



SACRALIZACIÓN y TERRITORIALIDAD

Jesús Alfonso Flórez López
Compilador





SACRALIZACIÓN Y TERRITORIALIDAD

Jesús Alfonso Flórez López
Compilador





Sacralización Y Territorialidad

Primera edición, noviembre 2014

Jesús Alfonso Flórez López
Compilador

Corrección de estilo

Yenny Mercedes Ortiz Heredia

ISBN:

Diseño e impresión:

Litografía Nuevo Milenio
Medellín, Colombia

Contenido

Presentación.....	5
El simbolismo y lo sagrado en Mircea Eliade.....	7
Espiritualidad y territorio	41
Sacralización y profanación del territorio afrocolombiano.....	55
Bien común global	89
El último Tinigua.....	109



Presentación

La irrupción de la “Modernidad” condujo al núcleo socio-cultural denominado “Occidente” a hacer una separación de los componentes de la existencia, de tal manera que la razón impuso una suerte de compartimentos estancos para poder observar y comprender la realidad, así se constituyeron los discursos sobre lo político, lo económico, lo social, lo religioso, entre otros.

A su vez, la modernidad hizo que lo religioso fuera asumido como algo de la vida privada de cada individuo que no tuviera espacio en las definiciones de lo público; es decir, que lo religioso no siguiera determinando el ordenamiento político de las sociedades.

La dinámica del mundo actual nos indica que la vida es una integralidad, donde lo biológico está en estrecha relación con lo espiritual y viceversa, pero de la misma manera hoy se afirma que existe una interrelación entre lo público y lo privado. En este contexto la dimensión de lo religioso, o de lo

sagrado, se ha tornado objeto de reflexión como componente del ámbito cultural, que está imbricado en las otras dimensiones del existir.

El Centro de Estudios Étnicos –CEE– ha centrado su interés en este campo, al ocuparse de manera específica del estudio de la vivencia de lo sagrado en los pueblos indígenas y afrocolombianos; pues se asume que en estos pueblos tal dimensión es estructurante en la definición de sus identidades históricas.

En consecuencia, el presente texto es una complicación de algunas reflexiones que se han hecho en torno a los procesos de sacralización y de construcción de territorialidad en estas comunidades. En primer lugar, hay una aproximación conceptual al simbolismo de lo sagrado; posteriormente se presentan dos casos concretos de expresión de sacralización del territorio; en tercera instancia, una reflexión colectiva -en la que participó un miembro del CEE- sobre el territorio entendido como “Bien Común Global”; y finalmente, se reseña un trabajo que apoyó el Centro de Estudios Étnicos para registrar la palabra y la vida de un último hablante de la lengua Tinigua, lo cual encarna el desgarrador proceso de extinción de pueblos indígenas que vive el mundo y en particular Colombia.

Se espera que estas palabras contribuyan a seguir la reflexión sobre la pervivencia de las sacralidades propias, como expresión de la resistencia cultural de los pueblos indígenas y afrocolombianos.



EL SIMBOLISMO Y LO SAGRADO EN MIRCEA ELIADE¹

Jesús Alfonso Flórez López²

Introducción

La observación del hecho religioso como componente de la cultura, ha sido en lo personal –durante el ejercicio profesional e investigativo de antropólogo– de interés, por lo que he ido profundizando en su complejidad desde el punto de vista de sus múltiples manifestaciones simbólicas, a su rol en la dialéctica de las relaciones sociales, llegando al establecimiento de conceptos que permiten la diferenciación de los elementos intrínsecos a dicho fenómeno socio-cultural.

1 Artículo escrito en el contexto de la investigación para el posdoctorado en Humanidades del Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba-Argentina.

2 Teólogo de la Universidad Javeriana de Bogotá, Antropólogo de la Universidad Nacional de Bogotá, Doctor en Antropología de la Universidad de Paris VIII y Posdoctorado en Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba-Argentina. Al momento de escribir este artículo era investigador de la Fundación Universitaria Claretiana y Director del Centro de Estudios Étnicos.

Al explorar el análisis en varias disciplinas y autores que estudian el “hecho religioso”, caso concreto la Filosofía de la Religión, la Sociología de la Religión, la Historia de las Religiones, la Teología del Pluralismo Religioso y la Antropología de lo Sagrado se logra el esclarecimiento de varios interrogantes, pero a la vez se relanzan nuevas preguntas y problemas de investigación.

Un balance de dicho ejercicio convoca de manera preferente a profundizar en el carácter de autor que tiene Mircea Eliade, catalogado como uno de los grandes historiadores de la religión.

Su aporte al estudio del hecho religioso ha trascendido el registro cronológico de este fenómeno en la historia de la humanidad, para llegar a construir un discurso que se orienta a los elementos constitutivos del ser humano, a tal punto que sus categorías de aproximación al hecho religioso se tornan a su vez en un instrumento de comprensión del conjunto del comportamiento de los sujetos en todas las sociedades.

Mirar la religión en el presente luego de haber transcurrido varias décadas de la crítica a dicho fenómeno, al que incluso se le ha presagiado su destrucción con el advenimiento del pensamiento “científico”, nos confronta ante un hecho que se reedita de múltiples formas, bien sea por las expresiones institucionales, por su articulación al entramado social, por su estrecha relación con lo político, pero porque se torna en uno de los elementos definitorios del actual orden internacional.

Esto último se desenvuelve en gran parte entre el mito judeo-cristiano y el paradigma musulmán, que justifica guerras y desarrolla invasiones que esconden el más puro interés del capital que no cesa en afianzar su carácter colonialista, y que hoy, como ayer, se erige como “eje del bien”, llamado a eliminar al que él mismo ha denominado “eje del mal”.

Desde esta perspectiva, el acercamiento a Eliade nos conmina a encontrar la permanencia de su discursividad, que trasciende la noción de la búsqueda de lo arcaico, para comprender el rol que juega lo religioso en el presente.

1. Breve Reseña del Autor

Sin que la intención de este texto sea hacer una biografía de Mircea Eliade, se presenta una breve reseña que permita tener un panorama de su trayectoria de vida.

Nació el 9 de marzo de 1907, en Bucarest (Rumania), y falleció el 22 de abril de 1986, en Chicago (Estados Unidos).

En octubre de 1928, a los 21 años de edad, concluyó los estudios en filosofía y obtuvo su licencia con una tesis que realizó sobre filósofos italianos. Sin embargo, como la filosofía occidental no le llenaba en la búsqueda de profundidad sobre el sentido de la existencia, decidió viajar a la India, más exactamente a Calcuta, para explorar en el pensamiento oriental. Estuvo tres años dedicado a

este conocimiento, donde incluyó la práctica del Yoga y el aprendizaje del sánscrito.

En 1932, debió regresar a Rumania para prestar el servicio militar obligatorio, aún así, no cesó en su labor intelectual, pues estando en el ejército tradujo al Rumano la tesis que había escrito en la India sobre el yoga. En este periodo vivió ocho años más en su ciudad natal, tiempo en el cual escribió muchos artículos para revistas, al igual que los dos volúmenes de “Zalmoxis”.

Fue nombrado agregado cultural de la Legación real de Rumanía en Londres en 1940, a su vez, trabajó unos meses en Oxford. Al año siguiente le otorgaron el mismo cargo, pero en esta oportunidad para Lisboa (Portugal), donde residió durante cuatro años, pues se trasladó por su propia cuenta a Paris en septiembre de 1945.

La estancia en Lisboa fue muy provechosa en su producción, pues allí publicó en Rumano cuatro de sus obras, al igual que escribió en su lengua nativa los “Prolegómenos a la historia de las religiones”, que fue publicado en 1949 con el nombre de “Tratado de Historia de las Religiones”.

En Paris permaneció desde septiembre de 1945 hasta septiembre de 1956, tiempo en el cual publicó varias de sus obras y se dedicó a la docencia en la Escuela Práctica de Altos Estudios, entre otras instituciones. La estancia en esta ciudad concluyó cuando fue invitado por la Universidad de Chi-

cago a dar unas conferencias, pero una vez las finalizó, le propusieron que se quedara como profesor, oferta que aceptó a partir del año 1957. Allí, además fungió como director del departamento de historia de las religiones.

Desde esa época se radicó en Estados Unidos, hasta cuando murió en abril de 1986. En este período de casi treinta años, produjo muchas de sus obras, así como ejerció la docencia y dictó conferencias en muchas partes de Europa y otras latitudes.

Si bien su producción académica se centró en la Historia de las Religiones, también creó en el género de la novela y de reflexiones filosóficas; todo lo cual condujo a que se le otorgara en varias universidades diversas distinciones, como se menciona a continuación:³

- Doctor Honoris Causa en “Human Letters” por la Universidad de Yale, en el año de 1966.
- Doctor Honoris Causa en Filosofía de las Religiones por la Universidad de la Plata, en abril del año de 1969.
- Doctor Honoris Causa en “Sacred Theology” por el Ripon College, en mayo del año de 1969.

3 Eliade, Mircea. La Prueba del Laberinto. Ediciones Cristiandad. Madrid, 1980.

- Doctor Honoris Causa en “Human Letters” por la Universidad de Loyola (Chicago), en el año de 1970.
- Doctor Honoris Causa en Ciencias de la Religión por el Boston College, en el año de 1971.
- Doctor Honoris Causa “of Law” por la Salle College de Filadelfia, en el año de 1972.
- Doctor Honoris Causa “Human Letters” por el Oberlin College, en el año de 1972.
- Doctor Honoris Causa en “Letters” por la Universidad de Lancaster, en el año de 1975.
- Doctor Honoris Causa por la Universidad Sorbona de Paris, en el año de 1976.

A estos reconocimientos se le han de agregar otros que no tienen dicho rango pero que evidencian el aporte del autor a las ciencias humanas, y que se pueden ver en su gran producción, sobre la cual se hará una breve relación.

2. Breve Reseña de la Obra de Eliade

La producción de Eliade se ha de calificar, tanto por su cantidad, profundidad, calidad y variedad como inmensa. Su trayectoria se puede sintetizar en cuatro grandes campos, que a su vez se desglosan a su interior, los cuales están relacionados con el Estudio de las Religiones, Estudios Filosóficos, la incursión en la Literatura y en el género de la Autobiografía. A continuación se hará mención

de cada uno de ellos, con el propósito de evidenciar la tendencia de su pensamiento.

2.1 Sobre el Estudio de las Religiones

Del trabajo de Eliade, el ángulo de la religión es sin duda el más conocido. La búsqueda del mundo interior del ser humano lo llevó hasta lo que él denominó “hombre arcaico”, para encontrar los orígenes de las manifestaciones religiosas y sus marcas indelebles a lo largo del proceso evolutivo de la humanidad.

De ahí que, el considerado en sus estudios hombre moderno “arreligioso”, si bien no llena su vida del contenido de las imágenes religiosas de antaño, si conserva la estructura del comportamiento de aquel otro calificado de “*homus religiosus*” de la antigüedad, para quien toda la vida es sagrada.

Su acercamiento a este estudio fue fundamentalmente desde el horizonte de la historia, por eso en muchos escenarios es valorado como el más influyente de los historiadores contemporáneos de la religión.

En este campo se encuentran las siguientes obras:

Bajo el signo de Zalmoxis; Historia de las creencias y las ideas religiosas: Volumen I: De la edad de piedra a los misterios de Eleusis, Volumen II: De Gautama Buda al triunfo del cristianismo, Volumen III: De Mahoma a la era de las Reformas; Tratado de historia de las religiones: Morfología y

dialéctica de lo sagrado; Metodología de la historia de las religiones; El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis; Dioses, Diosas y Mitos de la Creación: Volumen I: De los primitivos al zen, Volumen II: El hombre y lo sagrado, Volumen III: La muerte, la vida después de la muerte y la escatología, Volumen IV: De brujos, adivinos y profetas; Diccionario de las religiones; La isla de Eutanasius; Herreros y alquimistas; Mefistófeles y el andrógino; Imágenes y símbolos; La búsqueda, Historia y sentido de las religiones; Lo sagrado y lo profano; *Initiation, rites, sociétés secrètes*; Ocultismo, brujería y modas culturales; Cosmología y alquimia babilónicas y Alquimia asiática.

2.1.1 Sobre el pensamiento oriental

En el estudio de las religiones el autor dedicó especial atención al conocimiento del pensamiento oriental, pero de manera particular al hinduismo, en el sentido más complejo del concepto. Por esta razón, se consagró por entero durante tres años a observar, leer y sumergirse en algunas prácticas, como la del Yoga. De esta abundante reflexión se destacan las siguientes obras:

La India; Erotismo místico en la India; El Yoga: Inmortalidad y libertad; Patañjali y el yoga y Técnicas del yoga.

2.1.2 Sobre Mitología

Si bien el conocimiento de los Mitos se puede encuadrar en el campo de los estudios sobre la

religión, en el caso de Eliade su aproximación trasciende su función en el desarrollo de las religiones, para llegar al campo de la filosofía y la etnología.

Se consagró de manera particular a la Mitología para encontrar su rol en cuanto a portadora de sentido de la existencia humana, a partir de ejemplos concretos en diversos escenarios culturales a lo largo de la historia de la humanidad, hasta la modernidad. A tal punto que se llega a afirmar categóricamente que el ser humano no puede vivir sin el mito, o que éste es consustancial a aquél.

Sus obras relevantes en este campo son:

Mito y realidad; Mitos, sueños y misterios; Nacimiento y renacimiento y Aspectos del mito; así como su conocido trabajo denominado El mito del eterno retorno.

2.2 Obras Literarias

El punto de partida del trabajo de Eliade es el ámbito de la literatura, en la cual dejó fluir su pasión por la ficción. Ahora bien, en ella manifiesta igualmente, en varios de sus relatos o novelas, sucesos de la vida real que él mismo vivió ya fuera en su juventud transcurrida en Bucarest o en la India. Con todo, fuera ficción o realidad, su obra literaria está impregnada por su doble dimensión: filosófica y de historiador de las religiones.

Esta producción literaria en su gran mayoría fue escrita originalmente en Rumano; por lo que se caracteriza por ser uno de los escritores más grandes que haya producido dicha lengua.

Entre dichos textos sobresale “Maitreyi. La noche Bengalí”; pero es inaplazable mencionar los siguientes:

Cómo encontré la piedra filosofal; La novela del adolescente miope, Gaudeamus; El burdel de las gitanas; Isabel y las aguas del Diablo; Tiempo de un centenario; Diecinueve rosas; A la sombra de una flor de lis; Relatos fantásticos; La noche de San Juan; Medianoche en Serampor; Boda en el cielo; La señorita Cristina; Una nueva filosofía de la luna; La Serpiente; *Fragmentarium*; El Viejo y el Funcionario y En la calle Montuleasa.

2.3 El género autobiográfico

Aunque en muchas de sus obras Eliade deja entrever parte de su propia experiencia de vida, cabe señalar que desde muy joven detuvo su pluma sobre el género autobiográfico, con en el texto “La novela del adolescente miope”. Esta inclinación se plasmó de manera más explícita en sus llamados “Diarios”, de los cuales en el primero sigue el estilo de “novela indirecta”, como lo consideran varios analistas. En la madurez de su existencia y de su producción intelectual, analiza su vida en la última de estas obras, a partir del formato de entrevista.

Tales obras son:

Diario íntimo de la India (1929-1931); Diario Portugués (1941-1945); Diario (1945-1969) y La Prueba del Laberinto (1979).

Para una aproximación detallada de la producción del autor conviene tener presente la relación que elaboró Rocquet, hecha en orden de publicación.⁴

Como obra póstuma ha de tenerse en cuenta la bibliografía organizada por Mircea Handoca de los textos que no se han traducido del Rumano al español.⁵

3. Conceptos Inspiradores

Del conjunto de la obra de Eliade, en esta oportunidad, se focaliza el interés en el ámbito del estudio de las religiones. De ahí que, se hace una aproximación a dicho campo, para contextualizar la labor del autor y encontrar en él lo específico de su aporte, que permite identificar en él justamente ese carácter de "autor".

Si se intentara buscar el origen del análisis de la religión, este se podría remontar a los filósofos clásicos, para encontrar en ellos sus preguntas y reflexiones sobre la religión, en las que hay un

4 Eliade, Mircea. Op cit.Pp.197-198.

5 Hernandez, José Antonio. Bibliografía comentada de Mircea Eliade. Revista: Estudios de Asia y África. Vol XXXVIII, número 001.Distrito Federal de México: Colegio de México. 2003.

distanciamiento frente a esta dimensión del ser humano, calificada en no pocas ocasiones como “irracional” o prefilosófica. También se ha de decir, que la modernidad retoma este análisis desde la Filosofía de la Religión de Hegel, en su discurso denominado “El Concepto de Religión”.

Pero, dejando a un lado la evolución de la Filosofía de la Religión, se advierte que el estudio de las religiones no comienza ni termina con Eliade, puesto que este fenómeno empezó a formar parte de los temas o campos de interés de las ciencias humanas, en cuanto a discurso científico, desde sus propios inicios hasta el presente en el que ha tomado un nuevo interés por parte de varias disciplinas, entre las cuales sobresale la Antropología.

Eliade recibió una tradición que se fraguó en las nacientes antropología o etnología y la sociología. Se puede constatar que desde las dos últimas décadas del siglo XIX se encuentran trabajos destacados, y aún vigentes, como: la Rama Dorada: Magia y Religión, de James Georges Frazer, publicado en 1890; los textos de Friedrich Max Müller, quien desde 1879 empezó sus trabajos con “Los Libros sagrados orientales” y la “Mitología Comparada”, publicada en 1893.

Así mismo, de otros autores que vivieron parte en dicho siglo y otra en el siglo XX, tales como Emile Durkheim, quien en 1912 presentó su clásica obra sobre “Las Formas Elementales de la Vida Religiosa”; Rudolf Otto, quien publicó en 1917 su

obra “Lo Sagrado”, y Max Weber con “Sociología de las Religiones”, entre 1910 y 1920. Estas tres últimas obras vieron la luz durante la infancia de Eliade.

Durante el siglo XX se encuentran diversos acercamientos al estudio de la religión, en donde Eliade, sin duda, fue un protagonista. Este ejercicio fue contemporáneo con grandes estudiosos de la religión como Georges Dumézil, quien empezó a presentar sus estudios sobre religión en 1924 con su tesis *Le Festin d’immortalité- Étude de mythologie comparée indo-européenne*, trabajo que fue acompañado de una gran diversidad de obras hasta el final de su vida en 1986, curiosamente el mismo año de la muerte de Eliade, quien le reconoció su grandeza en la historia de las religiones y le aceptó su estructuralismo acompañado de la hermenéutica⁶; también a quién le tuvo inmensa gratitud por facilitarle su inicio intelectual en París.

Al igual que Dumézil se destaca en esta tarea Roger Caillois, quién desde 1938 y 1939 publicó trabajos como “El Mito y el Hombre” y “El hombre y lo sagrado”.

Desde otras perspectivas se encuentran los trabajos de Cliford Geertz con su texto “Ethos, Visión

6 En este campo al mismo tiempo Eliade se distancia del estructuralismo de Levi-Strauss, pues lo considera inútil al no tener hermenéutica.

del Mundo y Análisis de los Símbolos Sagrados” publicado en 1957; Evans –Prichard con “Las Teorías de la Religión Primitiva” publicada en Oxford en el año 1965; René Girar con “La Violencia y lo Sagrado” de 1972; Michael Hill con “Sociología de la Religión” de 1973; “La historia de las Religiones” dirigida por Henri-Charles Puech; trabajos específicos como los de Oronzo Giordano con su texto “Religiosidad Popular en la Alta Edad Media” publicado en 1979 y, finalmente, la obra también específica de Jacques Le Goff “La naissance du Purgatoire”, publicada en 1981.

En este horizonte de estudios sobre la religión, la obra de Eliade cobra particular significación por los conceptos que emplea, pero sobre todo por el método que desarrolla para el estudio de la historia de las religiones.

El centro del debate del trabajo de Eliade no versará en la veracidad o no de las creencias religiosas, tampoco sobre su pertinencia para la evolución de la humanidad, su esfuerzo consistirá en hacer una aproximación al fenómeno de la religión como expresión del devenir histórico del ser humano.

En este sentido, su ángulo de comprensión es la “fenomenología de las religiones”, en la cual la observación, descripción y captación de los hechos se tornan en punto de partida para establecer una conceptualización que, soporte la universalidad de patrones de conducta que se observan en

la comparación de los mismos hechos en tiempos y circunstancias culturales muy distantes.

Este ejercicio de comparación será posible gracias al “objeto” común, a pesar de la disimilitud de sus manifestaciones, como lo afirma Augé:

“...con este espíritu puede un historiador de las religiones como Mircea Eliade (1958), por ejemplo, comparar temas iniciáticos en la India, el cristianismo o la Grecia antigua, temas que vuelven a encontrarse en sociedades culturalmente heterogéneas y que, bajo formas diferentes, implicarían, expresarían y suscitarían un retorno generador de la sociedad a la época mítica de su origen”.⁷

Dentro de esta aproximación hay dos conceptos que se constituyen en la clave de interpretación del hecho religioso:

- El Simbolismo Religioso
- Lo Sagrado

El primero permitió traspasar las fronteras de la acción descriptiva o etnográfica en la aproximación de las manifestaciones religiosas, para llegar a comprender el lenguaje propio del hecho religioso, elemento que también Jung desarrolla en sus trabajos sobre el inconsciente colectivo, pero que Eliade lo ubica en el conjunto de la experiencia religiosa.

⁷ Augé, Marc. El Genio del Paganismo. Muchnik Editores. Barcelona, 1993. Pág. 24.

De lo anterior se desprendió una suerte de hermenéutica de lo religioso a partir de la construcción de los símbolos que cada cultura hace, en su tiempo y espacio determinado. Con lo cual emerge con fuerza el historiador que hace análisis diacrónicos que le permiten establecer las obligadas comparaciones.

El segundo concepto ya lo había planteado con fuerza Durkheim al encontrar los dos campos de la realidad enfrentados o separados, es decir, el de lo sagrado y lo profano. En sus palabras, él mismo se cuestiona para avanzar en su propia investigación:

“Hay que preguntarse entonces qué ha podido determinar al hombre a ver en el mundo dos mundos heterogéneos e incompatibles, mientras que nada en la experiencia sensible parecería sugerir la idea de una dualidad tan radical”.⁸

Sin embargo, Eliade partirá del concepto de lo Sagrado para encontrar en él la definición del “*Homus Religiosus*”; en otras palabras, como el ámbito que hace de verdad “real” a lo que aparentemente es real, y que esto último es lo que el hombre no religioso considera como lo único existente.

8 Texto tomado de *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Citado por Prades, 1996. Pág.69.

En este sentido lo sagrado tendrá sus múltiples formas de aparición o de manifestación, con lo cual se construye el concepto de la “hierofanía”, del que se desplegarán las diversas figuras como “teofanías”⁹ y “epifanías”¹⁰ construidas en los discursos y experiencias religiosas, condensadas la mayoría de las veces en los elementos de la naturaleza.

Entonces, la sacralización del espacio y el tiempo es la base para que surja el otro concepto caro a Eliade, el del “centro del mundo”, el cual se entiende como el punto creado por el hombre religioso en todo lugar donde se desarrolla la experiencia religiosa.

Con estos dos elementos, el del simbolismo y el de lo sagrado, se tienen las llaves para desentrañar el complejo mundo de los significados de la fenomenología de las creencias religiosas condensadas en los mitos y los ritos. A través de lo cual el historiador de las religiones, yendo hacia los otros finalmente vuelve sobre sí mismo, sobre el propio conocimiento de occidente, como lo dirá claramente el mismo Eliade:

“El historiador de las religiones, por tanto, ambiciona conocer y por ello mismo comprender las raíces de su cultura, de su mismo ser. Al precio de un largo esfuerzo de anamnesis

9 Manifestación de Dios

10 Presencia de Dios

deberá terminar por recordar su propia historia, es decir, la historia del espíritu humano. Mediante la anamnesis, el historiador de las religiones rehace en cierto modo la *Fenomenología del espíritu*. Pero Hegel se ocupó únicamente de dos o tres culturas, mientras que el historiador de las religiones se ve obligado a estudiar y entender la historia del espíritu en su totalidad, a partir del Paleolítico”.¹¹

Este esfuerzo del que habla Eliade es lo que hizo que con él se asumiera el estudio de la religión más allá del *folklore*, para encontrar en ese mundo o campo imaginado la realización del espíritu humano, de tal forma que en cada expresión cultural se ve realizado el conjunto de la humanidad, sin importar el tiempo en el que se haya realizado.

Con lo anterior, la obra del historiador de las religiones tiene como presupuesto que su objeto de estudio es justamente lo sagrado, pero donde se entiende que éste no es una etapa del devenir de la conciencia, sino un componente de la estructura de la misma, en los términos del mismo Eliade, cuando explica su método de investigación.

4. Vigencia de Eliade

Partiendo de la última expresión del acápite precedente, se retoma a Eliade para encontrar su vigencia en los procesos de afirmación de ese “Espí-

11 Eliade, Mircea. Op cit. Pág.117

ritu Humano”, en todas las expresiones culturales a partir del hecho religioso, de manera particular, cuando nos aproximamos al estudio del hecho religioso, o a las manifestaciones del ámbito de lo sagrado en los pueblos y sociedades que han sido víctimas del sojuzgamiento, causado por los procesos prolongados de colonización.

Desde el ejercicio personal de antropólogo, en el análisis de la simbología de lo sagrado en los pueblos indígenas de América, en particular de Colombia, considero que los planteamientos de Eliade contribuyen hoy a que, desde el reconocimiento de la experiencia religiosa de estas sociedades indígenas, se pueda aportar en la superación del colonialismo.

Como bien es sabido, el triunfo de la expansión europea en América se hizo sobre la destrucción del Otro, en el cual el dominio cultural se fundamentó en la imposición de una razón religiosa sobre las ruinas religiosas de esos invadidos, a quienes se ha pretendido eliminar, no sólo en el plano físico -que sigue siendo una tragedia prolongada- sino sobre todo en la colonización del pensamiento o colonialismo espiritual.

Por este motivo el acercarse en la actualidad a desentrañar la fenomenología del “Espacio Sagrado” en estos pueblos, conduce a que se incurriera de inmediato en el concepto de territorio o territorialidad, que hoy, más que ayer, sufre una nueva ola de colonialismo del capital, que sólo

ve en esa espacialidad el oro de antaño traducido ahora en petróleo, diversidad biológica y minerales requeridos por las tecnologías de punta.

Una vez más dos racionalidades se encuentran enfrentadas, la del capital que sólo busca inversión para extraer lo que en su lenguaje denomina “recursos naturales”, y la del pensamiento mítico de los pueblos indígenas que se fundamenta en la concepción de la tierra como sagrada, al considerarla como la progenitora, o como lo denominan en sus múltiples lenguas la “madre tierra”.

La sacralización de la tierra entendida como “madre” es lo que ha llevado a que se presenten casos en los que el racionalismo del capital ha sido confrontado con los pensamientos religiosos de tales pueblos. Aunque existen muchos ejemplos a lo largo del continente acá se hará referencia de algunos de Colombia, de los que se ha tenido conocimiento de primera mano.

En Colombia sobreviven ciento dos pueblos indígenas, entre ellos el pueblo U'wa, ubicado en la zona nororiental del país. En su territorio ancestral se descubrió un área petrolera, lo que significaba que los indígenas debían ser desplazados, valga decir, expoliados de su territorio, para que se diera paso al eufemísticamente denominado “interés nacional”, que representaba la empresa petrolera norteamericana “Occidental Petroleum”.

Sin embargo, los U'wa emprendieron una campaña para no dejarse despojar de su territorialidad

y afirmaban que el petróleo no lo podían sacar, pues en su pensamiento ancestral éste era considerado como “las venas de la madre tierra”, y si se daba la extracción moriría la madre, y por consiguiente sus hijos, es decir, ellos.

Esta referencia a la sacralidad del subsuelo concebida en la mentalidad U’wa, luego de múltiples tropiezos, logró la solidaridad de muchos movimientos sociales y ecologistas en diversas latitudes del planeta, que les representó ganar una demanda jurídica en los mismos estrados judiciales de los Estados Unidos, por lo que la empresa petrolera no pudo entrar en esa parte específica de su territorio.

En este ejemplo, como en tantos otros, se ve con nitidez la existencia del concepto del “centro del mundo” desarrollado por Eliade a partir del proceso de sacralización del espacio, pues aquél pedazo de tierra no era cualquiera para los U’wa, no se trataba de irse para otro terruño, sino que se trataba de su centro de gravedad existencial.

Al igual que esta etnia, el conjunto de los pueblos aborígenes de Colombia se encuentra afrontando las nuevas invasiones, con el agravante del contexto de conflicto armado interno que padece el país. El proceso de reivindicación del derecho a la autodeterminación o ejercicio de autonomía a partir del cual han logrado el reconocimiento constitucional de su existencia en tanto pueblos, con territorios propios, se ha fundamentado en la

demostración de su etnicidad, la cual tiene como soporte la espiritualidad, cuya principal hierofanía es el territorio.

Con este argumento se está afrontando la agresión de los ejércitos tanto oficiales como insurgentes, pues se les considera, en sus palabras, como “profanadores” del territorio, que trae consigo la eliminación física de muchos de sus miembros.

Es de resaltar que los pueblos indígenas en el proceso de resolución del conflicto armado en el que el Estado definió un marco jurídico para reparar a las víctimas (a pesar de la pervivencia de la confrontación armada), lograron que se aceptara en este cuerpo normativo al territorio como víctima, basados en el mismo argumento de la consideración de sus territorios como “sagrados”.

El decreto ley del que se hace referencia dice explícitamente:

“Para los pueblos indígenas el territorio es víctima, teniendo en cuenta su cosmovisión y el vínculo especial y colectivo que los une con la madre tierra. Sin perjuicio de lo anterior, se entenderá que los titulares de derechos en el marco del presente decreto son los pueblos y comunidades indígenas y sus integrantes individualmente considerados”.¹²

12 Artículo 3 del Decreto 4633 del 9 de diciembre de 2011.

Con todo lo anterior se puede decir que, el estudio sobre el hecho religioso de estos pueblos aborígenes conmina a hacer un ejercicio intelectual, que como Eliade, articule la descripción de su fenomenología con la hermeneútica; pero para que ésta aporte al proceso de descolonización debe reflejar la interpretación que brota de la misma voz de sus protagonistas, que son sujetos y no objetos de análisis, por lo que se estima que en este caso, el estudio de las religiones debe hacerse desde la noción de la antropología dialógica.

Esta perspectiva conduce a que se avance por los caminos de la interculturalidad, que en el terreno específico de estudio (el hecho religioso) pasa por el diálogo interreligioso que suspenda la óptica colonialista, según la cual la ideología cristiano-católica se asume como superior al resto de la manifestaciones religiosas.

El cristianismo católico en América Latina y el Caribe ha hecho definiciones frente al mundo indígena que hacen vislumbrar un cambio de paradigma; esto es, pasar de la lógica de la negación de los otros a contribuir en su afirmación. En las Conferencias generales del Episcopado celebradas en Santo Domingo, en 1992, y en Aparecida-Brasil en 2007, se deja entrever esta perspectiva.

El documento de Santo Domingo en su número 137, plantea dos desafíos:

“-La importancia de profundizar un diálogo con las religiones no cristianas presentes en nuestro continente, particularmente las indígenas, afroamericanas durante mucho tiempo ignoradas o marginadas.

-La existencia de prejuicios e incomprensiones como obstáculo para el diálogo”.

Por su parte, en la última Asamblea Episcopal celebrada en Aparecida (Brasil), se afirma en el número 239 al respecto:

“El diálogo interreligioso, además de su carácter teológico, tiene un especial significado en la construcción de la nueva humanidad: abre caminos inéditos de testimonio cristiano, promueve la libertad y dignidad de los pueblos, estimula la colaboración por el bien común, supera la violencia motivada por actitudes religiosas fundamentalistas, educa a la paz y a la convivencia ciudadana: es un campo de bienaventuranzas que son asumidas por la Doctrina Social de la Iglesia”.

No obstante, tal apertura cae en la lógica inevitable de la asimilación cristiana, puesto que todo debe tender a la perfección que argumenta el cristocentrismo. En otras palabras, que será en la institucionalidad eclesial donde finalmente habrán de tender estas formas religiosas, pues aquella es la garantía de la superación de las imperfecciones. Así lo escribe, a renglón seguido en su número 259, el documento de Aparecida:

“Como discípulos de Jesucristo, encarnado en la vida de todos los pueblos descubrimos y reconocemos desde la fe las “semillas del Verbo” presentes en las tradiciones y culturas de los pueblos indígenas de América Latina. De ellos valoramos su profundo aprecio comunitario por la vida, presente en toda la creación, en la existencia cotidiana y en la milenaria experiencia religiosa, que dinamiza sus culturas, *la que llega a su plenitud en la revelación del verdadero rostro de Dios por Jesucristo*”.¹³

Alternando a este lenguaje oficial emerge el discurso de teólogos que interpretan la relación y el diálogo con las otras religiones desde la lógica del “pluralismo religioso”,¹⁴ para quienes la figura de Cristo no puede ir contra las religiones, ya que esta posición generó un exclusivismo que negaba el valor de verdad y de salvación de las otras religiones.

En este orden de ideas, sostienen que tampoco Cristo debe estar en el centro, puesto que ello conduce al esquema de la unicidad donde se acepta que hay salvación en las otras religiones pero dependiendo de Cristo, lo que significa en lo concreto dependiendo de la iglesia católica romana. Por lo tanto se continúa en la perspectiva

13 El subrayado es mío.

14 Particularmente, como profesional de la teología, me identifico con esta posición que la desarrollan diversos teólogos entre ellos Jacques Dupuis, Alosyius Pieris, José María Vigil.

colonialista, de donde se ha estructurado el esquema “inclusivista”, a pesar de éste ser un avance de reconocimiento de los Otros, comparado con el más absoluto esquema colonial que era el “exclusivismo”, identificado con el secular lema de “fuera de la Iglesia no hay salvación”.

La teología del pluralismo religioso parte de la imagen en la que Cristo se encuentra junto a las demás figuras religiosas, y el diálogo debe ser “inter pares”, de tal forma que el diálogo conduzca al conocimiento de la humanidad y de la construcción de un proyecto de convivencia a partir de la diferencia o la diversidad religiosa.

Este planteamiento de la teología pluralista viene siendo revisado desde hace varios años por el Vaticano, en particular por la Sagrada Congregación para la Doctrina y la FE, puesto que se le mira con recelo al calificarla de reduccionista. Inspirados en esta vigilancia de la doctrina recientemente la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal de España, “encargada de asistir a los Obispos en su tarea de tutelar y promover la doctrina cristiana”, hizo una nota de condena a la obra de uno de estos teólogos que vive en Centro América y que aporta sus reflexiones en este contexto.

Al respecto la nota de condena afirma que los presupuestos metodológicos del mencionado autor, conducen a hacer afirmaciones “incompatibles con la fe de la Iglesia católica” y subrayan las siguientes:

“...la negación del realismo de la Encarnación, presentada como “«teologúmenon», metáfora, mito, símbolo” (p. 173), de la Preexistencia del Logos (p. 189) y de la Mediación salvífica única y universal de Cristo y de la Iglesia; la contraposición entre “el cristianismo del Cristo dogmático” y “el cristianismo del Evangelio del Reino de Dios y del seguimiento de Jesús” (pp. 171-172); la negación de la voluntad fundacional de Cristo respecto a la Iglesia (p. 119); la comprensión inmanentista de la Revelación, entendida como “un caer en la cuenta” de lo que Dios va obrando; la consecuente equiparación de la Revelación sobrenatural a las “revelaciones” de otras tradiciones religiosas (pp. 81-91); la ruptura entre el Reino de Dios y la Iglesia; o, la reducción de la religión a la ética, entendida como justicia y respeto al otro (pp. 195-209)”.¹⁵

La nota es concluyente sobre la “negación de la verdad sobre Cristo, el Hijo de Dios encarnado, y de la originalidad del cristianismo” de esta perspectiva teológica de Vigil, llegando finalmente a decir que,

15 Comisión Episcopal para la Doctrina de la FE, de la Conferencia Episcopal de España. Nota sobre el libro del Rvdo. P. José María Vigil, CME. Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de Teología Popular, Ediciones El Almendro, Córdoba 2005, Madrid 2008. Pp. 389.

“...Como consecuencia de todo lo anterior, el P. Vigil propone una “espiritualidad del pluralismo religioso” caracterizada por reconocer el “pluralismo de derecho” (la pluralidad de religiones es querida positivamente por Dios: p. 319), manifestar gran desconfianza ante las “actitudes de privilegio o exclusividad” del cristianismo (pp. 319-321), abrirse a la complementariedad (pp. 321-322) y promover un nuevo espíritu misionero (pp. 322-324). La misión -según el autor-, debe entenderse como «un impulso hacia los demás pueblos y religiones, para compartir con ellos -en ambas direcciones- la búsqueda religiosa» (pp. 323-324)”.¹⁶

Frente a la teología del pluralismo religioso, en la cual se propone hacer el diálogo entre cristianismo y religiones indígenas en América Latina, emerge el miedo institucional, más cuando estos conceptos se ponen al alcance de la comunidad; por eso la nota de la referencia concluye:

“La gravedad de los errores contenidos en este libro, unida a su carácter divulgativo, hacen de esta obra un instrumento especialmente dañino...”El fin de la presente Nota es precisamente fortalecer la vida de los fieles en la confesión gozosa y humilde de Jesucristo, y rechazar lo que la daña, porque no hay bajo

16 Idem

el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos (Hch. 4, 12)".¹⁷

Como se evidencia, el cristianismo, en este caso en su expresión católica romana, intenta ponerse a tono con la realidad contemporánea del diálogo, pero su institucionalidad sigue presa de su pensamiento colonialista, haciendo de éste un elemento consustancial a su existencia, lo que emerge desde el momento de su adhesión al imperio romano, a partir del cual su expansión o crecimiento se ha caracterizado por ir a la par de los procesos de invasión de occidente, ya sea en la conquista de América, o en los repetidos hechos de colonización de África, Oceanía y en los espacios que ha logrado penetrar en Asia, caso específico de Filipinas.

Ha encontrado siempre en esta práctica una oposición entre las categorías de la cristiandad y lo no cristiano, o, como lo ha denominado de antaño la misma institucionalidad católica, lo pagano. Hecho que enmarca de forma global la manera como Occidente ha asumido la relación con esos otros o no occidentales.

En tal sentido, en los últimos tiempos se ha recalcado la idea y la práctica del multiculturalismo que, intenta superar la destrucción de los otros para pasar a una aceptación de la convi-

17 Idem

vencia mediante la tolerancia, pero donde al final el modelo a integrarse es la racionalidad occidental.

En otros términos, emulando el discurso de la teología católica, lo de los otros ya no es malo o “demoniaco”, pero si es insuficiente para llegar a ser verdaderamente humanos, o, dicho de otra manera, se “salvan” pero por la mediación de la figura de Cristo; lo que equivale a decir que se humanizan si finalmente salen de la racionalidad mítica y pasan a la lógica occidental, la cual encubre finalmente su propia mitología.

En consecuencia, a pesar de lo que Eliade consideraba se había superado de concebir el pensamiento de las llamadas sociedades primitivas como “prelógico”, este imaginario sigue presente en muchos escenarios, razón por la cual hoy se hace necesario reafirmar tal convicción, pues su lenguaje mítico y sus expresiones rituales de vinculación a la “madre tierra” se tornan en fundamento de una lógica desde el ángulo de lo sagrado, que soporta su existencia como sujeto colectivo en tanto etnias, o pueblos.

Por ello, siguiendo el enfoque de Eliade sobre la sacralización como afirmación de la realidad del tiempo y del espacio, hoy más que nunca el análisis de las manifestaciones de las religiones propias de los pueblos originarios de América, se constituye al tiempo que generación de conocimiento sobre estas culturas, en una plataforma

política para garantizar su pervivencia en cuanto sujetos colectivos de derecho, pues su perspectiva de lo sagrado engloba la existencia, de tal manera que allí se ancla su modo de ver el mundo y por consiguiente la matriz de la producción del conocimiento y de la organización de la sociedad.

En otras palabras, es reafirmar la lógica pagana frente al mundo cristiano-occidental, como lo plantea Marc Augé, para quien el paganismo “acoge la novedad con interés y espíritu de tolerancia; siempre dispuesto a prolongar la lista de sus dioses, concibe la suma y la alternancia, pero no la síntesis. No hay duda de que ésta es la razón más profunda y duradera de su incompatibilidad con el proselitismo cristiano: nunca ejerció la práctica misionera”.¹⁸

Desde esta clave los conceptos desarrollados por Eliade para analizar las religiones, concretamente la noción de lo Sagrado, el Simbolismo Religioso y su método hermenéutico, adquieren más que vigencia para hacer este diálogo que, si bien parte de las manifestaciones religiosas de los pueblos aborígenes, ellas son al mismo tiempo el espectro del diálogo intercultural que finalmente ha de ser un diálogo de saberes en todos los campos del conocimiento.

18 Augé, Marc. Op. Cit. Pág.17

Bibliografía Consultada

AUGÉ, Marc, (1993), *El Genio del Paganismo*.
Barcelona: Muchnik Editores

CAILLOIS, Roger, (1950), *L'homme et le sacré*. Pa-
rís: Éditions Gallimard.

(1938), *Le mythe et l'homme*. París: Éditions
Gallimard.

CELAM, (1992) *Santo Domingo*. Bogotá: Edicio-
nes CELAM

_____, (2007), *Aparecida*. Bogotá: Ediciones CE-
LAM

DUMÉZIL, Georges, (1996), *Escitas y Osetas. Mi-
tología y Sociedad*. México: Fondo de Cultura
Económica.

DUPUIS, Jacques, (1997) *Vers une théologie
chrétienne du pluralisme religieux*. Paris : Les
Editions du CERF.

DURKHEIM, Émile, (1991) *Les formes élémentai-
res de la vie religieuse*. Le Livre de Poche.

ELIADE, Mircea, (1949), *Traité d'Histoire des Reli-
gions*. Paris: Payot.

(1981), *Tratado de Historia de las Religiones*.
Madrid: Artes Gráficas Benzal.

(1978), *Historia de las Creencias y de las Ideas
Religiosas. I de la Prehistoria a Los Misterios de
Eleusis*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

(1979), *Historia de las Creencias y de las Ideas Religiosas. II De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

(1983), *Historia de las Creencias y de las Ideas Religiosas. III/1 De Mahoma al comienzo de la Modernidad*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

(1980 a), *Historia de las Creencias y de las Ideas Religiosas. IV Las Religiones en sus Textos*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

(1971), *La Búsqueda*. Buenos Aires: Editorial La Aurora.

(1959), *Initiation, rites, sociétés secrètes*. París: Éditions Gallimard.

(1998), *Tratado de Historia de las Religiones*. México: Ediciones Era, S.A.

(1984), *Mefistofeles y el Androgino*. Barcelona: Editorial Labor, S.A.

(1973), *Lo Sagrado y lo Profano*. Madrid: Ediciones Guadarrama.

(1980 b), *La Prueba del Laberinto*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

(1963), *Aspects du mythe*. París: Éditions Gallimard.

ELIADE, Mircea y KITAGAWA, Joseph M. (1986), *Metodología de La Historia de las Religiones*. Barcelona: Ediciones Paidós.

- FRAZER, James George, (1993), *La Rama Dorada*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- FLÓREZ LÓPEZ, Jesús Alfonso, (2007), *Autonomía Indígena en Chocó*. Medellín: Ediciones CEE.
- GIRARD, René, (1972), *La Violence et le sacré*. París: Editions Bernard Grasset.
- HERNANDEZ, José Antonio, (2003), "Bibliografía comentada de Mircea Eliade". Revista Estudios de Asia y África. Vol XXXVIII, número 001. Distrito Federal de México: Colegio de México.
- LE GOFF, Jacques, (1981), *La Naissance Du Purgatoire*. París: Éditions Gallimard.
- PIERIS, Aloysius, (2001) *Liberación, inculturación, Diálogo Religioso. Un nuevo paradigma desde Asia*. Estella-Navarra: Verbo Divino.
- PRADES, José A, (1998), *Lo Sagrado del mundo arcaico a la modernidad*. Barcelona: Ediciones Península
- PRITCHARD, E.E. Evans, (1991), *Las teorías de la religión primitiva*. Madrid: siglo veintiuno de España editores, sa.
- PUECH, Henri Charles, (1990), *Las religiones en los pueblos sin tradición escrita*. México: Siglo XXI editores, sa de cv
- TEXEIRA, Faustino, (2005), *Teología de las Religiones*. Quito: Editorial Abya Yala. Quito
- VIGIL, José María, (2005), *Teología del Pluralismo Religioso*. Quito: Ediciones Abya Ayala.



ESPIRITUALIDAD Y TERRITORIO

Martha Janeth Pérez Jiménez¹

Para la realización de esta reflexión se hizo un diálogo con comunidades indígenas de Chocó, para lo cual se formuló la siguiente pregunta central: ¿Dónde reside la fuerza de los pueblos indígenas Êpera y Cuna Tule del Chocó para defender el territorio?

“...Cada planta y cada árbol tenía un papel importante, y todos vistieron con sus mejores diseños y colores a la gran Madre; cada uno traía sus bastones y collares multicolores que embellecieron a la Madre Tierra...” (Mito Creación Cuna Tule)

Los territorios de ocupación ancestral de los pueblos indígenas sufren una continua amenaza, la cual cambia de responsables según la época y el contexto y va desde la invasión de los conquistadores procedentes de Europa, quienes “se

¹ Estudiante de Antropología de la Fundación Universitaria Claretiana. Agente de Pastoral Indígena.

apoderan del territorio sometiendo a sus dueños verdaderos”, pasando por la invasión del criollo quien “depone al europeo y le niega los derechos especiales a la población indígena”, luego la invasión del Estado colombiano con la “usurpación de territorios ante la ampliación de la frontera agrícola”, y actualmente, la invasión del capital mundial hecha por los europeos y estadounidenses “convirtiendo a los Pueblos Indígenas en museos vivientes o en guardabosques de reservas naturales” sin importarles sus proyectos de vida.²

De este actuar se da fe en la mitología Cuna Tule:

“Estos hombres al principio comenzaron a vivir bien y estaban pendientes del cuidado de la naturaleza, pero poco a poco comenzaron a desobedecer los mandatos de los creadores, a competir entre ellos y ver quién era el que tenía más poder, más sabiduría, más astucia; comenzaron entonces a maltratar a la Madre Tierra, a sonrojar su rostro”.

Para hallar elementos que le dan fuerza a los pueblos indígenas del Chocó en la defensa territorial frente a tantas y continuas agresiones ya sea por la minería, la tala indiscriminada de los bosques,

2 Las palabras resaltadas en comillas son tomados del documento presentado por Jesús Flórez López en la Audiencia sobre minería ante la Cámara de Representantes de Colombia en Bogotá, titulado Minería inconulta en el Chocó en abril 30 de 2009.

los cultivos de uso ilícito, la presencia de actores armados, los bombardeos, la construcción de hidroeléctricas, de carreteras, la instalación de minas explosivas, el derramamiento de sangre sobre la tierra de “todos”, como ellos la llaman, es necesario partir del sentido que se le da a la tierra. Para ello me apoyo en las palabras de personas mayores, líderes de las organizaciones indígenas, estudiosos de la lengua Êpera y Cuna tule, quienes con sabiduría y producto de procesos de reflexión y de defensa territorial guían este escrito.

La concepción de la tierra como la madre tiene un significado mayor que el que alcanzamos nosotros a imaginar, porque sobrepasa el sentido y definición de lo que la palabra madre contiene. Esto lo podemos apreciar en las palabras de un integrante del pueblo Cuna Tule:

“la madre tierra nos ama más que nuestras propias madres, porque mi madre me tuvo en su vientre y luego muy temprano se marchó a la morada de los creadores, cuando apenas mi vida estaba floreciendo; pero la madre tierra siempre está presente en todo momento: antes de la concepción, en el vientre de nuestras madres, cuando llegamos a este espacio de la tierra, y ella nos seguirá acompañando cuando emprendamos el viaje de regreso a la morada de nuestros creadores, a nuestra gran casa”.³

3 Abadio Green Escócel, Tesis de Doctorado.

Esta visión de madre hace que el territorio habitado y no habitado por los pueblos indígenas tome el valor de sagrado, de sostén del futuro y fundamento de origen en el que está la esencia de la vida, el lugar donde se trabaja, se tejen los canastos, se aprende la medicina tradicional, se habla la lengua materna, se siembra, se caza, se pesca, se danza, se canta, se cura, se toma la chicha, se hace la minga y el trueque porque es la casa de los antepasados, de las generaciones presentes y futuras.

El aspecto sagrado del territorio echa sus raíces en el mito de creación del pueblo Êpera, de esta manera:

“nuestros padres empezaron a construir los mundos y empezaron por la tierra, pero era tan complicada que llevo mucho tiempo en crearla, hasta que de tanto intento, perseverancia, paciencia y esfuerzo se pudo terminar la obra, pero a la obra que creía haber terminado le faltaba algo que no permitía parir a la tierra, su proyecto era ver germinar, ver brotar de su cuerpo las diversidad florística”.⁴

También se ve reflejado en el pensamiento del pueblo Cuna Tule:

4 Mito de creación del Êpera, Baltazar Mecha Forastero, Asesor Asociación OREWA

“Después del nacimiento de la Madre Tierra, los creadores se dispusieron a reverdecer su cuerpo desnudo; todos los árboles, plantas y flores fueron distribuidos por toda la faz de la Tierra, que así fue robustecida por la presencia de estos seres maravillosos y amables. Unos eran erguidos, otros bajos, algunos robustos, otros más pequeños”.⁵

La reflexión lingüística del pueblo Cuna Tule analiza con mayor profundidad el significado de la tierra, a la que llaman de diversas maneras, entre ellas Nabba:

“**Na** significa totuma, pero al duplicar la misma palabra **na na** significa “madre”; **ba (ali)** indica la marca de compañía “vino con alguien”; entonces **nabba** en términos generales vendría de las palabras: **nanba ali**: “vino con la, claramente que “la Tierra vino de la Madre, del vientre de su Madre grande, donde nació y se formó la vida de la tierra, por eso la Tierra también es Madre”.⁶

Lo anterior denota que el territorio le fue entregado al pueblo indígena por sus seres creadores para que en este desarrollaran su vida con libertad. De aquí se desprende el concepto de territorialidad

5 Mito de creación del Cuna tule, Abadio Green Escócel, Estudio Pueblo Cuna Tule

6 Abadio Green Escócel, Talleres diplomado lingüística realizados en la FUCLA, Quibdó-Chocó.

como una construcción cultural y espacio de comunicación entre los distintos mundos, tal como lo señala la mitología propia y de manera particular el Mito de Creación Êpera:

“nuestros padres creadores de los mundos se convirtieron en sol y luna y se completo la creación de los cinco mundos: donde vivirán los seres integrante del ser Êpera.

El mundo de los Êpera = mundo de gente

El mundo de los Chiambera = mundo de la espiritualidad, de conversión

El mundo de los Ñgsothorro = mundo de las aves

El mundo de los Amuqararã = mundo de los sin ano

El mundo de los Pido = mundo de los animales cuadrúpedos

Tachi ãqore, tse tse, tata y phapha o nana = son los dueños de los mundos de la totalidad, el poder energético de nuestros creadores atraviesa todos los mundos y por ende una comunicación con todos los seres de los mundos”.

En consecuencia, el territorio para los pueblos indígenas del Chocó *“es el soporte existencial de la vida y enmarca los contenidos de la política de identidad cultural”*.⁷

7 Tomado del libro Autonomía Indígena en Chocó de Jesús Flórez López, publicado en 2007.

Estos pueblos tienen elementos fuertes y claros para significar y simbolizar la tierra como el territorio tanto a partir de sus construcciones simbólicas como en su construcción organizacional. Así mismo, elementos y herramientas de poder a la hora de realizar la ancestral defensa y exigibilidad de sus derechos como pueblos milenarios ante las sociedades no indígenas.

A partir de las voces de los líderes y defensores de los derechos de las comunidades, se puede corroborar e identificar los elementos en los que reside la fuerza de cada pueblo indígena para permanecer en el territorio y defenderlo:

“es en la Unidad con la naturaleza, las plantas, las montañas, el aire, el viento de los árboles, el sonido del agua y del río, el silbido de las aves, el canto de los animales como el mono, el mico, en los diferentes animales diurnos y nocturnos donde hallamos la fuerza. Esta unidad no es solo de personas”. “También en la Organización, si todos tienen buenos líderes de corazón, pensando en que todos somos seres vivos, con derecho a vivir en paz, en tranquilidad, si esto falta, todos estamos preocupados”. “Unidad es que todos nos sintamos como iguales, que nadie se sienta más que el otro porque genera debilidad. Un líder que piensa en lo originario, en los principios del Êpera, no tiene debilidad, pero si piensa en lo ajeno, si piensa como humano se pierde. Si

todos pensamos en el mismo camino y en defender lo nuestro no nos perdemos”.⁸

La convicción del mencionado líder es fruto del arduo trabajo de resistencia frente a megaproyectos de la zona Norte, como carreteras e hidroeléctricas, que originaron su desplazamiento fuera de su comunidad de origen.

El tomar como apoyo las reflexiones de los ancianos Cuna Tule permite interpretar más profundamente acerca de aquellos seres vivos de los cuales habla Carupia en su aporte: *“el papel del agua sigue siendo fundamental, pues es a través de ella fluye la vida como en la placenta”*, así mismo, reafirmar la entrañable relación no solo durante la vida sino posterior a ella entre el Pueblo Indígena y la naturaleza:

“cuando uno siembra más árboles de distintas especies, uno está asegurando muchos protectores, defensores que nos ayudarán cuando llegemos al reino de Nana y Baba, porque ellos y ellas facilitarán que podamos entrar a la morada de los creadores”.⁹ Porque como lo afirma el investigador “la referencia al territorio y control, no está limitada a la propiedad reconocida por el estado, sino que incluye los otros lugares de posesión y uso ancestral;

8 Palabras del líder Êpera Ea pida OscarAlberto Carupia Domíco de la comunidad Chidima, Unguía.

9 Palabras del Sagla Ospino Pérez de la comunidad Cuna Tule de la comunidad de Muladubbu

resguardos, áreas poseídas en forma regular y permanente por una comunidad que forma parte de su hábitat y en la cual desarrolla su vida social, económica y cultural. Todos los campos donde estén viviendo los pueblos pertenecientes a la organización indígena”.¹⁰

También lo ratifica un sociólogo del Pueblo Embera Do pida, estudioso del tema de territorio, quién en diálogo indicó:

“Lo fundamental para realizar la defensa territorial, es la autonomía, el control social, el conocimiento y los valores ancestrales que las comunidades tienen para hacerlo. La autonomía porque es la que le permite a las comunidades hacer el control y la defensa del territorio. Este territorio, no es visto solamente como la esfera terráquea, sino que implica valores ancestrales que allí están contenidos. Por esto es que se le llama madre tierra, porque para que haya pervivencia o supervivencia de los pueblos indígenas, tiene que haber una conexión entre el hombre y la naturaleza. Esto ayuda a tener establecer lazos o apego fuerte al territorio. A nivel jurídico para la defensa territorial, existen convenios, la ley de origen, el derecho mayor, la construcción de conocimiento propio, los saberes, sitios sagrados, el jibanismo, los valores que culturalmente y

10 Flórez López Jesús Alfonso, Op cit.

socialmente tienen mucho significado para los pueblos. También desde la constitución política de Colombia existen artículos a favor para esta defensa, los resientes Autos donde se privilegia la protección a estos pueblos con enfoque diferencial. Estos convenios y leyes sirven de apoyo para la defensa de la ley de origen y el derecho mayor. La gobernabilidad de los pueblos indígenas está sustentada en cómo las Autoridades propias, las organizaciones, los cabildos mayores, asumen una responsabilidad amparados en la ley de origen. El derecho mayor y la constitución para la defensa de los derechos colectivos. La gobernabilidad y el control social se hacen desde la autonomía, les da a los pueblos los elementos y la fuerza para su defensa”.¹¹

En otras palabras:

“Con dolor y con miedo, con vida y esperanza, los pueblos del Chocó enfrentan y resisten a las fuerzas de la muerte. Por los ríos y por los montes se multiplican las comunidades que apoyadas en sus espiritualidades y ancestros, deciden permanecer en el territorio y fortalecer sus procesos organizativos. La resistencia se hace perceptible a través de: La memoria de los hombres, las mujeres y los niños, indígenas, negros y mestizos que han

11 Palabras de Omer Andrade Casamá, Embera Do pida de Rio-sucio Chocó.

dado su vida en defensa del territorio. El ejercicio del gobierno propio, control social y el control territorial como práctica de poder popular y formación de autónoma de auto gobierno los hace fuerte e invencibles." (*Moncada*. 1986, pág. 40).¹²

Es en estos espacios sagrados donde según el pensamiento Êpera la vida nace, crece, se reproduce y no muere sino que se transforma; es donde beben la sabiduría de la naturaleza para afirmar que:

“Después de las plantas y de los árboles, vinieron distintas especies de animales a la tierra; cuando llegaron, los creadores ya habían mandado todo tipo de alimentos para que no pudieran pasar hambre, todo lo habían hecho con perfección y establecieron normas para que pudieran vivir en armonía con la Madre Tierra. Las plantas de la naturaleza son nuestras hermanas y hermanos; todos nosotros dependemos de ellas, son quienes nos dan fuerza y tranquilidad; sabemos que sin las plantas, la vida en el planeta tierra sería la muerte, futuras generaciones pudieran aprender el equilibrio, el respeto y la armonía de estos seres, pero sobre todo su amor hacia ella”.

12 Tomado de Convenio entre Pastoral Social Diócesis de Quibdó y Departamento de Sociología de la Universidad de Antioquia, Sistematización de la experiencia e impactos de la minería en Territorios de las organizaciones: Cocomopoca y Asociación Orewa en el Alto Atrato, (Omer Andrade Casamá, 2012).

Y son cada uno de los elementos explícitos e implícitos -unos se deducen con la razón y la reflexión, otros con la fuerza del espíritu o del corazón- los que entrelazan la vida de los Pueblos Indígenas con la naturaleza, el territorio, la madre tierra y cada uno de los seres vivos y humanos que la habitan, porque su lucha milenaria se centra en la recuperación, defensa, reivindicación, sanación, armonización y respeto. Es esta la razón fundamental de la organización y es a través de ella que se defiende la vida, la cultura y la identidad como Pueblo.

De ahí la gran responsabilidad que asumen como cuidadores y guerreros milenarios en la defensa y protección de cada ser vivo y de cada espacio vital, sin considerarse más que cada elemento de la naturaleza sino parte de ella:

“Después de haber creado a los árboles, las plantas y todos los animales, Baba y Nana enviaron a los primeros hombres y a las primeras mujeres a esta tierra, con el mandato de cuidar toda la creación. Ello no significaba que deberían sentirse por encima de otras criaturas, ni sentirse más poderosos que la naturaleza, al contrario, debían ser humildes y que su sabiduría la emplearan para defender todo lo que existe sobre la tierra; que sintieran que son parte de ella, que son sus hijas e hijos. Sobre todo se les recordó que las plantas y los animales fueron los primeros en llegar, por lo

tanto eran sus hermanas y hermanos mayores, a quienes les deberían respeto y obediencia”.

Así fue que la tierra fue poblada, su rostro de madre mostraba la alegría y su corazón se llenaba de satisfacción. Junto con los vientos y las nubes todos danzaron de satisfacción ya que estaban inaugurando la vida en la tierra con los olores y colores de la madre naturaleza; de esta forma ya estaban listos para recibir a los primeros seres humanos que cuidarían a este bello lugar, a nuestra morada, la Madre Tierra.

(Mito de creación Cuna Tule)



SACRALIZACIÓN Y PROFANACIÓN DEL TERRITORIO AFROCOLOMBIANO

PERITAZGO ANTROPOLÓGICO¹

Jesús Alfonso Flórez López

Introducción

El caso Marino López y Otros (Operación Génesis) acontecido entre el 24 y 27 de febrero de 1997 en la denominada “Cuenca del río Cacarica”, perteneciente al municipio de Riosucio, ubicado en el norte del departamento de Chocó-Colombia, ha exigido el levantamiento de algunas pruebas de tipo pericial, una de las cuales se presenta a continuación, desde el ángulo de la antropología.

De acuerdo a lo solicitado por los representantes del presente caso, este peritazgo tiene como objeto “un estudio antropológico, de las comunidades desplazadas de la cuenca del río Cacarica sobre la especial relación que tiene para ellas el territorio, y sobre las afectaciones colectivas que el

1 Investigación hecha como peritazgo antropológico presentado ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos, el 11 de febrero de 2013, en la Audiencia de la demanda contra el Estado Colombiano por el caso de Marino López y Otros (Operación Génesis).

conflicto armado y el desplazamiento forzado ha ocasionado a las víctimas del presente caso y sobre las reparaciones necesarias para reparar este daño”.

Para el logro del referido propósito se hizo un trabajo de campo que consistió en visitar los asentamientos de “Nueva Vida” y “Nueva Esperanza en Dios”, al igual que se realizaron recorridos por los ríos que conforman la mencionada Cuenca del Cacarica. Lo propio se hizo en asentamientos de población desplazada provenientes de la misma cuenca, así como de otros afluentes del río Atrato pertenecientes al municipio de Riosucio, localizadas en la ciudad de Turbo (Antioquia).

La observación de tales comunidades, las entrevistas y la cartografía comunitaria, fueron las herramientas empleadas para la obtención de la información.

Previo a este estudio local se tiene la experiencia personal de trabajo con las comunidades afrochocoanas y pueblos indígenas de la gran cuenca del Atrato -a la cual pertenece la cuenca del río Cacarica- desde el año 1989 hasta el presente, tiempo en el cual he podido observar los procesos de la afirmación del derecho de autodeterminación de los nombrados sujetos colectivos, así como sus transformaciones por efecto del conflicto armado que, desde el año 1996, se ha agudizado en el departamento de Chocó y en la región de la costa Pacífica en general.

1. El Sujeto

Las comunidades asentadas a lo largo y ancho de la cuenca del río Cacarica se autoidentifican como “Afrodescendientes”, sin tener en cuenta que la pigmentación de su piel sea el factor determinante en dicha definición, sino en tanto se sienten partícipes de una historia común vinculada, de diversas formas, al proceso de esclavización de la colonia europea.

Al margen de las discusiones académicas que produjo el surgimiento de dicho concepto propuesto por la socióloga brasileña Sueli Carneiro, en 1996, en este informe se parte de lo que asumió la Conferencia de los Estados de América contra el racismo, realizada en Santiago de Chile en el año 2000, según la cual el “afrodescendiente es aquella persona de origen africano que vive en las Américas y en todas las zonas de la diáspora africana por consecuencia de la esclavitud”.²

Esta población de origen africano fue llevada en condición de esclavitud al departamento de Chocó, ubicado en la costa Pacífica de Colombia, fundamentalmente para la explotación minera.

La proyección del poblamiento del Pacífico estuvo asociada al declive de la minería en la re-

2 Comisión Interamericana de Derechos Humanos. La situación de las personas Afrodescendientes en las Américas. OEA/Ser L/V/II. Doc. 62 5 diciembre 2011. Versión Digital. Párrafo 19.

gión fronteriza de carácter montañoso, Antioquia, como lo afirma claramente el historiador Germán Colmenares:

“El período de la conquista, entre 1536 y 1550, estableció una primera frontera y varios distritos mineros en su interior cuyo agotamiento, asociado a la extinción de los habitantes indígenas, se produjo hacia 1570. Las conquistas de Gaspar de Rodas abrieron un nuevo horizonte a partir de 1580 con el hallazgo de los yacimientos de Cáceres y Zaragoza. Las riquezas de los aluviones del Río Nechí atrajo a los habitantes de Remedios quienes hacia 1590 mudaron la ciudad hacia esa zona y tropezaron con filones excepcionalmente ricos. Unos cuarenta años más tarde, cuando la decadencia de estos yacimientos era ya indudable, se emprendió la apertura de la frontera del Pacífico”.³

Esta apertura estuvo acompañada de un largo proceso de “pacificación” o sometimiento de los indígenas citaraes y noanamaes, con lo cual implicó hacer reiterados intentos de ocupación militar:

“Los gobernadores de Popayán asociaban sus funciones administrativas a la gestión de negocios mercantiles y a la explotación de minas.

3 Colmenares Germán. Historia Económica y Social de Colombia. 1537-1719. Editorial la Carreta. Bogotá 1978. Pág. 252

En compañía de notables de Cali y de Popayán buscaron varias veces ocupar militarmente el Chocó. Este interés condujo una vez más, en 1628, al gobernante Bermúdez de Castro a intentar una guerra de conquista y a propender capitulaciones a la Corona”.⁴

Este intento no logró tener éxito y el dominio territorial se concretó hacia 1670, año en el cual ya se pudo implantar el poblamiento de africanos.

Desde aquel entonces empezaron los asentamientos de población africana en una doble dirección: de una parte del sur hacia el norte, dirigido por la gobernación de Popayán, fundando el poblado de Nóvita en la cuenca del río San Juan, y desde Antioquia en dirección oriente-occidente en la región media del río Atrato y de allí hacia el norte. Así, las cuencas de estos ríos se constituyeron en las líneas de mayor poblamiento de origen africano en Chocó.

La posibilidad de esta apertura hacia Chocó reactivó la comercialización de la gente sometida a la esclavitud, y ya para principios del siglo XVIII se constata que en el Chocó la población negra alcanzó los setecientos, la mayor parte de ellos distribuidos por pequeños propietarios. De acuerdo con los reportes de la compañía inglesa de los Mares del Sur, que comercializaba esclavos, estos llegaron a 3.000 entre los años de 1727 y 1730.

4 Idem. Pág. 263

Tan sólo siete años después, para 1740, el número reportado fue de 10.000.⁵

Este largo camino de esclavización se dió hasta mediados del siglo XIX, cuando el 21 de mayo de 1851 se decretó la abolición de la esclavitud, momento a partir del cual se crearon nuevos asentamientos de forma autónoma, por lo que llegaron a habitar otros escenarios a lo largo de las tres grandes cuencas hidrográficas del departamento de Chocó: San Juan, Baudó y Atrato. En esta nueva condición se desarrolló una mayor apropiación de este territorio de bosque húmedo tropical, se establecieron intercambios culturales con los pueblos indígenas, quienes, según lo reflejan los vestigios arqueológicos, habitan este espacio desde hace 3000 años antes del presente.⁶

A mediados del siglo XX los afrodescendientes de Chocó consolidaron el poblamiento del departamento, siguiendo la tradición de construcción de asentamientos por troncos familiares. Este es el caso de grupos de parientes que salieron de la zona del río Baudó y se fueron a instalar en el cauce bajo del río Atrato y en la frontera con Panamá, como lo testimonian muchas personas, en todos los afluentes, como acontece con las cuencas de los ríos Salaquí, Truandó y Cacarica.

5 Idem. Pp. 290-291

6 De acuerdo a las investigaciones realizadas por el antropólogo Reichel Doltaoff.

Posteriormente, hacia los años sesenta y setenta del siglo XX llegaron a esta misma área del bajo Atrato, específicamente a la cuenca del río Cacarica, grupos de familias procedentes de la región vecina del departamento de Córdoba, quienes se integraron en la convivencia con los afrodescendientes que ya habían poblado dicha subregión, a tal punto de que todos se indentifican en la actualidad como afrodescendientes de la cuenca del Cacarica.

2. El Territorio

La subregión del bajo Atrato, en donde se encuentra la cuenca del Cacarica, hace parte de la gran región de la costa Pacífica denominada también Chocó Biogeográfico o Biopacífico, dado que sus características biofísicas son similares en el litoral Pacífico de los departamentos de Nariño, Cauca, Valle y Chocó, incluyendo sectores de los departamentos de Córdoba, Antioquia y Risaralda. Más aún esta formación geofísica es compartida por una porción de Panamá, en el Darién, y por el Noroeste de Ecuador.

Este amplio territorio habitado mayoritariamente por Afrodescendientes y pueblos indígenas, se caracteriza por ser de tierras bajas en las que se concentra un bosque húmedo tropical, considerado por diversos autores como la región de más alta biodiversidad del planeta por unidad de Área, en razón de “la diversidad de paisajes y de for-

maciones vegetales incluye desde las estuarinas con varios tipos de manglares, pasando por las extensas zonas dominadas por guandales, hasta el bosque de colinas bajas y medias que constituyen la expresión forestal”.⁷

En su interior confluye la existencia de minerales tales como oro, bausita, platino, cobre y las denominadas “tierras raras”, como las que se encuentran en el Batolito de Mandé Norte; junto a lo cual emerge la variedad de flora y fauna, con una considerable cantidad de especies endémicas. En la flora se constatan 4.525 especies con más de 30 géneros; en la fauna el Chocó Biogeográfico contiene, con relación a Colombia, el 41 % de mamíferos, el 43% de aves, 38% de reptiles, 21% de anfibios, 19% de los peces de agua dulce⁸, sin hacer referencia a los invertebrados.

A lo anterior se le suma la alta pluviosidad concentrada en el centro de Chocó, considerada la más alta del mundo, llegando a registros de 13.300 mm anuales, lo cual alimenta la red hidrográfica compuesta en este departamento por tres grandes cuencas, como se anotó antes, los ríos San Juan y Baudó que vierten sus aguas al

7 Rangel-Ch J Orlando. La biodiversidad en Colombia. Revista PALIMPSESTO. De la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia. Pág. 298.

8 Idem Pág. 300.

océano Pacífico y el Atrato que hace lo propio al océano Atlántico en el denominado “Golfo de Urabá”. Por lo tanto, esta zona del Bajo Atrato es un área de gran valor geoestratégico al servir de puente natural entre los dos océanos, Atlántico y Pacífico.

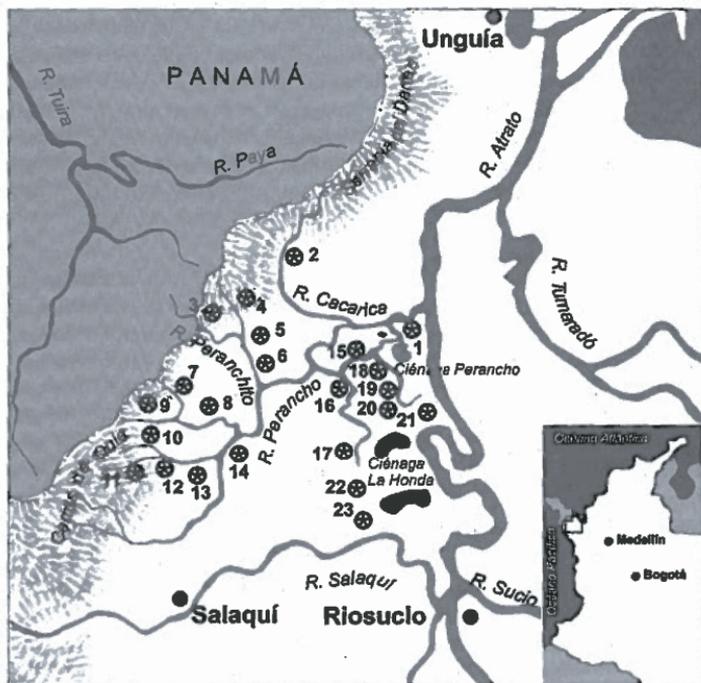
La importancia y el valor de esta biodiversidad es reconocida por el mismo Estado colombiano, tal como se constata en la resolución que otorgó el título colectivo a los 23 asentamientos o comunidades de afrodescendientes -conocidos por la ley 70 de 1993 como “Comunidades Negras”- en la cual se afirmó:

“El área donde se ubica el territorio objeto de la solicitud de titulación es la región del Choco Biogeográfico, específicamente la cuenca del bajo Atrato Chocoano, considerada dentro de la política ambiental nacional como un ecosistema estratégico que debe ser conservado, porque los valiosos recursos genéticos y de Biodiversidad que hoy existen en esta zona constituyen bienes públicos vitales para el mejoramiento de la calidad de vida de las comunidades allí asentadas, para el desarrollo del país y del futuro de la humanidad”.⁹

9 Instituto Colombiano de la Reforma Agraria. Resolución 00841 del 26 de abril de 1999, con el cual se otorga el Título Colectivo al Consejo Comunitario de la Cuenca del Río Caraca. Bogotá. Pág. 7.

Cartografía del territorio

Ubicación de las comunidades antes del desplazamiento¹⁰

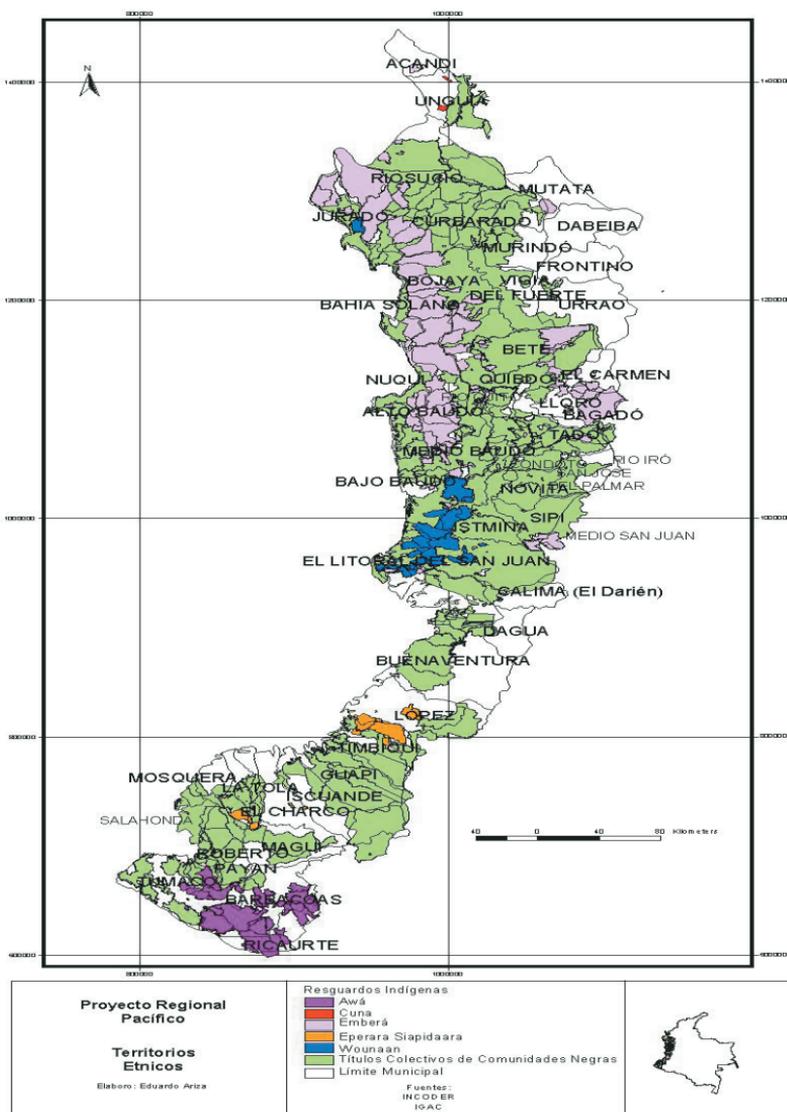


- | | | | |
|----|-----------------------|----|----------------------|
| 1 | Puente América | 13 | Bijao-Cacarica |
| 2 | Bijao-Cacarica | 14 | Puerto Berlín |
| 3 | Barranquilla | 15 | Puerto Nuevo |
| 4 | Quebrada del Medio | 16 | Montañita-Cirilio |
| 5 | Bogotá | 17 | Bocachica |
| 6 | El Limón-Peranchito | 18 | Balsagira |
| 7 | Santa Lucía | 19 | San José de la Balsa |
| 8 | Las Pajas | 20 | La Balsa |
| 9 | Quebrada Bonita | 21 | Bendito Bocachico |
| 10 | La Virginia | 22 | Varsovia |
| 11 | Villa Hermosa-La Raya | 23 | Teguerre Medio |
| 12 | San Higinio | | |

Fuente: Descripciones de la comunidad y cartografía del Instituto Agustín Codazzi

10 Mapa publicado en: CAVIDA. SOMOS TIERRA DE ESTA TIERRA. Memorias de una resistencia civil, noviembre de 2002

Territorios étnicos del Choco biogeográfico



nizadores europeos en el siglo XVI, por lo que su ubicación en el espacio hoy denominado Chocó Biogeográfico no fue el resultado de una decisión propia, sino la imposición de unos mercaderes de humanos que buscaban el capital de aquel entonces, representado en el oro. Sin embargo, una vez se estabiliza su estancia en esta región, emerge un proceso de adaptación a este medio, con el inevitable acervo cultural que traían de sus territorios originarios, pues, como lo afirman diversas investigaciones,

“Un análisis de los lugares de procedencia de los negros de cuadrillas del Chocó, en 1759, permite deducir que el origen del mayor número de los esclavos procedía, en primera instancia, de la confederación de los Ashanti (28,7%) y, probablemente, gente de los grupos Akn y Fanti, de los grupos Ewe-Fon del Dahomey y Yoruba de Benín (19%), y de los reinos Bantúes del Congo y Angola (16,3%). Otros esclavos procedían, en menor escala, de los territorios de los antiguos reinos de Malí (4,1%).¹²

Este proceso de adaptabilidad condujo a la apropiación de dicho espacio para afianzar su poste-

12 Enrique Sánchez, Roque Roldán y María Fernanda Sánchez. Derechos e identidad. Los pueblos indígenas y negros en la Constitución política de Colombia de 1991. Capítulo II. Antecedentes históricos de poblamiento. Santafé de Bogotá: Disloque Editores, 1993, pp. 141-142.

rior poblamiento autónomo, el cual se ha caracterizado por las diversas estrategias de su uso así como de formas de representación.

En efecto, en el proceso de apropiación del espacio han estado presentes las relaciones interculturales con los pueblos indígenas, que han posibilitado el intercambio de conocimientos sobre el territorio y de prácticas rituales, así como también han surgido tensiones que han configurado prejuicios y desconfianzas mutuas.

En los múltiples diálogos sostenidos con afrodescendientes del río Atrato, y en particular con los habitantes de la cuenca del río Cacarica, se puede apreciar que para ellos el entorno es considerado como un "Territorio", en tanto en él encuentran el conjunto de elementos que hacen posible la pervivencia y el crecimiento como grupo humano. La interacción con dicho espacio los ha llevado a entender que en él están presentes las condiciones para constituirse como sujetos.

De acuerdo al pensamiento de ellos el territorio es un ser vivo, que siente como los humanos, en donde están presentes múltiples seres espirituales que en ocasiones generan temor y en otros momentos proveen protección. Por esta razón el territorio se comunica permanentemente, a través de los "avisos" que envía por medio de múltiples señales, antes las cuales la comunidad afrodescendiente está atenta para interpretar qué está comunicando, para responder mediante la utili-

zación adecuada del mismo, incluso identificar los momentos y circunstancias en que no se debe trabajar. Esta percepción hace que el conjunto del espacio sea visto como un territorio cargado de sacralidad, con el cual se establece una relación mediada por el ritual.

3.1 Territorio Sacralizado y Ritual

De la tradición cultural compartida con los indígenas Embera, se encuentra en los afrodescendientes de Chocó dos rituales que ponen de manifiesto su vinculación ancestral y filial con el territorio, los cuales se describen a continuación:

- **Enterrar el Ombligo**

Una vez se presenta el parto, se procede a enterrar el ombligo del neonato, con lo cual se pone de manifiesto que el ser humano es una prolongación del territorio, y al mismo tiempo se marca el origen de cada sujeto, que señala a su vez el regreso a ese mismo lugar una vez se muera la persona, generando así el vínculo entre ser humano y territorio a lo largo del ciclo vital.

- **La Ombligada**

Después de cortar el ombligo, se procede a curar dicha herida, para lo cual se emplea un elemento de la flora, de la fauna o elemento mineral presente en el territorio, cuya propiedad quieren los padres que caracterice al neonato, de tal manera que, por ejemplo, pueda tener la fuerza, o la astu-

cia, la pericia o sabiduría del animal, la planta o mineral con la cual se le “ombligó”.

Junto a estos rituales compartidos con los Embera se encuentran otras expresiones ceremoniales de los Afrodescendientes de Chocó, que igualmente se reflejan en los habitantes de la cuenca de Caraca, que ponen de manifiesto su conocimiento y capacidad de control del territorio. Brevemente se hace mención de algunos de ellos:

- **Los Secretos**

Al interior de las comunidades se ha cultivado un saber que se transmite de manera oral y generacional, respecto a prácticas vinculadas con el restablecimiento de la armonía. Esta es la función de quien aprende a hacer “Secretos”, para procurar la sanación de un enfermo, ya sea humano o animal, lo mismo para el control de plagas que puedan afectar los cultivos.

- **Los Rezos**

Si bien tienen cierta similitud con los secretos, con el “Rezo” se busca controlar los imponderables que presenta la naturaleza, para poder avanzar en el cumplimiento de los propósitos de uso de la misma.

- **La Limpieza**

El conocimiento minucioso del bosque húmedo tropical se pone de manifiesto en la distinción y clasificación de plantas cuyas propiedades están

vinculadas a la medicina preventiva, por ello se usan en un contexto ceremonial, a fin de proteger al individuo que se enfrenta a los múltiples riesgos en sus labores cotidianas.

- **El Ritual Mortuorio**

Así como al nacer se le ofrenda a la tierra el ombligo del recién nacido, de igual manera con la muerte se llega el momento del regreso definitivo al corazón de la misma tierra, para ello la población afrodescendiente de la región que nos ocupa, ha generado un complejo patrón funerario que involucra una fuerte organización de la comunidad, mediante las juntas mortuorias, el ciclo de rezos durante los nueve días posteriores al entierro con el propósito de garantizar la partida del difunto al momento de levantar el altar, de tal manera que se convierta en un espíritu protector y no quede divagando en el territorio como un espíritu potencialmente entorpecedor de las labores cotidianas.

3.2 El uso del Territorio

Si bien se expuso antes que el territorio de la cuenca del río Cacarica comparte las características de biodiversidad del Chocó Biogeográfico, es pertinente indicar que debido a la alta pluviosidad que tiende a lavar el sotobosque, y los altos niveles de humedad, hacen que estos suelos tengan limitaciones para la producción agrícola intensiva y prolongada, según lo referencian las

instituciones especializadas.¹³ Esta circunstancia ha sido identificada desde siglos atrás por los moradores de esta región, motivo por el cual han sabido crear un sistema de adaptabilidad que se refleja en el multiuso o pluri-aprovechamiento del territorio, el cual se describe de forma sintética a continuación según las actividades productivas que allí desarrollan los afrodescendientes.

- **Agricultura**

Esta actividad se caracteriza por la rotación de suelos para que se puedan conservar los nutrientes de los mismos y así no agotar la tierra. Diversas técnicas son utilizadas, de las cuales sobresale el modelo de “Tumba y Pudre” en el que la misma vegetación se constituye en el abono principal.

La agricultura está destinada de forma tradicional a la producción de los elementos propios del autoconsumo, dejando un remanente para la comercialización, según lo permitan las circunstancias. En el caso de la cuenca del río Cacarica, sus habitantes aprovechaban la ventaja de estar relativamente cerca de un punto de comercio como es el puerto de Turbo, ubicado en el golfo de Urabá, a donde suelen llevar el excedente de la producción, en particular de maíz.

13 Entre las instituciones que presentan estas caracterizaciones se encuentran el Instituto Geográfico Agustín Codazzi y el Instituto de Hidrología y Meteorología y Estudios Ambientales-IDEAM-.

Los productos que más se cultivan son el plátano en sus diversas variedades, el arroz, el maíz y la yuca.

- **Horticultura**

Actividad que desarrollan principalmente las mujeres, para la cual emplean las denominadas “Asoteas”, que son cultivos hechos sobre plataformas elevadas de madera, de igual forma en muchas ocasiones emplean las embarcaciones (canoas o champas) que ya no sirven para su uso original; allí se cultivan las hortalizas de la región, tales como cebolla, tomate, cilantro chocono, especias propias, denominadas localmente “verduras”.

- **Cría de Especies Menores**

Para complementar la alimentación las unidades familiares crían especies menores como aves de corral y cerdos. Esta actividad también la realizan principalmente las mujeres.

- **Pesca**

Es una de las labores que les permite obtener la proteína animal, aunque se practica con asiduidad, sobresale en la época de subienda en la que los peces son abundantes. De manera permanente se puede obtener este recurso en las ciénagas, las cuales abundan en el Atrato, como lo ejemplifica la cuenca del Cacarica. De acuerdo a la tradición se puede observar que esta actividad se practica en horas diurnas y nocturnas.

- **Caza**

El territorio de esta región al ser pródigo en diversas especies faunísticas ofrece una variedad de elementos silvestres que son propicios para cazarlos, con lo cual, también se obtiene proteína animal. Los hombres ayudados de perros cazadores salen días enteros y noches a buscar su presa, para compartirla con su grupo de parientes.

Hoy en día, por efecto de la penetración de las empresas extractoras del bosque y de la minería a gran escala se ha reducido notablemente esta oferta, aunque aún es posible obtener sobre todo los denominados “cerdos de monte” y roedores, nombrados en la región como “guagua”, entre otros.

- **Recolección**

La oferta del bosque húmedo tropical de esta región es muy variada en especies florísticas que crecen de forma silvestre, las cuales son aptas para el consumo humano, ya sea para la alimentación, para el uso medicinal o para la fabricación manual o artesanal de implementos de uso doméstico.

Según los moradores nativos las raíces, hierbas y frutas están en la nombrada “montaña”, que es el lugar en donde el bosque es más tupido y alejado de los lugares de residencia de la comunidad, y a la que se accede para practicar la recolección.

- **Aprovechamiento Forestal**

Los árboles maderables constituyen uno de los recursos más preciados de la región, su variedad es inocultable, al igual que su cantidad es generosa. Los afrodescendientes de los cuales se ocupa este informe, han sabido hacer, a lo largo de este tiempo secular, un aprovechamiento para uso doméstico destinado a la fabricación de sus viviendas, de las embarcaciones, herramientas, muebles y otros enseres de uso cotidiano.

Entrado el siglo XX se empezó a dar su aprovechamiento con fines comerciales, de bajo rango, actividad que aún permanece en estas comunidades.

Este uso tradicional se ha visto contrastado en la segunda mitad del siglo XX con la penetración de grandes empresas extractoras del bosque, un ejemplo se da en el bajo Atrato donde ha estado funcionando por décadas la empresa “Maderas del Darién”, que con el respaldo del Estado ha generado una gran deforestación, con su consecuente impacto ambiental y social.

- **Minería**

Como ya se mencionó, esta actividad fue la motivación fundamental de introducir la población de origen africano a esta región, para que se encargara de la extracción minera de la corona española.

Una vez concluido el período de la colonización española esta actividad siguió siendo de uso común de la población afrodescendiente en los lu-

gares donde están identificado el “nacimiento de oro y platino”, la mayor parte de ellas son de aluvión, en los cauces de ríos y riachuelos.

Los troncos familiares que poblaron la cuenca del río Cacarica son originariamente mineros, al proceder del alto Baudó, no obstante, en este territorio específico no se registra actividad minera. Sin embargo, en la actualidad el estado colombiano ha estado otorgando títulos de extracción minera a empresas extranjeras en el municipio vecino de Acandí.

3.3 Control del Territorio

El poblamiento de la cuenca del río Cacarica da cuenta de una red de parentesco localizada al rimo de la red fluvial, de tal manera que los ríos que conforman este territorio, tales como Cacarica, Perancho, Peranchito, Limón, Cirilo, La Raya y sus respectivos pequeños afluentes, han servido de soporte para la ubicación de los 23 asentamientos o comunidades, las cuales fueron reconocidas por el estado colombiano al momento de otorgar el título colectivo.¹⁴

14 Según la resolución 00841 del 26 de abril de 1999, estas 23 comunidades son: Balsagira, Balsita, Bocachica, Bendito Bocachico, Bogotá, Bocas del Limón Peranchito, Quebrada Bonita, Quebrada del Medio, la Honda, Las Mercedes Barranquilla, La Virginia Perancho, Las Pajas, Montañita Cirilo, Puente América (Travesía), Puerto Berlín, Puerto Nuevo, San Higinio, San José de Balsa, Santa Lucía, Teguerré Medio, Varsovia, Vijao Cacarica y Villa Hermosa la Raya.

Reconocimiento que quebrantó la consideración que tenía el Estado Colombiano sobre estas tierras de Chocó Biogeográfico, al catalogarlas de “Tierras Baldías”, solo previstas como “Reserva Forestal” según la ley 2 de 1959.

Estas 710 familias y 3.840 personas que fueron registradas en julio de 1998, cuando se hizo la visita oficial para la titulación colectiva, generaron formas de asociación tales como las Juntas de Acción Comunal o Cooperativas, luego constituidas en Consejos Comunitarios en desarrollo de la ley 70 de 1993, que les permitieron ejercer un control sobre el territorio.

Estas formas asociativas organizaban actividades de intercambio de diverso orden, como en lo productivo a través de la práctica del trabajo solidario denominado “mano cambiada” o “minga” o “convite”; al igual que actividades deportivas, ejemplificadas en los campeonatos de fútbol; actividades recreativas como fiestas comunitarias. En todo esto, como lo afirman los numerosos testimonios recogidos, la población tenía, antes del desplazamiento forzado, una libre circulación en el territorio a cualquier hora del día y de la noche, sin ningún temor, pues todos se conocían.

4. Impactos de la violencia en este Territorio

El conflicto armado interno que se desarrolla en Colombia desde hace cerca de seis décadas se ha ido extendiendo a toda la geografía nacional;

en este contexto la región del Chocó Biogeográfico ha visto el escalamiento de las acciones militares contra la población civil a partir del año 1996. Esta situación tuvo su escenario inicial en la subregión del bajo Atrato con la toma paramilitar al casco urbano del municipio de Riosucio el 20 de diciembre del mencionado año, la cual se consumó en febrero de 1997 con la realización de la Operación Génesis, que según lo referencian los múltiples testimonios recibidos, fue una operación conjunta entre el Ejército Nacional y los paramilitares autodenominados Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá (ACCU).

El marco de actuación de la referida Operación Génesis se realizó en la cuenca del Cacarica, a partir del 24 de febrero de 1997. En estos hechos se consuma la decapitación de uno de los miembros de los afrodescendientes de esta cuenca, el ciudadano Marino López, cuya cabeza dieron puntapiés simulando un partido de fútbol, delante de miembros de la comunidad. Hecho éste que sembró el terror de la población, pues a él se sumaron más asesinatos, desapariciones y amenazas, lo que condujo al desplazamiento masivo de los habitantes de esta cuenca, un grupo numeroso hacia el puerto de Turbo, otros en el caserío de Bocas de Atrato y otras personas se desplazaron hacia la república de Panamá.

Con estos hechos la comunidad local que tenía una escasa relación con las instituciones públicas

ante la ausencia inveterada de la acción social del Estado, se encontró de frente con la presencia de éste, pero con su cara represiva, pues estos habitantes fueron vistos siempre bajo sospecha de ser auxiliares del actor armado contrario y por tanto fueron objeto continuo de atropellos, condensados en el desplazamiento forzado.

Este desplazamiento en los lugares antes mencionados duró cuatro años para un numeroso grupo de personas, que luego decidieron empezar un proceso de retorno, aun no concluido, por lo cual lo denominan “regreso”, y la continuidad del mismo para un grupo de familias que en la actualidad permanecen en Turbo y en otros lugares de la región y del país. Todo lo cual en su conjunto indica que el desplazamiento forzado para estas personas no ha concluido.

Los pobladores de las comunidades organizadas en CAVIDA, que fueron objeto de este informe, dan testimonio de la continuidad de las acciones bélicas dentro de su territorio, concretamente la persistente confrontación armada entre el Ejército Nacional y la guerrilla, como personalmente se pudo constatar al momento de hacer las entrevistas y observaciones para este peritazgo en el mes de septiembre de 2012. Además del continuo asedio de los paramilitares asentados en el paso obligado sobre el río Atrato para ir hasta Turbo, denominado Tumaradó, lo cual también se pudo constatar durante la visita al territorio, tiempo en

el cual detuvieron una embarcación comunitaria de estos asentamientos que se encuentran dentro del territorio, para robarle combustible e intimidar a sus navegantes.

Estos hechos de violencia, aun latentes, configuraron una “Geografía del Terror”, en el lenguaje de un estudioso¹⁵, con los correspondientes impactos sobre el medio ambiente y sobre la población, lo que en su conjunto se puede calificar como un etnocidio.

Se entiende en este informe el término “Etnocidio” como el proceso de destrucción de la cultura de un grupo humano, con lo cual si bien no hay una eliminación física, si se procede a una lenta o rápida, según el caso, pérdida de elementos de la cultura.¹⁶

En el presente caso se ha estado explicando el rol que juega el territorio en la cultura de los afrodescendientes del Chocó Biogeográfico, de manera particular en la cuenca del río Cacarica. Por eso se puede colegir que es en este campo, de manera específica, donde se ha configurado el referido Etnocidio. A continuación se hace una breve presentación de este fenómeno con sus características.

15 Oslender, Ullrich.

16 Concepto propuesto por el antropólogo francés Albert Jaulin y desarrollado por Pierre Clastres.

4.1 Etnocidio por la Profanación del Territorio

Lo primero que se ha de señalar de los impactos de la violencia es que ella en sí misma ha generado una alteración en la comprensión del Territorio, pues, como ya se expuso, este es concebido como un espacio cargado de sacralidad, y la Operación Génesis, con sus bombardeos, y de manera particular con los asesinatos de afrodescendientes, que en el caso emblemático de Marino López produjo terror (pues el hecho de la decapitación y el posterior juego de fútbol con su cabeza delante de miembros de la comunidad, ha generado un impacto emocional que perdura en la mente de todos los miembros de las comunidades, pues estas poblaciones no tenían tradición guerrerista), significó al tiempo una ruptura con las normas del respeto al territorio, pues lo constituyeron en escenario de ultraje de los seres humanos.

De ahí en adelante el espacio que era asumido siempre como fuente de vida, se tornó en un lugar expuesto para la destrucción, para la muerte.

La mediación ritual entre los afrodescendientes y el territorio fue quebrantada y fraccionada por el desplazamiento forzado. De tal manera que el territorio no pudo ser la fuente para enterrar los ombligos de los renacientes, ni para ombligar a los mismos, no solamente durante el tiempo que estuvieron fuera del territorio sino que esta situación perdura, pues aún no se puede acceder a los

lugares donde el bosque provee los elementos propios para dicho ritual.

En este orden de ideas, se ha roto el vínculo fundante de los individuos con la tierra, con lo cual en su conciencia emerge una sensación de estar incompletos, de no ser la prolongación del territorio, que le inocula al neonato las capacidades para afrontar la vida.

Otra expresión de esta profanación del territorio ha sido la imposibilidad de haber hecho en el momento, lugar y forma indicada el ritual mortuario de todas las personas que fueron asesinadas durante este tiempo de violencia, pues ya fuera por prohibición expresa de los actores armados, o por no poder acceder a sus cuerpos, los espíritus de tales personas han quedado suspendidos entre este mundo y su partida al más allá, con lo cual sus energías se han convertido en expresiones espirituales que generan temor entre sus familiares y vecinos, por lo que la comunidad ha quedado inmersa en un ambiente de terror que no le permite acceder al territorio con la tranquilidad de otros tiempos.

4.2 Etnocidio por la transformación del uso del Territorio

De acuerdo a la explicación hecha arriba, la comunidad afrodescendiente ha logrado un uso adecuado a este espacio de bosque húmedo tropical, que de igual manera fue interrumpido y transfor-

mado por los hechos violentos de los cuales se ocupa este caso.

En primer lugar, las comunidades se encuentran desmotivadas para cultivar los productos de la comida diaria o “pancoger”, dado que, como lo referencian muchos testimonios recibidos, no vale la pena sembrar comida porque los armados los arrancan y se los comen, lo mismo ocurre con la cría de animales que se los roban para comérselos, dejando en un estado de indefensión alimentaria a la comunidad.

Esta misma situación se repite al no poder practicar las actividades de caza, pesca y recolección de frutos para alimentación o curación, pues el Ejército Nacional y los paramilitares han prohibido el acceso a los lugares propios para realizar dichas actividades, al decirles que no responden por lo que pueda pasar si se presenta una eventual confrontación. También porque los armados han sembrado minas antipersonales, a esto se le agrega la prohibición expresa de no transitar en las noches, tiempo que para estas comunidades es propicio para la cacería y la pesca.

Todo lo anterior ha hecho que se haya roto estas otras formas de relacionamiento con el territorio, y que las comunidades afrodescendientes hayan quedado en una crisis humanitaria que no se ha podido superar y que atenta directamente contra su dignidad.

Igualmente el rompimiento en el uso tradicional del territorio se ha consumado con el acrecentamiento inusitado de la extracción del recurso forestal por parte de las empresas madereras, quienes acompañadas por los paramilitares han aprovechado el estado de indefensión de las comunidades afrodescendientes para hacer esta explotación forestal. Hecho que ha traído como consecuencia daños irreparables en el ecosistema, que se refleja en diversas manifestaciones como el taponamiento de los ríos y la desaparición de especies de flora y fauna, con lo cual también se puede decir que se presenta un ecocidio.

4.3 Etnocidio por la pérdida de Control del Territorio

Como ya se ha venido señalando, la invasión armada de todos los grupos armados -Fuerza Pública, Paramilitares, Guerrilla- que operan como “ejércitos de ocupación”, ha hecho que se transforme el uso del territorio, pero también ha impuesto un control militar que debilitó y, en no pocas ocasiones, eliminó el control tradicional que las comunidades afrodescendientes habían hecho del territorio.

Esto se manifiesta en la imposibilidad de tener libre locomoción por las 103.024 hectáreas y 3.202 metros cuadrados que constituyen el título colectivo de la cuenca del río Cacarica. Las prohibiciones en tiempos y lugares para transitar, pero al mismo tiempo las autoprohibiciones que la me-

moria del terror le ha impuesto a estas personas, hace que se haya perdido un auténtico control sobre este territorio.

Este escenario rompió el intercambio recreativo, laboral, económico y deportivo que tenían las 23 comunidades de este territorio; el temor ha invadido a estos afrodescendientes al tiempo que ha generado rupturas al interior de las comunidades originarias de la Cuenca del Cacarica. Tal como se pudo constatar en la visita realizada en septiembre para este informe, los actores armados, incluyendo la Fuerza Pública, han logrado sembrar la desconfianza entre los propios afrodescendientes, lo cual ha generado que el territorio no sea la casa sino un lugar de peligros latentes ante los cuales hay que protegerse.

5. Reparación

Los daños ocasionados en las comunidades afrodescendientes de la cuenca de Cacarica, a causa de la violencia que desató la Operación Génesis contra tales poblaciones, son de diverso orden y por lo tanto connotan una multiplicidad de respuestas de reparación.

Dado que estas comunidades forman parte del colectivo definido como afrodescendiente, la reparación debe ser establecida primordialmente como grupo étnico, lo que implica medidas que cobijen a la totalidad de los habitantes de la cuenca del río Cacarica, incluso teniendo en cuenta

a los indígenas que tienen resguardos en dicha área, como los de Perancho y la Raya. Simultáneamente las acciones de reparación individual a las que tienen derecho, aunque es preciso tener presente que el universo de víctimas presentado por los demandantes es de 531 personas.

Desde el ángulo de este informe sobre los impactos en la cultura, desde el horizonte de la relación con el territorio, se hacen las siguientes recomendaciones para posibles medidas de reparación.

5.1 Garantizar el ejercicio de la autonomía territorial: cese de la militarización de estos territorios

Los territorios étnicos, como el título colectivo de la cuenca de Cacarica, al ser reconocidos por el Convenio 169 de la OIT, la Constitución Nacional y la Ley como entes autónomos, donde existe una autoridad propia, con competencias de gobernabilidad local, deben estar exentos de toda confrontación militar.

La actuación de la Fuerza Pública y de la Guerrilla debe transitar desde la aplicación de las normas del Derecho Internacional Humanitario, hasta la finalización de la confrontación armada, para poner fin a la ocupación militar de estos territorios y poder generar una reparación que parta de la no repetición de los hechos violatorios de los Derechos Humanos y de las Infracciones al Derecho Internacional Humanitario.

5.2 Recuperar el Control del Territorio

Para que el territorio pueda ser controlado de nuevo por las comunidades, se debe propiciar el fortalecimiento de los Consejos Comunitarios, de las diversas expresiones organizativas, para que sea mediante el consenso de las comunidades que se define el uso del territorio, partiendo de un plan de ordenamiento territorial autónomo.

5.3 Recuperación de las prácticas tradicionales de producción

Se debe superar el estado de “Crisis Humanitaria”, para ello es necesario que las comunidades puedan hacer efectivo el retorno a sus asentamientos de origen, en los que la actividad productiva vuelva a su desarrollo normal, con medidas de recuperación del ecosistema, lo que implica un asesoramiento técnico y tecnológico que dialogue con las condiciones propias de bosque húmedo tropical afectado y en gran parte acabado.

5.4 Garantizar el destaponamiento de los ríos

La circulación o tránsito por el territorio no se podrá recuperar sin el destaponamiento de los ríos, daño causado por las empresas explotadoras del bosque, a quienes les cabe mucha responsabilidad en este trabajo.

5.5 Formación de las nuevas generaciones

Durante este largo período de 16 años de intensificación de la violencia y de desplazamiento for-

zados, han crecido y nacido nuevas generaciones, quienes no han vivido otra cosa que la permanente zozobra y no tienen una visión de futuro que les permita afirmar un proyecto de vida. Por este motivo, es necesario que se establezcan procesos educativos, que den continuidad a las iniciativas de educación que se han hecho en medio de esta situación, y que además permita avanzar en la formación técnica, tecnológica y profesional con pertinencia para hacer un uso del territorio coherente con la tradición de la comunidad.

5.6 Afirmación de la memoria ancestral sobre las relaciones con el territorio para recuperar el arraigo territorial.

La memoria que se ha fijado sobre el territorio en estos largos años de violencia ha sido de terror, por este motivo se requiere hacer un proceso de reencuentro con la memoria ancestral que permita sanar esta situación, para reafirmar su relación con el territorio. Esto supondrá facilitar intercambios con otras comunidades afines, para que se reviva la dimensión ritual que permita restablecer la armonía con el mundo espiritual que guía y da sentido al bosque.



BIEN COMÚN GLOBAL

Documento de Reflexión

I. Introducción, antecedentes y propósito del documento

En el marco del proyecto de investigación intercultural “El Desarrollo sirviendo al Bien Común Global” el Instituto de Estudios Sociales y de Desarrollo (Institut für Gesellschaftspolitik - IGP) de la Universidad de Filosofía SJ de Múnich, con el apoyo de Misereor, dichas instituciones convocaron al foro de diálogo, BIEN COMÚN GLOBAL, que se llevó a cabo en Chosica, Perú (24-28 de marzo, 2014).

La dinámica de este proyecto ha consistido en que, primero, por cada continente, se seleccionaron dos investigadores de países diferentes que adelantan un estudio y escriben un artículo sobre una experiencia positiva relacionada con el Bien Común en su propio país. Dado que además se considera indispensable captar las percepciones y debates que existen –sobre el tema del Desarrollo como dinámica favorable o desfavorable al Bien Común Global– en el nivel regional, en se-

gunda instancia, se previeron foros supranacionales; el Foro de Lima es, por lo tanto, la primera experiencia conjunta regional, que responde a dicha necesidad. Foros regionales, similares al de Chosica van a ser realizados durante 2014 /15 tanto en América Latina (Uruguay) como en África y Asia.

El foro de Lima estuvo conformado por participantes de Ecuador, Colombia, Bolivia, Argentina, Alemania y Perú, representando a redes y ONG, instituciones de la iglesia y universidades, con el fin de adelantar tres tareas sustantivas:

1. Revisar las **repercusiones** en las dimensiones económicas, sociopolíticas, culturales y ambientales del modelo de desarrollo imperante en nuestros países. Al identificar como sus características más relevantes: ser individualista, inhumano y depredador, hemos reconocido las hondas y mortales heridas que deja a través de prácticas comunes en todos los países latinoamericanos.

2. Revisar de manera conjunta las **propuestas conceptuales** y las perspectivas que encierra el Bien Común Global, como referente sustancial para comprender y actuar en el mundo desde otras perspectivas; buscamos que el re-conocimiento y la re-construcción de este concepto se caracterice por una visión intercultural, desde una perspectiva de derechos, atendiendo distintas espiritualidades, y con un profundo compromiso con los bienes que ofrece el planeta (inclu-

yendo a seres humanos dignos), tan devastados y menoscabados por el modelo económico, cuyo interés primario es el lucro económico de unos pocos grupos.

3. En el proceso de revisar las repercusiones de la implementación planetaria del modelo económico vigente y en el intento de una formulación particular desde nuestras procedencias sobre el Bien Común Global, se evidencia la urgencia para responder a la situación de crisis en que encontramos. Se evidencia también la necesidad de **compartir estas búsquedas** con otras personas e iniciativas en los diferentes países, con el propósito de tener una mirada regional a través de quehaceres sencillos, pero con alta repercusión en las diversas dimensiones de las sociedades humanas.

Al final del Foro y a la luz de lo reflexionado y analizado, se acordó llevar adelante algunas iniciativas que permitan la continuidad del proceso de reflexión en torno al Bien Común Global. Este documento es producto de esta dinámica de sinergia

Para adelantar la tarea de redactar un documento de reflexión, apoyando al debate y a procesos de incidencia de diferente índole, se plantean cuatro ejes claves y sobre los que giran las reflexiones: dimensión económica, socio-política, ambiental y cultural.

II. Repercusiones del modelo actual en nuestros países

De manera conjunta y desde nuestro quehacer diario en las instituciones con las que trabajamos, especialmente en los procesos de acompañamiento a diversas poblaciones dentro de la región andina, visibilizamos las repercusiones del modelo actual en sus diferentes expresiones, económicas, sociopolíticas, ambientales y culturales, que se sintetizan enseguida:

2.1 Dimensión Económica

Hay una constatación generalizada que las leyes vigentes del mercado, cuyo fin primario es el lucro económico, prima sobre todas las otras dimensiones de las sociedades humanas (sociales, políticas, ambientales y culturales); el énfasis por una economía cuya meta es el crecimiento y el lucro económico, convierte, no solo a los bienes, sino también a los derechos en servicios como una mercancía que se compra y se vende según el precio que establezca la oferta y la demanda. Una de las consecuencias de este hecho es una mayor desigualdad en el acceso a las riquezas de todo orden (monetaria, tierra, agua, educación, etc.), lo que conlleva también a una mayor concentración en manos de unos pocos grupos de dichas riquezas y a un tipo de “competencia individualista” que prima sobre la solidaridad y el respeto. Se extiende, además, la

convicción, no solo, de que desde la gran mayoría de los gobernantes, el crecimiento económico se comprende como el único equivalente válido de “desarrollo”, sino, además, que dicho crecimiento económico no está acompañado de una justa distribución, ni redistribución entre la población en general. Este hecho se expresa a través de diversos mecanismos, tales como la privatización y venta como servicios, de lo que antes se consideraban derechos, entre ellos, educación, salud, administración de pensiones para la época del retiro laboral; los sistemas tributarios también se diseñan fuera de los principios de equidad y progresividad; además el acceso a las condiciones básicas para un nivel de vida digno tales como a la electricidad, al agua potable e infraestructura de saneamiento, entre otras, hacen parte de esta lógica.

Se constató además que una de las expresiones más recientes –y a la vez más agresivas– en la búsqueda de este desarrollo (entendido como crecimiento económico) es lo que se conoce como extractivismo, es decir, cuando las economías de los países generan una alta dependencia de la extracción en grandes cantidades de los bienes que ofrece el medio natural, los que con muy bajos o inexistentes niveles de procesamiento están destinados a la exportación, práctica que ha sido heredada de las épocas de la colonización española o portuguesa en los países

latinoamericanos, pero que actualmente tiene otras características:¹

- Están presentes en todos los países latinoamericanos, desde México hasta la Argentina, incluso en varios países con procesos de consolidación de gobiernos progresistas, críticos de las prácticas neoliberales. Sin embargo, se han validado dichas actividades extractivas que destruyen el medio natural, sin considerar los enormes impactos negativos sobre numerosas comunidades, ni los conflictos socioambientales que se generan.
- Dichos gobiernos parecen aceptar las actividades extractivistas y el papel de proveedores de materias primas, como un destino signado del cual no sólo no hay escapatoria, sino que en últimas rendirán sus frutos en términos del crecimiento económico, medio a través del cual se atenderían las necesidades de la población.
- El nivel de dependencia en el que nos deja el extractivismo en términos de ser solamente proveedores de materias primas, sin que

1 Tomadas de Svampa, M (2011) Extractivismo Desarrollista y Movimientos Sociales ¿Un giro ecoterritorial hacia nuevas alternativas? En Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo (Eds.) Más allá del Desarrollo, Fundación Rosa Luxemburg, Abya-Yala y Universidad Politécnica Salesiana.

se consoliden procesos de industrialización nacionales, refuerzan y amplía las asimetrías entre el Norte y el Sur global.

- De allí, que los incipientes (y no tan incipientes) procesos de industrialización de varios países latinoamericanos, han dado marcha atrás, para terminar en lo que se ha llamado la *reprimarización* de la economía.
- Finalmente, y en palabras de Svampa (2011) queremos resaltar “La explosión de conflictos socioambientales, visibles en la potenciación de las luchas ancestrales por la tierra de la mano de los movimientos indígenas y campesinos, así como en el surgimiento de nuevas formas de movilización y participación ciudadana centradas en la defensa de los recursos naturales (definidos como ‘bienes comunes’) la biodiversidad y el ambiente.” (pp. 186)

Sin duda, estos procesos extractivistas conllevarán a que nuestros países queden en una mayor situación de vulnerabilidad, en términos de las relaciones de poder que se establecen en el concierto internacional, situación que a su vez afecta de forma negativa y directa a todos los ciudadanos de los países de donde se extraen las materias primas; sin embargo, como sucede con frecuencia, los mayores impactos negativos, recaen sobre las poblaciones más pobres que habitan los territorios y ecosistemas en los estos

conglomerados transnacionales, establecen sus actividades en connivencia con los gobiernos de turno.

2.2 Dimensión Sociopolítica

Se considera que, también en la búsqueda de este desarrollo (entendido como crecimiento económico), los procesos democráticos terminan girando en torno a la agenda económica. Cuando se antepone el lucro económico en favor de unos pocos grupos, a los procesos políticos transparentes e inclusivos, mientras que a la vez se evidencian características autoritarias y debilitamiento de la democracia participativa, se pierde la credibilidad por la institucionalidad democrática. De hecho, una de las consecuencias de este modelo de desarrollo es que prioriza los intereses individuales sobre los colectivos –en contravía clara con el Bien Común– lo que se puede verificar a través de una enorme incoherencia entre los discursos institucionales de “desarrollo” y las políticas públicas que se ejecutan, característica por demás presente en toda la región.

La política, que tradicionalmente se ha entendido como el medio por excelencia para la búsqueda del Bien Común, a través de acuerdos basados en el consenso o en el reconocimiento de disensos, se ha convertido en un medio para el beneficio personal, el clientelismo, la manipulación y la corrupción. En la medida en que los gobiernos

y las corporaciones se van apropiando solo del discurso social, pero sin atender sus reivindicaciones y/o exigencias, la democracia se diluye en la apatía y la desconfianza hacia las instituciones del Estado.

Por otro lado, y de forma positiva, se evidencia una participación cada vez más efectiva y auténtica de la sociedad civil como “contrapeso” a los intereses particulares que existen a nivel global. Dicha participación permite identificar la existencia de brechas entre las aspiraciones de vida y las lógicas económicas y políticas de los ciudadanos de la región, especialmente cuando se las compara con las ofertas gubernamentales.

2.3 Dimensión Ambiental

Las dinámicas del mercado vigente (que convierten en mercancía, los bienes, servicios y también los derechos de las personas) incluyen en este proceso de mercantilización a todos los elementos del medio natural, como objetos de lucro y ganancia, lo que produce a su vez un desequilibrio ecológico que se agudiza con la concentración de tierras (ahora también en manos de las corporaciones transnacionales), la cada vez más difícil y costosa producción de energía fósil, contrastada con su incesante y siempre creciente consumo, el cambio climático, la deforestación, la contaminación de la atmósfera y fuentes de agua, y, en general la depredación del medio natural.

A pesar de lo que se pregona en los discursos aparentemente ambientalistas y “sostenibles” de las grandes instituciones tomadoras de decisiones a nivel internacional, por la vía de la insistencia en el crecimiento económico como la meta a seguir, se promueven el consumo y el desperdicio; la publicidad, y en general los medios de comunicación masivos, como uno de los mecanismo indispensable de un sistema que se fundamenta en el consumo de lo que producen las industrias, independientemente de que se necesite o no, es altamente eficiente en incitar a la adquisición y cada vez más pronto cambio y re-cambio de múltiples artículos que se vende como “necesidad” o como objetos que garantizan la movilidad de social o la “felicidad” en el peor de lo casos.

Justamente bajo esta lógica del consumo, se da una explotación irracional e insostenible que pone en cuestión la sobrevivencia misma de la especie humana –aunque no necesariamente la del planeta– y en primer término la de la población vulnerable. Enfrentamos un desequilibrio ecológico, que acompañado por la una falta de ética ambiental, se expresa, entre otros hechos, en el acaparamiento de tierras y agua, la invasión constante de territorios colectivos e individuales y también de aquellos con una alta valoración simbólica debido a prácticas culturales ancestrales, en una agroindustria a gran escala, que en muchas ocasiones pone en alto riesgo o elimina otros sistemas productivos y sistemas biodiversos

presentes, generando en cambio, grandes niveles de contaminación ambiental. En la medida en que se han ido mercantilizando los derechos de las personas, también se han mercantilizado los derechos de la naturaleza.

2.4 Dimensión Cultural

El modelo de desarrollo actual, se fundamenta en prácticas de apropiación agresivas de los bienes que nos ofrece el medio natural, y sin ninguna contemplación por los ritmos posibles para su recuperación. Pero adicionalmente, dicha apropiación se hace sobrepasando con creces los requerimientos que genéticamente, y como organismos vivos, necesitamos para vivir, debido a que nuestra relación con la naturaleza no se da solamente por vía de la apropiación material, sino sobre todo debido a la apropiación cultural.

Dicha apropiación cultural está mediada por creencias tales como que somos la especie superior, llamada a dominar a las restantes; por ende, no somos una parte más de la naturaleza, sino que esta se entiende como un depósito de bienes que están disponibles para ser usados como *commodities* y que son transables en el mercado en la búsqueda de la satisfacción de una serie de deseos convertidos en “necesidades humanas”.

Tal como se mencionó antes, esta incitación al consumo responde a una propuesta del estilo de vida deseable (altos niveles de “desarrollo”), lo

que trae aparejados procesos de “homogenización” y “universalización” de un único modo de vida, condenando o subvalorando y marginando propuestas de vida diferentes o alternativas, lo que implica la pérdida de identidad y autenticidad. De allí que en términos culturales esta visión del mundo y del papel que jugamos en él, promuevan una ética basada en la competencia en vez de la solidaridad, la homogenización cultural en vez de la diversidad cultural de los pueblos, la cosificación de la naturaleza en vez del respeto y la integración a ella y la pérdida de la espiritualidad de los pueblos y comunidades.

III. Reflexión compartida en torno al concepto de Bien Común Global (BCG)

Dado que el Foro es parte de un proceso de mayor aliento, al compartir los avances del grupo de Investigadores (académicos), se infirieron una serie de puntos para la discusión y también de posibles preceptos que caracterizarían una noción deseable del Bien Común:

¿Qué implicaciones positivas y negativas tiene que el adjetivo “*Global*” haga parte de una propuesta de Bien Común, refiriéndonos entonces a Bien Común Global?

Hay al menos cuatro argumentos diferentes (aunque los tres últimos están estrechamente relacionados) que estarían en contra de incluir el adjetivo Global:

- a. Si la noción *Bien* está acompañada de *Común*, la palabra *Global*, estaría de más ya que la noción de *Común* comprende e incluye *per se* a toda la comunidad humana (entendida como *com-unidad*).
- b. Otra razón para poner en cuestión la palabra de *Global*, es que hay varias discusiones que demuestran que la ideas de *Global* (y por ende de *Globalización*), en realidad terminan siendo una reacomodo de las relaciones de poder entre los poderosos y los débiles. Históricamente las sociedades humanas pertenecientes a los países, han sido categorizadas como parte de uno de los dos grupos nombrados a través de una serie de dicotomías que se refieren a la misma división (pero cada cual con su particularidades) tales como los del Centro y la Periferia, los del Norte y los del Sur, los países industrializados y los que no lo son, los pobres y los ricos y por supuesto, los países desarrollados y los sub-desarrollados (o cualquiera de las otras expresiones que sea menos inconveniente políticamente hablando).

Sin embargo, si actualmente se busca identificar con mayor precisión quienes están actualmente en el grupo de los poderosos o de los débiles, la evidencia parece demostrar que ya no es cuestión de

unos países sobre otros, sino de unos grupos que pueden ser financieros, industriales, económicos o políticos, establecidos a lo largo de mundo (*global players*, empresas transnacionales) vs millones de individuos que no hacen parte de dichos grupos.

De allí que el reajuste de las relaciones de poder a nivel global ya mencionadas, parece entonces querer incluir en la noción de *Global* a todas las sociedades humanas en una misma categoría que invisibiliza las múltiples inequidades, injusticias, diversidad y diferencias de todo orden, incluyendo las de las expectativas que los individuos o pueblos enteros tienen sobre qué consideran que debe ser su bienestar y cuáles las formas posibles de acceder de él y que termina por actuar a favor de la homogenización y hegemonización de las sociedades humanas.

- c. Consecuentemente y ante la pregunta planteada, se considera que *Bien Común* (sin más adjetivos) sí recoge a la colectividad. Pero, se identifica con frecuencia y como instancia normativa y responsable al Estado, mientras al mismo tiempo, en nuestras percepciones logramos reconocer la influencia y hasta el dominio de actores transnacionales. De allí que surja el problema

de que reclamamos ante los gobiernos nacionales velar por el Bien Común cuando, de hecho cada vez más todo depende de la gobernanza de dichos actores transnacionales. Pero esta gobernanza “global” y su respectiva normativa vinculante, además de ser bastante incompleta, genera variados cuestionamientos sobre la autonomía y gobernabilidad de los territorios nacionales (ampliamente entendidos desde una perspectiva geográfica, administrativa, política, social, cultural, ambiental y, por supuesto, económica).

- d. Ahora bien, si el análisis se hace en dirección contraria, es decir, no de lo común hacia lo global, sino de lo global hacia lo común, lo global, interpretado desde las consecuencias y bien secuelas de la globalización no recoge la dimensión de lo común, o dicho de otra forma: la globalización abrió el espacio transaccional en lo supranacional, escapando de las limitaciones que imponen las regulaciones y normativas nacionales, generando en cambio, vacíos de gobernanza, cada vez más grandes, que los mismos que han generado los marcos nacionales. Esta lectura muestra, entonces, una constatación de que mientras más se incursiona en lo *global*, hay menos promoción por lo *común*.

Desde esta reflexión, el término Bien Común Global no es satisfactorio.

Pero a la vez se requiere algo indicativo en torno a la diferencia entre lo nacional y lo supranacional. En el intento de evitar el término global surgen alternativas, p. ej. *Bien Común y Gobernanza Global Responsable*. Pero allí surgen también mensajes implícitos porque parecen invitar (sin derecho a la reflexión, discusión y resistencia) a abandonar dócilmente las fronteras nacionales y las implicaciones que en la vida práctica tiene una noción como la de Estado/Nación; y además, para depositar la esperanza en una gobernanza global responsable: ¿De quién vendría? ¿Acaso de los *global players* y las empresas transnacionales? Posiblemente son menos minados los términos *Bien Común Universal* o *Cambio Civilizatorio y Bien Común*. En todo caso seguimos en la reflexión y análisis.

IV. Pasos pendientes y exploratorios para un mayor acercamiento al Bien Común Global (BCG)

El BC(G) nos compete a todos los habitantes del planeta, si bien hay una responsabilidad mayor en los gobiernos y en los actores económicos, debe ser asumido e impulsado también por líderes sociales, políticos, académicos y la población en su conjunto, teniendo en cuenta que la prioridad son las mayorías.

Siguiendo la dinámica anterior, e intentando una perspectiva holística, las siguientes ideas – todas relacionadas entre sí– buscan contribuir a la construcción del concepto del Bien Común (Global):

- Es de mucha importancia un proceso de debates y reflexión sobre:
 - la necesidad o no de una gobernanza *global*
 - la reconversión de los servicios en derechos y
 - la necesidad de un supuesto modelo de desarrollo
- Partiendo de las lógicas de los modelos de desarrollo (por lo menos dar a conocer los diferentes enfoques existentes) es importante definir con mucha nitidez y exactitud nuestra aproximación en cuanto al rol, papel, derecho de la naturaleza – madre tierra – medioambiente – creación.
- A nuestro modo de ver, para acercarse más al *Bien Común*, está pendiente esclarecer el trato a la naturaleza, o dicho de otra forma: ¿De qué cosmovisión partimos? O donde le corresponde a la naturaleza:
 - el papel de objeto o sujeto,
 - ser tomado en cuenta desde la lógica economicista, contemplando uso y depredación medioambiental calculado e incorporado en el proceso de facturación,

· opción entre a) horizontalidad absoluta ser humano/sociedad – naturaleza, o b) mayor sensibilidad ser humano / sociedad ante naturaleza, su uso su depredación, desde un concepto de dominio.

Tanto en lo común como en lo global es necesario avanzar en la identificación de posibles escenarios para una cosmovisión futura y necesaria. Para esta tarea va a ser necesario sondear sobre la existencia de cosmovisiones variadas, quizás no percibidas y llamadas de esta forma, pero posiblemente asociadas a los valores civilizatorios en relación a la naturaleza. En este sentido será de relevancia analizar diferentes enfoques entre “radicales” como el enfoque holístico hasta otros más “moderados” como la biocivilización.

Es indispensable asumir una nueva cosmovisión que supere la visión antropocéntrica dominante del cosmos, hacia una visión de interdependencia con el mismo. Dado que se re-conoce que la naturaleza y la humanidad son partes de un todo (el cosmos) no se concibe una separación entre la naturaleza y los seres humanos (y mucho menos las sociedades humanas como las llamadas a dominar a la naturaleza, cosa que por cierto, se nos ha demostrado imposible hasta ahora). De allí que esta propuesta del Bien Común incluya no solo a las comunidades humanas, sino también al mundo natural y a todos los seres que lo habitan.

A través de dicho reconocimiento se hace necesario rescatar la memoria, los saberes tradicionales, la identidad y la espiritualidad de los pueblos en relación con el medio natural y educarnos en la conciencia que somos los administradores de los bienes de la creación y no sus expoliadores.

La relación armoniosa entre las personas y la naturaleza, supone cuidar la vida como valor supremo. Esto requiere respetar las leyes naturales y asumir, tanto en lo local como en lo global, como *bienes comunes*, la tierra, el agua y el aire, accediendo responsablemente a ellos.

Esta nueva cosmovisión implica asumir a la economía (incluyendo al sistema financiero) como un medio y no como un fin que está al servicio de las personas y del planeta, respetando los derechos de la naturaleza, basada en la solidaridad, la cooperación y la reciprocidad. De allí, que sea indispensable partir del requisito de satisfacer las necesidades fundamentales (tales como alimento, cobijo, salud, afecto y educación) de todas las personas.

Se requiere una re-significación de la democracia (participativa y equitativa por definición) que a través de una relación de igualdad y reciprocidad entre el Estado y la Sociedad Civil, vele para que primen los intereses colectivos sobre los individuales.

Se requiere repensar las estructuras “macro” de dominación, existentes, para desmontarlas y pro-

mover la generación de marcos normativos para una coexistencia justa y armoniosa tanto entre todos los seres humanos, como entre estos y la naturaleza. Es necesario recordar la necesidad del resarcimiento y la compensación a las comunidades afectadas por el deterioro ambiental actual por el que atravesamos, de los países industrializados, de los *global players* y de las empresas responsables.

En el nivel “micro” esta cosmovisión implica un cambio en los estilos de vida y en las expectativas de progreso y bienestar.

Reflexionar en torno al BCG nos obliga a trascender la mirada del espacio concreto en el que nos desenvolvemos en la acción social y política y proyectarnos a todos los niveles: local, nacional y global. Esta reflexión nos interpela para actuar ahora, antes que sea demasiado tarde y la crisis en sus diferentes expresiones nos obliga a ser creativos imaginando otras posibilidades; otras, no otra, no un modelo, sino otras varias posibilidades interculturales e incluyentes de formas de vida, que dejen atrás la búsqueda de un único y supuesto modelo de desarrollo, que ha demostrado ser fallido.



EL ÚLTIMO TINIGUA¹

Juan Pablo Tobal²

Sixto Muñoz tiene unos 80 años y vive alejado de la civilización en lo más profundo de la selva de la serranía de La Macarena (Meta). Es el único miembro vivo del pueblo Tinigua y el último hablante de su lengua. La última vez que lo vieron hablar animadamente fue hace unos ocho años, cuando departía con su hermano mayor, Criterio. Pero este falleció al poco tiempo de una enfermedad tropical.

Hoy Sixto vive en su pequeña casa de madera, que algunos campesinos de veredas cercanas levantaron por solidaridad luego de que se derrumbaron las chozas originarias de palma, que él mismo había construido. Solo quedó una de ellas, que llama Tigwana: en ella atiende a las personas que vienen de otras comunidades para curar sus

1 Este texto fue publicado originalmente en: <http://www.semana.com/especiales/articulo/el-ultimo-tinigua/340475-3>.

2 Productor y director. Creador del documental 'La última palabra'.

males. Y todo porque Jizityu (nombre de Sixto en tinigua) es un reconocido especialista en medicina natural, una tradición heredada de los hombres de esta etnia.

El anciano dice que habla la lengua con su dios Tinigua Janiniye y con sus gallinas para no olvidarlo. Sus fuerzas no le permiten ir de cacería como lo hacía antes, ni pescar con su arco y sus flechas. Sixto Muñoz es, ni más ni menos, el último heredero de una cultura, de una visión del mundo, de una lengua única. Solo él tiene los conocimientos medicinales, las tradiciones de un pueblo desaparecido.

Los Tinigua habitaban las cuencas de los ríos Yarí, Caguán y Guayabero, en Caquetá. Este pueblo sufrió diversos traspies que mermaron su población: la explotación del caucho, enfrentamientos con otras tribus y la llegada de los colonos. Pero el acontecimiento que marcó definitivamente el destino de esta etnia ocurrió en 1949. Un sanguinario bandolero, Hernando Palma, acabó con todas las mujeres fértiles y los hombres jóvenes porque no le dejaron llevarse a la fuerza a una de ellas.

Don Adriano, uno de los Fundadores de La Macarena (Meta), recuerda la tragedia: "Los encerró a todos en un rancho, los ató y los mató uno a uno haciendo tiro al blanco, quemándolos vivos y asesinando a las mujeres embarazadas y los bebés que tenían en su panza. Fue desgarrador".

Sixto se encontraba en ese momento en San José del Guaviare. Gracias a ello fue de los pocos supervivientes de una masacre que fue el principio del fin para su etnia, su familia y su lengua. Un fin que se aceleró por vivir en una zona que se convirtió en un escenario de guerra entre los colonos, los militares, los paramilitares y la guerrilla. Frente a este panorama las posibilidades de los indígenas eran escasas: desplazarse o morir.

El anciano vive sus últimos momentos retirado de la civilización con problemas de salud y sin ningún tipo de asistencia. Aunque cada 21 de febrero algunos lo recuerdan en el Día Internacional de la Lengua Materna, por ser el único hablante de una lengua, poco ha hecho el Estado para brindarle un fin digno, a pesar de que existen leyes para proteger estas comunidades. El sabio anciano tinigua está a punto de decir adiós y llevarse con él toda su historia.

Proyecto Tinigua³

Proyecto Tinigua es un espacio antropológico audiovisual de registro y promoción de la memoria del pueblo Tinigua mediante la creación de una plataforma multimedia. Esta, englobará la información existente en torno dicha etnia a través de

3 Esta segunda parte del texto fue publicado en: <http://www.lavoz.com.ar/ciudadanos/proyecto-tinigua-documental-ultima-palabra>.

diferentes formatos: escritos, orales, fotográficos y audiovisuales.

Nuestra meta es centralizar en una sola plataforma interactiva todo el conocimiento existente sobre dicha etnia, para conservarlo organizado y difundirlo de manera pública, usando como canal de divulgación internet. Para ello venimos registrando hace más de tres años audiovisualmente a su último miembro: Sixto Muñoz y a sus descendientes.

Además dicha plataforma incluirá una película documental de largometraje sobre Sixto Muñoz, el último de los Tinigua: "La Última Palabra" que ha resultado ganadora del fondo nacional del INCAA (Instituto Nacional de Cine y Artes Audiovisuales) de Argentina.

El Proyecto Tinigua, pretende ser una vía útil de información y concienciación ante el drama humanitario que supone el desplazamiento y exterminio que vienen sufriendo los pueblos originarios y otras comunidades en el mundo. Los usuarios de la plataforma descubrirán, a través de su uso, la gran riqueza en conocimientos del pueblo Tinigua, así como sus costumbres y cosmología, valorando la pérdida que supone su desaparición definitiva.

Proyecto Tinigua ha sido declarado de interés por Miguel Ángel Estrella y forma parte del Programa UNESCO de LA VOZ DE LOS SIN VOZ. A su vez,

ha sido declarado y apoyado por la Dirección de Comunicaciones del Ministerio de Cultura de Colombia, La Fundación América, La Fundación FUCLA, el Centro de Estudios Étnicos y ACNUR, entre otros.

Documental La Última Palabra

La última palabra buscará narrar de modo observacional la vida de Sixto Muñoz y a través del personaje contar la historia de su etnia. Dicho documental ha resultado ganador de la 5ta vía del INCAA (Instituto Nacional de Cine y Artes Audiovisuales) y se encuentra en etapa de desarrollo avanzado (cuenta con dos instancias de rodaje).

Nuestro personaje vive en medio de la selva, sin ningún tipo de comunicación, con lo cual hace realmente difícil el rodaje. A su vez, el personaje se encuentra en medio del fuego cruzado entre la guerrilla y los militares implicando un riesgo para cualquier persona que se mete en esta zona. Rodar en zonas de conflicto supone al documentalista el desafío de adaptarse a las circunstancias del momento y saber cuándo se puede rodar y cuándo volver.

En un primer rodaje tuvimos la suerte de poder filmarlo en su contexto, pero hace unos meses (en el año 2012) y con un equipo profesional sufrimos la presión de militares de La Macarena que no nos permitieron movernos del pueblo, imposibilitándonos hacer nuestro trabajo tal como se

había planteado. Pusieron un operativo militar de 12 soldados para no permitirnos circular por tierra o agua presionándonos para salir del lugar. Fueron 12 días realmente muy duros de muchísima presión y estrés.

De alguna manera ésta película intentara ser un homenaje no solo a Sixto y los Tinigua, sino a todos indígenas y pretende ser una vía útil de concienciación en la necesidad de protección de los pueblos originarios de cara al futuro.



La afirmación de las identidades de los pueblos indígenas y afrocolombianos está ligada a los procesos de sacralización, esto es, otorgar un carácter de sagrado o significado especial a personas, objetos, espacios y tiempos. En este texto se presentan unas reflexiones sobre dicho proceso de sacralización en la construcción de territorialidad, lo cual se manifiesta en una serie de representaciones simbólicas que explican y dan sentido a la relación entre seres humanos y su entorno natural, a tal punto que la naturaleza deviene en sujeto con el cual se establece una continua interlocución, de tal forma que su uso se ubica más allá del ámbito del aprovechamiento de sus elementos esenciales, llamados por otros “recursos naturales”, y se define como una reciprocidad de dones y prácticas rituales.

Esta concepción de la territorialidad, como espacio sagrado, convoca al resto de la humanidad a hacer una reflexión sobre la forma como en la actualidad se hace una explotación sin límites del planeta tierra, para que se asuma un cambio de mentalidad que permita entender la naturaleza como un Bien Común para la Humanidad.

