Plan Colombo-Peruano para el

Desarrollo Integral de la Cuenca del Río Putumayo, se tiene una clara diferenciación entre este tipo de comunidades y las demás poblaciones, pues éstas son comunidades que, por su cultura y su forma de aprovechamiento de los recursos naturales, desarrollan prácticas de conservación incorporadas en su forma de vida y en la manera de relacionarse con los bienes naturales. Lo que interesa aquí es la forma propia de los indígenas de gestionar el medio ambiente en sus territorios, que ha permitido la conservación ambiental, puesto que para los indígenas, el territorio es sagrado y su cultura ancestral los orienta a relacionarse con el medio natural de manera que se preserven los recursos naturales, lo que significa también conservar su propia existencia, su pueblo, su etnia y su ancestro.

En el resumen jurídico norteamericano de este plan, reconocen que la legislación colombiana determina el carácter de las comunidades indígenas como garantía de preservación del medio ambiente por ser comunidades que usan los recursos naturales con sabiduría que es la protección y conservación de su propia parcialidad, puesto que las comunidades indígenas dependen directamente de los bienes naturales de sus territorios. Sin embargo, esta legislación no fue pensada de acuerdo con una perspectiva ancestral, pues desconoce la existencia de comunidades sin territorio, que se consagran como defensoras ancestrales del medio ambiente, pero que no son consideradas en las políticas públicas como actores que pueden intervenir en territorios protegidos.

La dimensión ambiental, el uso de suelos y todo lo relacionado con la protección y conservación del medio ambiente, es una condición que actualmente hace parte de las estrategias de planificación y desarrollo de las naciones, pero las políticas públicas deben hacer la relación con la presencia en gran parte del territorio de

comunidades indígenas que orientan su cultura a la preservación de dicho territorio, de modo que este vínculo puede convertirse en una estrategia sin precedentes para la protección del medio ambiente. No obstante, esta relación no se ha dado explícitamente.

Posiblemente, la presencia de las parcialidades indígenas se encuentra en las zonas más sensibles para la conservación de las fuentes hídricas, del suelo, de la flora y la fauna, en muchos casos endógena y aún así se les permite a estas comunidades su asentamiento en esas áreas de carácter especial y estratégicas desde el punto de vista de la conservación natural. La razón de esta permisividad son las consideraciones del anexo sobre comunidades étnicas del Sistema Nacional de Áreas Protegidas del SINAP:

El proyecto Fondo para la Conservación de Áreas Protegidas no ocasionará impactos negativos a las comunidades indígenas y negras que habitan en las áreas protegidas seleccionadas ni en los territorios que puedan hacer parte de mosaicos de conservación o corredores biológicos que se establezcan. Por el contrario, al apoyar la consolidación de un Sistema Nacional de Áreas Protegidas (SINAP) incluyente y diverso, el proyecto también apunta al fortalecimiento de la organización y autonomía de las comunidades, impulsando estrategias propias de conservación, acordes con sus contextos socioculturales y políticos (Fajardo, D. 2002).

En el anexo del SINAP en el numeral 1.3. Marco Jurídico Específico para Pueblos Indígenas, se señala que:

Además de establecer el carácter inalienable, imprescriptible e inembargable de las tierras de resguardos, así como el derecho a participar y a ser consultados, la Constitución reconoce la autonomía y la jurisdicción especial indígena, así como la asignación de recursos para su fortalecimiento económico y social. Igualmente, establece las bases para la constitución de entidades territoriales propias, con potestades para el establecimiento y administración propia de tributos, todo dentro del marco de la participación y descentralización democrática (Fajardo, D. 2002).

El anexo, hace un recorrido por el marco legal de los pueblos indígenas en Colombia y lo analiza respecto a su presencia en las áreas especiales de conservación:

En cuanto a las funciones relacionadas con la administración de medio ambiente y los recursos naturales los resguardos indígenas se asimilan a municipios y las funciones ambientales de los Cabildos a las de las alcaldías (Ley 99 de 1993, Artículo 67).

El Cabildo indígena se define como una autoridad pública especial, cuyos integrantes son miembros de una comunidad indígena, elegidos y reconocidos por ésta, con una organización sociopolítica tradicional, cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, sus usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad (Decreto 2164 de 1995, Artículo 2).

Por otra parte, los espacios de participación indígena se crearon y se reglamentaron a través de los Decretos 1396 de 1996 y 1397 de 1996. En el primero, se crea y reglamenta la Comisión de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas; en el segundo se crea y reglamenta la Comisión Nacional de Territorios Indígenas y la Mesa Permanente de Concertación. Estas son instancias de participación indígena a nivel nacional para concertar las decisiones administrativas y legislativas susceptibles de afectarlos, y hacer seguimiento a la ejecución de la política indígena del Estado.

En materia de titulación de tierras, a las comunidades indígenas que habitan en zonas de reserva forestal o en reservas indígenas traslapadas con parques nacionales, no sólo se les reconoce el derecho a permanecer en ellas, sino que se les otorga la propiedad colectiva a través de la titulación de resguardos (Decreto 2164 de 1995, Artículo 3).

El marco legal que existe para las comunidades indígenas gira en torno al territorio como derecho principal para estas comunidades por el reconocimiento

explícito de su capacidad de proteger el medio ambiente, lo que deriva en un aporte a su desarrollo sostenible. Sin embargo, la ley aún carece de argumentos pertinentes para las comunidades indígenas que no poseen territorio.

Como se puede apreciar, a pesar de que la ley es homogénea para todas las comunidades indígenas, hay aspectos que deben ser resaltados, toda vez que se encuentran enmarcadas dentro de algunas representaciones sociales de las comunidades indígenas, como el territorio que representa un simbolismo ancestral para la gran mayoría de las etnias, para las cuales los espacios sagrados constituyen un referente determinante para su desarrollo.

Diálogo con los actores

Marco narrativo

El marco narrativo, a diferencia de otros enfoques metodológicos, en esta investigación tiene como punto de partida las experiencias vividas por la comunidad de actores, expresadas por ellos en las entrevistas y los talleres. Para efectos de la presentación de los relatos, seguiremos las categorías que se trabajaron en el capítulo anterior, teniendo en cuenta que ya este ordenamiento es una tarea interpretativa. El conjunto de simbolismos y significados de la comunidad Embera Chamí, encontrados en sus experiencias narradas, buscan proveer una imagen de futuro que se ajusta a la complejidad de las vidas humanas, que son cada vez más diversas y diferenciadas.

Las narraciones provienen de los diálogos realizados en los talleres con los miembros de la comunidad y con algunos líderes en entrevistas en profundidad, como se dijo en el marco metodológico. A continuación se presenta una tabla con los nombres y sus cargos dentro del cabildo:

Tabla 3. Miembros y roles del cabildo indígena Embera Chamí del Quindío (ORIQUN)

Cargo	Representante	Funciones
Consejero Mayor ORIQUN	Ramiro Niaza Bedoya	Gestionar, ante las entidades públicas, privadas y autoridades del Departamento.
Gobernador cabildo Montenegro	Fabio Mejía Arias	Gestionar, ante las entidades públicas, privadas y autoridades del Departamento.
Vicegobernador mayor Indígena	Jairo Ramírez Gutiérrez	Apoya la gestión de los superiores y reemplaza al gobernador en ausencia temporal o definitiva.
Secretario Indígena	Jhon Evert Caicedo M.	Llevar las actas del Cabildo y mantener el archivo, documental de la organización.
David González Marcial	Fiscal Indígena	Velar por el correcto manejo de los recursos del resguardo.
Albeiro Mejía	Tesorero Indígena	Encargado de administrar y manejar los recursos del Cabildo
Hernando Arcila	Jaibaná	Médico Tradicional, de la comunidad.
Constantino Ramírez	Justicia Indígena	Coordinación con autoridades departamentales, la aplicación de justicia y la autonomía indígena.
Juan de Jesús Arcila	Alguacil Mayor Indígena	Guardia Indígena
Ramón Antonio Marcelo	Alguacil Mayor Indígena	Guardia Indígena
Bertulio Marcial García	Alguacil Mayor Indígena	Guardia Indígena
Benigno Ramírez Arias	Alguacil Mayor Indígena	Guardia Indígena
José Albeiro Mejía Arias	Alguacil Mayor Indígena	Guardia Indígena
Germán Borocuara	Alguacil Mayor Indígena	Guardia Indígena
Francini Caicedo	Alguacil Mayor Indígena	Guardia Indígena
Augusto Cardona	Alguacil Mayor Indígena	Guardia Indígena

Fuente: Cabildo indígena Embera Chamí del Quindío, 2010.

Lo anterior, muestra el grado de organización e independencia de los cabildos, que les ha permitido adelantar las diligencias conducentes al logro de sus aspiraciones y derechos, ante las entidades nacionales, regionales y locales. En este sentido, se debe reconocer que a pesar de estar sometidos y adaptados al

modelo de desarrollo tecnocrático en el departamento del Quindío, aún conservan en su colectivo imaginario una organización político-administrativa que de cierto modo les permite la autodeterminación dentro de su etnia y, aunque no cuenten con un territorio en términos de espacio físico, están dispuestos a respetar y actuar de acuerdo con los parámetros de conducta que han construido desde sus antepasados a partir de la ley de origen.



Vía al cabildo Dachí Acore Drúa. Salida de campo.

La comunidad Embera Chamí ha reclamado de manera insistente y por largo tiempo el reconocimiento del Estado a su autodeterminación; ha exigido respuesta a sus demandas, sin tener la atención debida. La autodeterminación la entienden, según la Constitución Política, como la decisión única y soberana de los miembros de una unidad territorial, que para el caso es el Resguardo Indígena

y la comunidad que de él hace parte, acerca de su estatuto político que a bien tengan haber escogido.

En ese escenario de inobservancia institucional, se debe reconocer que se ha fortalecido la autonomía de la comunidad Embera Chamí, sólo comprensible con las fortalezas propias de su diferenciación cultural, mediante la que han sorteado innumerables dificultades.

Es necesario reconocer que las reivindicaciones alcanzadas por los indígenas han sido el resultado de un proceso autónomo y colectivo, y de organización política, que aún no concluye, y que se mantiene con el fin de alcanzar objetivos sustantivos, como el de la adjudicación y la posesión de un territorio que les permitirá llevar a efecto, el modelo de desarrollo autogestionario y sostenible, que aquí hemos llamado oblicuo, que se ha derivado de su capacidad de diferenciación y de su creatividad.

Este marco narrativo tiene como propósito sumergirnos en un contexto espacial y temporal a partir de los relatos de la comunidad, que brindan elementos relevantes para la comprensión del modelo de desarrollo que ha construido como resultado de lo que son: una cultura híbrida, cuyo territorio se limita a unas cuantas hectáreas, aferrada a una tradición mediante la cual sienten que tienen una vida propia.

Los pueblos indígenas han mantenido su opción de desarrollo gracias a la manera de ver el mundo y a su capacidad de relacionarse con el entorno natural. Sus territorios son sagrados, son inseparables de su existir, pero estos pueblos han contado con un territorio donde consagrar la vida. Pero los indígenas de la comunidad Embera Chamí, grupo étnico con el cual se ha adelantado esta investigación, no ha contado con un territorio, y hoy, 80 años después de haber

llegado al lugar donde vive, tras varias generaciones, aún se reconocen como indígenas pertenecientes a los Embera Chamí. A esta etnia la mantiene unida representaciones que le confieren una identidad vinculada a su legado ancestral que les permite diferenciarse de otras etnias, de la cultura Kafuma³ y que permite calificar su capacidad de permanecer en el tiempo como una comunidad con una alta resiliencia social. Los Embera Chamí del Quindío proyectan su modo de vida en su forma de representarse el mundo y de comprenderse en él, que es su territorio y su conciencia.

Las representaciones sociales de los Embera Chamí del Quindío

A continuación se ilustrarán las principales representaciones sociales de la comunidad Embera Chamí del Quindío, que los ha identificado a través de la historia y hacen parte de su acervo cultural y cosmovisión. Así mismo se presentan relatos de los líderes de esta comunidad:

- La comunidad Embera Chamí del Quindío dispone de un mundo simbólico que la mantiene unida y que le da fuerzas para pervivir en el tiempo, pese a las peores adversidades para una comunidad indígena que es la carencia de un territorio de referencia. Como se verá más adelante, el territorio donde vive la comunidad, es sólo una reliquia de lo que puede significar un territorio de referencia para la cultura ancestral. Esto indica que su referente territorial dentro de su configuración cultural sólo está en

³ La palabra Kafuma es usada por la comunidad Embera para referirse a una persona con rasgos raciales de la Población mestiza. La usan también para referirse a la cultura occidental y a las tecnologías de esta cultura.

el pasado que para ellos es tan remoto como su futuro. Su presente sólo es un constructo imaginario entre dos tiempos remotos e improbables.

Bajo este escenario, esta representación es posible porque el territorio existe en el imaginario del tiempo circular indígena, como se expresó en las notas para el diálogo relativas a las representaciones sociales indígenas. El espacio, el territorio, tienen su existencia plena en el tiempo y no al revés, como sucede en nuestra cultura. Para nosotros, la cultura Kafuma, un lugar tiene un antes y un después, de modo que el tiempo es un atributo del espacio. Para ellos, el tiempo es existencia ancestral y en él habita el futuro. Esta transgresión del tiempo histórico le confiere a la comunidad la esperanza actual que los hace permanecer culturalmente vivos desde tiempos para nosotros remotos y para ellos siempre presentes.

- En la comunidad no existe una ritualidad especial para celebrar el nacimiento, pues el bautismo se hace en la iglesia católica para conseguir la legalización del documento de identidad. Cuando alguien muere, en cambio, el grupo de parientes se baña en una corriente torrenciosa mirando río abajo para que el agua lave los males y el cuerpo quede purificado de los espíritus que habitan la muerte. El nacer y el morir, ligados también a la concepción de tiempo circular, son ritualizados según la hibridación cultural del bautismo católico y la purificación india por el agua. Para ser aceptados socialmente, han optado por bautizar a sus hijos con nombres occidentales, y para enfrentarse con su tiempo ancestral se sumergen en las aguas incesantes del río, que parece girar en redondo como el tiempo.
- Para que una persona inicie su convivencia marital se requiere que la mujer sea mayor de 12 años y que los padres de la pareja se reúnan para acordar

sobre el cuidado y la responsabilidad que implica el establecimiento de un nuevo hogar. La unión se da por voluntad de la pareja y de manera secreta, sin la intervención de los familiares ni de la comunidad, la relación no se protocoliza por matrimonio religioso ni por lo civil, la relación es de unión libre y, por lo general, se empieza la convivencia en la casa de los padres de uno de los recién casados, hasta cuando la pareja pueda hacer efectiva su independencia.

- La mujer es el eje central del núcleo familiar. Cuando la niña llega al primer período de la menstruación, se le practica el ritual del médico tradicional (Jaibaná), que consiste en un conjuro (invocar la presencia y manifestación de algún espíritu o ser sobrenatural) el ritual se desarrolla con un baño a la niña, con plantas medicinales con especies seleccionadas por el Jaibaná, con lo cual se busca sellar el cuerpo para bloquear el ingreso de los malos espíritus causantes de enfermedades.

Ramiro Niaza, consejero mayor de la Organización Regional Indígena del Quindío ORIQUN, cita las líneas del plan de vida sobre la cosmogonía Embera Chamí de la siguiente manera:

Nuestro mundo que es el mundo del dios Karagabí es el más bajo de los mundos superiores y encima de él está el firmamento, cóncavo como un plato, arreglado por Karagabí con el sol Sua, la luna Chia y las estrellas. Sobre el firmamento está Ntre, el cielo de Karagabí, que ahora lo vemos muy alto, después hacia arriba siguen los otros tres mundos superiores; En nuestro mundo se mueve Antomia, el demonio, creación y adversario de Karagabí. Debajo de nuestro mundo están los mundos inferiores. El más alto de los mundos inferiores es el mundo de Tutriacá, el mundo plano que se llama Armocura. Orre es el dios de otros de los ocho mundos pero no sabemos si de los superiores o de los inferiores.

- La danza Embera Chamí es un ritual en cuyo centro se ubica una jarra con flores, que representa los espíritus ya sean peligrosos o propicios. La flor blanca sirve para salvar la vida de la persona que ha sido poseída por los espíritus peligrosos. La hoja del borrachero (cacao sabanero, *Brugmansia Candida*) sirve para defender a la persona que ha enloquecido por los espíritus agresivos. El Jaibaná cocina la hoja y le da un baño a la persona enferma para sacar el espíritu malo. La hoja de Santamaría, mediante infusión, más el vapor del agua, sirven para la fiebre y para controlar el dolor de cabeza. El ritual o tratamiento del paciente consiste en la práctica de un baño en las horas de la tarde y se le abriga con una cobija para evitar el viento y el sereno⁴. El Jaibaná completa la práctica con un rociamiento con soplos de aguardiente al paciente para sacar el espíritu malo. Cuando un paciente está grave, se hace el ritual del *Benecua*, que consiste en una lucha contra el espíritu malo. El acto es colectivo donde la comunidad acude para atrapar al espíritu peligroso con la ayuda del espíritu propicio. Para este ritual se prepara natilla, conserva de papaya, pescado, queso y otros alimentos. A las doce de la noche, se departen los alimentos como la natilla o la conserva de papaya en hoja de bijao. El Jaibaná mira por dónde viene el espíritu malo para atraparlo (el espíritu malo acude al acto en busca de comida), lo atrapa con la ayuda del espíritu bueno, entonces el Jaibaná anuncia que ya atrapó el espíritu malo y que la persona ya está salvada. Después, se reparte la comida de pescado, queso y chicha de maíz. La comida sirve para atraer a los espíritus porque ellos son un viento o una sombra que busca alimento y, por lo tanto, es la oportunidad para atraparlos.

⁴ Sereno quiere decir lluvia suave, frío nocturno.

Es significativo que una comunidad como ésta, aislada desde hace décadas de su lugar de origen, sin territorio, conserve los rituales como el *Benecua*, que es practicado tradicionalmente por los Embera en sus territorios naturales. Estas prácticas son manifestaciones ancestrales que les permiten mantener un imaginario para su autoreconocimiento y confirmación como etnia y su particular forma de diferenciarse del resto de la sociedad. Sin embargo, es de entender que en el medio donde se encuentran no pueden depender y subsistir de sus métodos tradicionales para la curación, y tratándose de prácticas relacionadas con la medicina y la curación indígena, éstos también se adaptan y acuden al sistema de medicina institucional donde reciben los tratamientos que el sistema de salud les ofrece. Esto sugiere que la comunidad conserva su esencia ancestral, pero también acude de manera consciente al sistema de salud institucional, lo cual ha permitido su subsistencia y pervivencia en este territorio.

A pesar del proceso de hibridación de esta comunidad, han combinado, a partir de su capacidad creativa, respecto a la curación, los dos modelos, el propio a través del Jaibaná y el modelo fisiológico de la cultura Kafuma, cuando recurren al médico occidental como lo llaman ellos, pues son conscientes de la importancia de esta medicina para su bienestar. Creen en la curación como un asunto del cuerpo somato-psíquico, pero se vinculan espiritualmente a una salud que es invocación del tiempo ancestral como salud espíritu-cultural.

La decisión de la comunidad por denotar procesos de conservación de identidad cultural, desde la perspectiva de lo ancestral, debe ser pensada en la complejidad que significa el conjunto de contingencias que vive históricamente el grupo, y que puede sortear mediante la diferenciación que le permite la representación cultural de lo sagrado, la manera en que lo interpretan y su adopción por parte de la

comunidad campesina. La complejidad aborda el fenómeno de coevolución resultante de su interacción sociocultural con la comunidad campesina y el abanico de relaciones que se fue abriendo y que debieron enfrentar en el terreno político, administrativo, ambiental, nutricional y finalmente, el desarrollo sostenible que debe enfrentar la comunidad con los campesinos con quienes debe interactuar, lo que conduce a plantear un modelo de desarrollo propio.

El análisis permite visualizar este panorama y enfocar diferentes ángulos de la relación entre hibridación cultural y desarrollo sostenible. De igual forma, permite conceptualizar la reflexión sobre la dimensión simbólica del valor de lo ancestral y la cosmovisión de lo sagrado, sobre un patrón de armonía simbólica que se vuelve rutinario dentro de las relaciones modernas de la comunidad y resulta tan incomprensible que la cultura *occidental* asocie el vínculo histórico y el conceptual entre la experiencia del indígena y su relación con el entorno natural.

La representación sociocultural de lo ancestral y lo sagrado

El concepto de lo sagrado es un asunto vinculante a la identidad ancestral, que explica la relación entre espacio y territorio sagrado, en el tiempo circular indígena. El territorio tiene la dimensión de lo sagrado, representa el conocimiento de la comunidad y de su entorno natural, que ha permanecido históricamente dentro de la memoria colectiva ancestral. De ahí que los símbolos personifican las potestades ancestrales de los seres espirituales que interactúan con la naturaleza y los seres humanos, rigiendo los procesos de estabilidad y de convivencia armónica.



Pintura que representa la cosmogonía Embera Chamí del Quindío. Fuente: ORIQUIN.

Lo sagrado se representa mediante una simbología propia de códigos y rituales, que es interpretado con la solemnidad propia de quien vive este sentir de relación de un mundo mágico propio, que establece estructuras en la comunidad.

El valor de lo sagrado está representado en la flora, la fauna, los ríos, las piedras, el sol, la luna, el agua, las cascadas, los caminos... pues cada uno está vivo y en su espíritu habita un dios. La espiral que aparece en el centro de la pintura representa el tiempo que es circular y se va ampliando en forma de hélice o de tornillo, de modo que el retorno a lo mismo siempre significa también otra fase, otra vuelta de tuerca. El lenguaje interconecta el mundo de lo fantástico y de lo real, en un intercambio cultural manifiesto en prácticas que pueden negociarse en la medida en que se avance en la comunicación con otras culturas. Y esto es posible porque la función de lo sagrado ancestral es la diferenciación de la

comunidad, de modo que si esta función se preserva, es posible negociar ciertas prácticas, como ocurre con las prácticas de salud en relación con la medicina fisicoquímica de la cultura urbana. Es posible negociar tratamientos, pero se conserva la danza ritual de conjurar los espíritus.

El movimiento en forma circular de la figura que representa la cosmovisión de esta comunidad, es emblemático porque tiene una interpretación de subniveles. La cosmovisión del pueblo Embera relaciona la existencia de varios mundos, en el cual el pasado es el faro referente de los espíritus de los antepasados, proyectados como orientadores de los destinos de la comunidad. Se representan cuatro mundos y debajo de él otros cuatro, entre los que está el mundo de Tutriacá, Orré, cada mundo tiene su propio dios, Karagabí y Tutriacá que a su vez fueron creados por Bachisese, artífice de la creación de los ocho mundos reconocidos por esta etnia.

La relación entre lo ancestral con el medio natural y con los actores que inciden directamente en el desarrollo social de los pueblos indígenas, es el territorio representado como el elemento vinculante. Su universo está ligado a lo sagrado, es decir, a lo organizado, a lo fuerte. El territorio más allá de ser un simple espacio donde desarrollan sus actividades, es el intérprete de su historia como pueblo ancestral legítimo, el territorio existe en la cultura ancestral, en el tiempo espiral Embera. Además, este espacio es sagrado porque los alimenta y les permite una concepción vinculante entre el alma y la tierra.

La coevolución cultural, acciones conjuntas comunidad campesina–comunidad Embera Chamí por el medio ambiente

Desde el momento del asentamiento de la comunidad, se hacen acuerdos de acción conjunta de manera intermitente pero existe la voluntad entre la comunidad indígena y una serie de organizaciones conformadas principalmente por campesinos del área de influencia del predio como las siguientes: Asociación JOVEARTE, ASOPAT, ASOMIC, CORPOCAM, CATATAIMA, ASOPRAGUA, CORPOCAM, cabildo indígena Embera Chamí, junta de acción comunal Quebradanegra, junta de acción comunal Travesías, junta de acción comunal Potosí, junta de acción comunal Vistahermosa, junta de acción comunal Guayaquil, fundación Lumin de Colombia, entre otras.

La acción comunitaria se ve reflejada en la suscripción de un acta de concertación que plantea de manera primaria elementos de acción para el trabajo por el desarrollo sostenible de la microcuenca de Quebradanegra, que según el consenso, podrá ser modificado, ampliado, resumido, en cualquier momento del proceso y manifiesta lo siguiente:

Acta de consenso comunitario

En desarrollo del Convenio de Cooperación 023 de junio 20 de 2008 suscrito por la Corporación Autónoma Regional del Quindío y la Fundación Lumin de Colombia, se ha suscrito un consenso o líneas de trabajo que busca propiciar un desarrollo humano sostenible mediante la planificación y manejo adecuado de los recursos naturales en el área de influencia de la microcuenca de Quebradanegra, donde se integran las comunidades de la zona, sus organizaciones y el Cabildo Indígena Embera Chamí del Quindío con los siguientes parámetros:

- ✓ Empoderamiento comunitario para la gestión conjunta de las necesidades colectivas de la zona, donde participen las juntas de acción comunal de las distintas veredas, las

asociaciones, el Cabildo indígena Embera Chamí y los diferentes sectores presentes en la microcuenca de Quebradanegra.

- ✓ Protección y conservación del medio ambiente y los recursos naturales de la zona, mediante la educación ambiental, la planificación, la reforestación, la prevención, la participación activa de la comunidad para un mayor control ambiental.
- ✓ Constituir a la región de Quebradanegra como una despensa agrícola para el departamento dada sus condiciones agroecológicas y las características socioeconómicas de los productores de la zona; con el empleo de semillas de origen sin modificaciones genéticas y el rescate de la agricultura ancestral campesina de los abuelos y de los sistemas de Agricultura Indígena de la Comunidad Embera Chamí. Para lo cual se propone buscar estrategias para la implementación de un banco de semillas nativas para toda la comunidad.
- ✓ Plantear un desarrollo que tenga en cuenta la cadena agroindustrial de la guadua ya que en la zona existen dos microempresas dedicadas a este renglón, como son: ASOCATEG y JOVEARTE, además de la influencia del centro para el estudio del Bambú Guadua de la CRQ. De igual manera se busca el fortalecimiento de los esfuerzos de los productores de plantas aromáticas, medicinales, condimentarias o plantas promisorias que se desarrollan en la zona.
- ✓ Se reconoce por parte de la comunidad del sector la autonomía que la comunidad indígena posee en cuanto a su propia cultura, sistemas de aplicación de justicia ancestral y la medicina tradicional de esta comunidad, como forma de aprovechamiento de las plantas medicinales que la madre tierra ofrece.
- ✓ Las organizaciones plantean la necesidad de trabajar conjuntamente, en la gestión para la reparación de la vía Quebradanegra – La Samaria, Vistahermosa – Potosí, ya que actualmente se encuentra intransitable en malas condiciones. Se propone una nueva reunión en la cual se pueda establecer una mesa de trabajo o mesa de concertación, planificación y de acción comunitaria, para el desarrollo sostenible, social e integral de la zona de influencia de la microcuenca de Quebradanegra.

En este texto se muestra cómo la comunidad indígena acepta la participación y el trabajo mancomunado con las organizaciones de los campesinos, y que, además,

se muestra predispuesta a unir esfuerzos por sacar adelante iniciativas para el beneficio de los dos sectores. También logra plasmar sus diferencias con la comunidad campesina sobre su autonomía, promueve la defensa del medio ambiente desde su perspectiva, y logra incluir a la comunidad campesina en la gestión ambiental con acciones básicas como el planteamiento de constitución de bancos de semillas de origen no modificadas genéticamente lo que la comunidad campesina asimila. De materializarse estos planteamientos se puede prever un modelo de desarrollo de carácter endógeno en esa zona aceptado por indígenas y campesinos que da cuenta de una coevolución positiva para ambas comunidades.

Estas interacciones entre dos culturas diferentes (indígenas Embera Chamí y colonos-campesinos), da cuenta de un proceso de hibridación en el cual el sincretismo cultural de los Embera Chamí y su capacidad creativa les ha permitido aceptar nuevas formas de vida, adaptarlas y aplicarlas, en la construcción de un modelo de desarrollo propio, que puede ser sostenible en la medida en que diseña acciones estratégicas de largo alcance, que pueden tener también resultados productivos de corto plazo. Es decir, un proyecto que incorpora la perspectiva del tiempo ancestral y del tiempo de corto alcance. Su principal objetivo es mejorar la calidad de vida de los indígenas de hoy, para lo cual estratégicamente incorporan los referentes y los procesos que enriquecen su identidad para hacer frente a una realidad que no pueden ignorar y un modelo del que deben hacer parte para garantizar su permanencia mediante la diferenciación.

Elementos de coevolución

Tanto los pueblos indígenas como la cultura Kafuma, han tenido la necesidad de recurrir a los conocimientos y prácticas ancestrales del otro para subsistir. En esta forma, los conocimientos del otro son convenientes para desarrollar modelos

propios que se ajusten al entorno y permitan mejorar las condiciones de vida. Arraigarse en un ambiente natural determinado conduce a la necesidad de conocer los pormenores de la actividad propia de ese territorio y la posibilidad de alcanzar el mayor provecho, por lo tanto, el conocimiento de lo ancestral como de las labores culturales propias de las comunidades campesinas es vital para la subsistencia de las comunidades indígenas.

Alimentación

La riqueza cultural Embera es conocida por la variedad de la oferta culinaria con productos agrícolas propios del entorno, como el maíz, con el que elaboran chicha y chócolo asado; hacen picadas de frutas con chontaduro y piña, mote de fríjol con maíz y Cidra, pescado ahumado, sopa de plátano o kaba, armadillo, guatín, hoja de cidra picada mezclada con fríjoles, hongos de árboles fritos en aceite de maíz. Además de estos productos culinarios propios, han incorporado platos de la cultura urbana como gaseosas, enlatados y chocolatinas.



Indígenas Emberá Chamí comiendo en compañía de campesinos viandas de la cultura campesina.
Fotos: trabajo de campo.

Salud

Los Embera Chamí conciben la medicina tradicional como un legado de sus antepasados, que utilizaban las plantas nativas que al mezclarlas obtenían un jugo curativo empleado para el alivio de muchas enfermedades. Los Jaibaná y las Parteras son los médicos tradicionales de los Embera Chamí. En la salud, juega



Jaibaná Embera Chamí. Foto
<http://observatoriopic.org/emberach>

un papel importante la botánica, que conocen mediante clasificaciones y experimentos propios. En la medicina tradicional de esta comunidad, se usan las hojas del borrachero para proteger a la persona que ha enloquecido por los espíritus malos. El Jaibaná toma la hoja la cocina y le da un baño a la persona enferma para sacar el espíritu malo. Otra planta utilizada es la hoja de Santamaría, que sirve para bajar la fiebre y para controlar el dolor de cabeza. Las prácticas del Jaibaná son cuestionadas y observadas con asombro por los campesinos que no creen que las enfermedades provengan de espíritus, puesto que han asumido la química y la biología como referentes de la medicina y de la salud. Sin embargo, los campesinos acuden en ocasiones al jaibaná para ser atendidos en sus dolencias.

Las políticas de salud del gobierno han descocido el derecho de autodeterminación que le asiste a los Emberá Chamí respecto a sus prácticas ancestrales de su medicina. El tratamiento de relación con la cultura Embera no corresponde a la actitud de ésta respecto a la cultura *occidental*. Las autoridades del área de la salud no tienen en cuenta en absoluto las prácticas ancestrales

indígenas, sin tener en cuenta que las prácticas occidentales recogen muchos de los criterios tradicionales chamánicos, por ejemplo, el médico sigue ocupando el lugar religioso del Jaibaná o del chamán, maneja una jerga hermética propia, por lo general incomprensible para los pacientes, utilizan rituales chamánicos como el boato del médico, la espera en la sala, los ritmos regulares en la administración de medicamentos, la utilización de sustancias provenientes de plantas medicinales, entre otros elementos. Los Embera Chamí del Quindío han abierto, en cambio, canales de comunicación cultural con la cultura *occidental*. Los indígenas reconocen bondades en la medicina fisioquímica de los médicos occidentales. En este sentido, se puede pensar que una coevolución sólo podrá ser posible si las políticas públicas abren las compuertas del diálogo.

Vestuario

El vestuario en la comunidad Emberá Chamí representa su forma de entender el mundo. No obstante, más por su contacto directo con el kafuma, han adoptado las costumbres de los campesinos, al punto que en algunas ocasiones es difícil distinguir entre un campesino y un indígena.



Foto tomada en un taller participativo en el predio La Samaria

Cosa distinta ocurre con las mujeres adultas, quienes se han encargado de mantener el legado cultural y su vestuario aunque adaptado a la vida de mujeres que conviven con otras culturas, mantienen el colorido de sus vestidos dentro del significado simbólico que da su comunidad.



Familia Embera Chamí del resguardo Dachi Acore Drúa del Quindío. Foto: propia.

Los collares de chaquiras y pinturas en sus rostros designan el grado de importancia dentro de esta comunidad. Sin embargo, la nueva generación de jóvenes han recurrido al vestuario típico de la cultura occidental como los jeans, tenis, sandalias, etc.



A la izquierda, muchacha embera de Risaralda en concurso de belleza (<http://cordoba-quindio.gov.co/sitio.shtml?apc=c1n1--&x=2029446>). Centro: indígena anciana Embera del resguardo Dachi Acore Drúa mirando una revista de actualidad. Derecha: Indígena del resguardo Dachi Acore Drúa del Quindío, con su atuendo tradicional. Foto: propia.

La cultura indígena, por supuesto, puede sucumbir por la pérdida de identidad de los miembros, lo que no significa que la adopción de elementos como el vestuario signifiquen la ausencia de vinculación con la cultura que diferencian a la etnia del entorno y de las otras etnias con las que hay contacto. En todo caso, se precisa una reflexión constante y una capacidad de coevolucionar con las otras culturas para mantener la diferenciación que garantice la identidad cultural de una etnia. Los Embera Chamí del Quindío son conscientes de esto y procuran proteger su cultura ancestral. Pero no pueden evitar el influjo cultural que ocurre especialmente mediante los medios masivos de comunicación.

Tecnología

Los avances tecnológicos son quizás una forma directa de intercambio cultural. La telefonía celular es de uso cotidiano como herramienta de trabajo y medio de comunicación para estar en contacto directo los miembros de la comunidad. La radio y la televisión permiten a los indígenas estar al tanto del acontecer cultural global, y constituyen el factor de indiferenciación más fuerte entre los jóvenes que desisten con facilidad de su referente ancestral y buscan alternativas que los alejan de su relación con la lengua materna y de la conciencia de la importancia de lo ancestral y lo sagrado. De igual forma, el uso de la Internet, el correo electrónico y los computadores, impulsan al abandono de la cultura tradicional y la posibilidad de un modelo de desarrollo oblicuo.

El modelo de producción del Cabildo Indígena Embera Chamí Aizama del municipio de Buenavista Quindío, aprobado en consulta previa con el Ministerio del Interior y cuyo plan de vida ha sido financiado por el INVIAS, contempla aspectos de producción de tradición campesina de la zona. En la foto, se observan los cultivos de café en asocio con plátano y la construcción de

secaderos de café estilo panorámicos o invernaderos. Sin embargo, el Plan de vida también contempla un componente de acciones culturales de tipo ancestral y la ampliación del territorio.



Foto. Instituto Colombiano de Desarrollo Rural INCODER - Quindío.

La adopción tecnológica es considerada como positiva por la comunidad y por sus líderes, aunque la dinámica del mundo globalizado tiende a adsorber a las comunidades indígenas, principalmente a aquellas que no hacen uso de estas herramientas en términos de avances tecnológicos. Pero la comunidad indígena Embera Chamí ha adoptado, aceptado y respondido favorablemente el embate colonizador por la vía tecnológica. No se trata, para ellos, de ser idénticos a los ancestros, se trata de no dejar de ser ellos y de aprovechar todos los avances para ser mejor ellos.

Religión

Lo que ocurrió en América con la conquista y luego con la colonia española fue una invasión espiritual, tras la depredación de la que se salvaron sólo quienes se refugiaron en las selvas, como los indígenas, y en los palenques lejanos, como los

afros cimarrones escapados de las encomiendas. El embate misionero de la iglesia católica quiso bautizar ambas etnias y los afros del Caribe aceptaron el bautismo y renombraron sus dioses con la santería católica, de tal modo que Changó empezó a llamarse Santa Bárbara, y todos los santos africanos se cobijaron bajo las sotanas de los misioneros. En los Embera Chamí, la evangelización fue tardía, y en el siglo XX fue la comunidad de las Lauritas la encargada de bautizar esta cultura. Por supuesto, hubo resistencia indígena, especialmente entre los Embera Katío, pero la astucia misionera fue ganando terreno entre las otras etnias y fueron penetrando la cultura indígena.

En esta forma, los rituales del bautizo y las prácticas funerarias son adoptados por las comunidades indígenas como prácticas que ejercieron presión sobre las tradiciones ancestrales. Sin embargo, la comunidad Embera Chamí del Quindío, a través de su capacidad creativa cultural, ha venido adoptando la religión católica, pero simultáneamente creen en Karagabí, al que guardan respeto ya que constituye un legado de sus ancestros, toda vez que representa su origen e identidad a través de la historia, por lo tanto, aún conservan su identidad espiritual y religiosa en una cosmovisión ancestral.

En este sentido, lo religioso y lo sagrado para ellos se refiere a sus representaciones de un Dios que es Karagabí, creador de los pueblos Embera, pero los dioses embera no son buenos absolutos o malos absolutos, como ocurre en la imaginería católica. Los dioses Embera, como Karagabí, que es un dios bueno, puede convertirse en un dios peligroso en determinadas circunstancias. La religión transita, pues, en ese terreno de prácticas para conjurar los espíritus con el fin de que sean favorables, propicios, no para que algún dios bueno nos salve en un tiempo escatológico. Los dioses hay que saberlos poner a favor en un

tiempo no escatológico, es decir, en un tiempo espiral donde el pasado y el futuro están siempre presentes.

Vivienda

Las viviendas construidas por el INVIAS para nueve familias Embera del Municipio de Buenavista Quindío, que fueron reubicadas desde un lugar de la vía Cali–Buenaventura en el año 2008, son construidas en materiales de ladrillo y fibrocemento, con diseño de arquitectura de población Kafuma. Sin embargo la comunidad indígena fue consultada y se mostró de acuerdo con los materiales, diseño y construcción de las viviendas, pero advierten que en su *plan de vida* la construcción de la maloca, para sus actos sagrados tendrá materiales y diseño tradicionales indígenas. En esta forma, hay una adaptación de la comunidad a las ofertas del entorno relacionadas con la vivienda, pero conservan su perspectiva simbólica tradicional.



Viviendas Cabildo Indígena Embera Chamí Aizama municipio de Buenavista Quindío, han solicitado su constitución como resguardo indígena. Foto. Instituto Colombiano de Desarrollo Rural INCODER - Quindío.

Educación

Para la comunidad Embera Chamí, la educación es un proceso cotidiano en el cual se transmite, a través de los consejos de los mayores a las otras generaciones, las enseñanzas o saberes de los mayores y sabios de sus pueblos. Anteriormente, el saber ancestral pasaba mediante la expresión oral, los mayores daban ejemplo para llevar una vida pacífica y para inculcar el amor a la naturaleza, y respetar el sentir del mundo occidental. La comunidad Embera Chamí del Quindío considera que lo ideal para el proceso educativo es que sea difundido por los educadores bilingües a través del lenguaje escrito y oral. Esto sólo es posible en una educación bilingüe que es una forma decolonial de pensar la educación indígena, como lo propone Rivera Cusicanqui.

La posibilidad de una reforma cultural profunda en nuestra sociedad depende de la descolonización de nuestros gestos, de nuestros actos y de la lengua con que nombramos el mundo. El retomar el bilingüismo como una práctica descolonizadora permitirá crear un “nosotros” de interlocutores/as y productores/as de conocimiento, que puede posteriormente dialogar, de igual a igual con otros focos de pensamiento y corrientes en la academia de nuestra región y del mundo (Rivera Cusicanqui, 2010).

La propuesta de educación bilingüe de los Embera coincide con la propuesta de Rivera, hasta el punto de pensar que sólo así es posible sacudirse de una perspectiva colonizadora. Por ser tradicionalmente una comunidad educada mediante la transmisión oral del conocimiento, la educación actual dificulta el proceso de identidad y diferencia cultural, pues la escritura enseñada no se hace con textos bilingües, y los textos no son construidos mediante el diálogo intercultural ni para él. Para los jóvenes que asisten a la escuela, el verdadero sentido es la posibilidad de adaptarse al sistema occidental, y esto implica una adaptación a su sistema educativo.

Hay otro segundo problema de bilingüismo que es el aprendizaje de una segunda lengua extranjera, el idioma inglés. En las escuelas donde asisten los jóvenes, es motivo de discusión y es mal recibida por ellos la enseñanza del inglés, al no aceptar la forma como el gobierno nacional no se interesa por fortalecer sus procesos de aprendizaje y la educación de sus propias tradiciones culturales. No obstante, la construcción del plan de vida en un territorio como es ahora el predio La Samaria, tiene como objetivo principal en lo relacionado con la educación, apoyar la formación académica universitaria a los jóvenes Embera como docentes, para que ellos sean los encargados de educar en su legado ancestral a las nuevas generaciones en su propio resguardo, su origen, su historia, su constante lucha y sus anhelos.



Aula donde asisten los niños Embera Chamí.

La educación ha sido adoptada por ellos, pero en su creación imaginaria, conservan la esperanza de aprovechar los conocimientos a los que han accedido para desarrollarlos una vez tengan su propio espacio físico.

El territorio en la perspectiva de desarrollo de la comunidad Embera Chamí del Quindío

“Ahora poseemos un territorio para parte de nuestra parcialidad”

Fabio Mejía Arias (miembro de la comunidad)

Con la adjudicación del predio La Samaria al Cabildo Indígena Mayor Embera Chamí, Según escritura pública No. 1326 de noviembre 21 de 2006 de la Notaría Primera del Municipio de Calarcá, ubicado en la vereda Vistahermosa, Corregimiento de Quebrada Negra, Municipio de Calarcá, departamento del Quindío⁵, la comunidad lo rebautizó con el nombre Dachi Acore Drúa, que significa *tierras de nuestros padres ancestrales*. En esta forma, se retorna al pasado-presente de los ancestros que referían la vida comunitaria al territorio, y se acaricia el presente-futuro como fruto de una lucha de más de 80 años por conseguir tierra.

Resulta esclarecedor citar la definición reglamentaria de Cabildo Indígena que trae el artículo 2º del decreto 2164 de 1995:

Es una entidad pública especial, cuyos integrantes son miembros de una comunidad indígena, elegidos y reconocidos por ésta, con una organización sociopolítica tradicional, cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, sus usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad.

Desde hace más de 15 años, fue creado el Cabildo Mayor Indígena Embera Chamí del Quindío, la organización indígena de más larga data en el

⁵ La Ejecución de este convenio fue coordinada por Horeste Amaya Tuirán, integrante de nuestro equipo de investigación.

departamento, el cual ha presidido cinco asentamientos dispersos de dicha etnia, a partir del cual nacería posteriormente, la Organización Regional Indígena del Quindío –ORIQUEIN–, estructura de segundo nivel donde participan otras etnias. Hoy, en idéntica dirección, los Embera Chamí del departamento del Quindío, han conformado cabildos donde se hallan asentamientos propios, como ha sido el caso de los municipios de Córdoba, Buenavista, Quimbaya, Montenegro, La Tebaida, Calarcá y algunos más en Armenia, y en esta forma se ha consolidado lo que constituye su organización política.



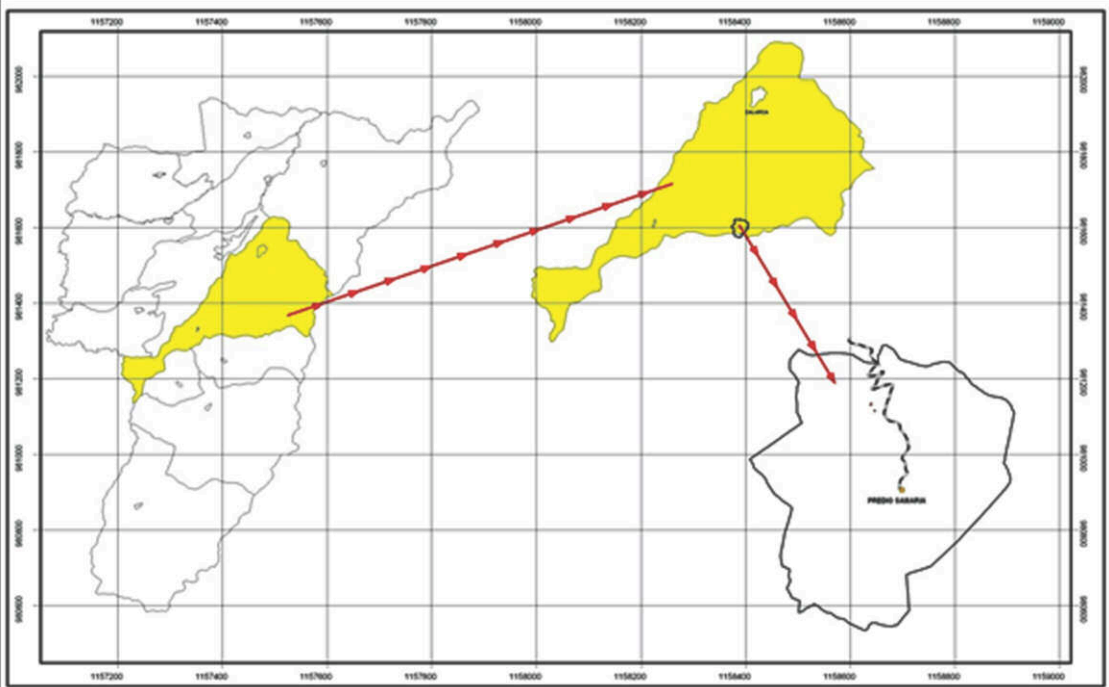
Indígenas Embera Chamí del resguardo Dachi Acore Drúa del Quindío, en Debate sobre la megaminería en el Quindío, Armenia 5 de agosto de 2011.

Resguardo Dachi Acore Drúa como representación sociocultural

El predio que ocupa El Cabildo Embera Chamí del Quindío, para 45 familias, está ubicado a una altitud entre 1.650 y 2.200 metros sobre el nivel del mar, correspondiente al piso térmico cafetero alto. El área es de 146 hectáreas, con 26 hectáreas de coberturas boscosas y una temperatura máxima de unos 16° C. El

uso de la tierra es ganadero, cafetero y con vocación para la producción hortícola, frutales de cima frío moderado como la mora, el tomate de árbol, la granadilla, el lulo, entre otros. Hay presencia de fauna silvestre, flora de la región y una oferta de agua de 22 fuentes hídricas. El predio está ubicado dentro del área de la reserva forestal central determinada por la ley 2 de 1959, con las siguientes coordenadas: Latitud Norte a los 4° 25' 31" y los 75° 39' 11" de longitud Oeste y una altura sobre el Nivel del mar respecto a la vivienda de 2.014 metros. Aquí se abre la pregunta sobre el uso posible de los suelos y demás recursos del predio por esta comunidad. La pregunta se refiere a la posibilidad de acogerse al modelo ancestral de siembras de pancoger y aprovechamiento moderado de los bosques o el modelo agrícola intensivo que haga posible el desarrollo económico de la comunidad ligado al territorio.

Mapa 1. Localización del predio La Samaria en el Quindío



Localización del predio La Samaria.

Según el acuerdo No. 226 de 2010, mediante el cual el INCODER constituye el Resguardo Dachi Agore Drua, en su parte correspondiente a lo acordado en el artículo cuarto sobre Distribución y Asignación de Tierras establece lo siguiente: “De acuerdo con lo estipulado en el párrafo 2° del artículo 85, de Ley 160 de 1994, el cabildo o autoridad tradicional elaborará un cuadro de las asignaciones de los solares del Resguardo entre las familias de las parcialidades, las cuales podrán ser objeto de revisión y reglamentación por parte del INCODER, con el fin de lograr la distribución equitativa de las tierras”.

Como se trata de una comunidad no nómada, con cierto nivel de asimilación cultural de técnicas agrícolas *modernas*, se prevé que se desarrollará un esquema de planificación híbrido, mediante el cual la comunidad formulará su *Plan de vida*, donde demarcará las áreas de parcelas individuales, las áreas comunes, los sitios sagrados, el uso de los recursos, los sitios para los cultivos para su seguridad alimentaria que constituirá su soberanía alimentaria, como ellos la llaman, es decir, habrá cultivos a pequeña escala con el empleo de los modelos de producción agropecuaria tradicional y tecnificada, y también tendrán los referentes sagrados ancestrales.

Lo decidido en la norma se realizará mediante un proceso de planificación del resguardo entre la autoridad ancestral y la autoridad ambiental para la formulación del *Plan de vida* en lo relacionado con el manejo de los recursos naturales.

La tierra para los Embera Chamí del Quindío es el sustento de gran parte de sus actividades, su alimentación, su desarrollo cultural, su autonomía, su legado ancestral, su mundo y su origen. En esta forma, lo expresó Ramiro Niaza Bedoya, consejero mayor de la Organización Regional Indígena del Quindío:

La tierra la consideramos como nuestra madre, ya que dentro de ella existen los saberes mágicos y religiosos, además encontramos los frutos y animales silvestres para el sustento de nuestras familias, nosotros la consideramos nuestra madre porque estamos unidos a ella como un cordón umbilical, pero no hemos podido tener un territorio propio para conservar y aplicar nuestra cosmovisión, el plan de vida y el legado de nuestros ancestros abuelos completamente.

De igual manera, lo expresa Fabio Mejía Arias:

La tierra es madre nuestra, sin tierra no hay vida, en estos momentos *estamos muertos* porque no hay tierra, porque nos da la vida para tomar el aire, el agua, y cada uno de estos recursos tiene sus espíritus. Por eso, los recursos de la tierra, la consumimos, y no tratamos de usar químicos para no interrumpir el orden natural de nuestra pacha mama, porque esto hace que se vaya destruyendo toda la fauna y la flora, usamos orgánicos, acompañados de los médicos tradicionales que protegen el territorio.

Añade Albeiro Mejía Arias:

Desde mi cosmovisión como indio, la relación del territorio con el medio ambiente es la que brinda a nuestra comunidad un aire puro para nuestros hijos y nuestros ancestros, pero dentro del territorio que es la madre tierra miramos que no hay sostenibilidad porque la madre tierra (que es nuestro pecho) la leche que ella nos ofrece, se está derramando mucho porque ya la tierra no está apta para producir, porque está deteriorada y los espíritus que la habitan se están muriendo y no podemos ayudar a evitarlo. En el Quindío nosotros todavía no hemos podido ubicarnos en un territorio que sea nuestro, pero hemos sido capaces de sobrevivir y de mantener un orden en la etnia.

En estos textos, se observan algunos aspectos que remiten a la comprensión de la vida y la muerte circular, de nacimiento, muerte y renacimiento, que hace relación con el concepto de tierra madre. Ellos, sin tierra, *están muertos*, pero en esa muerte hay un fermento que renace como renacen los ancestros. Y esta perspectiva, en el diálogo de Albeiro Mejía, es consciente, como autointerpretación de segundo orden, cuando se refiere a *mi cosmovisión como indio*. Él observa que se observa y lo

asume de manera consciente como interpretación de su cultura que a su vez es autointerpretación. Y, en todos los textos, es diferenciación cultural.

En ese sentido, el recurso suelo, según la cosmovisión Embera Chamí del Quindío⁶, referido a la tierra como “nuestra madre” (la madre tierra, *pacha mama*), puesto que dentro de ella existen los saberes mágicos y religiosos, además proporciona los frutos y animales silvestres para el sustento familiar, allí también se construyen las viviendas para el refugio de las personas.

Hay que notar que el término *pacha mama* no es originario de la familia Embera. Éste es un término *quichua*, adoptado por muchos pueblos indígenas de América que lo acogen en una hibridación interna de las culturas aborígenes americanas y lo oponen a la forma de las culturas colonizadoras que asumen la tierra simplemente como recurso. Al recurso se acude o no se acude. El recurso es fortuito y puede no ser utilizado. La tierra como *pacha mama* no puede eludirse. Es referente obligatorio de la autointerpretación de la cultura y de la vida. El principio materno primario de vitalidad y de socialización se puede superar pero no se puede abandonar. Acompaña la vida y la refiere.

En la perspectiva indígena de *desarrollo sostenible*, esta comunidad tiene una visión de muy largo plazo, entre otras cosas porque el territorio para los ancestros era el espacio que ofrecía los productos para la extracción por la pesca y la caza, en cambio, para los Embera de hoy, el territorio está referido a la agricultura, que han tenido que aprender a lo largo de los años.

⁶ Taller participativo - Plan de Vida, Comunidad Cabildo indígena Embera Chamí del Quindío



Características del suelo en La Samaria. Tierra negra, proveniente de cenizas volcánicas del Nevado del Ruiz.

Los entrevistados consideran que han resistido más de 500 años como etnia bajo múltiples circunstancias adversas y no se afanan por la carrera del enriquecimiento al costo que sea para su territorios, es por ello que siempre ponen de presente que su desarrollo se sustenta en un *plan de vida* que incluye lo natural, del cual se benefician con las necesidades racionales de comunidad, extrayendo sólo lo necesario para el alimento y la energía. Es un *plan de vida* que se diferencia radicalmente de un *plan de desarrollo* porque implica todos los componentes del territorio y planifica para su preservación en el tiempo circular indígena.

Por supuesto, hoy es poca la oferta que el territorio puede brindarle a la comunidad indígena para su sustento. Pero es donde la comunidad ha desarrollado las prácticas de cultivos bajo una óptica de agricultura indígena. Por lo pronto, también trabajan como jornaleros en fincas ajenas y allí han aprendido las técnicas de la agricultura de la cultura mestiza. Esto les permite, en sus pequeños lotes, realizar siembras para su sustento y para obtener excedentes para vender, es decir, aunque hay fronteras de tipo cultural la comunidad indígena incorpora prácticas tecnológicas para la producción agrícola y esto les ha permitido la subsistencia al obtener ingresos para el sustento familiar. Pero jamás

han dejado de ser indígenas Embera Chamí como comunidad que busca constituir su territorio para existir gracias a su autonomía.

El territorio en el tiempo de los Embera Chamí del Quindío

El desarrollo endógeno, según Bossier (2001: 42), hace referencia a que el territorio necesariamente debe reconocerse como un sujeto colectivo regional, en otras palabras el territorio se constituye como la construcción de un actor o sujeto del desarrollo más no como un objeto del desarrollo, para lo cual se hace necesario fortalecer la integración de las personas y los grupos que pertenecen a dicho territorio, construyendo una identidad colectiva regional.



Constantino Ramírez, líder indígena, lideró por más de 17 años (1990 – 2007) la Organización del Cabildo Embera Chamí del Quindío y la Organización Indígena del Quindío ORIQUIN, encabezó la gestión por la compra de del predio La Samaria por el INCODER en 2006, hoy Resguardo Indígena Dachi Acore Drúa de Calarcá – Quindío. Foto: Instituto Colombiano de Desarrollo Rural INCODER - Quindío.

Frente a esta postura, se dijo en el marco teórico que tomábamos distancia porque corresponde a una perspectiva que concibe el sistema como inclusión de partes que, por alguna misteriosa razón, conforman un todo que pasa a ser más que la suma de sus partes. Se decía allí que la posición del grupo de investigación se remite más bien a una perspectiva de sistemas que se constituyen a sí mismos mediante una diferenciación con el entorno con el cual se comunican y del cual obtienen la energía vital que les permite sobrevivir (Sánchez, 2011).

De hecho, la comunidad Embera Chamí ha sobrevivido sin territorio y en la dispersión, gracias a que logró establecer reglas de comportamiento, de comunicación interna en lengua nativa, que se sometió a la legislación indígena aunque no contaran con el espacio apropiado para aplicarla, no eran un resguardo con territorio como cree Bossier. Es decir, no conformaron un sistema de ese tipo, puesto que la pacha mama, que los nutre y los referencia, sólo lo hizo simbólicamente, pero no como región nutricia. Esto significa que la cultura hizo de función de la comunidad que permitió su resiliencia y que la condujo a obtener el predio que hoy empieza a ocupar.



Alguacil indígena en situación de desplazamiento, realiza reconocimiento de tierra para solicitar la constitución de Resguardo en el departamento del Quindío. Foto: Instituto Colombiano de Desarrollo Rural INCODER - Quindío.

Aún existe un imaginario de territorio, de modo que éste es un territorio imaginario porque los liga a los ancestros, es decir, al tiempo elíptico circular indígena, por lo cual se podría pensar como una comunidad flotante, una especie de nómadas urbanos al estilo de una comunidad de gitanos errantes (pueblo Rom), porque su territorio está ubicado en el tiempo y no a la inversa. En los diversos asentamientos en distintos municipios del Quindío, lograron articularse con el propósito de no dejar de ser indígenas, de auto-reconocerse como indígenas y de allí en adelante buscar que las instituciones les reconocieran como indígenas Embera Chamí y les concedieran un predio que sería su territorio, mediante el reconocimiento de resguardo. El predio y el territorio, para ellos, no

son sinónimos. No obstante, el territorio adquiere la forma de predio cuando éste existe, y logran *no estar muertos*, renacer en el tiempo ancestral.

Es así como constituyeron su cabildo indígena Embera Chamí del Quindío, creando gobierno interno, autoridad interna, sin tener territorio donde aplicarlo, pero crearon su imaginario y la capacidad de organización, que les permite identidad y la búsqueda de espacios de reconocimiento en la región y ante las autoridades indígenas del nivel central y, al hacerse evidente su modelo imaginario, se hace más probable participar como actores étnicos que hoy se empiezan a transitar hacia el establecimiento de un resguardo para 45 familias, donde el tipo de desarrollo que han concebido se resume de la siguiente manera, según el relato de Ramiro Niaza Bedoya:

El propósito de nuestro resguardo, es principalmente tener un área donde conservar nuestra esencia ancestral, trabajar por la soberanía alimentaria, con nuestro sistema de agricultura indígena e ir recuperando nuestras semillas propias no modificadas genéticamente, recuperaremos y reciclaremos los desechos orgánicos para crear nuestro banco de fertilizantes, se establecerán cultivos comerciales como café y frutales para mejorar el ingreso de las familias y del cabildo, se implementará el trabajo solidario por mingas indígenas, no se talarán las 26 hectáreas de bosque que tenemos y se mejorará la cobertura vegetal de las quebradas y nacimientos de agua. Sobre la fauna silvestre, ésta será protegida y se permitirá de manera controlada su extracción sólo para fines medicinales y ocasionalmente para fines alimenticios, construiremos infraestructura para la cría y levante de animales domésticos para el autoconsumo y mercadeo, podremos avanzar en la realización de trueques o sea el intercambio de productos con comunidades campesinas de la zona e indígenas del departamento y del país y si es posible, en todo el continente, se construirán estanques para peces y huertas de plantas medicinales y cultivos de hortalizas bajo sistemas de invernaderos para proteger el suelo.

La conciencia ambiental que se manifiesta en esta declaración, por supuesto, es formulada según las teorías y prácticas desarrolladas por organismos

internacionales y por la academia que pertenece a una cultura no ancestral, pero la comunidad ha sido capaz de dialogar con esta otra cultura porque tiene una forma ancestral de asimilar la energía de estos sistemas que les permite incorporar elementos que coinciden con su perspectiva ancestral. En su nueva perspectiva, acoplan el conocimiento ancestral con la tecnología agrícola Kafuma, esto ha permitido que esta comunidad logre su estabilización como etnia con gran creatividad.

El etnodesarrollo, la consolidación del resguardo Dachi Acore Drúa

Con esta tierra, nos ha sido aprobado nuestro reconocimiento como resguardo indígena a finales del año 2010. Contamos con un Cabildo Indígena por fin reconocido por el municipio de Calarcá. Son tres elementos para comenzar: territorio, resguardo y Cabildo. Pero no tenemos vivienda, no tenemos cultivos y ni forma de sustento y aún falta mucho para consolidarnos en el terreno, ahora nos toca avanzar en eso, y de esa manera poder concretar nuestra aspiración de ser una comunidad indígena íntegramente.

Con estas palabras, Ramiro Niaza hace notar que se encuentran en un proceso, que son conscientes del renacimiento y que ese proceso es un plan que se va ejecutando poco a poco; y establece los tres elementos iniciales de dicho renacimiento: territorio, resguardo y cabildo. Es decir lo que provee el entorno, lo que provee el Estado y la organización de la comunidad. Sabe qué falta y dónde están en el tiempo.

Ya con el terreno, nos toca plantear estrategias educativas bilingües para conservar y desarrollar nuestra lengua, que no la hemos perdido totalmente...

Para los pueblos indígenas, la perspectiva descolonizadora pasa por una educación bilingüe. Así lo manifiesta justamente Rivera Cusicanqui (2010)

respecto a la cultura aimara en Bolivia. Y esto significa que una investigación como ésta debe igualmente ser controlada por la comunidad Embera Chamí del Quindío y ser traducida a su lengua, con el fin de lograr un significado que trascienda la mera actividad académica y se convierta en fermento para la comunidad. Ramiro Niaza continúa:

...diseñar una estrategia de género para nuestras mujeres que han sido leales y cultoras de la identidad cultural, a ellas se les debe mucho por haber transmitido la lengua a los niños, los valores indígenas, el reconocimiento ancestral.

Estas estrategias incluyen la perspectiva de género referido a las mujeres. Dentro de las culturas indígenas, con prácticas patriarcales en su mayoría, no se da con frecuencia el reconocimiento de la labor de las mujeres. En la comunidad Embera Chamí del Quindío, en cambio, el reconocimiento en la transmisión de la cultura, que incluye la enseñanza de la lengua es explícita. Y se manifiesta también en la abolición de la práctica de la ablación que se reconoce como ancestral, y que se consideraba como la forma de evitar la transformación del clítoris en pene para impedir las prácticas homosexuales femeninas. Este reconocimiento de práctica ancestral es abandonado por los Embera Chamí del Quindío, de igual forma, por influjo de la perspectiva de derechos que es Kafuma y que reivindica la perspectiva de género, referida por Ramiro Niaza.

Aplicaremos con mayor eficacia nuestra justicia y ejerceremos en nuestro territorio la autonomía, conservaremos y promoveremos la conservación del medio ambiente, habrá espacio para nuestros deportes, para nuestra salud, para nuestros rituales y han de haber sitios sagrados dentro del territorio.



Mujeres del resguardo Dachi Acore Drúa del Quindío. Lucen sus adornos artesanales. Foto: propia.

El *plan de vida* incluye elementos que siempre defienden como es, en primer lugar, la autonomía. Y en la autonomía incluyen prácticas como deportes, la salud, en la que, como se vio arriba, desarrollan prácticas Kafuma, y la refieren a los rituales y al territorio. La autonomía es ancestral, es la referencia al tiempo. Los otros elementos son contingentes y son referidos al territorio en el cual ejercen la justicia y los rituales.

Desarrollaremos nuestros propios medios económicos, como la artesanía ecológica, los cultivos y la cría de animales especialmente para el sustento, para el trueque y la comercialización de excedentes, esperamos que nuestro plan de vida pueda desarrollar marcas como el café indio del Quindío, valsase Emberá por el río la vieja como atractivo turístico, por decir algo. Pero también la sociedad y las instituciones deberán acostumbrarse y entender que existimos y existimos con derechos y con cultura y muchas particularidades como etnia, más bien que la sociedad nos entienda que somos diferentes porque tenemos una visión del mundo diferente, no justificamos el fin de las cosas con cualquier medio, porque el territorio, la naturaleza hay que conservarla por los miles y miles de años.

Con estas palabras, Ramiro Niaza traza un camino. Pero el camino es camino en cuanto se recorre, se formulan posibilidades con gran imaginación, pero siempre, lo que hagan, lo que se topen en el camino, tiene la condición de la autonomía, es

decir, es la preservación del sistema cultural que existe en el tiempo circular de los ancestros. En esta forma, el desarrollo está ligado al territorio, que se materializa ahora en el predio que es reconocido como resguardo. Es decir, el desarrollo para esta comunidad es *Plan de vida*.

El diálogo intercultural en el terreno tecnológico

Los Emberá Chamí, han adaptado a sus prácticas ancestrales nuevos sistemas o técnicas de cultivo.



Minga comunitaria para siembra de hierbas aromáticas y medicinales. Foto: propia.

En los resguardos Embera, se identifican cultivos comerciales donde la técnica de producción se rige por el respeto al medio ambiente. No utilizan fertilizantes químicos y el control de plagas se hace bajo criterios de agricultura orgánica, utilizando para ello el zumo de diversas plantas y la alopátia del cultivo con plantas que repelen las plagas. Las fases lunares rigen el destino de los cultivos, pues, según ellos, determinan el tiempo de sembrar y de cosechar y los momentos en que se puede cortar un árbol. Los Embera Chamí originalmente

son recolectores y cazadores y no agricultores, de modo que no tienen una tradición de conocimiento de técnicas avanzadas de labranza y sus técnicas son fruto del vínculo laboral como jornaleros en las fincas.



Campesinos de la zona, comunidad indígena e instituciones en el predio La Samaria. Foto taller participativo 2008

La coevolución entre el campesino y el indígena, y entre estos dos con las instituciones y las entidades públicas se ha llevado a cabo de forma tal que les ha permitido producir su propio modelo de desarrollo en una perspectiva propia de sostenibilidad. Los asentamientos indígenas del Quindío demuestran que si en un comienzo hubo rechazo y resistencia a ser aceptados en su entorno por parte de la comunidad campesina, hoy esta relación es de respeto y comprensión por los beneficios que representan sus comunidades.



Indígena recolectando frutas (mandarina) en una finca cafetera para su alimentación durante un recorrido para identificar sus potencialidades para ser postulada ante INCODER, como posible territorio para resguardo. Práctica que según manifiesta heredaron de los mayores. Foto: Instituto Colombiano de Desarrollo Rural INCODER - Quindío.

La comunidad Embera ha evolucionado en el aprendizaje de diversas técnicas agrícolas, como lo que sucedió desde los años treinta del siglo XX, cuando empezaron a dominar las labores propias del cultivo y beneficio del café. Ese conocimiento se ha adaptado en sus resguardos con el propósito de obtener rendimientos económicos que benefician a la comunidad. Actualmente, los campesinos consultan las prácticas ancestrales de las comunidades indígenas y observan con respeto sus rituales y su concepción de lo sagrado.

De la relación social de la comunidad indígena con el entono, resulta positivo para los Embera la mayor variedad de alimentación (verduras, frutas, frijoles, arroz, lentejas, etc.), respecto a la heredada por la tradición ancestral. Estas adquisiciones les han permitido obtener una dieta balanceada que incluye

proteína animal y otros nutrientes, que se han reflejado en una mejor salud. Este es el significado de la coevolución.



Indígenas Embera en situación de Desplazamiento, con el acompañamiento de la Organización Regional Indígena del Quindío, recorren fincas para proponerlas como alternativas en la constitución del resguardo, para su conservación del desarrollo ancestral. En la foto departen una gaseosa para calmar la fatiga. Foto: Instituto Colombiano de Desarrollo Rural INCODER - Quindío.

En síntesis, Las comunidades indígenas que llegaron al departamento del Quindío han mantenido vigente el respeto por la Madre Tierra, según el valor del sentido de la representación de lo ancestral tan fuerte que, aún sin territorio, mantienen viva la identidad de su creatividad.

La relación comunidad Embera-comunidad campesina ha producido una relación que crece sobre sus modelos tradicionales de interpretación del medio natural. De esta relación, surge una nueva concepción del desarrollo en estas

comunidades que responde a la interrelación que produce un modelo propio con una perspectiva de sostenibilidad autónoma.

Resiliencia de la comunidad indígena Embera Chamí del Quindío

El relato de cómo resistieron durante muchos años las vicisitudes de andar por el mundo sin un lugar dónde desarrollarse como comunidad, considera varios aspectos que son relatados por Fabio Mejía Arias:

Son muchos los aconteceres que nos han permitido resistir en medio de tantos conflictos. Lo primero de todo es la imaginación nuestra de seguir siendo indígenas en las ciudades, en los asentamientos, tener siempre el convencimiento o la identidad cultural del indio. Lo segundo son las leyes, los convenios internacionales, la constitución política y los autos de la Corte Constitucional. Esto lo decimos porque aunque no nos reconozcan en los niveles departamental o municipal existen estas normas y es lo que deben hacer los funcionarios, aplicarlas.

El significado de ser reconocidos como cabildo, por haber logrado obtener un predio, es decir, por contar ahora con un territorio reconocido como resguardo, es un renacer que invoca las leyes que conocen muy bien y que saben que pueden ser exigidas a los funcionarios que tienen la obligación de aplicarlas. Los indígenas se diferencian y saben navegar en las aguas sociales democráticas gracias a esa diferenciación.

Ramiro Niaza Bedoya, consejero mayor de la Organización Regional Indígena del Quindío, relata algunos de los escollos que atravesaron en la consecución del predio:

Algo muy significativo para nosotros fue el proceso de adjudicación de la finca en Calarcá, cuando la Comisión Nacional de Territorios Indígenas aprobó unos recursos para que el

INCODER nos dotara de tierras. Ahí se formó la de Troya, la Gobernadora del Quindío y La Alcaldesa de Calarcá y todos los demás estamentos se oponían a la constitución de nuestro resguardo, todo mundo en contra, hablaron hasta con el presidente para que no nos compraran tierras, perdimos oportunidades de negocios de tierras porque no nos aceptaban en el Quindío, ya con la plata aprobada desde 2004 y la plata se devolvió a Bogotá en esos años 2004, 2005 y en 2006 se compró la tierra, en el INCODER, reposan muchas copias de cartas de organizaciones campesinas solicitándole al presidente que esa plata se la dieran a los campesinos. Eso fue muy duro para nosotros porque el problema no era el presupuesto para comprar la tierra, sino la resistencia en no dejarnos convertir en resguardo, era parte del desconocimiento de la legislación indígena, la constitución de resguardos se da a través de la Comisión Nacional de Territorios Indígenas, por lo cual esa plata no era para tierras para campesinos, por lo cual ni la alcaldesa, ni la gobernadora, ni el presidente pudo bloquear nuestra aspiración de tierras, entonces nuestra resistencia y nuestra lucha está respaldada por la ley. Al fin y al cabo no hubo ni vencedores ni vencidos, pero se actuó en justicia y conforme a la ley, no guardamos rencores con los dirigentes políticos del momento, ahora nosotros, como resguardo, en algún momento volveremos a encontrarnos en la gestión que adelantemos desde la posición que ellos desempeñen.

Este relato de la lucha constante a la cual se ha sometido esta comunidad, en la búsqueda del reconocimiento como etnia y de sus derechos legales, indica la resistencia que suscita su presencia entre muchas personas que no quieren admitirlos en el Quindío. A pesar de estas constantes luchas, esta comunidad ha *digerido* las formas culturales occidentales y las ha organizado según su propia manera de concebir el mundo. Esta actividad de *digestión* cultural les ha permitido realizar una lucha en el ámbito legal, en la perspectiva de derechos, incorporar la medicina *fisioquímica occidental* y, con altura espiritual indígena, perdonar a los agresores.

Toda la vida, el territorio colombiano fue de los indígenas, pero en el proceso de adaptación que tenemos los indios, y que no sabíamos leer ni escribir lo pudimos lograr, hemos podido adaptarnos con los avances tecnológicos que nos tocó vivir, nosotros

éramos educadores orales, pero cuando llegamos aquí a los niños indígenas les tocó aprender a leer y escribir, nosotros lo hemos asimilado, por ejemplo el español lo hemos adaptado, hemos tenido discriminación por la escritura porque para el embera como nos suena así lo escribimos, necesitamos que implementen sistemas educativos acordes a nuestra lengua y para preservarla. En cuanto al inglés también nos ha tocado aprenderlo pero sobre todo a nuestros hijos, es difícil, esto nos ha dado duro culturalmente porque la tecnología nos está absorbiendo y nos obliga a adaptarnos a esta cultura. Es que ellos no han entendido que somos una cultura diferente a la de ellos aun cuando estamos compartiendo el mismo territorio.

En este relato de Ramiro Niaza, se evidencia de manera clara el proceso de *digestión cultural* (según la metáfora que emplea Sánchez, 2011) exigido a esta comunidad por la interacción con la cultura *occidental*. Esta digestión se realiza por su esfuerzo de diferenciación alrededor de su cosmovisión de la conservación de su lengua y de sus tradiciones educativas, han logrado adaptarse al modelo de desarrollo promovido por las instituciones. Por eso, se prefiere hablar aquí de coevolución y no de hibridación, porque en la primera se comprende la diferenciación de los sistemas en contacto y en la segunda forma se concibe la desaparición de la cultura primigenia por su inclusión en la otra cultura del contexto. Y es por su capacidad de diferenciación que han podido trazar el camino para lograr, en sucesivas espirales de tiempo, actualizar una comunidad armónica que ya existía y que existirá. Esto es posible porque no han olvidado que sus raíces son indestructibles porque allí está su esencia, su realización como etnia, el tiempo ancestral.

De otra parte, Albeiro Mejía Arias, Consejo Territorial de Salud, Suplente de la CRQ, añade que:

Nosotros, como etnia, consideramos que el cambio del clima del territorio, ese clima que está en el predio la samaria, es muy frío y esto afectará nuestra calidad de vida, se van a enfermar porque el territorio no está apto para nuestra comunidad, pero hemos sido

fuertes para adaptarnos a todas las condiciones para sobrevivir. Los nuevos descendientes que se están preparando al interior de nuestra comunidad han aprendido de los Kafuma muchas cosas buenas para adaptarse mejor a la cultura occidental y poder sobrevivir como etnia, por ejemplo en la educación, se están formando profesores Embera para que les enseñe a los niños Embera Chamí sobre nuestra historia, nuestros ancestros y así preservar nuestra identidad (Relato de Albeiro Mejía Arias).

Aun cuando los Embera Chamí reconocen que han adaptado la dinámica social, cultural y tecnológica del modelo de desarrollo Kafuma, no desconocen la importancia en varios aspectos que han servido para mejorar muchas cosas de su forma de vida y, aunque las vivan en su cotidianidad, siguen construyendo en su tiempo circular de sus legados ancestrales, su cosmovisión. Es innegable que este proceso de adaptación no ha sido una tarea fácil de asimilar para esta comunidad. Sin embargo, lentamente se han ido involucrando en cada cambio, en cada dinámica, y han logrado lo que parece imposible, todo por querer recuperar algún día aquello que les fue arrebatado, es decir, por el retorno a algo que es ancestral y que renace en su tiempo circular.

El etnodesarrollo desde la perspectiva ancestral – sagrado

El territorio del departamento del Quindío fue un área despoblada y sólo era conocida como el *Camino del Quindío* para la comunicación del centro del país con el occidente y el sur del país, el poblamiento de estas tierras se llevó a cabo mediante la denominada Colonización Antioqueña a finales de los años de 1870 y otras colonizaciones de carácter privado promovidas por la compañía Burila desde Manizales, esto sugiere que después de la conquista y colonización española y hasta el arribo de los nuevos colonizadores, en este territorio no hubo

ningún tipo de asentamiento humano, por tanto, los indígenas que hoy se encuentran establecidos en el Quindío no son nativos de este territorio.

En esa época el territorio del Quindío hacía parte del Gran Caldas y los indígenas Embera Chamí, tenían su núcleo principal en los municipios de Mistrató y Pueblo Rico en lo que hoy se denomina Risaralda, en este aspecto para nosotros el territorio no tenía fronteras éramos de la zona de Caldas. Nosotros nos asentamos por el río La Vieja porque hemos sido de casería y pesca, desde que el indígena tenga río solamente con sembrar plátano tenemos la comida o la seguridad alimentaria. El departamento del Quindío se fundó en el año de 1967, ya existía comunidad indígena en el Quindío, entonces como tal pertenecemos a este territorio, pero eso nunca fue reconocido por las instituciones ni por los gobernantes siempre estuvimos por fuera de los procesos de desarrollo y sobre todo del reconocimiento de las instituciones (comentario de Ramiro Niaza).

Es así como en los procesos de consolidación de la colonización antioqueña, hay demanda de mano de obra para la penetración, reducción de la selva y la ampliación de la frontera agrícola. De esta manera, surge la necesidad de utilizar mano de obra no calificada que se buscó entre los Embera Chamí, razón por la cual arriban entre 1930 y 1940 varias familias Embera al departamento del Quindío, provenientes del norte de Risaralda y del suroccidente de Antioquia, como lo relata Fabio Mejía, gobernador del resguardo indígena Embera Chamí del Quindío:

Estas familias llegaron a la vereda Palermo a la finca La Tigra del Municipio de Quimbaya. Los primeros en llegar fueron las familias encabezadas por Félix Gutiérrez, Salomón Galvis, Esteban Mejía, Rogelio Guasarabes, Gabriel Velásquez, Bacilio Aizama, Roberto Mejía, Alfredo Marcial y otras que sumaron alrededor de 300 personas distribuidas en unas 47 familias. Ellos provenían del Corregimiento de San Antonio de Chamí Municipio de Mistrató y de Pueblo Rico, Risaralda, otros de Andes Antioquia como Jesús Tascón (Relato de Ramiro Niaza Bedoya).

Según el relato de Ramiro Niaza, Gobernador del resguardo indígena, los Embera Chamí llegaron al departamento del Quindío como trabajadores jornaleros expertos en el rompimiento de selva, que lo hacían de manera selectiva, sin afectar el equilibrio natural ya que los indígenas, por su cosmovisión, siempre han aprovechado los recursos del medio ambiente sin destruirlo, el suelo ya preparado, era para la siembra de cultivos de maíz, frijol y mafafa y primitivo (plátano bocadillo) especialmente. El contrato o relación laboral, mediante el cual existía una vinculación con el propietario de la finca, consistía en la tala del bosque por los indígenas, mejorar el terreno ampliando la frontera agrícola y realizando la siembra de cultivos transitorios por un período de seis meses o un año, para beneficio de los indígenas (de esa manera se le pagaba a los jornaleros indígenas). Con esta figura con la cual el propietario del terreno en ese tiempo y bajo dichas cláusulas, saldaba la deuda y asumía el dominio pleno del predio, también en esa época era usual trabajar el terreno de un propietario y los indígenas lo cultivaban y hacían el mantenimiento de éstos para después dividir la renta que generara la producción. Después de este ciclo, y ya con los suelos aptos para los cultivos comerciales, se inicia la plantación de caña panelera, la construcción de trapiches y ramadas para su procesamiento, labores en las cuales los indígenas seguían vinculados como jornaleros.

En su relato, el gobernador Ramiro Niaza aclara que, a partir del momento en el que llegaron los Emberá Chamí al departamento del Quindío, se inicia el proceso de hibridación, puesto que el contacto con los campesinos de la época fue directo, aprendiendo inmediatamente nuevas formas de supervivencia, a través de la implementación de prácticas productivas, de trabajos pesados, pero que fueron asimilando sin causar traumatismos al aplicarlos. Es importante resaltar que esta comunidad, a pesar de que aprendió nuevas formas de cultivo, de siembra, a

través del uso de herramientas de trabajo distintas a las utilizadas por ellos, siempre procuraron conservar el medio ambiente, causando el menor daño posible y de paso transmitiendo sus prácticas ancestrales a los campesinos. Esto fue generando una simbiosis que les permitía convivir de manera armónica en este nuevo contexto. Cabe anotar, que esta comunidad logró combinar su modelo mental de desarrollo con el modelo que estaban experimentando con campesinos inicialmente y que era ajeno a su realidad, a partir de este momento empiezan la búsqueda y construcción de un nuevo modelo de desarrollo que les permitiría garantizar su permanencia en tierras desconocidas, toda vez que su creatividad cultural era el aliciente para este nuevo recorrido.

Es así como en un período de más de medio siglo 1930 – 1990 aproximadamente, (tanto que los indios más viejos culminaron su vida productiva y algunos hasta murieron en la propia finca La Tigrera; y era tan difícil las condiciones de vida, que hasta tocaba hacer colectas para poder enterrar a los muertos en el cementerio de Quimbaya). Cuando muere don Armando Londoño hacia el año de 1.975 siendo el propietario de la finca la Tigrera, cambia todo el panorama para estas familias indígenas ya que en la finca poseían sus chozas [Vivienda construida con madera y paja], trabajaban como jornaleros, criaban animales y sembraban parcelas para el sustento alimenticio. Al tomar las riendas de la finca, los descendientes del señor Londoño, son eliminados estos beneficios y sólo se permitía el trabajo como jornaleros y se les limita la posibilidad de explotación a pequeña escala para su sustento, lo que afectó la calidad de la alimentación de las familias Embera Chamí. Además, los nuevos jefes del predio decidieron acabar con el cultivo de caña panelera y por consiguiente con los trapiches, con lo cual se redujo la posibilidad de mano de obra, iniciándose así el proceso de liquidación y retiro de los Embera del predio la Tigrera. Según el relato de Fabio Mejía, él y su familia fueron los únicos que recibieron una liquidación muy superior a las demás, representada en una suma de un millón ochocientos mil pesos. Con este dinero compré una casa en Puerto Samaria por valor de trescientos cincuenta mil pesos, donde posteriormente, con el permiso del Alcalde Octavio Pava, se construyeron unas casetas para alojar otras familias. Este lugar se localiza en un recodo a la orilla del río La Vieja en Puerto Samaria del municipio de Montenegro

departamento del Quindío (Relato de Fabio Mejía, gobernador mayor indígena Embera Chamí del Quindío).

Al salir de la finca La Tigrera, en el año 1992, empieza el proceso de reasentamiento de los Embera Chamí en dos partes: unos se establecieron en casas alquiladas en el corregimiento El Laurel del municipio de Quimbaya y otros en la Vereda el Cuzco caserío Puerto Samaria, del municipio de Montenegro, otros se trasladaron a los sitios cercanos a los ríos la Vieja y Robles en la vereda El Gigante por el sector de Piedra Cuesta como las familias Tascón y Velásquez, que contaban con las posibilidades de siembra de cultivos de plátano, café, maíz y frijoles, además de la oferta de pesca y caza del sector que les permitía mejorar su nivel de vida. Esto fue así hasta que empezaron a sufrir las amenazas de la violencia y se tuvieron que desplazar hacia otras regiones para preservar su vida. Las familias que lograron sobreponerse a tan difíciles circunstancias y adversidades y asentarse definitivamente en el Quindío, fueron los núcleos de los Gutiérrez, Mejía, Aizama y los Guasarabe.

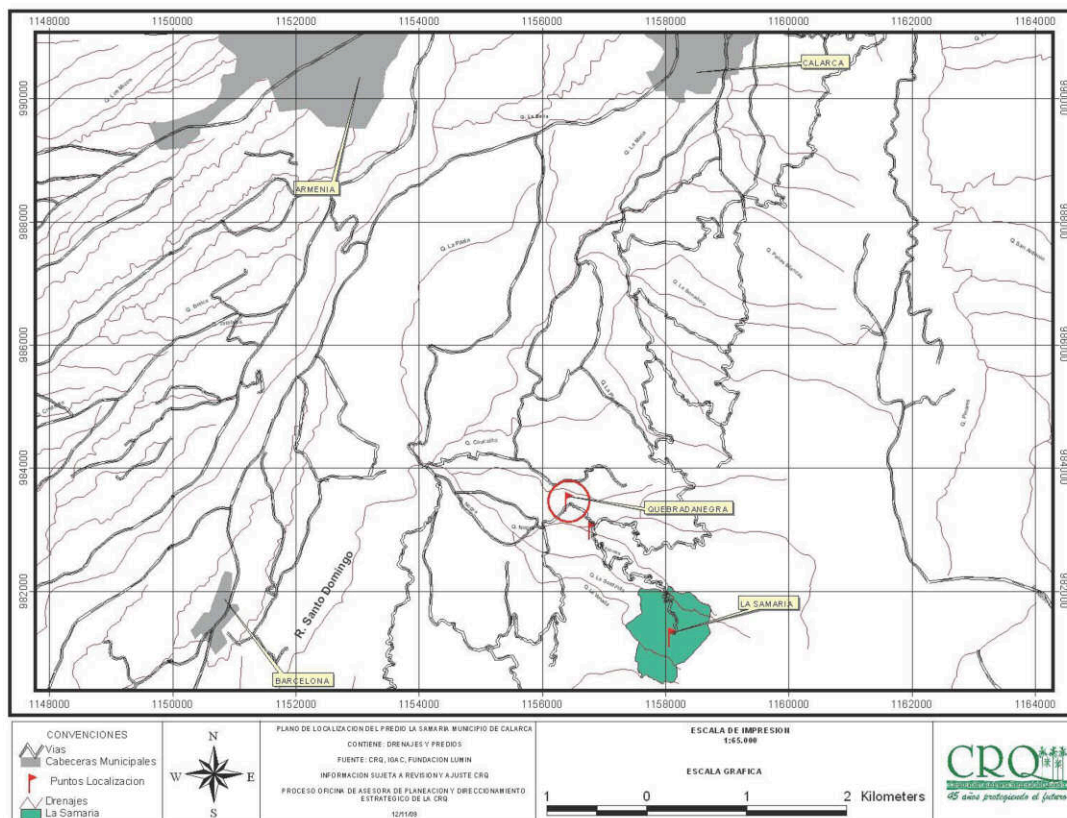
El otro asentamiento con reconocimiento en el Departamento es el del Alambrado, que se fue nutriendo con parientes provenientes de la finca la Tigrera y otras familias que en circunstancia e historias similares al del predio la Tigrera en las épocas de la colonización, llegaron a fincas de los municipios del norte del Valle del Cauca, en límites con las riberas del río la Vieja. Este asentamiento hoy se encuentra en una pequeña finca del municipio de Córdoba Quindío, debido a una reubicación del sector del alambrado donde se amplió la vía al Valle, la compra de la pequeña tierra fue financiada por INVIAS.

A la finca la Tigrera, al igual que los Indígenas, también llegaron colonos Kafuma que realizaban labores agrícolas, entre estos campesinos y los Embera se generó una gran empatía y amistad, razón por la cual hoy muchos de los Embera aparecen con apellidos

que no son sus apellidos de origen, ya que se presentó un proceso de aculturación, en donde los apellidos occidentales eran más aceptados socialmente que los apellidos nativos, es decir un apellido como Mejía o Gutiérrez, debido a los prejuicios sociales de entonces sería más “decente” que un apellido como Borocuara o Guasarabe originarios de los Emberas y, además de eso, la presión de la religión católica que consideraba que los apellidos indígenas no tenía aceptación cristiana, por lo cual se debían reemplazar por apellidos más occidentales (Relato de Constantino Ramírez, líder Embera Chamí del Quindío).

La salida de esta comunidad de la finca La Tigrera coincidió con la entrada en vigencia de la ley 21 de 1991, mediante la cual se adopta el convenio 169 de la OIT y se promulga la Constitución de 1991, donde se establecen los derechos de las comunidades indígenas, lo cual facilita el reconocimiento de esta comunidad como pueblo indígena y su organización para plantearse la necesidad de constituir su propio resguardo.

Mapa 2. Localización cartográfica del predio La Samaria, (Resguardo Dachi Acore Drúa)⁷



Hemos visto que nuestros indígenas del Quindío no tenían ancestros en este territorio, no obstante, el nombre del resguardo, Dachi Acore Drúa, reivindica lo ancestral, sobre lo cual consultamos a Ramiro Niaza:

No tuvimos territorios desde el punto de vista físico o material, pero el territorio es el alma del indio Embera Chamí. En nuestra mente y pensamiento, nunca nos desprendimos del territorio, ese es parte esencial de nuestro existir, por eso no debemos destruirla debemos cuidarla, protegerla, de lo contrario, entonces se acaban los bosques, se acaban los espíritus y el pueblo indígena se queda sin guías, no habría sentido y se extinguiría el

⁷ El contenido del paréntesis es nuestro, la cartografía así como otros estudios del predio adelantados por la Fundación Lumin en los convenios 023 de 2008 y 010 de 2009 y apoyados económica y logísticamente por la CRQ, fueron coordinados por Horeste Amaya Tuirán, miembro de nuestro equipo de investigación y tenían el propósito de servir como insumos para este trabajo de investigación, lo cual fue avalado por la CRQ, la Fundación Lumín y el Cabildo Mayor Indígena Embera Chamí del Quindío.

Jaibaná o médico de los espíritus y los enfermos no podrían sanarse al no existir espíritus buenos para que el Jaibaná los invoque en beneficio de la curación de las enfermedades, si se tala el bosque se secarían los ríos y no habría peces, ni los otros animales, ni cultivos para la subsistencia de nuestra etnia.

La propuesta que se ha venido planteando se hace explícita, contundente en esta declaración de Ramiro Niaza. El territorio en la cultura embera existe en el tiempo circular de los ancestros, en la *mente* de los indígenas que viven el territorio como renacimiento y que está siempre presente. Esta es la expresión de la diferencia en la concepción del tiempo que es, quizás, más radical que la concepción del espacio, respecto a la cultura Kafuma. Ramiro Niaza continúa esta idea así:

Vean ustedes que han muerto nuestros antepasados que llegaron al Quindío y sus descendientes no hemos perdido ese legado. Aún conservamos aunque teóricamente la cosmovisión del Embera Chamí, la lengua no tan generalizada la hablamos, los niños la hablan y la trasmisión de ese acervo cultural lo conservamos, como se ha conservado. Yo creo como indio que tenemos fortaleza mental o de pensamiento, eso nos ayuda a resistir y de esa manera defendemos nuestro legado, las mujeres también ayudan enseñando lo ancestral a los descendientes, porque ellos van aprendiendo los valores de los kafumas en el colegio o escuela le enseñan en español y las materias que le conviene al Estado, pero la familia indígena sigue transmitiendo el legado ancestral, el resguardo y territorio Dachi Acore Drúa lo construiremos bajo los criterios ancestrales. —Y para completar la idea de la diferenciación, agrega—: Estamos pensando en recuperar nuestros nombres y apellidos ancestrales de los pueblos indígenas Embera Chamí.

Es importante resaltar lo que la comunidad indígena Embera Chamí aún aplica de su legado ancestral y sagrado, como se señala a continuación:

Nosotros no hemos cambiado nuestra cultura del todo. Aún conservamos parte de nuestra cosmovisión de nuestros ancestros, pero la cultura occidental nos ha enseñado muchas cosas buenas para poder sobrevivir y para mejorar muchas cosas dentro de nuestra comunidad. Por ejemplo, usamos la tecnología o sea los celulares, el internet, el

correo electrónico. No todos lo hacemos, pero vamos enseñándole poco a poco a todos los integrantes de nuestra comunidad. Para poder ir a trabajar en las fincas tenemos que ponernos ropa de Kafumas campesinos, y nuestros indígenas en la ciudad usan ropa de los occidentales, comemos lo que nos han enseñado a cocinar (frijoles, sancocho, lentejas etc.), y cuando estamos trabajando como jornaleros en las fincas los campesinos nos han enseñado a sembrar en la tierra varios cultivos que nunca antes habíamos hecho y eso nos sirve para tener un dinero y poder comprar lo que necesitamos (Relato de Albeiro Mejía Arias).

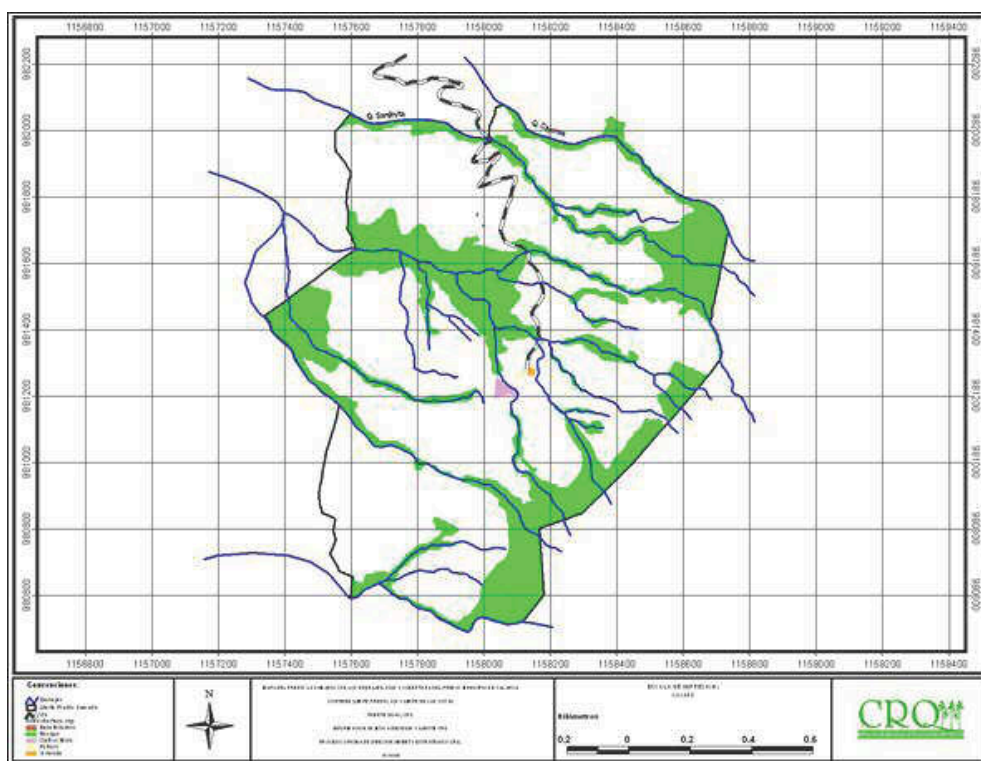
La digestión cultural, la coevolución de las culturas que se comunican en una cotidianidad productiva y en intercambios imaginarios es lograda gracias a una reflexión de segundo orden, puesto que se ven a sí mismos haciendo lo que hacen. La interpretación cultural hecha relato configura la cultura y la preserva.

Espacio y territorio sagrado: lógica indígena

El *Cabildo Indígena Universitario* Universidad Tecnológica de Pereira, narra que:

Las culturas originarias de América han desarrollado una concepción propia de lo que es *el sentir y el concebir el territorio*, como un espacio sagrado, como madre tierra, como un cuerpo compuesto por seres vivos, espíritus y energías que hacen posible la vida. El territorio es trascendental para los pueblos indígenas; de acuerdo con la ley de origen este también siente, se enferma, se restaura y si se deteriora, muere. Teniendo en cuenta estos principios ancestrales éste nos permite vivir en equilibrio, en armonía con la naturaleza y el cosmos... (Foro autonomía y gobernabilidad indígena, 2011).

Mapa 3. Plano de coberturas pr edio La Samaria



Fuente: Corporación Regional del Quindío.

El reconocimiento del territorio como un ser viviente que siente y que puede morir es, al mismo tiempo el reconocimiento de su diferenciación y, por consiguiente, de la diferenciación de la comunidad que lo habita.

El territorio permite desde el derecho mayor la planeación para orientar, promover y mantener las diferentes prácticas políticas y culturales. Las comunidades originarias basadas en estos conocimientos y principios, dise naron el orden de los territorios para la gobernabilidad. Las fuerzas del universo dieron al humano la sabiduría para establecer la organización política ancestral consagrando normas naturales que rigen procedimientos y actitudes, por lo tanto hoy podemos afirmar que todas nuestra civilización se fundamenta en el estudio de la naturaleza, por esta razón los pueblos indígenas de América coincidimos en considerar a la tierra como nuestra madre.

Wilson Ramírez, Gobernador actual del Cabildo, dice que para los Embera son sagradas las corrientes de agua, las áreas boscosas que son intocables para

cualquier uso, puesto que allí no se puede cazar, pescar, ni talar, y otras que afecten los árboles porque en el bosque habitan los dioses, los espíritus.



Cobertura de la zona boscosa del predio La Samaria.

El etnodesarrollo desde la perspectiva de lo político

Por supuesto, la supervivencia de los Embera Chamí del Quindío ha sido posible porque su lucha se ha dado también en el terreno político, y en ese ámbito pueden acreditarse logros significativos en palabras de Ramiro Niaza:

Para la comunidad, lo institucional es demasiado limitado. En el departamento del Quindío son escasos los esfuerzos para abordar el tema indígena, porque además de los Embera, en el Quindío hay otras comunidades y la parte presupuestal es muy insignificante, se tienen muchas necesidades pero no apoyo de fondo. Los Embera como los otros 104 pueblos con asiento en el Quindío, nos encontramos entre las 34 etnias que la Corte Constitucional ordenó al Gobierno Nacional a crear programas de garantía y planes salvaguarda por el peligro de extinción en el que estamos.

Por el momento, lo que se ha presentado como oferta institucional para nosotros los indígenas son la posibilidad de la tierra del Resguardo Dachi Acore Drúa de Calarcá para 45 familias, pero la necesidad es de más de 300 familias de distintas etnias, en la convocatoria de tierras de este año 2011 se admitió por el INCODER la presentación de proyectos para población indígena pero con muchos aspectos que no se ajustan a la cultura indígena.

La gobernación habilitó una oficina de asuntos étnicos muy importante pero cuenta con poco presupuesto, con lo cual se quedan en buenas intenciones, la alcaldía de Armenia creó una oficina para el asunto pero carece de recursos de inversión.

A los indígenas desplazados le dan la ayuda humanitaria pero no avanzan más programas, estamos por fuera la gran mayoría de familias en Acción de la Red Juntos.

También reconocemos que la Alcaldía de Quimbaya hubiese destinado una partida de Cincuenta Millones de Pesos. Para un programa de tierras del cabildo del Laurel de ese municipio pero no ha habido más aportes. Como también reconocemos el esfuerzo de la CRQ, para apoyarnos en la planificación del resguardo y la implementación de proyectos de agricultura indígena a pequeña escala.

Se deduce entonces que la aplicación de políticas en el Quindío para esta comunidad y las demás parcialidades con presencia en este territorio es muy limitada, el problema es que la gran mayoría de estas son comunidades asentadas en las zonas urbanas y están perdiendo gran parte de su acervo cultural. Para los líderes de la comunidad Embera Chamí, sería muy importante que se abordara el tema y estas poblaciones sean tenidas en cuenta en la formulación de los planes de desarrollo y de los planes de acción de las entidades territoriales, mediante la implementación de políticas diferenciales de acuerdo con sus tradiciones culturales. En esta forma, los Embera Chamí, gracias a la reflexión que han hecho en la diáspora, en el despojo de su territorio, se proyectan a una reflexión

de las etnias indígenas de la región, que les permite pensar en una política pública institucional.



Familia del resguardo Dachi Acore Drúa. A la izquierda líder Ramiro Niaza y a la derecha Fabio Mejía, líder comunidad Embera Chamí, rumbo al debate sobre la megaminería en el Quindío, Armenia 5 de agosto de 2011 . Foto: propia.

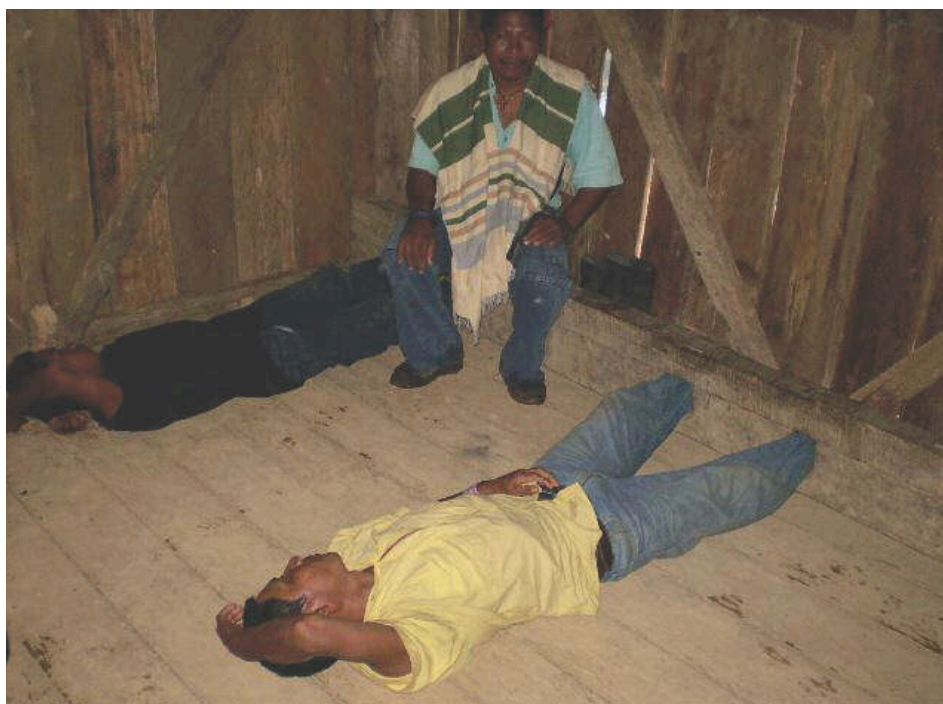
Respecto a la política interna, como pueblo indígena, piensan su institucionalidad en otros términos:

Nosotros tenemos una norma que es nombrada por la Asamblea de Autoridades donde se crean unos estatutos y luego están todas las comunidades que dicen si una persona ha hecho una falta grave, por ejemplo, la violación de una niña, o si lesionó una persona, entonces la justicia dice cuántos años debe pagar, la persona que comete un delito debe reparar el daño y lo hace trabajando, esto en cuanto a la decisión de castigar una falta. Cuando ya estemos en el territorio físico Dachi Acore Drua, esta asamblea se pronunciará sobre el manejo ambiental que no podrá apartarse de nuestra concepción ancestral para la conservación del medio ambiente. Como somos autónomos, tenemos la posibilidad de tomar decisiones sobre los recursos del medio ambiente, pero nuestro imaginario se sustenta en la conservación. Es así como jurídicamente adoptaremos medidas para cuidar las quebradas, no talar los árboles, proteger la fauna silvestre, implementar programas de reciclaje y reutilización de desechos, cuidar el suelo, no contaminar el aire, y enseñaremos

a nuestros descendientes el amor y el valor de lo sagrado por el territorio y todos sus componentes, quien infrinja las normas que autónomamente decidamos será castigado de acuerdo con nuestra justicia legal indígena que adoptemos, como el Cepo.

El cepo, que proviene de la tradición española, fue incorporado por los indígenas colombianos como práctica de castigo. En algunos pueblos indígenas, el castigo del cepo no dura más de quince segundos, porque se trata de colgar el cuerpo en forma horizontal, sostenido de las piernas en los agujeros del aparato. El Cepo de la comunidad Embera Chamí, se encuentra en el asentamiento del Laurel del municipio de Quimbaya y es el lugar donde se castigan o penalizan las faltas mayores de los miembros de la comunidad, que son básicamente el chisme, el maltrato familiar, la promiscuidad, las violaciones, las lesiones personales, los crímenes, el hurto, el abandono del hogar para ambos sexos. Con él se sancionan también a los líderes por incumplimiento de las funciones asignadas, por realizar proyectos sin el consentimiento de las autoridades indígenas, entre otras.

El castigo puede durar entre 6 y 72 horas, dependiendo de la gravedad del delito, que será asignado por la asamblea de las comunidades para imponer las sanciones. Si la infracción es por lesiones personales, el condenado debe pagar cárcel o cepo y trabajar gratuitamente en la parcela del ofendido durante el tiempo que la asamblea de autoridades fije; así, de manera semejante para los demás casos. Cuando la falta es de menor gravedad, como la condena por chisme o calumnias, será sancionado con trabajo comunitario dentro del resguardo y cuando se trata de delito por la muerte de una persona, el castigo es de 6 a 7 años y si el cabildo no tiene la capacidad para retenerlo, se pasa a otro resguardo que pueda garantizar en condiciones justas el cumplimiento de la pena impuesta (testimonios en el taller participativo).



Penalización en el Cepo, cortesía Cabido Indígena Embera Chamí del Quindío.

La política interna para los Embera tiene que ver igualmente con los asuntos relativos a la salud, al trabajo comunitario y a todo lo que tiene que ver con el bienestar de la comunidad:

Si un niño se enferma, primero se acude al Jaibaná y éste determina si lo que tiene es espiritual de la cultura embera o de la enfermedad kafuma, pero hay una parte que se contradice, porque los médicos occidentales no valoran lo que hacemos en la cultura embera para la salud y vida del ser humano. Lo que no valoriza el medio occidental es el trabajo del Jaibaná, porque no tienen conocimiento de nuestra cultura. Por ejemplo, el Jaibaná usa el Itua⁸ para determinar qué enfermedad tiene el indio y se es necesario llevarlo al hospital occidental. Debería existir un convenio entre el Jaibaná y el médico occidental en donde no se valore económicamente el trabajo de ellos, el Jaibaná no

⁸ Una botella de aguardiente, un paquete de cigarrillos y cuatro tabacos para determinar qué enfermedad tiene para poder decir si es necesario llevarlo al médico occidental, y si no es necesario no se lleva al hospital y entonces el médico tradicional le hace el tratamiento.

cobra, por eso cuando el Jaibaná nos remita al hospital occidental no nos cobren, que los dos compartan.

Esto significa que las dignidades y roles comunitarios en la comunidad Embera Chamí no se conciben como negocios que se pagan y por eso el Jaibaná no vive de ese oficio sino de la tierra, como todos los demás indígenas. Por eso, no entienden que el médico kafuma les cobre una consulta, si el Jaibaná no lo hace. No es entendible que la organización de la comunidad sea una mercancía y la salud depende de dicha organización, no de un oficio. Por eso, es un asunto político interno.



Familia del resguardo Dachi Acore Drúa. Foto: propia.

Las decisiones políticas de la comunidad son decisión autónoma suya, tanto en lo que respecta a la política interna como a su posición respecto a las políticas respecto a lo público. Y esta autodeterminación deriva en su organización, como lo relata Ramiro Niaza:

Nosotros como colectivo hemos venido dando estructura desde hace más de 15 años de nuestra propia organización, representada en el Cabildo Mayor indígena Embera Chamí

del Quindío, con cinco asentamientos dispersos, después creamos la Organización Regional Indígena del Quindío ORIQUN, que es la estructura de segundo nivel donde participan otras etnias con presencia en el Quindío y estamos creando los cabildos locales, es decir, donde hay un asentamiento estamos formando cabildos, como es el caso de los municipios de Córdoba, Buenavista, Quimbaya, Montenegro, La Tebaida y algunos en Armenia. Esta es nuestra organización política.

Desde estas estructuras se agencia un proceso de gestión de las comunidades indígenas ante las entidades del sistema de salud, las alcaldías municipales, la gobernación del departamento, y constituye una plataforma para presentarse ante las organizaciones indígenas de carácter nacional como la ONIC.

Aspecto jurídico legal – ambiental resguardo Dachi Acore Drúa

La comunidad Embera Chamí del Quindío es consciente de su posición como etnia frente a la institucionalidad colombiana y del ámbito internacional, como el convenio 169 de la OIT. Conocen sus derechos consagrados en la convención de Derechos Humanos, y ratificada en la Constitución Política de 1991. Conocen las leyes derivadas de la Constitución y que respaldan su independencia como etnia, conocen las leyes de Reforma Agraria y todo lo relacionado con su autonomía. Y, en general, todas las normas mencionadas en el marco teórico que los amparan y que les otorgan el derecho de existir de manera autónoma.

Ya para el caso de lo meramente ambiental no se puede ver por separado de los demás aspectos, porque en la cosmovisión indígena el territorio es integral (educación, salud, cultura, armónico, lo sagrado, ancestral, etc.), cuando hablamos de territorio estamos hablando de todo, si tenemos tierras y la administramos bien bajo nuestros preceptos ancestrales estamos aportando a preservar el medio ambiente.

Esto significa que los Embera Chamí tienen un complejo nivel de institucionalidad, en el cual se desenvuelven hacia fuera de la comunidad y hacia dentro de ella. No es una cultura anárquica y no se permite marchar a la deriva.

Otra forma jurídica que tenemos al interior de la comunidad es la Autoridad de las Guardias Mayores, que quiere decir que ellos son autónomos y hacen valer las reglas que se tiene en la comunidad, y lo hacen a través de los bastones⁹ que cargan los guardias (es como los policías que cargan su revólver sólo que aquí no usamos la violencia), estos guardianes merecen respeto. Si alguien está incumpliendo la ley indígena tienen derecho a castigarlo.

La compleja institucionalidad Embera es, de alguna manera, su organización frente a un entorno altamente institucionalizado, de modo que la comunidad necesita enfrentar sus formas institucionales propias a las del entorno jurídico cultural y saben aprovechar las condiciones favorables del medio, como los derechos y las garantías constitucionales, y tramitan en el interior una institucionalidad propia que expresa principios, como el rechazo de la violencia, la protección del medio ambiente y la protección del hogar.

⁹ Los bastones son simbólicos porque para la comunidad indígena Embera Chamí representa autoridad y respeto por las leyes. Un integrante de esta comunidad porta el bastón y es denominado Guardia y le merecen respeto. Este puede castigar si alguno de la comunidad comete una falta.

Diálogo de diálogos

A manera de conclusiones



Foto propia.

El estudio y su propósito

En esta investigación se aportaron algunos elementos de análisis a la realidad social, cultural y ambiental de la etnia Emberá Chamí en el Departamento del Quindío. En esa perspectiva, se trata de entender cuáles fueron los principios constitutivos del modelo oblicuo de desarrollo que los caracteriza, resultado de su

coevolución con otros grupos, originada en la relación con el entorno social y natural.

Se procuró, igualmente, evidenciar la actitud excluyente como han sido tratados los indígenas de esta comunidad por parte del Estado y la sociedad, de tal modo que es preciso llamar la atención de la sociedad frente a la urgencia de que esta comunidad sea incorporada a un diálogo entre culturas, como una parcialidad que puede ser tenida en cuenta en las formulaciones de los modelos de desarrollo institucionales.

Las categorías

El desarrollo sostenible y el concepto de región, en la perspectiva de sistemas cerrados

El modelo de desarrollo cultural sostenible que conciben los Embera Chamí obliga a pensarse mediante una lectura relacionada con sistemas cerrados, porque de otra manera no se puede explicar su sobrevivencia frente a un entorno cultural, social y ambiental hostil, que no ha entendido el papel que puede jugar una parcialidad indígena dentro de las posibilidades de un contexto de desarrollo regional alternativo. En esa perspectiva, deberá asumirse por parte del Estado y la sociedad quindiana, una actitud que propicie las condiciones mínimas para que esta parcialidad indígena avance de manera autónoma e independiente, en la materialización de sus representaciones. Esa será la manera, como los Embera Chamí podrán continuar el proceso de coevolución que hasta ahora han logrado mantener, caracterizándose por su creatividad por profundizar un modelo de sostenibilidad genuino, que se ha basado en la distinción del entorno cultural, social y natural.

La búsqueda de territorio de la comunidad Emberá Chamí del Quindío, concebido desde el punto de vista de un sistema cerrado, logró la adjudicación del predio La Samaria, que ha sido renombrado por la comunidad como Resguardo Dachi Acore Drúa, y que materializa el imaginario que ancestralmente han mantenido como un proceso de coevolución con otros sistemas en el departamento del Quindío. Los Embera Chamí, durante el extenso y difícil proceso de reclamación del territorio, han probado ser capaces de tomar las decisiones con autonomía como colectividad, y han expuesto con radical claridad el modelo alternativo de sostenibilidad ambiental que han emprendido dentro de su resguardo. Ese modelo se aplica bajo los parámetros y usos de sus ancestros, caracterizados por el respeto hacia la naturaleza y la apropiación colectiva por parte de la comunidad, teniendo en cuenta que sus antepasados eran cazadores y extractores y la comunidad actual ha emprendido su camino de producción como agricultores.

Coevolución vs. Hibridación

El concepto de hibridación, expuesto por García Canclini, es entendido como la fusión de estructuras o prácticas discretas preexistentes en forma separada, nacida de la intercomunicación entre culturas diversas que propician el sincretismo, la fusión de dos elementos distintos del cual nace uno nuevo. En este trabajo, se difiere de este concepto y se propone el de coevolución proveniente de la teoría de sistemas cerrados de Luhmann, que reconoce la pervivencia del sistema propio que mantiene a las culturas a pesar de su contacto con otras. La autonomía del sistema social y cultural Embera Chamí tiene características propias que no son simplemente referidas a una especie de folclore curioso de vestidos y artesanías y un *dialecto* en vía de extinción. Los Embera

Chamí viven en una dimensión temporal que difiere radicalmente de la concebida en la cultura colonial europea, para la cual el tiempo es escatológico y es una circunstancia fortuita del espacio. Para los Embera Chamí, en cambio, el tiempo es circular, y esto tiene implicaciones profundas que se desarrollan en este trabajo.

La resiliencia

De la parcialidad indígena Embera Chamí del Quindío, uno de los resultados más trascendentales para la investigación es advertir que este grupo se constituye en uno de las de mayor resiliencia comunitaria de la región.

Los Emberá Chamí, al igual que muchos otros grupos indígenas, han debido soportar durante cinco siglos los atropellos de quienes han detentado el poder, en una continua y mortal persecución casi hasta su desaparecimiento.

Hoy, las dificultades que aún padecen, como secuela del abandono institucional y de la indolencia de la sociedad, reflejan de manera paradójica la manera como han logrado afianzar su identidad cultural, lo que les ha permitido construir un modelo de desarrollo que se distingue aquí como modelo oblicuo, nacido de su capacidad creativa de adaptación.

El etnodesarrollo como desarrollo oblicuo

La presente investigación parte de que el desarrollo cultural sostenible y la autonomía de los pueblos indígenas son la garantía para que éstos alcancen condiciones de vida que les permita coevolucionar con un entorno regional y global.

Esto sólo es posible en la medida en que la comunidad Embera Chamí asume el protagonismo desde sus propios retos, en una dinámica que les permita afinar su

idiosincrasia. Por eso, es preciso advertir que esta parcialidad indígena en el Quindío ha entendido que el camino para lograr su autonomía pasa necesariamente por la consolidación de sus formas de gobierno y, en esa dirección, ha venido dinamizando sus cabildos, sin permitir la injerencia de fuerzas externas en el ámbito de sus decisiones.

De todas formas, es al Estado a quien corresponde la tarea propiciatoria de las condiciones normativas y materiales básicas, para que estos pueblos, de manera soberana e independiente, estén en condiciones económicas, sociales y culturales de concertar un marco de política pública que permita su coevolución.

Un aspecto crucial es lo relativo a las leyes, más cuando la carta magna reza que la nación se edifica sobre los pilares de la multiculturalidad y de la pluriétnicidad. No obstante, todavía hay un profundo abismo que separa la letra de las normas, de los reconocimientos cotejados con la realidad. Los Embera Chamí del Quindío, no obstante, han sabido ampararse en la norma constitucional y legal para ir obteniendo sus posibilidades de reconocimiento jurídico como resguardo y como cabildo, la obtención de un predio que hoy constituye su territorio y el afianzamiento y evolución de su cultura.

El tiempo elíptico circular indio

Para las culturas indígenas, la vida está dada por ciclos continuos de vida y muerte. Una planta germina a partir de la semilla, crece, madura y muere posteriormente, pero renace nuevamente bajo la forma de otra semilla. Lo mismo sucede con los movimientos de la luna, las mareas, el día y la noche, el clima. Vivimos en un planeta que gira.

Ésta es una concepción circular de los ritmos, los tiempos y los ciclos de la naturaleza, de la cual somos parte. La naturaleza también gira. El círculo se constituye en el símbolo del todo, de lo absoluto, del infinito, de lo que no tiene principio ni tiene final, en un interminable ciclo de vida y de muerte, donde todo se renueva y se transforma sin cesar.

En los pueblos primitivos, el tiempo cíclico domina su experiencia. En ese tiempo se reencuentran ante las mismas condiciones en cada momento de su camino, donde se arraiga la idea del *eterno retorno*, al cual vuelven las cosas, los espíritus, la vida, para volver a empezar en un nuevo comienzo.

En el pensamiento indígena, el tiempo y su cosmovisión no son unidireccionales o lineales, ni progresivos. Son cíclicos, de modo que no hay principio y fin, alfa y omega, génesis y apocalipsis, protogénesis y escatología. En ellos no se concibe el tiempo como lo propuso Pablo de Tarso, como un camino lineal a la salvación que sólo será posible y completa en el cielo después de la muerte. En el tiempo indígena, con la muerte también viene la vida, en una dualidad que se complementa y no necesariamente es antagónica. Nada está fuera como un lugar por encima de la historia donde termina la historia. Todo es inmanente y es contingente y el futuro ya existe en el presente y en el pasado.

El tiempo en el imaginario indígena no es pasado, tampoco es futuro, es ante todo presente que ha hundido sus raíces en el pasado y en el futuro. Por eso, el indígena es lo que es, en la medida en que está siendo, así, su estar es el tiempo y el espacio como suceso que ocurre, que se da, que existe. Entre tanto, el futuro no es algo que está adelante, y el pasado no es algo que está atrás. El futuro está atrás y el pasado está adelante, y al contrario, como dos cosas que se

contraponen. En este sentido, el pensamiento del indígena es bidireccional, multidireccional.

A diferencia de la herencia cultural europea, los pueblos primitivos y los grupos indígenas americanos conciben un tiempo circular elíptico, que se asemeja a un volver al comienzo, pero que se enriquece continuamente, al repetirse. Por eso, para indígenas como los Mayas, el tiempo era un enorme círculo que avanzaba hacia atrás y hacia adelante en forma simultánea, en un proceso de ciclo evolutivo, que conducía a sucesos de mayor crecimiento y significación, en una interminable repetición de historias y sucesos.

Para los Emberá Chamí del Departamento del Quindío, los espíritus de sus antepasados que son los guías de la vida, van al frente, y el futuro no es lo que está al frente, es lo que viene atrás. Así mismo, el mundo está en permanente movimiento de espiral, que describen de la siguiente manera: *“sobre nuestro mundo hay cuatro mundos y debajo de él otros cuatro, el primero de los cuales es el mundo de Tutriacá, otro mundo no se sabe si de arriba o debajo se llama Orré, cada mundo tiene su propio dios, Karagabí y Tutriacá vivieron mucho tiempo sin conocerse uno a otro (dioses creados por bachisese, quien además creo los ocho mundos”*.

Y agregan:

Nuestro mundo que es el mundo del dios Karagabí es el más bajo de los mundos superiores y encima de él está el firmamento, cóncavo como un plato, arreglado por Karagabí con el sol Sua, la luna Chía y las estrellas. Sobre el firmamento está Ntre, el cielo de Karagabí, que ahora lo vemos muy alto, después hacia arriba siguen los otros tres mundos superiores. En nuestro mundo se mueve Antomia, el demonio, creación y adversario de Karagabí. Debajo de nuestro mundo están los mundos inferiores. El más alto de los mundos inferiores es el mundo de Tutriacá, el mundo plano que se llama

Armocura. Orre es el dios de otros de los ocho mundos pero no sabemos si de los superiores o de los inferiores.

Y todo esto sucede, en un tiempo que se mueve en círculos que se hacen concéntricos, elevándose cada vez en un nivel superior, a manera de una espiral. Y en este tiempo, la esperanza tiene un sentido propio, diferente al de la esperanza escatológica paulina. La esperanza es actual, es lucha presente, con la incertidumbre de conseguir el espíritu propicio, pero con la certidumbre de saber que tras esta muerte hay vida que renace aquí, en el mundo del tiempo circular.

Esto ya no es folclore. Esta es una manera radicalmente diferente de la europea de concebir la historia.

El territorio imaginario y el resguardo Dachi Acore Drúa

Para la comunidad Emberá Chamí del Quindío, es apremiante la posesión real del territorio. En éste, se garantiza su sobrevivencia física, pero sobre todo se consolidan todos los órdenes, el proceso de desarrollo de su pueblo único y diferenciado.

La constitución del resguardo Dachi Acore Drúa es el hito en la consolidación del proyecto indígena más importante en la región, porque desde allí podrá materializarse el territorio imaginario que sobrevive desde sus ancestros. En torno de dicha apropiación, podrán consolidarse otros proyectos que consideran aspectos como el hábitat y la maloka, el rescate de la medicina tradicional y de sus ritos politeístas, el respeto a la madre tierra y su consiguiente conservación, el autogobierno y sus formas de gestión comunitaria, su coevolución en comunicación con los campesinos que han aprendido a respetarlos y a concertar con la comunidad indígena proyectos comunes de desarrollo oblicuo.

El resguardo para los Emberá Chamí es el cordón umbilical que les permite además, construir un destino único del que no han querido desprenderse, porque lo entienden según la visión globalizante que les deviene de sus antepasados y que ellos han sabido hacer evolucionar.

En este sentido, el territorio para los Embera Chamí del Quindío está sembrado en el tiempo y no a la inversa. Para la cultura europea, el tiempo es un antes y un después del espacio. Para los indígenas, el espacio existe en el tiempo circular, y puede perderse, porque un día renacerá.

La distinción como principio de supervivencia cultural

Si bien la internacionalización de la economía y la consiguiente globalización de las sociedades bajo dimensiones como la comunicación y la cultura, pareciera supeditarnos al destino único y monolítico de la aldea global, no dejan de ponerse de presente los derechos de diferenciación e identidad que las diversas culturas reclaman.

Se sugiere por tanto, pensar en la no necesaria contradicción entre la igualdad y la aspiración al derecho a la diversidad. No de otra manera, puede entenderse cómo podrían sobrevivir las numerosas etnias y culturas extendidas por toda la tierra, sino fuera por el reconocimiento de su desemejanza, con la certeza de la equidad.

No podría por tanto, escogerse un destino único y obligado, en medio de un mundo dispar que se abstiene de renunciar a sus identidades, es decir, a sus distinciones. Es en esa compleja diversidad donde puede afincarse el rico espectro de manifestaciones étnicas y culturales del mundo. Habría que preguntarse hasta dónde es coherente concebir equidad y justicia para todos

donde se desconoce la diferencia y se niegan oportunidades a la existencia válida del otro, y por esta vía atentar contra la diversidad de las culturas y los pueblos.

Esta perspectiva de distinción responde al planteamiento de los sistemas con clausura operativa, postulado por Maturana y desarrollado para la sociedad por Luhmann, porque justamente se entiende que la supervivencia de la comunidad Embera Chamí del Quindío ha sido posible gracias a su capacidad de diferenciarse del entorno social y cultural, y ha sabido evolucionar en interacción con dicho entorno.

Hacia la coevolución de la comunidad Embera Chamí del Quindío y su entorno

La parcialidad indígena objeto de estudio, hace parte de la etnia Embera Chamí, asentada tradicionalmente en las cordilleras occidental y central de los Andes colombianos, departamentos de Antioquia, Caldas, Risaralda, Quindío y Valle del Cauca. En el Departamento del Quindío, los primeros pobladores Embera Chamí llegaron entre 1930 y 1940, y de ellos descende buena parte de los actuales moradores.

Históricamente, han estado sometidos a todo tipo de discriminaciones, desde el arribo de los conquistadores españoles hasta nuestros días. Sin embargo, no se han extinguido preservando su lengua y muchas de sus tradiciones culturales, logrando adaptarse a las condiciones de un entorno social y cultural adverso.

Esa enorme capacidad de diferenciación, les ha permitido autorreconocerse como un grupo que mantiene sus raíces ancestrales y que desea seguirlo siendo. Por eso, el otorgamiento del predio La Samaria y la provisión de las condiciones básicas de infraestructura física por parte del Estado, para la constitución del

Resguardo Dachi Acore Drúa, son prenda de garantía para que la parcialidad Emberá Chamí asuma el proceso de coevolución de manera culminante y exitoso, ya sin los ambages que el entorno social e institucional les ha creado.

De hecho, han logrado perpetuarse alrededor de ocho décadas, durante las cuales no se han dejado asimilar a riesgo de perder su identidad, sino por el contrario, han logrado elevar el nivel de reclamación en defensa de sus derechos, y profundizado el carácter de autorreconocimiento e identidad cultural.

Por esto, no puede hablarse de un grupo híbrido, porque sería admitir que la entropía social los absorbe y los camufla en la cultura del mercado. Éste, en cambio, es ante todo un grupo que sin fusionarse con otros grupos, los ha confrontado desde la adversidad, diferenciándose étnica y culturalmente. En tanto, vive un proceso de coevolución que admite y profundiza, manifiesto en múltiples y diarias experiencias de vida, individual y colectiva.

Referencias

- Ángel, Darío (2011b). “La hermenéutica y los métodos de investigación en ciencias sociales”. En: Revista *Ánfora* N°33. Manizales: Universidad Autónoma de Manizales (en prensa).
- Ángel, Darío (2011c). “Metodologías y relato memoria”. En: *Revista Discusiones Filosóficas* N° 18. Manizales: Universidad de Caldas (en prensa).
- Ángel, Darío y Herrera, José Darío (2011a). “La hermenéutica como crítica y como criterio del problema del método”. En: *Revista de Estudios de Filosofía* N° 43, 2011. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Aravena, A. y Zúñiga, G. (1993). Algunas reflexiones en torno al desarrollo de los pueblos indígenas. *Proposiciones* 23, SUR Ediciones. Santiago.
- Aylwin, J. y Correa, M. (1995). *Tierras Indígenas de Malleco: antecedentes histórico-legislativos y estudio de comunidades. Tierra, territorio y desarrollo indígena*. Temuco, Chile: Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de la Frontera.
- Bauman, Zygmunt (1998). *En busca de la política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Boisier, Sergio (1999). *¿Desarrollo (Local): de qué estamos hablando?* Cuadernos Regionales N°1 Universidad de Talca. Talca, Chile.
- Boisier, Sergio (2001). Crecimiento y desarrollo territorial endógeno: observaciones al caso chileno. Documento para el Seminario “desarrollo Endógeno en territorios excluidos”. Temuco, Chile: Universidad Católica de Chile.
- Bonfil, G. (1989). “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos”. En: *Revista de la cooperación internacional en áreas indígenas de América Latina ARINSANA*, Año V – N° 10. Caracas, Venezuela.
- Bonfil, Guillermo (1983). “Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural”. En: *Educación, etnias y descolonización en América Latina*, Vol 1. UNESCO, México.16.
- Bourdieu, Pierre (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bustamante Rivera, Gonzalo Eugenio (2003). *Iniciativas de (etno) desarrollo endogeno-local: estudio de caso del capital social de la organización indígena mapuche ayjarewe xuf xuf*. Tesis para optar al grado de Magíster en Desarrollo Humano a Escala Local y Regional. Director de Tesis: John Durston. Temuco (Chile): Universidad de la frontera. Instituto de desarrollo local y regional.
- CEPAL (1995). Título del documento. División de Desarrollo Social. Santiago: Cepal.
- Chamochumbi, Walter (2005). “Evolución y desarrollo de comunidades indígenas: un dilema entre el mito y la incompreensión”. Lima.

- Chamochoyumbi, Walter (2006). *Las comunidades indígenas y su evolución en el proceso de adaptación territorial, resiliencia y desarrollo endógeno: teorías y notas del contexto latinoamericano*. Lima: editorial.
- Convenio de cooperación 023 de junio 20 de 2.008, suscrito por la Corporación Autónoma Regional del Quindío y la Fundación Lumin de Colombia
- Convenio de Cooperación 023 de junio 20 de 2008. Corporación Autónoma Regional del Quindío y la Fundación Lumin de Colombia.
- Cortés, Carlos Eduardo (1997). *La comunicación al ritmo del péndulo*. Bogotá: Son de tambora.
- Creswell, J. W. (2005). *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five traditions*. Thousand Oaks, California: Sage Publications, Inc.
- Decreto 1396 de 1996. República de Colombia.
- Decreto 1397 de 1996. República de Colombia.
- Decreto 2164 de 1995. República de Colombia.
- Durston, John (2002). “El capital social campesino en la gestión del desarrollo rural: diadas, equipos, puentes y escaleras”. Comisión Económica para América Latina (CEPAL). Santiago de Chile.
- Eliade, Mircea (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós – Orientalia.
- Epstein, Bárbara (1990). “Repensar la teoría de los movimientos sociales”. Los Ángeles, California: Examen Socialista.
- Gadamer, H. G. (1977). *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme.
- García Canclini Néstor (2009). *Culturas Híbridas, poderes oblicuos*. Buenos aires: Random House Mondadori.
- García Canclini, Néstor (2002). “La globalización Productora de culturas híbridas”. En: *Actas del III congreso latinoamericano de la Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular*.
- Geertz, Clifford (1994). *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Herrera, José Darío (2009). *La comprensión de lo social. Horizonte hermenéutico de las ciencias sociales*. Bogotá: CINDE.
- Jodelet, Denise (1986). “La representación social: fenómenos, concepto y teoría”. En Moscovici Serge. *Psicología Social II*. Barcelona: Paidós: 469-494.
- Jodelet, Denise (1997). *Seminario de Representaciones sociales*. Centro Universitario de Ciencias de la salud. Universidad de Guadalajara, mes de julio.
- Ley 135 de 1961. República de Colombia.
- Ley 30 de 1988. República de Colombia.
- Ley 31 de 1967. República de Colombia.
- Ley 60 de 1916. República de Colombia.
- Ley 81 de 1958. República de Colombia.
- Ley 89 de 1890. República de Colombia.
- Ley 99 de 1993. República de Colombia.
- Mead, M. (1971). *Cultura y compromiso*, ps 105 y 106, Granica, Buenos Aires,.

- Mertens, D. (2005). *Research and evaluation in Education and Psychology: Integrating diversity with quantitative, qualitative, and mixed methods*. Thousand Oaks: Sage. (citado por Salgado, A. C., 2007).
- Molina, Raúl (1995). *Reconstrucción de los etnoterritorios. Tierra, territorio y desarrollo indígena*. Temuco, Chile: Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de la Frontera.
- Moscovici, S. (1986). *Pensamiento y vida social, Psicología social y problemas sociales*. Psicología social II. Barcelona: Paidós.
- Moscovici, S. (2001). *Why a theory of social representations?* In: Deaux, K; Philogène, G. (2001). *Representations of the social*. USA. Blackwell Publishers Ltda..
- Moscovici, S. y Hewstone, M. (1986). “De la ciencia al sentido común”. En Moscovici S. *Psicología Social II*. Barcelona: Paidós: 679-710.
- OEA (1003). Plan Colombo-Peruano para el Desarrollo Integral de la Cuenca del Rio Putumayo - Diagnostico Regional Integrado.
- OEA (1993). Departamento de Desarrollo Regional y Medio Ambiente Secretaria Ejecutiva para Asuntos Económicos y Sociales, Secretaria General de la Organizacion de los Estados Americanos. Washington, D.C., 1993. En la WEB, consultada el día 13 de junio de 2011, <http://www.oas.org/dsd/publications/unit/oea62s/begin.htm#Contents>,
- OIT. Convenio N° 107 de 1957. República de Colombia.
- Parente, S. y Brito, S. (2000). “Articulación Institucional de la metodología GESPAR”. En: *Proyecto BNDES-Desenvolvimento Local*, PNUD.
- Peigne Alain (1994). “Territorialidad Andina”. En: *Trabajos Colegio Andino N° 3*. Bogotá.
- Plan Colombia (2004). *Programa Colombia forestal: apoyo al plan familias guardabosques*. Evaluación de las condiciones y oportunidades para intervención de pcf. Bajo la orden de compra no pcf-04-po-00016. Bogotá: USAID Colombia. http://pdf.usaid.gov/pdf_docs/PNADK547.pdf.
- PNUD (2010). *Orígenes del enfoque de Desarrollo Humano*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Presidencia de la República (1991). Constitución Política de Colombia 1991.
- Resolución No. 154 de Junio 4 de 2004 de la Alcaldía del Municipio de Quimbaya
- Riascos, Nelson (2000). *Curso de epistemología*. Quito: PUCE.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). “El otro bicentenario”. En: *Ch'ixinakax utxiwa : una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* – 1a ed. – Buenos Aires: © Tinta Limón, 2010.
- Rodríguez Salazar, Tania (2004). *El debate de las representaciones sociales en la psicología social*. [en línea] México s.n.2004 <http://redalyc.uaemex.mx>.
- Sánchez, C. A. (2011). El currículo, un sistema autorreferente. Tesis para optar al título de doctor en educación, Rudecolombia. Manizales Universidad de Caldas (inédita).
- Sen, Amartya Kumar (1999). *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Planeta.
- Serna Mendoza, C. A. (2008). *Modulo de Investigación I*. Manizales: Universidad de Manizales, Centro de Investigación y Medio Ambiente CIMAD.
- Stavenhagen, Rodolfo (1997). Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina. Revista CEPAL N°62.
- Suárez Ojeda, N. (2001). Resiliencia. Descubriendo las propias fortalezas. Buenos Aires: Paidós.

- Touraine, Alain (1987). *Actores sociales y sistemas políticos en América Latina*. Santiago de Chile: PREALC-OIT.
- Ulloa S., Alejandro (2000). *Globalización, Ciudad y Representaciones Sociales*. Medellín: U.P.B.
- Vasco Uribe, Luis Guillermo (2002). *Antropología, posmodernidad y diferencia. Un examen crítico al debate antropológico y cultural de fin de siglo*. Bogotá: Instituto de Investigación Signos e Imágenes/Editores.
- Vasco, Luís Guillermo (1976). «El Indígena y la Cultura: Un Marco General de Análisis». Conferencia Pronunciada en la Semana de Solidaridad y Divulgación de las Luchas Indígenas. Universidad de Caldas – Universidad Nacional. Manizales. Lecturas Adicionales No 111, Departamento de Antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá
- Vasco, Luís Guillermo (1989). “Nacionalidad y Etnocidio”. En: *Politeia*. Revista de la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Vol 1 No.4. Bogotá- 2002
- Velasco, L. (2001). Areas de Desarrollo Indígena y Distritos Municipales Indígenas: el desarrollo indígena desde las políticas de Chile y Bolivia. Revista Mad.Nº4, Mayo, 2001. Departamento de Antropología, Universidad de Chile. <http://rehue.csociales.uchile.cl/publicaciones/mad/04/paper05.htm>
- Zapata Torres, Jair (2010). *Espacio y territorio sagrado. Lógica del "ordenamiento" territorial indígena*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia (Sede Medellín) Facultad de Arquitectura.
- Zúñiga, Gerardo (1995). El etnodesarrollo: un enfoque de problematización sobre el desarrollo indígena. Tierra, territorio y desarrollo indígena. Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de la Frontera. Temuco, Chile.