

Así cuentan la historia: mujeres y memoria emberá

Raquel González Henao

Así cuentan la historia

Mujeres y memoria emberá



Raquel González Henao

Así cuentan la historia

Mujeres y memoria emberá



Así cuentan la historia

Mujeres y memoria emberá

Raquel González Henao

Investigadoras

Amanda Tascón Panchí, Amelicia Santacruz Álvarez
Blanca Brisa Otagrú León, Jobana Tascón
Johana Blandón Otagrú, Lindelia Osorio Cardona
Luz Yadeny Aguirre González y Raquel González Henao



Con el apoyo de:

COOPERACIÓN



C aecid

Centro de Cooperación al Indígena (CECOIN)

Director: William Villa Rivera

Carrera 10 No. 24-76 oficina 706

Telefax: (57 - 1) 3341810

Bogotá D.C., Colombia

Correo electrónico: cecoin@etb.net.co

Página web: www.observatorioetnicocecoin.org.co

Así cuentan la historia: mujeres y memoria emberá

(Nombre inspirado en el relato de Gloria Ismelda Tamanís)

Autora: Raquel González Henao.

r.gonzalezhenao@gmail.com

Prólogo: Dora Tavera Riaño.

Equipo de investigación

Coordinación metodológica e investigación documental: Raquel González Henao.

Trabajo de campo: Amanda Tascón Panchí, Amelicia Santacruz Álvarez, Blanca Brisa Otagrú León, Jaime Osorio, Jobana Tascón, Johana Blandón Otagrú, Lindelia Osorio Cardona, Luz Yadeny Aguirre González y Raquel González Henao.

Transcripción de entrevistas: Amanda Tascón Panchí, Amelicia Santacruz Álvarez, Angélica Talero, Blanca Brisa Otagrú León, Giovanni Salcedo, Jobana Tascón, Johana Blandón Otagrú, Julián Buitrago Fernández, Luz Yadeny Aguirre González, Milena Páramo Bernal y Sergio Benítez.

Traducción de entrevistas emberá chamí- español: Amanda Tascón Panchí, Jobana Tascón y Luz Mary Arcila Ramos.

Asistente de investigación: Milena Páramo Bernal.

Edición: William Villa Rivera y Raquel González Henao.

Corrección de estilo: William Villa Rivera y Julián Buitrago Fernández.

Revisión del texto: Hernán Molina Echeverri.

Diseño y diagramación: Luis Enrique Aranguren.

leraranguren@yahoo.com

Ilustraciones y portada: Jorge Martínez Peñaloza.

gotifo@yahoo.es

Fotografías tomadas por: Amanda Tascón Panchí, Blanca Brisa Otagrú León, Johana Blandón Otagrú, Luz Yadeny Aguirre González, Milena Páramo Bernal, Paola Figueroa-Cancino y Raquel González Henao.

Preparación de archivo fotográfico: Susana González Henao y Daniel Buitrago Fernández.

Impresión: Editorial Gente Nueva.

Primera edición, Bogotá, marzo de 2013.

ISBN: 978-958-95143-9-9

El contenido de esta publicación es responsabilidad exclusiva de CECOIN y en ningún caso compromete a las entidades financiadoras.

*A las mujeres indígenas,
artesanas de la cultura,
fuerza de sus organizaciones,
protagonistas de su historia.*

CONTENIDO

Siglas y acrónimos.....	15
Agradecimientos.....	17
Prólogo.....	19
Introducción.....	23

Primera parte LOS CAMINOS DE LA MEMORIA

Capítulo 1. Como el tejido de <i>okamá</i>	35
Capítulo 2. Las mujeres y la historia.....	59

Segunda parte VOCES QUE DIBUJAN LA HISTORIA

Capítulo 3. Un mismo pueblo, distintas experiencias.....	79
Capítulo 4. Una historia milenaria.....	95
Capítulo 5. «Andando llegué hasta aquí»: las comunidades chamí del suroeste antioqueño, La Albania y Marsella.....	119
Capítulo 6. «Esta tierra siempre ha sido nuestra»: las comunidades indígenas de Riosucio y Supía.....	135

Tercera parte HACER DESTINO: LA VIDA DE LAS MUJERES EMBERÁ CHAMÍ

Capítulo 7. Todos los días, todas las horas: el trabajo de las mujeres emberá chamí.....	171
Capítulo 8. Ser mujer: un aprendizaje.....	189
Capítulo 9. La curación, el arreglo, la operación.....	211
Capítulo 10. La familia.....	233

Cuarta parte
LA SABIDURÍA DE LAS MUJERES

Capítulo 11. «Yo le hice caso a mi destino»: el trabajo de las parteras.....	249
Capítulo 12. «Este conocimiento viene de generación en generación»: jaibanás y médicas tradicionales.....	265
Capítulo 13. «Yo quería estar en las reuniones y aprenderlo todo»: participación política de las mujeres.....	289
Fuentes.....	313

RELATOS DE VIDA

<i>Yo le voy a contar la historia mía.</i> Myriam García Guevara	26
<i>Mi abuelita María me daba papel y lápiz de carbón</i> Gloria Tamanís Tascón.....	28
<i>Las mujeres tenemos que ser más fuertes, día a día</i> Amanda González Yagarí.....	52
<i>Me gusta estar en el proceso, trabajar con las mujeres</i> Luz Yadeny Aguirre González.....	54
<i>Me he llenado de valentía</i> Olga Ensueño Jaramillo Prieto.....	70
<i>Ser líder significa tener criterio propio</i> Gloria Patricia Tabarquino.....	72
<i>Nosotras también tenemos palabra acá</i> Lindelia Osorio Cardona.....	74
<i>Yo crecí por San Antonio del Chamí</i> Ana Joaquina Velásquez Valencia.....	88
<i>Prácticamente me levanté con mi abuela y con mi mamá</i> Sonia Edilia Gañán Díaz.....	89

<i>Inicié como líder en el colegio</i> Gloria Emilse Morales Motato.....	92
<i>Así decía mamá</i> Noelva Niaza.....	114
<i>Mi cultura es ser artesana</i> Ana Delia Dregamá Siágama.....	115
<i>Mi abuela también contaba</i> Elisa Niquirukama Ogari.....	116
<i>Perseguían a emberá y al fin lo desterraron a las montañas</i> Ana Betilda Cardona.....	130
<i>Así es que cuentan la historia</i> Gloria Ismelda Tamanís.....	132
<i>Esta bandera hoy no sale de aquí</i> Otilia Aricapa León.....	144
<i>Mucho proceso surgió de La Tolda</i> Martha Lucía Guapacha.....	146
<i>Viendo a las mujeres que hablaban, yo dije: «Voy a organizar La Trina»</i> Blanca Brisa Otagrú León.....	148
<i>Me siento contenta, colaboro mucho en la comunidad</i> Flor María Tascón.....	182
<i>Me hicieron crecer en el trabajo</i> Rosa Ramos.....	183
<i>La gente se amanecía bailando</i> Romelia Ríos Villaneda.....	185
<i>Me gustaría estudiar enfermería</i> Rosario Taborda Bañol.....	187
<i>Cuando ya estaba grande aprendí a hacer los destinos legalmente</i> María Josefina Cardona Marcial.....	204
<i>Mamá nos enseñó a trabajar</i> Berenice Gañán Hernández.....	206
<i>Se me fue grabando el destino</i> Alicia Osorio.....	208

<i>A la niña la adornaban bien bonita, la pintaban con kipará</i> Delfina Niaza.....	228
<i>Ya sabía peinarme, sabía pintarme</i> Ana Nelva Guasarave	230
<i>Me gustaba mucho oír radio, me gustaba mucho saber</i> Versalia Guerrero.....	242
<i>Yo me acordaba de las viejas</i> Lucely Cardona Velásquez.....	243
<i>Vi que trabajaban mucho las mujeres</i> Florinda Cardona Marcial.....	245
<i>Los partos de antigua eran diferentes</i> Luz Mary Arcila Ramos.....	260
<i>Cuando ellas dicen que no van a ser capaces, una las anima</i> Carmen Ruth Hernández Castro.....	262
<i>Crecimos sabiendo de najara</i> Otilia González	282
<i>Hay que hacer medicina porque dicen que el trueno se llevó el espíritu</i> Ana María Tascón Vélez	284
<i>Me ha gustado la medicina tradicional</i> Aurora Motato Montoya.....	286
<i>Uno debe pensar, salir, dialogar con la gente</i> Amparo Reyes.....	306
<i>Acepté y empecé a trabajar en el Consejo Regional</i> Solany Zapata	308
<i>Sueño con ver muchas mujeres líderes</i> Diana Vélez Tascón.....	310

SIGLAS Y ACRÓNIMOS

AICO: Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia.

ANUC: Asociación Nacional de Usuarios Campesinos.

ANUC—UR: Asociación Nacional de Usuarios Campesinos—
Unidad y Reconstrucción.

ASOMETROC: Asociación de Médicos Tradicionales de Caldas.

ASPROINCA: Asociación de Productores Indígenas y Campesinos
de Riosucio Caldas.

CIT: Confederación Indígena Tayrona

CNRR: Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación

CRIC: Consejo Regional Indígena del Cauca

CRIDEC: Consejo Regional Indígena de Caldas.

CRIDOC: Consejo Regional Indígena del Occidente Colombiano.

CRIR: Consejo Regional Indígena de Risaralda.

INCORA: Instituto Colombiano de la Reforma Agraria

OIA: Organización Indígena de Antioquia.

ONIC: Organización Nacional Indígena de Colombia.

OPIAC: Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía
Colombiana

UNFPA: Fondo de Población de las Naciones Unidas

AGRADECIMIENTOS

Agradecemos a las mujeres indígenas que nos compartieron sus historias de vida; a quienes participaron de los talleres de memoria histórica y de los grupos de discusión realizados en el marco de esta investigación; y a todas aquellas personas que aportaron a la construcción de los análisis aquí presentados, en particular a Pedro Pablo Yagarí (q.e.p.d.), quien compartió datos importantes sobre la conformación de los resguardos del suroeste antioqueño.

Agradecemos a las autoridades de los resguardos, parcialidades y asentamientos indígenas de Antioquia, Caldas y Risaralda en los cuales se desarrolló este proceso, en especial a quienes hacían parte de la directiva durante el periodo de la investigación. Ellas y ellos se motivaron y facilitaron las condiciones para reconstruir la memoria histórica de las mujeres emberá chamí y hacer visible su aporte al sostenimiento de la cultura, la organización y la vida comunitaria.

Este trabajo no hubiera sido posible sin la colaboración de las directivas de las organizaciones regionales CRIDEC, CRIR y OIA, quienes avalaron el proceso que dio origen a esta publicación y nos apoyaron en la socialización de la propuesta de investigación ante las autoridades indígenas locales y sus comunidades. Para las consejeras y consejeros, así como para los equipos de trabajo de sus organizaciones regionales, nuestra inmensa gratitud.

Equipo de investigación

PRÓLOGO

En este libro se cuentan vivencias de mujeres indígenas del pueblo Emberá Chamí, un pueblo que aún vive. Historias de vida que se asemejan a muchos otros relatos de mujeres que han aportado y han hecho parte de las diferentes luchas de sus pueblos. Estos aportes, muchas veces olvidados, han contribuido a la construcción del Movimiento Indígena y del país, y a que los pueblos indígenas pervivamos en el tiempo, resistiendo las crudas invasiones que a lo largo de la historia hemos tenido que afrontar. El libro también da cuenta de los sufrimientos, los obstáculos y los miedos que debemos superar las mujeres indígenas; de las ilusiones, las esperanzas y los sueños con la construcción de comunidades armónicas y equilibradas.

Es frecuente escuchar que todo tiempo pasado fue mejor, pero no ha sido necesariamente así para las mujeres, quizá antes, antes de la llegada de los españoles a América, pero desde ese momento hasta nuestros días la vida ha sido muy difícil. Por eso trabajamos para que el presente sea mejor.

Cuando leí el libro sentí mucha nostalgia al recordar todo lo que nos ha tocado hacer para participar, para estar en la organización. Nostalgia al recordar las recuperaciones de tierra y todo lo que pasaba allí. Aunque era muy joven en ese entonces, para mí es una historia cercana porque soy del pueblo Pijao y allí también las mujeres hemos tenido que luchar por la tierra, y muchas han muerto en ese proceso. Recordé mi propia historia, sobre todo los años de mi juventud, cuando recorría las comunidades, recordé lo que debía hacer para poder participar y lo duro que era.

El texto muestra lo que nos toca aprender por ser mujeres, que las emberá chamí llaman *hacer destino*: aprender los oficios, todo lo de la casa; era su único destino como mujeres. Pero también vemos que aprendieron otras cosas, que pudieron participar y hacer parte de los procesos organizativos y de otros espacios. El libro muestra la conexión entre la historia de vida de las mujeres con su contexto y logra evidenciar que las mujeres estuvieron allí, que hicieron parte de acontecimientos importantes para el Movimiento Indígena.

En la conmemoración de estos treinta años de la Organización Nacional Indígena de Colombia, es preciso contar también el aporte de las mujeres a las reivindicaciones y conquistas de derechos colectivos, un aporte que muchas veces se omite y no se valora. Este libro habla de eso y rescata la historia de algunas mujeres.

Es evidente que todavía estamos en situación de desventaja, lo que se refleja en la poca participación de las mujeres en los espacios de toma de decisiones, en el poco reconocimiento a nuestros aportes, en el miedo de permanecer y de lograr que otras mujeres lleguen, en el temor de no hacer las cosas bien. También en las violencias padecidas y que algunos justifican desde lo cultural, pero que no son ancestrales. De igual modo, en la apropiación de prácticas que falsean nuestras leyes de origen haciendo que predomine la discriminación y la exclusión. A todas estas realidades se agregan las violencias ejercidas por actores externos.

Desde la consejería de Mujer, Familia y Generación de la Organización Nacional Indígena de Colombia celebramos la realización de este libro, es la forma de decirle al Movimiento Indígena de Colombia los grandes aportes que hemos hecho, y de decirle al mundo que las mujeres indígenas tenemos un papel importante en las comunidades y en las organizaciones. Es también la forma de decirle a las mujeres indígenas lo importante que somos y cuánto se puede hacer desde la silenciosa labor que desempeñamos a diario en nuestras familias, en nuestras comunidades. Es la voz de aliento para que logremos transformar realidades que al momento todavía hacen pesada nuestra vida

como mujeres; es la forma de invitar a cada joven a retomar este legado y avanzar a partir del camino andado por muchas mujeres en la historia, es decirle también a las niñas y los niños que debemos conocer la historia y los aportes de las mujeres.

Quiero felicitar a las mujeres emberá chamí que se dieron a la tarea de reconstruir su historia, su cultura y su vida comunitaria. Felicitarlas también por atreverse a contar sus historias de vida y permitir que otras mujeres las puedan conocer. Éste es un aporte valioso para abrir los caminos, para que las mujeres indígenas de Caldas, Risaralda, Antioquia, de Colombia y del mundo apreciemos el valor de contar y veamos que hay mucho por decir; en cada una de nosotras hay una historia importante. Pero, sobre todo, para que sepamos que podemos transformar nuestra vida sin dejar de ser mujeres indígenas.

*Dora Tavera Riaño
Consejera de Mujer, Familia y Generación
Autoridad Nacional de Gobierno Indígena
Organización Nacional Indígena de Colombia
Bogotá, junio de 2012*

INTRODUCCIÓN

Este libro fue escrito a partir de las voces de las emberá chamí de Antioquia, Caldas y Risaralda. Aquí se teje una historia sobre su participación en la cultura, las comunidades y las organizaciones, y se presentan los relatos de quienes respondieron a la invitación de hablar de sus experiencias, de sus recuerdos, de la felicidad y también del dolor.

El texto es una apuesta por mostrar el aporte de las mujeres a la pervivencia de su pueblo y también por llamar la atención sobre las duras realidades que afrontan. Es el resultado de un ejercicio de memoria histórica realizado en el marco del proyecto *Desarrollo de la política de Género, Generación y Familia para el fortalecimiento de las mujeres indígenas de Antioquia, Caldas y Risaralda*, llevado a cabo por el Centro de Cooperación al Indígena y la Organización Indígena de Antioquia, en coordinación con el Consejo Regional Indígena de Caldas y el Consejo Regional Indígena de Risaralda, y apoyado por la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo y la asociación de cooperación internacional Cooperacció.

Entre julio de 2009 y abril de 2010 el equipo de investigación realizó entrevistas, talleres de memoria histórica y observación etnográfica. Este trabajo estuvo focalizado en los resguardos de Miguel Cértiga (La Mirla), Marcelino Tascón (La María), Bernardino Panchí, Karmatarrúa (Cristianía)¹ y Hermeregildo Chakiamá, en el suroeste antioqueño; los

¹ *Karmatarrúa* es el nombre que las emberá chamí dan al territorio del resguardo de Cristianía. Significa *tierra de pringamoza*. El término *Karmatarrúa* proviene de la unión de dos palabras: *karamata*, que es el nombre emberá de la pringamoza (ortiga), y *drua* que significa *tierra*.

Marcelino Tascón y Miguel Cértiga son los nombres con los cuales, por lo general, las comunidades nombran los territorios de La María y La Mirla, respectivamente.

resguardos de San Lorenzo, Nuestra Señora Candelaria de la Montaña², Escopetera y Pirza, Cañamomo Lomaprieta y La Albania, y la parcialidad de La Trina, en Caldas; y los resguardos de Suratena y Altomira, en Risaralda; en estos territorios se desarrollaron los talleres de memoria histórica y la mayoría de entrevistas. Adicionalmente, fueron incorporados al material de investigación algunos relatos de mujeres emberá de otras comunidades de Caldas y Risaralda.

Desde el comienzo de este proceso se reflexionó sobre cuál sería la mejor forma de presentar sus resultados. Este análisis llevó a la conclusión de que era importante rescatar la experiencia particular de las mujeres, presentar parte de sus historias de vida y también proporcionar elementos que permitieran la interpretación de los acontecimientos narrados por ellas. Esto con el ánimo de ampliar la comprensión del contexto social, político y cultural en el cual se inscriben sus narraciones. Con ese objetivo, durante el trabajo de campo se inició una investigación documental sobre diferentes aspectos de la cultura emberá chamí y su historia.

Como producto de este proceso, durante el 2010 y 2012 se escribió el libro que aquí se presenta. Este texto articula las historias de vida de las mujeres, la historia de sus comunidades y la información recopilada durante el trabajo de campo y la investigación documental.

Su elaboración implicó varios desafíos, uno de ellos fue la construcción de relatos de vida a partir de entrevistas. Se trataba de pasar de un formato de diálogo a una narración sin interrupciones, que fuera coherente y que resaltara algunos aspectos de la experiencia de vida de las mujeres. Esto requirió seleccionar los fragmentos que se consideraban más significativos o especiales dentro de su historia particular. Hay aspectos que para las mujeres eran importantes pero que en el proceso de escritura del documento final quedaron por fuera, esta selección era inevitable, sin embargo, se buscó hacer una edición respetuosa con las voces de quienes fueron entrevistadas.

² En ocasiones aparece como resguardo de La Montaña.

El libro está organizado en cuatro partes. En la primera de ellas se propone una reflexión sobre el carácter político del proceso de reconstrucción de memoria histórica de las mujeres. La segunda parte trata sobre la historia del pueblo Emberá con énfasis en los chamí y muestra la diversidad de elementos identitarios que se agrupan bajo este nombre. En la tercera parte se hace un recorrido por las formas de construcción de la identidad femenina y los roles de género. En la cuarta parte se presenta el trabajo de las mujeres dentro de áreas especializadas de conocimiento como la medicina tradicional, el jai-banismo, la partería y la política. El desarrollo de cada uno de estos temas se alterna con relatos de vida.

Con esta publicación se espera aportar a los diferentes procesos de resistencia de las mujeres emberá y de su pueblo. En este texto la memoria tiene un papel central como animadora de luchas por la autonomía, la autodeterminación y la construcción de nuevos y mejores caminos.

Yo le voy a contar la historia mía

Myriam García Guevara*

Resguardo de Escopetera y Pirza,
Riosucio, Caldas.

Hace algún tiempo aproximado de quince años he sido censada en mi resguardo, he trabajado activamente hace cinco años y este año (2009) soy cabildante** de mi comunidad. He adquirido mucho conocimiento, he aprendido mucho de mi comunidad porque, sinceramente, cuando estábamos fuera de la organización no nos dábamos cuenta de cómo eran las cosas.

Yo le voy a contar la historia mía. Antes de la organización, mi vida era diferente, yo sabía que tenía mi hogar, yo sabía que tenía mis hijos, pero no pensaba en nada. Yo solamente sabía que tenía mis hijos, que tenía que luchar por ellos. Pero como que desperté del sueño, estaba como dormida, yo no tenía sentido de luchadora ni nada, simplemente me dedicaba a servirle a mi marido y a mis hijos, hacerles de comer y no más.

La vida personal para mí fue difícil, a mí me pasaron tantas cosas que no las merecía... Uno se cansa. Por eso reflexionaba referente a las preguntas que hacían en el taller*** porque uno como mujer llega a un límite [...] Mi marido se fue cuando yo estaba empezando el proceso organizativo, y decía que por eso yo había cambiado mucho, yo ya me iba a reuniones, a donde me llamaban. Yo madrugaba, hacía el oficio y les dejaba todo hecho, y le decía a él: «Ahí le dejo el almuerzo, está empacado», y me iba.

Yo empecé en esto porque una vez fue a mi casa una señora que era cabildante y me dijo: «Mi amiga, estamos invitando a una reunión para formar el cabildo».

*Al momento de la realización de la entrevista a Myriam García Guevara, ella se desempeñaba como gobernadora suplente del resguardo indígena de Escopetera y Pirza.

**En Caldas, los cabildantes son los representantes y voceros de cada una de las comunidades de un resguardo.

***Se refiere a uno de los talleres de la *Escuela de formación y empoderamiento político de las mujeres indígenas de Caldas*, realizado en el resguardo de Escopetera y Pirza en octubre de 2009, en el marco del proyecto *Desarrollo de la política de Género, Generación y Familia para el fortalecimiento de las mujeres indígenas de Antioquia, Caldas y Risaralda*, implementado por CECOIN y OIA en coordinación con CRIR y CRIDEC.

Luego me dijeron: «Necesitamos que usted nos colabore en la junta directiva del cabildo, porque hay otras personas, pero no se prestan a colaborar». Entonces yo le dije: «Bueno, ¿qué es lo que están haciendo?», me dijo: «Necesitamos una secretaria, que no la hay, y la idea es conformar el cabildo con una junta directiva», y le dije: «Yo estudié sólo hasta quinto y no tengo noción de nada, no tengo parlamento de nada porque yo no he salido de mi casa». En ese momento, yo sólo era llevarle la comida a mi marido y no más, así era mi vida cotidiana... Ya cuando me resolví dije: «Yo me voy a ir a la reunión del cabildo».

Eso fue a principio del año 1996. Comencé a trabajar como secretaria, ya me dijeron: «Bueno, usted puede ayudarnos en esto». Terminé ese año y el año siguiente me cambiaron a tesorera. No me gustó la tesorería porque es un cargo que nunca me ha gustado, de manejar platas ajenas. Entonces me dijeron: «La vamos a colocar como suplente de cabildante», y yo me desempeñé en ese trabajo. Era ayudarle al cabildante en la comunidad; que si él no podía, entonces yo lo reemplazaba y él me decía: «Vea, hay que hacer esto y esto, hay que ir a tal parte, convoque». A mí me decían: «Hay que convocar a la comunidad porque hay reunión de cabildo y de aquí hay que salir a una marcha, vamos a apoyar a un resguardo de Riosucio».

Con las marchas queríamos lograr muchas cosas, como educación. No teníamos educación, no teníamos salud, no teníamos agua potable, no teníamos muchas cosas, a toda hora era pidiendo y no teníamos nada, teníamos que recurrir a las demás comunidades. Y nosotros para hacernos sentir, para mostrar que realmente necesitábamos esas cosas, salíamos a las carreteras o nos manifestábamos de alguna manera, y así, debido a eso, es que hemos mejorado algunas cosas. A nosotros nos ha tocado luchar para ver resultados ahorita, no son muchos pero son resultados de la lucha que nos ha tocado vivir, y nos ha tocado correrle a los funcionarios públicos. Nosotros tuvimos una vez una toma abajo en El Palo**** y nos hicieron correr y tuvimos que desplazarnos de allá, nos atacaron, y eso era con piedra, gases... Y así sucesivamente se fueron dando las cosas.

**** El Palo es un sitio ubicado en la carretera que va de Riosucio (Caldas) a La Pintada (Antioquia), en el lugar donde se une con la vía a Manizales.

Mi abuelita María me daba papel y lápiz de carbón

Gloria Tamanís Tascón

Resguardo de Karmatarrúa (Cristiania),
Jardín y Andes, Antioquia.

Fui criada aquí en Karmatarrúa; fui creciendo y fui distinguiendo a las mujeres mayores, como la abuelita María, Margarita... Veía a Teresita, la que cantaba; a Elena; a Mercedes; a mi abuelita paterna, Uvaldina; a Regina; a Evangelina; Avelina; a todas ellas las vi cuando comencé a crecer. Y los hombres mayores: Cristóbal Tascón, José Domingo Tascón, Jesús Vélez, Pedro Vélez, Juan José. Los mayores... Yo a ellos crecí viéndolos: Tiberio, Ángel María, Pascual...

A la que fue mi abuelita, María, la hicieron estudiar para que se convirtiera en religiosa, para eso la querían. Pero mi mamita María se enamoró del que iba a ser mi abuelo, Guillermo Tascón, y se escaparon para luego casarse por la Iglesia Católica en el pueblo de Betania, se fueron para allá y se escondieron. El padre Ezequiel Pérez, que le estaba dando el estudio, se enojó y pidió la maldición para ellos dos.

Cuando eso pasaba y mientras iba creciendo, la que fue mi abuelita, María, me daba papel y lápiz de carbón, me decía: «Aprenda a escribir» y me enseñaba el abecedario. Pasó el tiempo y llegó el tiempo para estudiar, mi papá me matriculó en la escuela pero mi madre se opuso a eso. Ella se enojaba bastante, era muy brava.

Para poder hacer el intento de estudiar tenía que madrugar mucho para dejar hecha arepa y aguapanela, lavar ropa y hacer los demás oficios. A mi abuelita María le gustaba criar gallinas, a mí me tocaba ayudar hasta en eso, como masticar el plátano cocido con los dientes para luego alimentarlas. Luego de todos estos oficios me iba a la escuela, pero cada día que llegaba de la escuela mi madre me ordenaba que sólo tenía que terminar los destinos de la casa. A lo último, de tanto hacer sólo destino, comencé a descuidar el estudio.

En ese tiempo el territorio indígena era de poca extensión de tierra, y me llevaron a vivir a otra comunidad indígena, Irra, en ese territorio había que pasar

un gran río* y sólo con la ayuda de una persona grande lo hacía; mi papá muchas veces me ayudaba a cruzar, pero muchas veces no lo hacía y por eso no pude seguir estudiando. Mientras que no podía ir a la escuela, para no olvidar, mantenía ensayando en hojas de cuaderno. Nuevamente me trajeron a esta comunidad. Luego mamá, como no me dejó estudiar, me llegó a decir que para qué estudiar, creía que por estar en el estudio me podía «volver sinvergüenza».

Cuando se podía estudiar, como no me daban los útiles, hacía trueques, cambiaba los juguetes por lápices y cuadernos, y los niños me encargaban semillas de chumbimbo. Iba y recogía estas semillas, las lavaba y las cambiaba por lápiz, borrador o cuaderno. Me tocó esconder pastillas de café ¿para qué? Para ir al pueblo a vender y poder encargar lápiz y cuaderno a los adultos.

Mi mamá no mostraba ningún interés para dar estudio a los hijos, sino que la educación que nos daba era pegarnos, insultarnos, de esta forma yo crecí. En la escuela ya había aprendido bastante a leer y a escribir, en esas me sacaron de la escuela... No nos dejaban jugar... Nos tocaba jugar a escondidas con las hijas de las vecinas, y por jugar con ellas nos pegaban a nosotros.

En eso, el que fue mi tío, Aníbal**, me llevaba donde él a hacer diligencias. Mientras él hacía su trabajo de sacar a los presos, me dejaba en casa para acompañar a la mujer. Nos reuníamos, mi tío decía: «Usted no debe casarse rápido, más tarde, si sigue conmigo y cuando se haga mujer, yo le daré el estudio, le enseñaré a hacer cartas». Me daba en la mano un libro y yo leía delante de él. En eso mi mamá se embarazó y vino por mí para que le atendiera la dieta.

También, cuando mi padre comenzaba a construir una choza al lado de un río, me llevaban para hacer cargar las hojas y el palo de guadua, siendo pequeña nos hacían cargar hojas de caña. Me enseñaron cómo debía hacer una buena

*Irra es un corregimiento del municipio de Quinchía (Risaralda) que limita con Filadelfia (Caldas). El río al cual se refiere es el Cauca.

**Se refiere al abogado Aníbal Tascón, de Karmatarrúa. Fue uno de los líderes más importantes del pueblo Emberá: acompañó la recuperación de tierras en Karmatarrúa y defendió a sus compañeros indígenas encarcelados durante ese proceso, también representó a los emberá del Alto Andágueda en el litigio de una mina de oro (Hoyos, 2005: 115-117). Fue asesinado en 1981: «Esa muerte fue en el marco de la recuperación de tierras. Aníbal iba en un taxi, estaba haciendo unas diligencias por la muerte de un compañero emberá. En esa época existían los pájaros a sueldo, uno de esos lo paró en el puente (puente Pizano, a las afueras de Jardín) y allí le disparó. Yo era una niña cuando lo veía, pero uno va escuchando las historias de las familias y de quiénes son las personas, así se va transmitiendo la memoria histórica de lo que pasó», recuerda Amanda Tascón Panchí (2013).

chicha, lo hacía todo siendo pequeña y antes de casarme; por los lados del río San Juan íbamos a embarcar palos de guadua, todo eso lo hacía para ayudar a mi padre a hacer la casita al lado del río.

Crecí de la mano de papá y con mi abuelita porque mi madre... Yo era muy esquivada, cuando mi madre me maltrataba, me escondía donde mi mamita, desde ahí intenté estudiar. Me gustaba ir donde mi abuelita porque ella contaba los cuentos, me enseñaba cómo se trabaja con la arcilla, cómo se hace, en buena forma. Y mi mamá, en vez de empezar a decir a las buenas, nos decía gritando y nos pegaba, por eso crecí esquivada.

Cuando mi mamá nos pegaba mi papá no decía nada, nos dejaba, ni preguntaba por eso. Los hijos muchas veces eran ultrajados, en esa época no había organización, no conocíamos formas para demandar ni cómo hablar. Como no había, sólo aguantábamos en la casa, aguantábamos en la casa cuando los hombres nos pegaban. En los tiempos después, el inspector nos orientaba sobre este tipo de maltratos a la mujer y los niños, decía: «Hay que hablar y demandarlo».

La escuela donde estudié era una escuela vieja, al mismo tiempo era una capilla, hacían casar a las parejas. Cuando un alumno cometía alguna falta, la profesora encerraba a los niños en la sacristía o, muchas veces por pelear, la profesora pegaba con regla o con verbena blanca, o los encerraban en una pieza oscura.

[...] Yo me casé a los catorce años. Como dicen por ahí, cuando todavía podría jugar me hicieron casar. Hasta el sacerdote sin conciencia ayudaba a casarnos a los menores. Así, el 18 de marzo, en el mes que cumplí catorce años, me hicieron casar.

Estudié sólo la primaria por tres o cuatro meses. Yo agradezco a la organización de mujeres y al cabildo, a los otros, porque salí adelante. Aprendí a leer y escribir después de casarme y haber tenido los hijos, en la organización, yo estudié estando en la organización.

PRIMERA PARTE

LOS CAMINOS DE LA MEMORIA



Amanda Tascón Panchí durante un taller de la *Escuela de formación y empoderamiento político de las mujeres* ◀ *indígenas de Caldas*. La Albania, Caldas, 2009. Foto: Johana Blandón Otagrú.

CAPÍTULO 1

COMO EL TEJIDO DE OKAMÁ



Mujer emberá chamí durante una presentación de danzas. Alto Chata, resguardo Unificado Chamí del Río San Juan, Risaralda, 2013. Foto: Raquel González Henao.

COMO EL TEJIDO DE OKAMÁ³

La mañana del 27 de febrero de 2010, en la comunidad de Sipirra⁴ se vivía el trajín normal de los sábados: colectivos y moto-taxis que iban de un lado a otro y recogían pasajeros para llevarlos a Riosucio, gente que caminaba por la calle central y familias que regresaban de hacer compras en el pueblo.

En la escuela, ubicada a la orilla de la vía principal, varias mujeres emberá estaban reunidas desde la mañana. Habían llegado de Risaralda, Antioquia y otros territorios de Caldas con el fin de participar en la jornada de intercambio entre mujeres chamí *Werara chamibidara dachi kurisia jaradeaita abauma kawanavera*⁵, lo que en español traduce: *mujeres emberá chamí compartiendo saberes y experiencias para aprender*.

En medio de los murmullos se escuchó la voz de Amanda González Yagarí, quien decía: «Aprendamos a hacer este modelo, que es uno de los más sencillos», e invitaba a las demás a acercarse mientras les mostraba un collar hecho con chaquiras⁶, que entretejidas formaban un círculo multicolor de flores diminutas.

³ El *okamá* es un tipo de collar elaborado por las mujeres emberá chamí. Se caracteriza porque bordea el cuello y es muy vistoso dado su gran tamaño y la diversidad de símbolos que contiene su diseño. Elaborar un *okamá* requiere de mucha habilidad y creatividad por parte de la artesana. Ver foto página 36.

⁴ Comunidad que pertenece al resguardo de Cañamomo Lomapieta (Caldas).

⁵ Las expresiones en idioma emberá que aparecen en el libro fueron transcritas por las investigadoras sin utilizar el sistema de transcripción fonética.

⁶ Las chaquiras son cuentas agujereadas de diferentes colores, con las cuales se elaboran collares, anillos y adornos. Las sociedades ancestrales construían mostacillas con materiales como piedras, conchas y huesos, sin embargo, con el proceso de colonización y la llegada de nuevas mercancías a América, comenzaron a reemplazarlas por chaquiras de plástico. En la actualidad, las emberá chamí utilizan las chaquiras llamadas checas, por considerarlas más bonitas y de mejor calidad.

Las artesanías de chaquiras reproducen formas de animales como loros, felinos, búhos y guacamayas; también plantas, flores y rostros humanos; incluso, se elaboran escudos de equipos de fútbol y banderas, diseños que las artesanas han identificado como atractivos para los compradores.

Encontramos tejidos que, desde una mirada externa a la cultura emberá, son percibidos como figuras geométricas, pero que en realidad constituyen representaciones abstractas de animales como mariposas y caracoles, o seres importantes en la mitología, como la boa Jepá⁷.

Tejer es una práctica artesanal a través de la cual las emberá plasman diseños y representaciones del mundo, de la misma manera que lo hacen con la pintura corporal⁸ y en la fabricación de objetos de cestería, alfarería y talla en madera. Por ello, la idea de mejorar su técnica o conocer nuevos diseños creó interés en el grupo; luego de que Amanda les mostrara el modelo que les iba a enseñar, cada una de las mujeres tomó un puñado de chaquiras de diferentes colores y empezó a crear.

Se constituyeron pequeños grupos y las que más experiencia tenían ayudaban a las otras. Al final del ejercicio, se observó que muy pocas replicaron el diseño que se había propuesto; hicieron manillas, collares de formas variadas, anillos, entre otros modelos. Las mujeres de Caldas, algunas de las cuales nunca habían trabajado con chaquiras, aprendieron muy rápido, y luego fue toda una hazaña lograr que se concentraran en el resto de las actividades, porque querían tejer todo el tiempo.

⁷ De acuerdo con las características que se atribuyen a la Jepá, ésta corresponde a una anaconda. Para ampliar esta descripción se sugiere consultar dos relatos en los cuales se cuenta el origen de esta boa: 1) La narración de Clemente Nengarabe, recogida por Luis Guillermo Vasco y publicada en: NIÑO, Hugo (ed.). *Literatura de Colombia aborigen. En pos de la palabra*. Biblioteca Básica Colombiana núm. 39. Bogotá, Colcultura, 1979, págs. 417-423; 2) La narración de Rosa Elvira, que se puede consultar en: VASCO URIBE, Luis Guillermo. *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002.

⁸ En la actualidad, la pintura corporal es poco frecuente entre las emberá del suroeste antioqueño, Caldas y Risaralda. Para una ampliación sobre las formas de representación gráfica emberá, con énfasis en la pintura corporal, ver: ULLOA, Astrid. *Kipará: Dibujo y Pintura, dos formas embera de representar el mundo*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1992.

De la misma manera que ocurrió con el ejercicio de imitación y creación en la elaboración de tejidos, existe un proceso de aprendizaje de principios, y creación a partir de ellos, mediante el cual cada persona construye su propia vida. La cultura emberá chamí establece enseñanzas para las mujeres, que son aprendidas por ellas en diferentes escenarios de socialización como la familia, la comunidad y los espacios políticos. Estos modelos culturales no son asumidos de la misma manera por todas, debido a ello la vida de cada una es particular e irrepetible, así como cuando se teje con chaquiras cada diseño es diferente de otro, aunque para su elaboración se cuente con los mismos materiales y se utilice una técnica similar.

En el pueblo Emberá, como en los demás pueblos indígenas, los saberes y experiencias se comparten de generación en generación. Es así como se aprende a vivir, a relacionarse con las otras personas y a actuar en diferentes situaciones. Estos conocimientos de la cultura emberá han sido transmitidos de madres a hijas; las mayores comparten con las jóvenes sus saberes como médicas, parteras, jaibanás⁹ y líderes.

A pesar de la importancia del papel de las mujeres en la conservación de la cultura y la sabiduría tradicional, la experiencia femenina no ha sido lo suficientemente reconocida ni se ha valorado de la misma manera que se aprecia los conocimientos de los varones. Esto ocurre porque históricamente los hombres no han tenido tantas limitaciones como las mujeres para acceder a los escenarios públicos comunitarios, regionales y nacionales, y para ocupar cargos directivos, en los cuales han sido escuchados y reconocidos como autoridades.

En varios espacios donde se conversó sobre el tema de la participación política, las emberá plantearon la necesidad de reconocer el papel de las mujeres, como lo expresa Luz Yadeny Aguirre:

⁹ En la organización social emberá, el jaibaná es quien tiene el poder y la función de controlar a los jais. Dentro de la cosmovisión emberá, éstos pueden entenderse como la energía particular presente en todo lo que existe en el territorio: las plantas, los animales, los ríos y las montañas. En el capítulo doce se profundizará acerca del jaibanismo, su lugar en la cultura emberá y la experiencia de las mujeres como jaibanás.

Yo me formé con los mayores, pero en los espacios en que he estado me ha interesado mucho el trabajo de mujer, y en esos espacios han estado las mayores, que nos han dado muchas herramientas. Ellas han sido la escuela para nosotras las más jóvenes, a mí me gusta mucho conversar con ellas y los mayores, entonces me intereso y me preocupo por hablar con ellas y que me cuenten, por eso me sé historias. Yo siempre he dicho que ahora último es que se habla un poquito de ellas, anteriormente no. Pues ahora que empezamos el proceso de capacitación y formación a las mujeres, empezamos a investigar qué mayores habían hecho parte de esos procesos y ahí nos encontramos con ellas, de ahí es que nosotras en las reuniones decimos: «Aquí también hubo mujeres», y ya se ha ido visibilizando el proceso. Son mujeres que han apoyado mucho en la formación, no sólo de los procesos políticos, sino que también han aportado en lo cultural, en lo económico, en todo. Uno diría que la organización debería estar más pendiente de ellas ahora que no aportan físicamente, pero tienen un conocimiento muy grande, y eso se ha olvidado, son como la biblioteca donde uno puede consultar cómo ir fortaleciendo los procesos tal como ellas lo hacían (Luz Yadeny Aguirre González, resguardo de Cañamomo Lomaprieta, Caldas, 2010).

En escenarios mixtos era frecuente que cuando se indagaba por la opinión de las mujeres sobre un tema específico, los hombres hicieran comentarios como: «Las mujeres no saben nada de eso», o «¿Ve?, las mujeres no aprovechan los espacios», refiriéndose a la dificultad que algunas compañeras tenían para expresarse en público.

Este tipo de interpretaciones oculta las razones de fondo: que en la mayoría de los casos las mujeres no participan por temor a equivocarse; porque sus compañeros no lo permiten; porque al no haber sido motivadas para hacer parte de la vida pública, no se interesan en ella; o porque piensan que no tienen autoridad para expresar su opinión de manera autónoma, sino que deben aprobar lo que digan los hombres. A lo anterior se suma que a buena parte de los hombres se les enseña que tienen la razón y que deben ser obedecidos por las mujeres.

Tales formas de pensar se reproducen en la cotidianidad, muchas veces sin que mujeres ni hombres sean conscientes de ello, ni de los

problemas que dichas concepciones generan en la vida familiar, comunitaria y política de los pueblos indígenas.

Los hombres no dejan participar, dicen que vamos a enredar lo que ellos están diciendo. Yo digo que no es cierto, que los dos necesitamos estar juntos para producir hijos. Ellos dicen que eso es cierto, preguntamos por qué nosotras no tenemos voz ni voto y ellos dicen: «Porque no». Es porque no tenemos estudio, pero ellos tampoco lo tienen. Nosotras decimos que el pensamiento propio de los emberá viene sin el estudio, pero ellos dicen que lo necesitamos. Yo digo a las compañeras que eso es mentira y que no se dejen violar los derechos, y que mujer emberá no puede ir en contra de mujer emberá (Fanny Zamora, resguardo Unificado Embera Chamí del Río San Juan. Intervención durante el *Encuentro de mujeres emberá chamí de Antioquia, Caldas y Risaralda*. En: Páramo Bernal, 2010: 13).

Aunque esta situación ha ido cambiando debido a los procesos de formación y de fortalecimiento del liderazgo femenino, y a la reflexión que se ha promovido en el marco de proyectos desarrollados por las organizaciones indígenas, aún queda un largo camino por recorrer para superar las desigualdades de género. En la consolidación de ese propósito juega un papel muy importante la socialización de la experiencia de las mujeres.

Ese ejercicio de hacer visible su papel en la cultura, la comunidad y la organización no sólo sirve para evaluar y preservar los saberes femeninos, también abre espacios para proponer transformaciones; para pensar otras relaciones entre hombres y mujeres, basadas en el respeto; para reconocer el acumulado político de las líderes y construir nuevas propuestas a partir del camino andado por ellas; para fortalecer la identidad cultural desde el reconocimiento de la práctica de la medicina tradicional y la partería; y, lo más importante, para fortalecer la lucha contra la dominación que vive el pueblo Emberá, a través del reconocimiento de las formas que ésta toma, incluso dentro de las mismas comunidades, porque ¿cómo podría un pueblo pelear por su dignidad hacia afuera y al tiempo permitir la violencia contra las mujeres en su interior?

De cara a esta necesidad de construir nuevas maneras de relacionarse, donde todas las personas de la comunidad tengan igual oportunidad de participar en espacios públicos, donde sus conocimientos sean valorados y cuenten con autonomía para tomar decisiones, se propuso una investigación: una práctica en la cual se construyera conocimiento con y para las mujeres emberá chamí, que, por un lado, les permitiera hacer visible su papel en la cultura, la comunidad y la organización y, por otro, les sirviera de insumo para pensar su propia historia de una manera crítica.

Investigación sobre memoria de las mujeres emberá chamí

[Quien investiga] tiene que ir de la superficie hacia la raíz, como la mata de papa que allí está cargada para cosechar. Después tiene que subir y, cuando escribe, va subiendo hasta llegar a la superficie. Pero el investigador no se puede quedar ahí, pues viene el retoño; tiene que subir y crecer con el tallo hasta dar toda la mata, todo el árbol; y después tiene que bajar, profundizar otra vez. Y así seguir hasta terminar todo completo (Dagua, Aranda y Vasco, 1998: 13).

Existen diversas maneras de hacer investigación, aquella que privilegamos en este caso es la que permite interpretar la realidad y, al tiempo, proporciona a las protagonistas de esa realidad espacios de discusión sobre su papel en ella. Por tanto, no se trataba de investigar sobre las mujeres, sino con las mujeres, a partir de sus expectativas y conocimientos previos.

Para mí la investigación es buscar y encontrar cosas interesantes en las personas, población y comunidades. Por ejemplo, en personas: cómo son, cómo tienen esa convivencia dentro de la comunidad. Y población: cómo se formaron los habitantes en el pueblo o comunidad. La comunidad: cómo viven, si hay esa armonía dentro de la comunidad y si tienen necesidad o cómo es la situación dentro de la comunidad. Es saber también si en la comunidad no se ha acabado la cultura de la danza, las fiestas tradicionales para las niñas, la cerámica, la elaboración de las canastas. Además es mirar también cómo es la convivencia

entre parejas, es saber cómo es el trato de los hombres hacia las mujeres y si tienen los mismos derechos que ellos o son egoístas. Mirar si en mi comunidad todavía hablan la lengua emberá, o si han dejado acabar esa lengua (Osorio Cardona, 2009: 1).

Durante la investigación fue clave la participación activa de las mujeres emberá chamí en todas las etapas del proceso, esto se garantizó a través de las siguientes estrategias:

- En el equipo de investigación participaron mujeres emberá chamí.
- Las interpretaciones sobre la historia local y la participación de las mujeres en ella se construyeron colectivamente.
- Las mujeres tuvieron una participación activa en la definición de a quiénes se entrevistaría.
- Hubo jornadas en las cuales se debatieron los resultados de la investigación y se tomaron decisiones sobre el uso de los testimonios y la forma de escritura del documento.

El trabajo que se realizó tuvo como fuente principal el relato, por ello se afirma que estuvo basado en la historia oral; consistió en hacer visible la experiencia de las mujeres a partir de sus propias voces. Fue un ejercicio de reconstrucción de su memoria para encontrarse a sí mismas detrás de las historias dominantes, que se asumen como únicas y en las cuales pocas veces aparece la perspectiva femenina¹⁰.

La investigación de campo se realizó durante aproximadamente seis meses; para recoger la información se utilizaron herramientas que las ciencias sociales, y en particular la Antropología, han desarrollado para trabajar a partir del recuerdo y la narración de la propia vida. Éstas proporcionaron un punto de partida para construir la metodología que luego el equipo fue adaptando de acuerdo a cómo evolucionaba la práctica en terreno.

¹⁰ Sobre el uso de las historias de vida y la historia oral como herramientas para hacer visible la voz de las mujeres, ver: MASSOLO, Alejandra. Testimonio autobiográfico femenino: un camino de conocimiento de las mujeres y los movimientos urbanos en México. En: LULLE, Thierry; VARGAS, Pilar; y ZAMUDIO, Lucero (coords.). *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales*. Barcelona, Bogotá, IFEA, CIDS, Anthropos, 1998, págs.287-316.

Talleres de memoria histórica

En reuniones de aproximadamente treinta mujeres, se facilitaba el espacio para que ellas hablaran sobre su participación en la cultura, la comunidad y la organización, y construyeran reflexiones en torno a los aportes femeninos en la vida cotidiana del pueblo Emberá.

Aprendimos que nosotras también podemos saber la historia, para poder contar a nuestros hijos, porque los hombres no van a contar que nosotras también aportamos a la historia (Participantes del segundo taller de memoria histórica en el resguardo de Altomira, Risaralda. En: Tascón Panchí, 2009f: 1).

Los talleres permitieron al equipo recoger la vivencia de un grupo de mujeres, crear lazos de confianza con ellas y, entre todas, comprender de manera más amplia sus realidades. Luego de estas jornadas, ya se contaba con información base para interpretar mejor las entrevistas que se hicieran a algunas mujeres, quienes, en la mayoría de los casos fueron sugeridas por las participantes de los talleres.

En Antioquia se desarrollaron talleres en los resguardos de Hermergildo Chakiamá, Bernardino Panchí, Miguel Cértiga (La Mirla), Marcelino Tascón (La María) y Karmatarrúa (Cristianía). En Caldas los talleres fueron con las comunidades de La Albania, San Lorenzo, Cañamomo Lomapieta, Nuestra Señora Candelaria de la Montaña, La Trina y Escopetera y Pirza. En Risaralda los talleres de memoria histórica fueron realizados en los resguardos de Altomira y Suratena del municipio de Marsella, con las mujeres se reflexionó sobre la historia de la comunidad y sobre la práctica de la ablación del clítoris o, *curación*, como la llaman ellas.

En estos espacios también se recogieron historias cortas de mujeres que se animaron a compartir con las demás compañeras fragmentos escritos que hablaban de sus vidas. Este ejercicio fue todo un reto para ellas debido a que su práctica de la escritura es poca, en particular en Antioquia y Risaralda. Al respecto, comenta Amelicia Santacruz en su

informe sobre el taller de memoria histórica realizado en el resguardo de Hermeregildo Chakiamá:

El ejercicio de escribir no hace parte de la dinámica de las mujeres ni se da culturalmente, porque somos culturas orales por excelencia, por eso existe la dificultad para escribir. Ellas cuentan que tienen muchas cosas para decir pero, a la hora de escribir, se vuelve tan duro porque redactar es un asunto complejo, porque significa dominar la lengua y saber escribir. Por eso, cuando comienzan a escribir, resultan muy cortas las frases (Santacruz Álvarez, 2010a: 11).

Entrevistas en profundidad

Fueron la base para construir los relatos de vida que aparecen en este texto. Con las entrevistas se buscaba profundizar sobre algunos aspectos de la cultura o de la vida de las mujeres, por ejemplo: la situación en la familia, la manera como la entrevistada percibía las relaciones entre hombres y mujeres o como recordaba su infancia.

Antes de realizar las entrevistas, el equipo elaboró un breve listado de preguntas para guiar la conversación, este formato no era obligatorio, se trataba de una ruta posible. En cada entrevista se profundizó en uno u otro aspecto de acuerdo a los énfasis que la persona entrevistada hacía en su narración.

Por lo general, fueron necesarias varias sesiones para hacer posible un recuerdo espontáneo y detallado, sin cansancio. Además para dar espacio a que, a solas, la persona pudiera recordar y analizar lo que había compartido en la entrevista. En ocasiones, a partir del diálogo se activaron recuerdos dolorosos, algunos de ellos relativos a episodios de violencia física o sexual. En estos casos, las integrantes del equipo trataron de acompañar de manera tranquila y solidaria a las mujeres, transmitiéndoles sentimientos de confianza y seguridad¹¹.

¹¹ Para profundizar en las metodologías para guiar entrevistas y conocer sugerencias sobre cómo proceder en momentos emotivos, ver: GRUPO DE MEMORIA HISTÓRICA. *Recordar y narrar el conflicto. Herramientas para reconstruir la memoria histórica*. Bogotá, CNRR, 2009.

Durante la investigación se realizaron cuatro tipos de entrevista en profundidad:

-A jaibanás y médicas tradicionales, con quienes se trabajó el tema del cuerpo, la salud comunitaria y la salud de las mujeres.

-A parteras, con quienes se indagó acerca del ciclo vital femenino y la experiencia de atender un parto.

-A adultas mayores y jóvenes, con quienes se conversó sobre los cambios sociales y generacionales en la vida de las mujeres.

-A líderes, a quienes se les preguntó por la participación política de las mujeres y sus experiencias de liderazgo.

Estas entrevistas tuvieron un enfoque biográfico, se buscaba reconstruir a lo largo de la vida de una persona aquellos momentos específicos relacionados con los temas centrales de la investigación. En total, este trabajo recopiló cuarenta entrevistas de mujeres, de las cuales siete fueron realizadas en Antioquia, dieciocho en Caldas y quince en Risaralda. Además, se entrevistó a un par de hombres líderes en Caldas, con el fin de complementar la lectura de los contextos locales.

Las entrevistas se desarrollaron en un ambiente de confianza; en general, las mujeres se sintieron motivadas con la idea de contar su historia para que ésta hiciera parte de la publicación. Durante el proceso, con quienes hubo más dificultades en la comunicación fue con las ancianas, quienes eran de pocas palabras y se asombraban de que a alguien le pudiera interesar su experiencia, por lo que respondían con frases como: «¿Qué les puedo contar yo?», «Yo soy una anciana que no sabe nada». Sin embargo, a medida que avanzó el diálogo, la comunicación fluyó con más facilidad.

Casi todas las entrevistas fueron hechas en español, con excepción de dos en Karmatarrúa; la mayoría de Risaralda, donde la investigadora emberá realizó las entrevistas en su idioma materno y

posteriormente las tradujo; y una en Caldas, donde se contó con traducción simultánea con la ayuda de una líder de la comunidad.

El trabajo de las traductoras implicó un reto importante, dado que consistió en interpretar el sentido de una expresión en emberá o en español, explicarlo y transcribirlo. Un ejemplo que ilustra la complejidad de esta labor es la traducción de una pregunta durante la entrevista a una jaibaná. El interrogante estaba formulado así: «Cuénteme, para usted cuáles son las principales características de la cultura emberá chamí», y Jobana Tascón la explicó de la siguiente manera:

Le pregunto sobre nosotros los emberá chamí... Cuando dicen que somos emberá chamí, ¿usted cómo lo escucha?, ¿cómo hay que ser emberá?, ¿qué hay que tener para ser emberá chamí? Por ejemplo: «Éste es emberá katío, éste es emberá tule, éste es emberá guambiano», usted ¿cómo ve que éste es emberá chamí? (Jobana Tascón, en la entrevista a Otilia González, resguardo de Karmatarrúa (Cristiania), Antioquia, 2010).

Observación participante

Esta herramienta antropológica consiste en compartir el día a día de las comunidades con las cuales se trabaja, lo que permite la creación de lazos de confianza más sólidos y, al tiempo, hace posible la observación de la cotidianidad para adentrarse mucho más en ella y así contrastar y complementar la información de las entrevistas.

Lo ideal es que este tipo de trabajo se realice de manera prolongada, sin embargo, debido al tiempo con el cual contábamos, esto no fue del todo posible. En el caso de esta investigación, se realizó observación participante en Risaralda y en algunas comunidades de Caldas.

En ocasiones, se registró la información de cada día en comunidad en un diario de campo, lo que proporcionó datos importantes para analizar aspectos que no se planteaban en las entrevistas y que eran necesarios para comprender el contexto local.

Cómo se escribió el libro

Una vez consolidada la información recogida con las comunidades, se transcribieron las entrevistas y se complementó la información de los talleres. Luego se elaboró un mapa de escritura donde se expuso la estructura de los capítulos y se resumieron las principales conclusiones encontradas durante la investigación.

Este plan de escritura, las conclusiones más relevantes, así como un ejemplo del tipo de lenguaje que se utilizaría en el libro fueron presentados a las mujeres participantes del proceso de investigación durante el *Encuentro de mujeres emberá chamí de Antioquia, Caldas y Risaralda*, realizado en Riosucio en abril de 2010. Allí las mujeres hicieron comentarios, propusieron modificaciones y, en general, aprobaron el documento expuesto.

En el mismo encuentro se indagó por la manera como se utilizarían los testimonios y se preguntó si las mujeres deseaban que aparecieran sus nombres. Éste fue uno de los momentos más emotivos de todo el proceso, puesto que cuando observaron el lugar central que sus relatos de vida tendrían en la publicación, algunas de las mujeres sintieron temor de compartir públicamente fragmentos de su experiencia personal y de expresar su posición respecto a diferentes situaciones que ocurren en las comunidades y en la organizaciones a las que pertenecen.

En un comienzo, las participantes se sintieron temerosas de que los episodios de violencia o las críticas hechas a la manera como viven las mujeres en sus comunidades salieran a la luz pública. Sin embargo, buena parte de las compañeras insistió en que ya era

hora de que la palabra de las mujeres fuera escuchada y de que se hablara con claridad sobre los problemas que afrontaban en su vida cotidiana:

Yo les digo una cosa a las compañeras, yo veo que están como dudosas de si quieren que aparezcan los nombres en el libro. Pero, entonces, yo les digo: si nosotras no hablamos ahora sobre las cosas que nos pasan como mujeres, entonces, ¿cuándo es que lo vamos a hacer?, ¿cuándo es que se nos va a quitar ese temor? (Luz Mary Arcila Ramos, resguardo de La Albania, Caldas. Intervención durante el *Encuentro de mujeres emberá chamí de Antioquia, Caldas y Risaralda*. En: González Henao, 2010).

Finalmente, la mayoría estuvo de acuerdo respecto a que los testimonios aparecieran acompañados de sus nombres en todos los casos, menos cuando se hablara sobre la ablación del clítoris o sobre ciertos episodios de violencia contra ellas. Algunas compañeras que no participaron del proceso de investigación, pero que estaban presentes en el encuentro se acercaron al equipo y dijeron: «La palabra mía puede usarla», «Yo quiero que lo que yo dije también se coloque en el libro», refiriéndose a que les gustaría que en la publicación se utilizara la transcripción de sus intervenciones en el evento.

Este ejercicio de dialogar entre mujeres y recoger su experiencia arrojó un enorme conocimiento sobre cómo resisten frente a situaciones de violencia, cómo han puesto fin a ellas y han dado giros, en ocasiones verdaderamente radicales a sus vidas. Las reflexiones que se presentan en este documento muestran una lucha constante, en la que ganar espacio en la política, construir relaciones familiares equilibradas y hacer respetar sus decisiones ha sido el resultado de fuertes confrontaciones con la comunidad, con la cultura y, sobre todo, con la familia.

La historia de las mujeres emberá está dibujada con cientos de colores, tantos como puede tener un *okamá*. Recuperar esas voces y

experiencias, muchas veces alegres y en otros casos dolorosas, es la apuesta que se hace desde este documento, con el que se quiere no sólo presentar los resultados de una investigación, sino proporcionar a las mujeres un espejo en el cual mirarse y seguir aportando en esos procesos de transformación, a partir del reconocimiento de un pasado, que permita proyectar el futuro, tal como lo planteó Eulalia Yagarí¹²:

Para ser una hermosa mariposa primero tienen que ser feos gusanos. Sólo cuando somos feos gusanos, pasamos por un proceso de metamorfosis, después de un proceso de crisis... Todos tenemos crisis: llanto de pérdida, de muerte, de sueños, de tristezas; todas las facetas de la vida humana. Y en ese tratamiento, una tiene que desarrollar una cosa que se llama *capacidad de resistencia* [...] La mujer siente el producto de la guerra: mujeres viudas, mal atendidas, traicionadas, con hambre, sin trabajo, con crisis, con traumas y mutilaciones. Por eso, lo que seamos capaces de proponer y de superar, lo tenemos que hacer (Eulalia Yagarí, resguardo de Karmatarrúa, Antioquia. Intervención durante el *Encuentro de mujeres emberá chamí de Antioquia, Caldas y Risaralda*. En: González Henao, 2010).

A través de las narraciones de las mujeres es posible hacer un recorrido que nos muestra cómo ellas encuentran su lugar en la comunidad, proyectan su vida hacia el futuro, en la construcción de un porvenir que está ligado entrañablemente a la organización indígena y atravesado por búsquedas personales, confrontaciones, expectativas, sueños y transformaciones.

Mis aspiraciones... Es seguir fortaleciendo el proceso de liderazgo en la organización a nivel regional, local [...] hacer escuela para llegar a ser gobernadora (risas) y continuar aportando al proceso de las comunidades indígenas de Caldas desde mis conocimientos, y terminar la carrera de Agronomía (Gloria Emilse Morales Motato, resguardo de Nuestra Señora Candelaria de la Montaña, Caldas, 2009).

¹² Eulalia Yagarí González es una reconocida líder del Movimiento Indígena nacional; participó en la recuperación de tierras de su comunidad, Karmatarrúa, y se desempeñó como diputada de la Asamblea Departamental de Antioquia.

Las mujeres tenemos que ser más fuertes, día a día

Amanda González Yagarí
Resguardo de Karmatarrúa (Cristianía),
Jardín y Andes, Antioquia.

Antes no se hablaba del proceso, antes no se hablaba de los derechos. Yo entré a la reunión con las mujeres porque me interesaba recibir el conocimiento de costura, así entramos todas. Porque en ese tiempo se valoraba más a los hombres y nosotras decíamos que no hacíamos nada, que no éramos importantes. Las mujeres que sabíamos leer y escribir nos juntamos y ahí sí empezamos a hablar de la situación, de qué necesidades había, ninguna otra entidad nos venía a ayudar a definir esa situación, estábamos en el proceso.

En ese tiempo sólo se sabía que la mujer era de la casa, que las mujeres eran para servir al hombre, pero nunca nos decían que la mujer tenía derecho a salud, educación... Nunca teníamos ese conocimiento. Entonces fuimos ya metiéndonos en el proceso, porque ya fuimos recibiendo una información y nos pareció rico, «¡hay tantas cosas de nosotras que hay que saber!, hay que decir dos o tres palabras alrededor de nosotras mismas», dije.

Empezaron tantas actividades, que la chaquirá, que los otros talleres, y después obtener ese poder de tomar posición mediante un documento, mediante un estatuto, empezaron a decir: «Vea que aquí hay mujeres que tienen ganas de trabajar», y ya le seguimos el juego. Y fue bonito con la primera construcción del local de las mujeres, con la infraestructura; aparecieron las mujeres embarazadas a ayudar con una madera, con unos bultos de arena, y embarazadas, no les importó qué nos iba a decir el hombre, su pareja. Nos atemorizaban con que si iban a hacer fuerza estando embarazadas, iban a perder el bebé; que cuidado que está embarazada. Nos escapábamos del marido para poder hacer la construcción [...]

Entonces, poco a poco, como ya éramos inquietas, curiosas, el que llegaba a la comunidad queríamos que nos viera, que nos conociera, que empezaran a mirar

las dificultades que teníamos, entonces ya empezábamos a desahogarnos. Ya fue cuando empezó el proceso de liderazgo, ahí ya teníamos más sentido de la vida y de aprender más.

Para mí ha sido como una escuela y, hoy por hoy, ya no sólo se conoce el derecho, sino las cinco políticas que hay dentro de la organización (OIA), ya hoy se prepara a las mujeres dentro de esa política de la organización regional, que es la salud, educación, cultura, territorio, género.

Yo digo a las mujeres, a mis compañeras, que debemos ser arriesgadas, intentar salir adelante, buscar personas que la escuchen a una y la puedan apoyar, porque si nos quedamos solitas en casa no vamos a tener resultados a favor de nosotras. [Hay que] luchar con todo lo que se está padeciendo, las mujeres tenemos que ser más fuertes, día a día, y conocer este mundo que nos rodea porque si no conocemos, no vamos a avanzar tampoco, y hay que perseverar para alcanzar nuestros sueños.

Me gusta estar en el proceso, trabajar con las mujeres

Luz Yadeny Aguirre González

Resguardo de Cañamomo Lomapieta,
Riosucio y Supía, Caldas.

Mi nombre es Luz Yadeny Aguirre González, del resguardo de Cañamomo Lomapieta, comunidad de Panesso. Mi familia está compuesta por mi hija y mi compañero, y mi otra familia: mi mamá, mis hermanos; pero ya no vivo con ellos.

Me gusta estar en el proceso, trabajar con las mujeres: apoyo el área de Mujer y Familia del CRIDEC, acompaño a Brisa* en la formación de las mujeres; hago parte del comité de apoyo en la comunidad; trabajo con un grupo de mujeres y de jóvenes para iniciar un proceso de formación; y apoyo a la consejera de Mujer, Familia y Generación de la ONIC como parte del Consejo Nacional de Mujeres Indígenas.

[...] Yo no nací en el resguardo, yo nací por los lados de Chigorodó (Antioquia). Mi mamá toda la vida ha sido del resguardo, pero cuando ya se fue a vivir con mi papá, él se la llevó por allá, entonces por allá nacimos mi hermana y yo. Cuando tenía cinco años mataron a mi papá, a mi mamá le tocó regresarse con mi hermana pequeñita, de seis meses.

Todo el tiempo viví con mi abuela, a mi mamá le tocó desplazarse sola a la ciudad para poder darnos lo que necesitábamos. La infancia la pasé al lado de mi abuelita, siempre difícil porque a uno le hace falta la mamá al lado, por más que la abuela lo cuida a uno y lo acompaña. Mi abuelita nos quería mucho, nos enseñaba y nos trataba de educar, pero también nos castigaba mucho si uno salía.

Hasta los once años estuvimos con mi abuela, mi hermana tenía como seis añitos. Mi mamá se vino y construyó la casa con lo que trabajó, y ahí sí vivimos con mi mamá todo el tiempo.

A mí me tocaba cuidar a mi hermana, que era más pequeña, porque mi mamá no estaba, y yo era pendiente de mi hermana. A nosotros no había quién nos

* Se refiere a Blanca Brisa Otagrú León, responsable del área de Mujer y Familia del CRIDEC.

dijera cómo eran las tareas, mi abuelita no se preocupaba porque nosotras estudiáramos. Yo llegaba a estudiar, lo primero que hacía era la tarea.

Mi mamita nos mandaba a ayudarla a buscar leña porque ella hacía jabón de tierra, entonces yo salía con los canastos a la espalda a ayudarla a buscar ceniza, a buscar leña, y así me enseñó a hacer el jabón de tierra. Una vez con mi compañero, cuando estuvimos tan mal económicamente, le dije: «Yo me voy a poner a hacer jabón». Y yo sé hacerlo, todo el proceso, yo siempre acompañaba a mi abuela al pueblo a vender el jabón.

Entré a estudiar a los trece años en La Iberia **, me tocaba caminar desde Pannesso hasta La Iberia. No estudié sino dos años, me salí y me fui a trabajar, me entró una bobada de que me quería ir a trabajar y me fui para Pereira con una señora; duré un mes, porque esa señora me empezó a regañar y a mí me daba rabia.

Después volví, ese año yo cumplía quince años, yo volví como en mayo y ya me encontré con el compañero y comenzamos a charlar, bueno, que novios, que no se qué... En octubre cumplía quince años, mi mamá me hizo una fiesta.

Cuando se dieron cuenta en el colegio de que yo ya estaba por ahí, bajaron y me buscaron hasta la casa pa' que volviera a estudiar. Yo estaba empezando séptimo cuando me salí, entonces dijeron que volviera, que era muy buena estudiante, yo decía: «No, a mí ya me da pena, yo ya con quince años y en séptimo». «Que no, que vea que nosotros la pasamos», me dijo ese señor. A ese profesor lo mataron, él era el rector de ahí, un indígena de La Iberia. Al final yo ya dije que no, que no quería estudiar más y no volví.

Luego quedé en embarazo de Valentina... Y yo era con esas ganas de estudiar, se me metió que quería estudiar. El compañero trabajaba, empezó a trabajar en construcción y no le iba mal, lo buscaban mucho para construcción, y yo en la casa cuidando a Valentina. Bueno, Valentina nació en septiembre y ese diciembre había una muchacha de por allá que había entrado a validar a Supía, entonces yo le pregunté cómo era y le dije que quería entrar.

** La Iberia es una comunidad que pertenece al resguardo de Cañamomo Lomapieta. Es uno de sus centros políticos más importantes, allí se han gestado varias propuestas de recuperación de tierras y organización indígena. Ver: RESGUARDO INDÍGENA DE CAÑAMOMO LOMAPIETA. *Plan de Vida*. Riosucio y Supía (Caldas), 2009, págs. 64-66.

Los sábados madrugaba, traía a Valentina donde mamá, me iba pa' Supía a estudiar y por la tarde me iba pa' la casa, porque fueron tres años. A mí me tocó volver a comenzar desde sexto, y en un año hacía dos años, entonces ya eran tres años, y yo pensaba: «¡Tres años!, ¿cuándo termino yo?», y mamá cuidándome a la niña.

Empecé en el proceso organizativo cuando la recuperación de La Delia (1998), allá iban y nos capacitaban los gobernadores, era la capacitación sobre la importancia del territorio, la recuperación. Entonces a mí me gustaba ir, yo participaba y cuando mandaban convocatorias para capacitaciones así, a mí me tenían en cuenta y me decían que fuera.

[...] Estaba haciendo décimo y undécimo cuando apareció Héctor Jaime^{***} haciendo un diplomado de liderazgo con los mayores. Yo me acuerdo de que a eso habían citado a mi hermana, ella fue, ese sábado ella estaba en Supía y le dije: «¿Pa' dónde vas?», y ella me dijo: «Dizque pa' una reunión que me mandaron a llamar, que para estudiar una cosa con los mayores», y entonces le dije: «¿Yo puedo ir?», y me dijo: «Vamos».

Ahora le hablan a uno del cabildo, hay capacitaciones; antes no. Yo les digo a las muchachas cuando hablamos que si a mí me hubieran hablado de la organización antes, me habría metido de lleno. Antes no le hablaban a uno de eso, o yo no escuchaba hablar sino hasta después de la recuperación de La Delia; y ya cuando hice el diplomado con Héctor Jaime, los mayores contaban la historia de Cañamomo, de cómo habían sido las recuperaciones de tierra. Llamaban a los mayores pa' que contaran, porque habían estado ahí.

[...] A mí siempre me ha gustado la organización, a mí me gusta capacitarme: que iban y nos capacitaban en salud, que el derecho a la salud pa' los indígenas tenía que ser gratuito, entonces ahí conformábamos un comité de salud, iban y nos capacitaban. Siempre me ha gustado eso, más que todo ayudarle a la gente que no tiene universidad o que no conoce de tal cosa, entonces uno les puede orientar: «Es que usted puede hacer esto o lo otro».

Ya después participé en un taller que dieron a las mujeres. Eso fue en el año 2004, entonces yo tenía como veintidós años. Una compañera que nos capaci-

^{***} Se refiere a Héctor Jaime Vinasco, quien fue gobernador del resguardo de Cañamomo Lomapietra.

taba fue a darnos un taller a las mujeres y a mí me pareció tan bonito lo que hablaba ella. Yo me ponía a mirar lo que ella decía, me ponía a pensar y veía que eso era verdad, me di cuenta de que eso lo sufríamos todas, una cosa y otra. Ella hablaba mucho de las mujeres, entonces ella decía: «Vea, es que a nosotras las mujeres nunca nos han reconocido todo lo que hemos aportado, nunca nos reconocen que nosotras madrugamos, trabajamos, somos las últimas que nos acostamos», ella hablaba de todo eso.

Desde ese día a mí me gustó el tema. Entonces le decía que cuando hubiera reuniones me invitara, y ella de verdad me invitaba. Ella veía que a mí me gustaba y que yo entonces aportaba. Ella me regaló un libro pa' que lo leyera, un libro donde está la historia que de La Gaitana****, de todas esas mujeres; yo lo leía y eso me animaba, definitivamente me gustaba. De ahí hasta ahora estoy en el proceso de mujeres.

****Fue una cacica indígena que gobernó en la zona de Timaná (Huila) a mediados de siglo XVI y encabezó la resistencia frente los españoles. Vengó la muerte de su hijo, que fue quemado vivo por Pedro de Añasco.

CAPÍTULO 2

LAS MUJERES Y LA HISTORIA



Berenice Gañán Hernández. El Roble, San Lorenzo, Caldas, 2009. Foto: Raquel González Henao.

LAS MUJERES Y LA HISTORIA

*Ni los arcabuces ni los perros de los conquistadores.
Ni los cepos ni los templos en llamas de los misioneros.
Ni las burlas ni los engaños de los «civilizados».
Ni la dinamita que estalló los pagamentos. Ni las armas.
Hasta ahora, la memoria siempre ha tenido el poder de
reconstruir la historia y de incorporar el pasado en el presente.*

Adriana Pumarejo Hinojosa
Patrick Morales Thomas (2003: 13)

En este capítulo se presentan los fundamentos teóricos a partir de los cuales se desarrolló el trabajo de reconstrucción de memoria histórica de las emberá chamí. También se reflexiona sobre la importancia que para las mujeres indígenas tiene el ejercicio colectivo de reconocer y reinterpretar el papel que juegan en la historia de sus pueblos.

Memoria, historia y poder

Todo aquello que las personas recuerdan de sus experiencias comunitarias, regionales y por fuera de sus territorios cercanos constituye la memoria social (Gnecco, 2000: 171). Ésta agrupa múltiples referencias a lugares, acontecimientos y personajes que configuran la identidad colectiva.

El recuerdo se asemeja a un rompecabezas incompleto, hecho de imágenes difusas, frases sin terminar, sentimientos y contradicciones. Al

respecto, María Eugenia Vásquez hace la siguiente reflexión sobre los relatos autobiográficos, que es aplicable a otras formas de memoria:

En la memoria autobiográfica, los olvidos, las incoherencias, las inexactitudes, las distorsiones o los falsos recuerdos también dicen cosas: es preciso seguirles la pista. El olvido realiza su trabajo en la memoria, puede ser fuerza devastadora, salvadora o renovadora, actúa como límite para el recuerdo, es a la vez, sabio y cruel. Por eso, la memoria se muestra como espacio contradictorio y a la vez creativo (Vásquez Perdomo, 2001: 20).

Para dar sentido a la memoria es preciso que ésta pase por un proceso que le proporcione coherencia y orden; dicho proceso es la construcción de historia¹³. Las historias son relatos en los cuales los acontecimientos se exponen de la manera en que se supone deben ser recordados. Encontramos entonces la historia de la comunidad, del resguardo, del país, y muchas más que se cuentan en museos, libros, monumentos y fotografías.

Gracias al proceso de transmisión de la historia, las narraciones del pasado no sólo integran las situaciones vividas, sino aquellas que las personas han escuchado y lo que han aprendido. Por ejemplo, cuando cuentan su historia, algunas mujeres y hombres indígenas se remiten a experiencias lejanas en el tiempo, pero que ellos sienten cercanas porque explican su situación actual, como la llegada de los españoles a América. También hablan de otros acontecimientos que vivieron directamente como la construcción de carreteras y escuelas, la constitución de los resguardos, las recuperaciones de tierra, el asesinato de líderes, entre otros.

Aunque se muestra como un relato verdadero sobre el pasado, la historia se va transformando al compás de las necesidades actuales, la manera como vemos el pasado está determinada por la forma como

¹³ En su artículo *Historias hegemónicas, historias disidentes: la domesticación política de la memoria social*, Cristóbal Gnecco (2000) define la historia como una tecnología de domesticación de la memoria social y explica en qué consiste el proceso de fijación de su significado que se da a través de la historia.

pensamos el presente y proyectamos el futuro. Un ejemplo de ello es la investigación que dio origen a este libro, la apuesta presente por transformar la situación de las mujeres indígenas nos llevó a iniciar un proceso de revisión de su memoria que permitiera construir un relato donde se hiciera visible el papel de las emberá chamí en la cultura, las comunidades y la política.

Dado que la memoria social es fuente de identidad colectiva, diferentes actores se enfrentan para hacer prevalecer sus versiones del pasado y, de esta manera, justificar sus acciones presentes, por eso la estructuración de la memoria social es un ámbito donde se tejen múltiples relaciones de poder.

[...] muchas veces los individuos o colectivos se encargan de seleccionar lo que debe ser recordado para preservar la imagen de unidad, probidad y heroísmo que se quiere transmitir a terceros sobre la historia comunal. Se silencian así las memorias y los hechos incómodos que confrontan al grupo con un pasado más complejo donde sus miembros no sólo han sido capaces de actos de heroísmo sino también de iniciativas mezquinas que ponen en vilo la supervivencia de la propia comunidad. Estas autocensuras aplican tanto para las comunidades como para individuos y sociedades enteras que se apegan a discursos que resaltan atributos, progresos y acciones positivas, pero ignoran, silencian y evaden los episodios vergonzosos de la historia pasada contribuyendo con ello a validarlos y a repetirlos (Grupo de Memoria Histórica, 2009: 35-36).

En las luchas por la memoria, las versiones que se imponen suelen ser las abanderadas por quienes tienen más poder y controlan los medios masivos de comunicación; éstas son las memorias hegemónicas. Las memorias de los grupos subordinados como los indígenas, los campesinos, los afro-colombianos, las mujeres y las fuerzas de oposición política han estado siempre en un lugar marginal frente a las memorias oficiales, son memorias disidentes¹⁴.

¹⁴ Los conceptos de *memorias hegemónicas* y *memorias disidentes* son tomados de GNECCO, Cristóbal y ZAMBRANO, Marta (eds.). *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Universidad del Cauca, 2000, págs. 11-22 y 171-194.

Ambas formas de memoria pasan por un proceso de estructuración mediante la construcción de historias, sin embargo, los efectos de poder de las historias hegemónicas y las historias disidentes son distintos (Gnecco, 2000). La imposición de unas sobre otras ha servido para justificar formas de dominación.

Todos los pueblos colonizados tienen conciencia de que su verdadera historia ha sido proscrita por el colonizador. Saben que la suya es una historia oculta, clandestina, negada. Saben también que, pese a todo, esa historia existe y que su prueba evidente es la presencia misma de cada pueblo (Bonfil Batalla, 2005: 234).

La pervivencia de los pueblos está entrañablemente unida a la defensa de su identidad a partir de la valoración de su historia, de los personajes y hechos que considera significativos. Por ello, la historia anima los procesos de lucha y resistencia de muchos movimientos sociales, entre ellos, el Movimiento Indígena en Colombia.

Una historia propia no es sólo necesaria para explicar el presente sino también para fundamentar el futuro. El futuro, en estos casos, es ante todo la liberación, la recuperación del derecho a conducir el propio destino. Una historia expropiada es la cancelación de la esperanza y la sumisa renuncia a cualquier forma de autenticidad (Bonfil Batalla, 2005: 234).

La reconstrucción de memoria histórica es el proceso en el cual se interroga la historia y la realidad actual desde la memoria. El término *memoria histórica* ha sido entendido de diferentes maneras por académicos y organizaciones sociales, sin embargo, en general se comparte la idea de que la memoria histórica es el relato que se construye a partir de voces y memorias que, por diferentes motivos, han permanecido silenciadas.

La reconstrucción de la memoria histórica es una pieza clave en los procesos de justicia, reparación y construcción democrática porque:

-La memoria tiene un carácter político, porque la prevalencia de una versión sobre otra se define de acuerdo a una intencionalidad, según el futuro que se quiera construir.

-La memoria tiene un papel fundamental en la superación de un pasado doloroso, violento e injusto; permite evaluar lo ocurrido y las responsabilidades de diferentes actores en ello.

-La memoria no sustituye la justicia, pero sí es una forma de justicia y reparación, en tanto hace visible las responsabilidades sobre los hechos y permite resolver las preguntas sobre las causas y el desarrollo de las acciones violentas.

-La memoria proporciona poder a las víctimas, quienes se agrupan e identifican a partir de la reconstrucción de lo que ocurrió (Sánchez, 2008: 25-26).

En nuestro país la reconstrucción de memoria ha jugado un papel importante para hacer visible múltiples formas de violencia que se viven a lo largo y ancho del territorio nacional. Son de resaltar, por ejemplo, los informes publicados por el grupo de Memoria Histórica¹⁵ sobre algunas masacres y otros hechos dolorosos ocurridos en el marco del conflicto armado colombiano.

La reconstrucción de memoria también ha sido un camino para fortalecer la identidad colectiva y mejorar las condiciones de vida de algunos pueblos indígenas. Uno de los trabajos más significativos en ese sentido es el realizado por Abelino Dagua, Misael Aranda y Luis Guillermo Vasco, cuyos resultados se recogen en el libro *Guambianos: hijos del aroiris y del agua*.

En el año 1982 el pueblo Misak (Guambiano) del Cauca creó un comité con el fin de recuperar su historia y retomar el camino trazado

¹⁵ Memoria Histórica es un grupo de investigación creado por la entonces Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR) y conformado por investigadores de diferentes disciplinas con la misión de elaborar una narrativa del conflicto armado, en la cual se identifique las causas y evolución de los grupos armados ilegales, y las memorias de la violencia dando prioridad a las voces de las víctimas.

por los mayores. Este comité produjo además del libro algunos documentos sobre la historia misak para que fueran utilizados en las escuelas, por los dirigentes y por la comunidad en general, y constituyeran una base para refutar ideas que en ese momento estaban sirviendo para negar el derecho al territorio, como la afirmación de que los misak habían sido traídos del Perú por los españoles (Dagua, Aranda y Vasco, 1998: 19).

La creación del Comité de Historia entre los misak es una expresión de las luchas de poder entre versiones enfrentadas de la historia, entre personas y colectivos que defienden algunas interpretaciones y tratan de anular otras. En esa confrontación algunas historias logran imponerse, otras desaparecen y otras se mantienen marginadas.

En estos procesos se articulan diferentes acciones, por ejemplo el mismo Vasco publicó en 1985 el libro *Jaibanás. Los verdaderos hombres*, escrito a partir de las conversaciones sostenidas con Clemente Nengarabe y otros jaibanás del Chamí. Aunque allí no se hace un trabajo de reconstrucción de memoria histórica como tal, sí se elabora una narrativa sobre el jaibanismo, como parte de una estrategia para enfrentar la persecución a esta práctica en El Chamí.

Yo quise presentar con el libro no sólo la palabra de los embera, sino también sus criterios y sus concepciones de una manera que tuvieran acogida entre nosotros, para que fuera una herramienta en contra del exterminio que estaba viviendo el *jaibaná*. Los misioneros afirmaban que trabajaba con el demonio, y cada vez que había una epidemia, —y en las zonas indígenas son terribles y matan cantidades de gente, sobre todo niños—, decían que eran los *jaibaná* quienes la habían lanzado. Entonces, la gente de la comunidad mataba a los *jaibaná* acusados. Incluso, había un decreto de la Alcaldía Municipal de Mistrató que daba cárcel para prácticas como el jaibanismo y que decía basarse en el Código de Policía. Uno de los méritos que se atribuían los curas españoles era haber acabado con el jaibanismo al convencer a sus practicantes, mediante unos cursillos, de que entregaran sus bastones, para luego quemarlos, pues creían que sin ellos no podían curar.

En el museo de las monjas de la Madre Laura en Medellín pude ver algunos de esos bastones «quemados» y me imagino que habrá otros en Europa. El libro debía ser una herramienta para pelear contra todos los enemigos de los *jaibaná*. Para conseguirlo, había que reivindicarlos con herramientas de los blancos, con palabras y criterios de nuestra sociedad; no era posible hacerlo sólo con lo que decían los indígenas, porque a ellos no se les creía, su palabra no era valorada ni siquiera entre los mismos embera (Vasco, 2004).

La memoria de las mujeres

Al interior de los colectivos hay relaciones de poder que establecen mecanismos de control de la memoria y determinan la forma como se construye la historia. Si bien las memorias de los grupos indígenas han estado siempre enfrentadas con la memoria oficial, las versiones que prevalecen aún en esas historias subordinadas son memorias masculinas, donde la experiencia de las mujeres prácticamente no aparece, como si no hubieran hecho parte de los procesos sociales. En consecuencia, las mujeres viven una doble exclusión de su recuerdo y su palabra, por ser indígenas y por ser mujeres.

En los talleres de memoria histórica, cuando se preguntaba a las mujeres por los sucesos desatacados en la organización indígena y los personajes relevantes, siempre aparecían en primer lugar los varones. Muchas veces se necesitaba una pregunta explícita sobre si las mujeres habían estado o no en un determinado momento para que las participantes cayeran en cuenta de que ellas también habían asumido responsabilidades importantes en los procesos políticos.

En una ocasión, durante un taller en La Trina (Caldas), refiriéndose a la recuperación de tierras para los indígenas, un hombre mayor dijo: «Había en ese lugar quinientos hombres». Frente a dicha afirmación, la tallerista preguntó a las mujeres: «¿Ustedes quieren complementar lo que cuenta el mayor?», y hubo total silencio. Ante esto, se hizo la pregunta: «¿Y había mujeres?», la respuesta generalizada fue: «No había». Por fortuna, algunas líderes plantearon: «Sí, había mujeres,

estaban al frente de la recuperación, porque a ellas no se las llevaba la policía, a los hombres les tocó salir corriendo, porque se los iban a cargar» (González Henao, 2010).

El poco conocimiento de la participación femenina se debe al control político que los varones ejercen al interior de las comunidades y a que, en muchas ocasiones, las mismas mujeres consideran que no cuentan con el conocimiento suficiente para aportar a reflexiones sobre temas comunitarios o que, si hacen parte del proceso organizativo, no son protagonistas en él.

Esta situación cambia un poco en el caso de quienes son líderes. Su experiencia les ha permitido reflexionar sobre la importancia de rescatar los saberes de las mujeres e impulsar iniciativas para que éstos sean reconocidos y se incorporen a la historia colectiva.

La valoración de la experiencia femenina es un paso fundamental para la transformación del lugar subordinado que aún tienen las mujeres en muchas comunidades; este libro es muestra de esa intención política. No se puede decir que los relatos de las compañeras cuenten la verdad sobre cómo era la vida de las mujeres antes o den cuenta de la totalidad de sus conocimientos y aportes. Se trata, más bien, de saber cómo las mujeres de este momento, con las cuales se conversó, se ven a sí mismas y a su pasado, esperando que de esta manera construyan las claves para proyectar un presente y un futuro diferente, sin subordinación ni violencias.

Se trata de hacer visible las voces de las mujeres para contribuir a que su memoria no se pierda y salga del lugar marginal en que se ha mantenido hasta el momento. Éste un camino para convertir la memoria de las mujeres en parte integral de la historia de su pueblo.

Me he llenado de valentía

Olga Ensueño Jaramillo Prieto*

Parcialidad de Cauromá,
Supía, Caldas.

Mi nombre es Olga Ensueño Jaramillo Prieto, tengo treinta y cuatro años, soy de la comunidad de La Torre. Somos dieciséis hermanos, cuatro hombres y doce mujeres, criados en el campo. Mi niñez no fue la más adecuada, porque no fue como la que muchos dicen, yo no jugué, a mí no me dieron juguetes. A nosotras nos tocó trabajar como si fuéramos hombres, nos tocaba ganarnos todo, la comida, todo. Esa fue la forma como nos criaron, entonces yo digo que cambiaría esa parte.

[...] Empecé a ser líder cuando tenía doce años, fui líder de un grupo juvenil de mi comunidad [...] Me ha gustado siempre estar en los procesos, a nivel personal he aprendido muchísimo, porque aprendí que cuando uno siente algo lo tiene que manifestar; aprendí a defenderme ante la sociedad, porque yo era de las personas que me decían cualquier cosa y lo que hacía era llorar, me llenaba de ira y me ponía a llorar; aprendí a no llorar delante de la gente [...] He crecido y me he llenado de valentía, de autoestima y de orgullo. Orgullo porque muchas no pueden ser líderes, aprendí a manejar ese poder, pero no lo dejé subir y me volví más humilde.

En mi casa también les he funcionado, pero también se encuentran varios problemas, porque una mujer al tener familia se le complica, porque no estoy las veinticuatro horas del día. El sábado, domingo, lunes festivo, lo que sea, tengo que estar pendiente de la comunidad. Si me tocó salir, me tuve que ir; si hay un enfermo a las diez o doce de la noche en el hospital y no lo quieren atender, tuve que salir [...]

Hay momentos en que de pronto uno quiere como tirar la toalla, pero volvemos, reaccionamos y volvemos a coger el mismo camino. Es difícil cuando uno tiene

* Al momento de la realización de la entrevista, se desempeñaba como gobernadora de la parcialidad de Cauromá.

una obligación, porque uno tiene que ser madre, esposa, compañera, amiga y, fuera de eso, tiene que salir a la comunidad.

Para mí ha sido una experiencia muy linda y me ha enseñado que las mujeres no pueden estar arrodilladas ante un hombre, porque las mujeres son capaces de vivir solas y no mal acompañadas, eso me ha ayudado mucho [...] Las mujeres valemos mucho y hay que rescatar eso, sacar a la luz que las mujeres merecemos respeto porque, desafortunadamente, hoy por hoy a las mujeres nos tratan como si fuéramos cualquier cosa.

Ser líder significa tener criterio propio

Gloria Patricia Tabarquino

Resguardo de Suratena,
Marsella, Risaralda.

En el momento estoy trabajando en la comunidad como presidenta de mujeres. Mi profesión en sí es docente, a las siete de la mañana inicio clase hasta las doce y media. Después estoy en mi casa, en mis labores domésticas, y de pronto en alguna reunión en algún otro municipio, alguna capacitación. Mi familia está conformada por mi papá, mi mamá y cinco hermanos, somos tres mujeres y dos hombres. Mis dos hermanas mayores tienen su hogar, mi hermano mayor tiene dos niñas y vive con la esposa, mi hermana solamente vive con el marido y no tiene hijos y, pues ya, no tengo hijos, vivo sola... Ah, soy casada, en este momento estoy separada y vivo sola.

De mi juventud, recuerdo que estudiaba, nunca me gustaron las rumbas ni los paseos, siempre estaba estudiando, siempre la meta fija era salir adelante. Mi mamá me decía que no me podía dar herencia ni nada material, o sea que no tenía recursos para decir que nos iba a dejar una fortuna; lo que podía hacer por nosotros era darnos estudio, que aprovecháramos, el estudio era en realidad lo único que nos podía servir, entonces me dediqué a eso. Me casé a los veinticuatro años... súper ilusionada... Era ya parte de mi proyecto de vida conformar una familia, tener un hogar modelo, pero no se dan las cosas, no sé qué puede pasar más adelante.

Ser líder significa tener criterio propio, demostrar que las mujeres indígenas debemos salir adelante, demostrar con hechos que sí somos capaces y cada día estar en el proceso. Empecé a ser líder porque en el momento en que se empezó a dar el proceso organizativo para las mujeres no había quién lo asumiera, entonces simplemente me delegaron a mí, yo asumí ese trabajo. Yo asumí ese rol y he tratado de realizarlo lo mejor posible, hasta el momento he tenido buen desempeño. Para mí es una experiencia dura, desde que uno lo haga con amor y con un propósito claro, uno le saca el gusto al trabajo que uno hace. En un principio fue muy difícil, pero en el camino uno va aprendiendo y ya ve que se puede tener buenos resultados.

Desde la familia he recibido apoyo y siempre han estado pendientes de colaborar en lo que puedan, pero no faltan las personas que están criticando: «Que usted hizo y que no era así». Pero igual de esas cosas uno aprende, hasta el momento son más las cosas buenas que las malas en este cargo de líder. Uno que se está capacitando debe saber cuándo las personas tienen razón y cuándo no, y si le están aportando para el crecimiento personal o simplemente están por hacerle daño a uno, entonces uno coge lo que le sirve y desecha lo que no.

Algunos de los varones muestran apoyo; pero otros no. Si uno habla ya durito y está aportando, entonces dicen que es porque ya uno quiere ser más que ellos. No lo toleran, ellos quieren verlo a uno ahí siempre con la cabeza agachada y no les gusta mucho que uno esté en el proceso o que les esté quitando el espacio a ellos. Eso ellos lo ven como muy difícil, entonces he tenido problemitas por ese lado, porque hay algunos hombres que sí están pendientes de si hace, si no hace o por qué hace. No hacen críticas constructivas sino destructivas, siempre buscando dejar a la mujer como por debajo: «Ustedes no son capaces, no se van a organizar, ustedes tal cosa, tal otra», entonces, sí se tiene problemas con los hombres para uno ser líder.

Las expectativas son muchas, uno desea meterse en el proceso organizativo con las ganas de buscar mejores condiciones de vida para la comunidad y para todos, uno puede aportar mucho o poco para que las personas estén mejor dentro de la comunidad...

La expectativa más grande que he tenido como mujer líder es que las mujeres se organicen, que conozcan sus derechos y deberes, que se aprendan a valorar y a respetar, porque no toda la vida podemos vivir dependiendo de los hombres, las mujeres también somos capaces igual de responder por la familia. Que las mujeres conozcan sus derechos y deberes, y los hagan respetar, no con el afán de creernos más que los hombres, sino, simplemente, que ellos conozcan que nosotras valemos y valemos mucho.

Nosotras también tenemos palabra acá

Lindelia Osorio Cardona

Resguardo de Suratena,
Marsella, Risaralda.

Ésta es mi historia de vida. Voy a empezar por la ocupación mía, en estos momentos estoy como dinamizadora en la comunidad, tengo este cargo por la oportunidad que me dieron las mujeres para que yo pudiera capacitarme y enseñarles lo que yo aprendiera*.

Yo me siento muy bien de ser indígena, porque eso sí me enseñaron mis padres, soy toda una emberá y me siento orgullosa de serlo. Cuando era pequeña, recuerdo que jugábamos a Zapatico Roto, a la familia y a ser profesoras, esos eran los juegos con mis hermanas. La convivencia con mi hermano era buena porque él no se metía en los problemas de uno ni nosotras con él, y con él no jugaba porque era un muchacho ya grande, mejor decir, ya era jovencito cuando yo por ahí tenía seis años.

A esa edad mi mamá ya me dejaba hacer oficio en la cocina, tenía que cocinar para ellos, tenía que saber ya lavar la ropa mía. Esas eran las ocupaciones mías desde mi niñez. Por las cosas por las que mi papá me castigaba era por desobediente, porque no les hacía caso, o sino, por no hacer oficio. Mi papá y mi mamá nos enseñaban así, a los hombres a ser trabajadores y a las mujeres a ser trabajadoras, en la cocina y en el trabajo de la finca.

Cuando llegué a la juventud, la experiencia mía fue muy difícil, yo ya no era como cuando niña, que no pensaba en nada. Llegué a la juventud y sí me pareció muy duro, cambié mucho, yo ya tenía que trabajar para poderme vestir, eso era mi nuevo oficio, trabajar para comprar todo lo que yo necesitara. Del trabajo a la cocina, esa era mi rutina diaria en la casa. Ahí ya fui también metiéndome más a las reuniones que hacían en la comunidad, me fui metiendo más en la organización.

Ahora también estoy en la organización, la participación mía por el momento es escuchar las reuniones, también participo en dar opiniones y cuando

* Se refiere a su experiencia como dinamizadora regional e investigadora del equipo de CECOIN en el departamento de Risaralda (2009), trabajo para el cual fue delegada por su comunidad y por el CRIR.

hay alguna dificultad ahí está uno para hablar. Ya es uno más fresca cuando está en público, ya no es como con ese nerviosismo, ya no, uno saliendo a otra parte va cambiando, va viendo otras cosas. Eso es lo que yo noto de mí, porque antes uno no podía, no tenía entrada para hablar en público. En una reunión que hacían en mi resguardo nos daba pena hablar, no decíamos nada, todas calladitas, de pronto decíamos mal o de pronto los hombres decían: «No, usted no sabe nada».

Nos daba miedo eso, que nos rechazaran pensando que no estábamos diciendo bien, que no estábamos diciendo la palabra correcta. Pero con este cambio, que yo he salido, yo he visto diferentes cosas. Yo les digo que las mujeres que no podemos ser como antes, nosotras también tenemos palabra acá, entonces ellos nos dicen: «Eso, eso es así, vamos a seguir adelante con las mujeres».

SEGUNDA PARTE

VOCES QUE DIBUJAN LA HISTORIA



Niña emberá chamí. Jeguada, resguardo Unificado Chamí del Río San Juan, Risaralda, 2013.
◀ Foto: Raquel González Henao.

CAPÍTULO 3

UN MISMO PUEBLO, DISTINTAS EXPERIENCIAS



Luz Mary Arcila Ramos (de pie) y otras participantes de la Escuela de formación y empoderamiento político de las mujeres indígenas de Caldas. La Albania, Caldas, 2009. Foto: Johana Blandón Otágrí.

UN MISMO PUEBLO, DISTINTAS EXPERIENCIAS

«Para usted, ¿qué significa ser emberá chamí?», fue la pregunta que hizo Amanda Tascón a Lucely Cardona; luego de un instante, Lucely contestó:

Para mí, ser indígena es porque somos morenas; el pelo no es crespo, sino lacio; y porque caminamos descalzos y hablamos la lengua de capunía (no indígena) muy feo [...] Ellos no entienden cuando nosotros hablamos con los demás, mientras nosotros sí entendemos la palabra de ellos. También porque cargamos canasto con leña en la cabeza, por eso nos dicen: «Indígena». Nos dicen: «Chamí» porque nacimos en El Chamí, siempre a todos nos dicen: «Emberá». Nuestro abuelo fue nacido en El Chamí, dicen, nos regamos desde ahí. Yo pregunto a mi mamá y dice que todos los antiguos eran del Chamí y salimos afuera del territorio, por eso somos chamí. Así como para abajo¹⁶ dicen: «Katío» y nosotros no entendemos la palabra de ellos (Lucely Cardona Velásquez, resguardo de Altomira, Risaralda, 2009).

Para Lucely, ser emberá está asociado a ciertos rasgos físicos, que se observan a primera vista. Como muchas otras indígenas de Risaralda, ella piensa que una verdadera emberá chamí es aquella que utiliza su vestido cosido a mano con tela de colores llamativos, pintura facial y collares hechos con chaquiras. Estas características son consideradas por ellas atributos indispensables para diferenciarse de las otras mujeres.

Emberá wera (mujeres emberá) legítimas son las que se adornan con collares, ellas son las legítimas; mientras las de por acá parecen

¹⁶ Se refiere a la zona que corresponde al resguardo de Gitó Dokabú, ubicado en el municipio de Pueblo Rico, en límites con el departamento del Chocó.

capunía, remedando no más, porque no tienen collares. Y es por eso que capunía dice que remedamos a ellos (Elisa Niquirukama Ogari, resguardo de Suratena, Risaralda, 2009).

Otro de los aspectos que Lucely señala como fundamental para afirmarse como emberá es compartir la historia ancestral de su pueblo. Dentro de su narración aparece como sitio de origen la región del Chamí, que corresponde al sector noroccidental del departamento de Risaralda y abarca parte de los municipios de Mistrató y Pueblo Rico, desde el Cerro de Caramanta al norte hasta el cerro de Tatamá, al sur.

Esta zona es considerada el territorio ancestral chamí porque es el lugar donde sus mayores se refugiaron cuando la colonización española avanzaba por el Chocó. También es el sitio que muchas familias se han visto forzadas a abandonar para buscar tierra y mejores condiciones de vida.

Conocemos la historia, el origen de esta comunidad no proviene de esta tierra, sino que nos dicen que provenimos del Alto Chamí, somos el resultado de las discriminaciones por los colonos, de andar y andar llegamos a parar aquí, buscando tierras. Dicen que Concordia era tierra ancestral, los ancestros buscaban tierras que tuvieran buena agua para pescar, llegaban capunías y nos echaban de esos lugares, hasta que vinimos a parar a lo que hoy es Karmatarrúa (Otilia González, resguardo de Karmatarrúa (Cristianía), Antioquia, 2010).

Ahora bien, el aspecto que genera mayor identidad entre las compañeras del suroeste antioqueño, parte de Risaralda, los resguardos de La Albania y Totumal, y los asentamientos de Dachí Joma y Ambacheque en Caldas, es el dominio del *emberá bedea*, el idioma emberá. Hablar la misma lengua genera un vínculo con el pueblo al cual se pertenece y hace que se mantenga un lazo fuerte con lo indígena, incluso en las comunidades donde se han perdido características como el vestido y la pintura facial, donde se ha debilitado la medicina tradicional y el jai-banismo, o donde no existe una referencia clara al origen y la historia ancestral. Así lo plantea Gloria Ismelda Tamanís, de Chakiamá:

Yo quiero empezar diciendo: nosotros hemos perdido una buena parte de la cultura, ahora sólo nos identifica la lengua. El vestido lo perdimos, los únicos chamí que utilizan el vestido tradicional son los de Risaralda, y sólo las mujeres. El hombre chamí es difícil de identificar, no tiene nada que lo identifique, a no ser que él diga: «Soy chamí». De resto, nada. Por eso digo que es la lengua la que me identifica, si decimos que son los collares, no, porque mucha gente indígena de otros pueblos y no indígenas los utilizan. El jaibaná... Toda cultura tiene esos personajes. Otra cosa puede ser el apellido, pero esos apellidos ya están regados por el país. Ahora, para mí, es sólo la lengua (Gloria Ismel-da Tamanís, resguardo de Hermeregildo Chakiamá, Antioquia, 2010).

Por el hecho de tener en común su historia y ciertas prácticas que mencionaron durante sus entrevistas, la mayoría de mujeres chamí se sienten parte de una misma cultura y se reconocen entre sí, aunque en este momento las familias emberá se hayan dispersado por varios departamentos del país e incluso hayan cruzado las fronteras colombianas.

Ahora bien, por extraño que parezca, no todas las comunidades que se reconocen como emberá chamí en Colombia comparten aspectos como la lengua o la procedencia del Chamí. En Caldas, en la mayoría de comunidades se habla únicamente español¹⁷; han desaparecido buena parte de las prácticas ancestrales y la población indígena tiene rasgos físicos que se consideran mestizos, como el cabello crespo o la piel blanca. Una joven líder chamí de esta zona reflexiona sobre su identidad emberá y señala:

Hace días, hablando por allá con otros jóvenes, a nosotros nos decían: «Es que ustedes no son indígenas porque ustedes no hablan chamí»... Uno se siente mal, porque ahí llegan indígenas con su vestido, con su lengua, pues con muchas cosas físicas, y los rasgos y todo, que reflejan que son indígenas. En cambio, como yo ya tengo una combina-

¹⁷ En Caldas hay seis resguardos, tres parcialidades y cinco asentamientos. Sólo en los resguardos de La Albania (San José y Risaralda) y Totumal (Belalcázar), y en los asentamientos de Dachí Joma (Anserma) y Ambacheque (Palestina) se habla el idioma emberá.

ción, unos rasgos menos marcados... Uno se siente mal. Pero, a veces, cuando uno después habla con esas personas, en el pensamiento y en lo que dicen uno siente que es un disfraz, que es como un vestido, pero que no se sienten por dentro indígenas. En cambio, nosotras les decíamos a esos jóvenes: «No, es que ser indígena no es simplemente vestir o hablar la lengua, sino sentirlo y pensarlo, porque nosotros ya perdimos la lengua, el dialecto, y el vestido, pero sí pensamos como indígenas». Porque si uno habla indígena pero uno no piensa, no se siente, le da pena decir que es indígena, pa' mí eso no es ser indígena, sino hay que sentirlo y pensarlo (Luz Yadeny Aguirre González, resguardo de Cañamomo Lomaprieta, Caldas, 2010).

Como lo describe Luz Yadeny, es frecuente que las mujeres y hombres emberá de Caldas sean interpelados sobre los fundamentos de su identidad. Un ejemplo de lo anterior fue lo ocurrido en la jornada de intercambio de experiencias entre mujeres emberá chamí, mencionada en el primer capítulo. Allí, durante una exposición sobre medicina tradicional, una de las compañeras del suroeste antioqueño preguntó, en medio de un visible desconcierto:

Bueno, ustedes no hablan emberá y dicen que tienen jaibaná. Pero yo no entiendo, si el jaibaná tiene que llamar a los espíritus con unas palabras especiales y eso es en *emberá bedea*, ¿cómo hacen sus jaibanás para que los espíritus vengan? (Silvia Restrepo, resguardo de Hermeregildo Chakiamá. Intervención en la *Jornada de intercambio: Werara chamibidara dachi kurisia jaradeaita abauma kawanavera*. En: González Henao, 2010).

Es claro que ser indígena en la mayoría de las comunidades de Caldas no está ligado a la existencia de las prácticas que se consideran más representativas de los emberá, como hablar el idioma propio o utilizar el vestido tradicional. El fundamento de su reconocimiento está más relacionado con su afirmación como descendientes de las comunidades originarias que habitaron el lugar donde ellos viven ahora; su lucha por mantener la propiedad colectiva de la tierra, su cercanía organizativa con las comunidades chamí de Karmatarrúa

y Risaralda¹⁸ y la pervivencia en el departamento de algunas comunidades indígenas que hablan *emberá bedea*. La pregunta constante por las raíces de su identidad ha generado en las comunidades de Caldas la necesidad de desarrollar una permanente recuperación cultural.

Ser indígena es sentirse orgulloso de lo que uno es, primero que todo, y luchar a nivel colectivo por todas las comunidades. Ser indígena es trabajar colectivamente, no independiente, cada uno buscando el beneficio solo. Para mí no solamente es sentirlo, sino manifestarlo y hacer las cosas luchando por un territorio y por la unidad (Olga Ensueño Jaramillo Prieto, parcialidad de Cauromá, Caldas, 2009).

Las variaciones de la identidad al interior de un mismo pueblo obedecen a complejos procesos históricos y económicos ocurridos durante cientos de años. En estos cambios han jugado un papel determinante las diferentes oleadas de colonización de los territorios indígenas: la invasión española a partir del siglo XVI; la avanzada de caucanos y antioqueños por el occidente colombiano después de las guerras de independencia; el auge de la minería durante el siglo XIX y la actual ocupación de los resguardos para la puesta en marcha de proyectos de explotación de recursos naturales.

Frente a estos hechos, la reacción de las comunidades no ha sido homogénea. Las dificultades políticas y económicas han llevado al abandono de los lugares de origen, como ocurrió en el caso del Alto Chamí, desde donde muchas familias han migrado para construir asentamientos en otras zonas Risaralda, como Marsella. En algunos casos se ha generado una presión tan fuerte por parte de la sociedad mestiza y del Estado, que ha llevado al silenciamiento de la tradición indígena.

Yo me acuerdo que desde pequeña ya la comunidad existía, pero nosotros, papá y mamá, vivíamos en finca de capunía administrando finca

¹⁸ Un ejemplo de esta cercanía organizativa es la creación en 1982 del CRIDOC, que agrupaba comunidades de Caldas, Risaralda y Antioquia.

por el lado de Arauca¹⁹. Yo me acuerdo que era una casa grande donde había muchos plátanos, allá vivía toda la familia de mi papá, en la finca de capunía. No vivíamos en comunidad aquí, sino allá, o papá pagaba arriendo en el pueblo. Así vivíamos hasta la edad de catorce o quince años. Yo no sabía qué era comunidad, mi mamá se vestía normal, en ese tiempo la cultura no se veía tanto. Mamá vestía así normal, no nos enseñó desde pequeñitos así de emberá. Uno sí sabía que era emberá por el rasgo físico, porque los capunías nos decían: «Meme», pero yo no sabía nada de una organización indígena, de que había cabildo, no sabía nada (Solany Zapata, resguardo de Suratena, Risaralda, 2009).

En otros casos, la presión por la tierra ha motivado la consolidación de procesos organizativos alrededor de la recuperación territorial y de la identidad indígena. Esto ocurrió en las décadas de 1970 y 1980 en las zonas de Riosucio y Supía.

Estos ejemplos muestran que reconocerse como indígena en este momento es un asunto cultural y político al mismo tiempo; que en el caso chamí, y en general en Colombia, ha implicado tanto la pervivencia de prácticas tradicionales, como la puesta en marcha de procesos de resistencia y reinterpretación de lo indígena en medio de la guerra, las desigualdades económicas y el abandono estatal.

En esta diversidad de tensiones, cambios y permanencias se desenvuelve la vida de la población chamí que hoy habita en Antioquia, Caldas y Risaralda. Para comprender la situación actual de estas comunidades y cómo ha sido su reacción frente a diferentes desafíos que plantean el contexto y la relación con otras culturas, es preciso hacer una revisión de la historia. Éste es el tema de los tres capítulos siguientes.

¹⁹ Se refiere al corregimiento de Arauca (Palestina, Caldas).

Yo crecí por San Antonio del Chamí

Ana Joaquina Velásquez Valencia

Resguardo de Altomira,
Marsella, Risaralda.

Hago trabajitos en la casa, como cocinar, y me voy al cafetalito a desyerbar porque en la casa me mantengo muy aburrída. Me levanto por la mañana como a las seis, ¿a qué me levanto tan temprano si mi marido tampoco trabaja? Desde hace rato a mi marido no le dan trabajo en las fincas, dicen que de pronto se muere de calor por lo viejo que está.

Anteriormente, o antigua, vivíamos unidos en una sola casa y era alta (tambo)*; hoy en día todas las casas están en el piso, ahora todos los hijos tienen casa, cada familia.

Cuando yo era chiquita aprendí a llevar agua de muy lejos para la casa, por ahí de siete años aprendí. Yo me escondía en un palo de zapote a comer zapote, pero también para que no me mandaran a hacer oficio. De juventud no sé nada porque mi mamá nos ponía a trabajar, a coger café. Yo crecí por San Antonio del Chamí, vivíamos en finca de capunía como agregados.

Yo me acuerdo que sólo les di de comer en el *paruka* (fiesta de la pubertad), eso sí hice, y lo otro no porque no me hicieron el *eadora* (ritual de la chicha de maíz)**. Yo me casé como a los doce o trece años, así empecé a vivir con mi marido que tengo todavía. Las mayores decían: «Usted, que ya está grande, para que no se ponga por ahí a brinconiar debe casarse con ese hombre que es huérfano». Eso decían, mi papá también decía lo mismo. Primeramente nosotros vivíamos por Arauca*** y de ahí llegamos a la vereda Caracas, allí abajo tuve mis hijos, después llegamos aquí a Altomira, hace como sesenta años que estamos aquí.

*El tambo es la vivienda tradicional emberá, utilizada aún en comunidades katio, *dobida* y en algunas chamí. Se trata de una casa de forma cónica, construida sobre pilotes de madera de aproximadamente un metro, que la separan del suelo. Así se protegen sus habitantes de las inundaciones y evitan la entrada de animales silvestres.

**La descripción de los rituales de *paruka* y *eadora* se hace en el capítulo ocho.

***Se refiere al corregimiento de Arauca (Palestina, Caldas).

Prácticamente me levanté con mi abuela y con mi mamá

Sonia Edilia Gañán Díaz

Resguardo de San Lorenzo,

Riosucio, Caldas.

Muy buenas tardes, mi nombre es Sonia Edilia Gañán Díaz, soy la segunda gobernadora (gobernadora suplente) del resguardo indígena de San Lorenzo, vivo en la comunidad de Pasmí, actualmente (2009) tengo treinta y nueve años y vivo con mi familia, con mi esposo. Mi familia está integrada por tres niños, en este momento sólo vivo con dos porque tengo uno por fuera, o sea el niño mayor está estudiando en Armenia, en un internado, esa es la familia que nosotros tenemos, estamos los cuatro: mi esposo, el niño mediano, el menor y yo.

Yo nací aquí en el resguardo de San Lorenzo, mi comunidad de nacimiento se llama Blandón. En ese tiempo no existía enfermera, no había hospitales, entonces en mi vereda había una partera, una comadrona, ella era la que siempre les asistía los partos, tanto a mi abuela como a las hijas. La partera se llamaba Consola, María Consola Bueno, ella era una señora que siempre le asistía los partos a mi mamá.

Durante los seis años de mi niñez me mimaron, me consintieron muchísimo; durante la juventud ya mi mamá empezó a enseñarme los quehaceres, en ese tiempo le enseñaban cómo comportarse a uno frente a los demás. Me enseñaron que a partir de los seis años ya me tocaba irme para la escuela, me enseñaron a acompañar a mi abuelita. Mi abuelita era muy trabajadora porque ella tuvo diez hijos y a la edad de cuarenta y cinco o cincuenta años ella quedó sola pues el esposo se le murió, entonces a ella le tocó prácticamente seguir levantando la familia.

A ella le tocó muy duro, le tocó meterse a trabajar en lo que fuera y, fuera de eso, seguir levantando a los niños. Prácticamente yo era la acompañante de mi abuela, o sea si mi abuela se iba a ir a buscar un plátano yo me iba tras de ella, si ella se iba a coger café yo me iba detrás de ella, así yo estuviera pequeñita.

De eso yo me acuerdo de mi niñez, que yo a toda parte que iba con mi abuela, ella me cuidaba, mi abuela me decía: «Bueno, usted se vino conmigo, se debe quedar aquí, no se me vaya a ir por allá, que de pronto se me cae». Mas, sin embargo, yo no hacía eso, yo siempre iba atrás de mi abuela, inclusive yo le ayudaba a sembrar hasta las yucas, entonces ella me decía: «Vea que así se siembra la yuca, así se siembra una arracacha»; entonces a veces yo sembraba una estaquita de yuca, y así por el estilo. Prácticamente me levanté con mi abuela y con mi mamá, porque éramos una familia muy numerosa y siempre vivimos juntos.

Yo durante mi niñez estudié la primaria, no existía un radio, no existía un televisor. Como era una familia muy numerosa que se componía de varios nietos, entonces nos encontrábamos todos los nietos en la casa de mi abuela por las tardes, a eso de las seis o seis y media de la tarde nos reuníamos alrededor del corredor y nos sentábamos, y nuestra abuela comenzaba a contarnos historias, historias de la juventud de ella, de lo que le había pasado al esposo, cómo era anteriormente cuando ellos eran niños.

Más que todo, nos contaba que los niños no podían ser desobedientes porque se los tragaba la tierra; que si uno se iba sin permiso a bailar a una fiesta, allá se le presentaba después un señor bien mozo, decía mi abuela, bien vestido, que era el Diablo y se lo llevaba a uno. O sea esa cantidad de cuentos muy bonitos que nos enseñó ella, y esa era la costumbre de nosotros todas las tardes, nos sentábamos alrededor de la abuela y la abuela nos contaba todas esas historias.

En mi niñez no me reconocí como indígena, porque yo me acuerdo que a mí me decían que por el hecho de ser crespa yo no era indígena. Como mi abuela era de apellido Salazar Quintero, entonces a nosotras nos decían que éramos unas interinas. Entonces yo le decía a mi mamá: «Mami, ¿por qué a nosotros nos dicen eso?», entonces ella decía: «Ah, pues porque nosotros no somos como los otros», y le dije: «Pues ¿cómo son los otros?», ella dijo: «Porque los otros sí tienen rasgos de ser indígenas, y son pelichorriaditos* y todo eso».

Yo sí tuve una época en que no me identifiqué como indígena. Pues digo que sería también porque en la escuela nos daba rabia que nos dijeran que éramos

* De cabello lacio.

indios, en ese tiempo a uno le daba rabia que le dijeran que era indio. Se identificaba más uno como campesino y no como indígena. De igual manera, la misma gente de allá nos discriminaba, la misma gente de mi comunidad decía: «No, es que ustedes no son indígenas, ustedes son unas interinas, ustedes vinieron fue de otra parte y se metieron acá a mezclarse con nosotros, pero ustedes no son indígenas», entonces yo sí le hacía esa pregunta a mi mamá. Pero si uno se iba a jugar fútbol o a ver fútbol a otra comunidad y resulta que se armaba alguna pelea, la gente decía: «Vea, ¡qué indios patirajaos!».

Yo pienso que el proceso mío empezó a través del trabajo en la Granja Experimental, en un proceso que en esa época tenía mucho auge. Yo me reconocí en ese momento, pero, en el fondo, yo toda una vida he querido a la naturaleza, y digo: «Qué rico yo vivir en medio de la naturaleza», eso digo yo desde pequeña, entonces yo le decía eso a mi mamá. Yo decía: «Mami, qué rico vivir yo en medio de la naturaleza, o sea está todo, están los ríos, están las aguas, no sufre uno de nada». Yo creo que es porque lo lleva uno en la sangre, y porque uno tiene muchísimas cosas, uno tiene de verdad muchísimas cosas que no las tienen otras personas, que a veces, de pronto, no las valoramos, que no las sacamos a relucir ni nada de eso, pero de verdad uno se identifica mucho.

Yo siento que ser indígena lo llevo en la sangre, porque yo me acuerdo que muy pequeña empecé a escuchar la música andina, y cuando yo escuchaba a mí me daba era por llorar, a mí se me venían las lágrimas, yo decía: «Esa música como que me llega aquí al alma, como que es mía, como que me identifica». Y todavía a mí me gusta mucho, mucho, la música andina, yo le decía a mi mamá: «Yo no sé, pero yo escucho esa música y yo como que la siento aquí, aquí adentro», y a mí se me venían las lágrimas, yo creo que el ser indígena lo lleva uno en la sangre.

Inicié como líder en el colegio

Gloria Emilse Morales Motato

Resguardo de Nuestra Señora Candelaria de la Montaña,
Riosucio, Caldas.

Inicié como líder en el colegio, siendo elegida representante de los estudiantes ante el consejo directivo de la institución María Fabiola Largo de La Montaña, luego fui personera estudiantil cursando el grado octavo, en noveno fui gobernadora estudiantil.

En el año 2006 me eligieron como cabildante, representante de la comunidad ante el cabildo, y se complementa el proceso con mi vinculación al proyecto *Embera kirimcha harapadé* (Casa donde se enseña el pensamiento emberá) donde en el componente de mercados locales y medicina tradicional inicié el trabajo en las comunidades indígenas de Caldas en apoyo al área de Mujer y Familia del Consejo Regional Indígena de Caldas (CRIDEC). Esto lo realicé durante tres años, trabajé con grupo de mujeres, incentivándolas a la protección de sus derechos y a la implementación de la soberanía alimentaria.

Actualmente sigo fortaleciendo el trabajo con mujeres y participando en la escuela de formación de mujeres* con el área de mujer del CRIDEC, y se está dinamizando el proceso económico y organizativo de las comunidades indígenas de Caldas, Quindío y Risaralda en el proyecto *Dachi drua* (Nuestro territorio).

Con relación a la situación de las mujeres indígenas del resguardo, aún se presenta el silencio, callan sus inconformidades por temor a ser castigadas. Por otro lado, hay mujeres que se están capacitando en diferentes aspectos: educación, salud, administración; y otras están haciendo escuela para liderar la orga-

* Se refiere a la *Escuela de formación y empoderamiento político de las mujeres indígenas de Caldas*, realizada en el marco del proyecto *Desarrollo de la política de Género, Generación y Familia para el fortalecimiento de las mujeres indígenas de Antioquia, Caldas y Risaralda*, implementado por CECOIN y OIA en coordinación con CRIR y CRIDEC.

nización. Otras ya han ganado sus espacios como secretarias, tesorera, segunda gobernadora, guardias, cabildantes y coordinadoras de áreas.

Dentro de las comunidades hay grupos de trabajo, en su mayoría integrados por mujeres; en el cabildo comunitario y los comités de apoyo hay participación de mujeres. Hay médicas tradicionales, entre ellas doña Aurora Motato; parteras; curanderas; artesanas.

CAPÍTULO 4

UNA HISTORIA MILENARIA



Baile. Bojayá, Chocó, 2003. Foto: Paola Figueroa - Cancino.

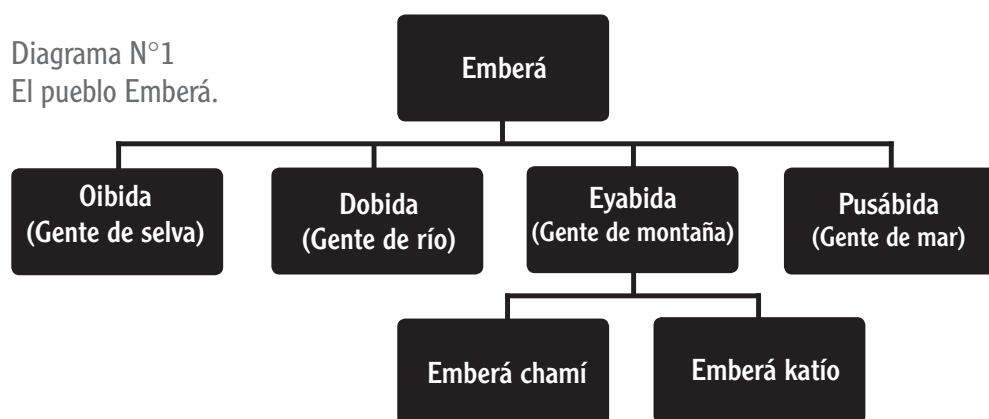
UNA HISTORIA MILENARIA

El pueblo Emberá pertenece al tronco cultural y lingüístico Chocó, dentro del cual se encuentran los wounaan y los emberá, originarios del territorio que actualmente corresponde al departamento del Chocó.

Los emberá habitan mayoritariamente entre la cordillera central y el océano Pacífico; de acuerdo a las características de su territorio, se clasifican en cuatro grupos: emberá *oibida*, *dobida*, *pusábida* y *eyabida*.

La palabra *emberá* significa *gente* y el sufijo *bida* significa *existencia*. *Oi* significa *monte*, selva adentro, por eso los emberá *oibida* son *gente de selva*. *Do* significa *río*, los *dobida* son *gente de río*. *Pusá* significa *mar*, por eso los *pusábida* son *gente de mar*, habitantes de las costas marinas. *Eyo* significa *parte alta de la montaña y las laderas*, así, los *eyabida* son *gente de montaña*, entre los cuales se encuentran los *katío* y los *chamí*²⁰.

Diagrama N°1
El pueblo Emberá.



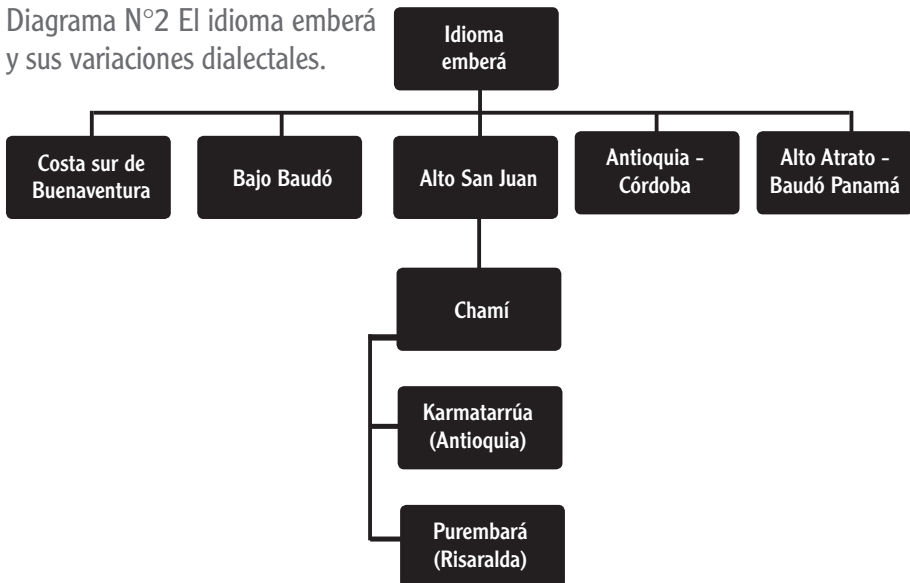
²⁰ Aunque aquí se asume esta clasificación por ser la más aceptada, entre los mismos emberá no existe acuerdo al respecto; algunos plantean que la categoría *eyabida* sólo es aplicable a los *katío*.

Entre los grupos que conforman el pueblo Emberá existen variaciones en aspectos culturales como el vestido, la pintura facial, la manera de fabricar las artesanías y el idioma. En relación con este último se observan diferencias que son fundamentalmente fonéticas y de vocabulario.

Mauricio Pardo y Daniel Aguirre (1993) plantean que en el idioma emberá pueden identificarse cinco zonas dialectales: Costa sur de Buenaventura; Bajo Baudó; Alto San Juan; Antioquia-Córdoba; y Atrato Alto - Baudó Panamá.

Algunas veces, los hablantes logran entenderse a pesar de estas variaciones, pero en otras ocasiones es casi imposible, por ejemplo, algunos emberá *dobida* y *katío* pueden entenderse más fácilmente entre ellos que los *katío* y los *chamí* o los *dóbida* y los *chamí*. Entre los *chamí*, quienes pertenecen a la zona dialectal del Alto San Juan, existen, por lo menos, otras dos variaciones: el *chamí* de Karmatarrúa (Jardín y Andes, Antioquia) hablado por indígenas que migraron de Risaralda, y aquel que se habla en Purembará (Mistrató, Risaralda). En ambos se encuentra los mismos fonemas consonánticos y las vocales presentan sólo una variación fonémica (Aguirre Licht, 1995: 10).

Diagrama N°2 El idioma emberá y sus variaciones dialectales.



Quinientos doce años antes

Los emberá existían desde antes de la invasión europea a Abya Yala²¹, sin embargo, desde aquella época han vivido grandes cambios culturales, causados por la entrada de los españoles a sus territorios ancestrales. A continuación se exponen algunas de las transformaciones por las cuales han pasado las comunidades chamí hasta llegar a ser tal como hoy las conocemos.

Con respecto a las primeras épocas de la invasión española sabemos poco, la información con la que contamos es aquella proporcionada por la tradición oral, la arqueología y las crónicas de los españoles, que reúnen una serie de impresiones sobre lo que los europeos observaban a su paso por el continente y la manera como lograron el sometimiento de los grupos que lo habitaban.

A pesar de estas fuentes, la falta de información es una dificultad para reconstruir el pasado lejano. La historia que se cuenta en este capítulo fue elaborada a partir de lo que permanece en la memoria oral de las comunidades y de algunos trabajos de otros investigadores e investigadoras.

A la llegada de los europeos al actual territorio colombiano, aproximadamente en el año 1500, había una enorme diversidad política, lingüística y cultural; ningún pueblo había impuesto un régimen de gobierno ni un idioma único.

Existían varios núcleos de población, entre los cuales se destacaban los arawak, en la Guajira; los tayrona en la Sierra Nevada; sobre el Darién, los cueva; los senú en los ríos Sinú y San Jorge; en Santander, los yariguí, los opón, los carare, los barí y los chitará; en Boyacá, los muisca; en el Valle del Cauca, los lilí y gorrión; en Nariño, los pastos, abad y quillacinga; los achagua, sáliva y guahíbo en los llanos; en el

²¹ Nombre que los tulle dan a nuestro continente; en la actualidad muchas organizaciones y pueblos indígenas prefieren llamarlo así en vez de América.

sur y el valle del río Magdalena los panche, coyaima, andaquí, marquetones, pantágoras y palenques.²²

Los chocó se ubicaba hacia el Pacífico, la cuenca oriental del río Baudó y los ríos San Juan y Andágueda. El nombre *chocó* fue utilizado por los españoles para referirse a los emberá y, posteriormente, se extendió también a los wounaan. Ambos pueblos son cercanos lingüística y culturalmente, de hecho, según los mitos de origen, los dos pueblos fueron creados al mismo tiempo, pero luego los emberá salieron hacia el Baudó y la parte alta del río San Juan, separándose de los wounaan. Lingüísticamente es posible observar esta diferenciación; según autores como Daniel Aguirre, en el río San Juan el grupo Chocó se dividió en dos idiomas, emberá y wounaan (Vargas, 1993: 53).

Los emberá se agrupaban en cinco sitios, que los españoles llamaron provincias: Mamananbira; Tabira, cerca de Anserma; Izasa; Guaya; y Termijí, que se encontraba muy próxima a las comunidades de los ingaraes, chancos y tootomas (Vargas, 1993:120). Si bien los chancos se ubicaban al lado de la zona de Anserma, las investigaciones han demostrado que estaban emparentados con los emberá y wounaan y no con los pueblos de la orilla del Cauca (ACH, 1967: 188).

Los indígenas chocó opusieron una fuerte resistencia a la colonización; en el primer intento de incursión española al Atrato, durante el año 1539, Gómez Fernández fue atacado y obligado a retirarse al puerto de Tolú con sus tropas considerablemente afectadas. Los emberá y wounaan lograron contrarrestar en el siglo XVI aproximadamente diez expediciones españolas que iban rumbo al Atrato o al San Juan, y así mantener lejos del Pacífico a los europeos (Par-do Rojas, 1987b).

²² Para ampliar esta información, ver PINEDA, Roberto. Pueblos indígenas de Colombia: una aproximación a su historia, economía y sociedad. En: ONIC, CECOIN, GhK, *Tierra Profanada. Grandes proyectos en territorios indígenas de Colombia*. Bogotá, Disloque Editores, 1995; y ARANGO OCHOA, Raúl y SÁNCHEZ GUTIÉRREZ, Enrique. *Los pueblos indígenas de Colombia en el umbral del nuevo milenio*. Bogotá, Departamento Nacional de Planeación, 2004.

Para huir de la colonización española, los emberá del Atrato se desplazaron hacia el norte y disputaron el territorio con los cuna. Fue tanta la presión que ejercieron sobre éstos, que los obligaron a migrar hacia el este y oeste del río Tanela, el río Tuira, la Costa Atlántica hasta el río Sinú y San Blas (Panamá). Los cuna que migraron vivieron un proceso de transformación cultural que los convirtió en los actuales *olo tule*, la gente dorada (Vargas, 1993).

De estos enfrentamientos se han recopilado relatos que hablan de los conflictos entre la gente emberá y cuna, los cuales regulan sus formas de relación, incluso en la actualidad: «Yo digo que se puede aceptar que un tule se case con gente de otro pueblo, menos con emberá», comentaba un joven tule de Arquía²³, en el Urabá chocoano (En: González Henao, 2009a).

De igual forma, los emberá también disputaron con los antiguos catío o carauta, que era un pueblo estrechamente emparentado con los cuna. Los catío fueron sometidos y maltratados por los españoles hasta que desaparecieron a causa de la baja tasa de natalidad, las enfermedades y el exceso de trabajo. Sin embargo, a partir de su relación con los emberá es probable que hayan conformado el grupo que actualmente se conoce como *emberá katío*²⁴.

Los tatamá eran emberá que vivían en la parte alta del río San Juan y se consideran los antepasados de los actuales chamí. Inicialmente establecieron alianzas comerciales con los españoles, pero luego, al notar el alcance de su intención colonizadora, se aliaron a los citará para atacar a una expedición española en 1637.

A pesar de que los emberá y citará ganaron dicha batalla, la colonización española en sus territorios avanzó, causó desintegración social y

²³ Arquía está ubicada en el municipio de Unguía, es una de las dos comunidades tule que en la actualidad existen en Colombia, la otra está ubicada de Necodí, Antioquia. La mayoría del pueblo Tule vive en Panamá.

²⁴ Al respecto hay dos posturas, Mauricio Pardo (1987b) sostiene que no existen pruebas de que los actuales emberá katío sean descendientes de los extintos catío, mientras que Patricia Vargas (1993) señala que los emberá katío son producto de las uniones entre los catío antiguos y los emberá.

provocó la huída de los tatamá con rumbo hacia la parte montañosa del Alto Chamí, tal como lo cuenta Ana Betilda Cardona en su relato de vida: «Por tener ese animal [que daba oro], dicen que los españoles mataron a todos para robar el cacique, perseguían a emberá y al fin lo desterraron a las montañas». Esta migración les permitió mantenerse a salvo y al tiempo estar relativamente cerca de su lugar de origen (Vasco, 1975 y Vargas, 1993).

Ahora bien, lo que hoy conocemos como el pueblo Emberá no sólo incluye estas poblaciones descendientes directas de los chocó, sino a los indígenas que habitan Caldas. Aunque allí existen familias chamí en San José, Risaralda, Belalcázar, Anserma y Palestina, lo más probable es que la mayoría de la población indígena que habita el departamento, en los municipios de Riosucio, Supía, Marmato, Neira, Filadelfia y parte de Anserma, descienda de los pueblos indígenas que al momento de la invasión española habitaban a orillas del río Cauca. Esto es probable porque en la memoria histórica no se encuentran datos que hagan pensar en una migración chamí a tales municipios, mientras que sí se establece la existencia de pueblos como Pirza, Zopía y Cañamomo. Esto es compatible con los vestigios arqueológicos encontrados.

Dicha zona estaba habitada por un conjunto de pueblos que mantenían relaciones entre sí y presentaban algunas similitudes en su lengua y costumbres. Éstos fueron nombrados de diferentes maneras por los españoles, de acuerdo a las palabras que escuchaban cuando hablaban en su lengua materna. Algunos de estos grupos eran:

Armas: se ubicaban en la zona que hoy corresponde a Sonsón (Antioquia) y Aguadas (Caldas). Pronto fueron trasladados por los españoles a Riosucio, donde los concentraron en el resguardo de San Lorenzo.

Picarás: localizados en lo que corresponde a los municipios de Aranzazu, Filadelfia, Salamina y parte de Riosucio, cerca a Bonafont, en lo que hoy pertenece al resguardo indígena de Escopetera y Pirza.

Pirzas: habitaban en el área del actual Riosucio, específicamente en lo que hoy corresponde al corregimiento de Bonafont.

Carrapas: ubicados en el actual municipio de Manizales y sus territorios vecinos.

Irras: habitaban en la margen izquierda del río Cauca, en la zona del río Opirama.

Turzagas: vivían en la zona del municipio de Riosucio que hoy corresponde a las tierras del resguardo de Nuestra Señora Candelaria de la Montaña.

Ansermas: se ubicaban hacia la parte noroccidental del departamento, entre los ríos Cauca y Risaralda. El nombre inicial que se le dio a este territorio fue *Humbra* y luego se cambió por *Ancerma*²⁵, que se derivaba del término *ancer*; según Jorge Robledo, ésta era la palabra utilizada por los indígenas para referirse a la sal. La influencia cultural de los anserma, visible en los objetos encontrados en las excavaciones arqueológicas, se extendió a los caramanta²⁶, que habitaban en lo que hoy es Antioquia; los cartamas, que vivían al oriente de los caramantas; y los zopías que ocupaban la zona conformada por los ríos Supía, Arquía y Cauca, lo que hoy corresponde al municipio de Supía. Esta zona fue famosa en la época de la colonización por las riquezas minerales allí encontradas, sobre lo cual cuenta el cronista Pedro Cieza de León:

Nascen de una montaña que está por lo alto de este pueblo (Anserma) ríos pequeños, de los cuales se ha sacado y se saca mucho oro y muy rico, con los mismos indios y con negros. Son amigos y confederados éstos y los de Carmanta... Más delante de este pueblo está la provincia de Zopía. Por medio de estos pueblos corre un río

²⁵ Con el tiempo, también se fue cambiando el nombre a *Anserma*.

²⁶ Al momento de la invasión española, el cacique de los caramanta se llamaba Cauromá, que es el nombre actual de una parcialidad indígena ubicada en el municipio de Supía, Caldas (Duque Gómez, 1967:183).

rico de minas de oro, donde hay algunas estancias que los españoles han hecho... Confinan con la provincia de Carama [Marmato] que no está muy lejos della (Cieza de León, 1962, pág. 70-71. En: Zuluaga Gómez, 1994: 10).

A pesar de su resistencia, los pueblos del río Cauca fueron sometidos por los españoles, quienes fundaron en 1539 a Santana, ubicada donde actualmente queda el municipio de Anserma (Caldas)²⁷. Desde sus inicios, Santana fue un sitio estratégico para el control político de la zona, de donde salían constantemente expediciones hacia el Atrato.

Pueblos y resguardos

La colonización española significó un cambio abrupto en la manera como hasta ese momento se configuraban el territorio y las fronteras entre los grupos que habitaban las vertientes del Cauca, el Atrato y el San Juan.

Una vez que los españoles sitiaban los territorios indígenas, la estrategia para controlarlos consistió en construir pueblos de españoles desde donde salían expediciones para ampliar la frontera y establecer la encomienda para los que ya estaban sometidos. Ser encomendados significaba que los indígenas debían pagar un tributo a los españoles y éstos se comprometían a «cuidar de su bienestar espiritual y físico». En las zonas donde había oro el tributo se pagaba con este mineral; en otros lugares los indígenas pagaban a los encomenderos con alimentos como maíz y plátano. La relación con los encomenderos era de total desventaja para los indígenas, quienes fueron objeto de las violencias más extremas.

A lo anterior se suma que en la zona del Alto Chamí los indígenas eran utilizados por los corregidores como cargadores de mercancías que pesaban alrededor de cuatro arrobas, aunque el peso autoriza-

²⁷ Primero se llamó Santana, luego San Juan y, posteriormente, se le dio el nombre de Santa Ana de los Caballeros (González, 2002: 22).

do fuera únicamente de dos arrobas de carga por persona (Zuluaga Gómez, 1988: 39). Sobre los abusos de los españoles, a continuación reproducimos un fragmento de la denuncia que hizo el funcionario público José Joaquín Martínez Melo:

[...] como se acredita en los continuos viajes, que hacen, ya por tierra, ya por agua, cargándolos como si fueran bestias, o brutos, sin permitirles por lo regular, que lleven lo necesario para su sustento, y poder con algún alivio soportar las cargas, que les imponen, y las que conducen a cuestras, por ásperas montañas, como sucede desde el Pueblo de Chamí, asta el Puerto del Andágueda, estando prohibido, por las leyes de estos Reynos el que los indios lleven cargas a cuestras, por el daño que reciben en su salud; permitiendo sólo que en caso de necesidad urgente, y no abiendo otro arbitrio, sólo pueden llevar dos arrobas de pesso, para que aya lugar, a que lleven su pobre cama y su manutención (En: Zuluaga Gómez, 1988: 40-41).

Como una forma de controlar los abusos y evitar que desapareciera la población indígena y, con ello, la mano de obra necesaria para explotar los recursos de las colonias, el imperio español nombró oidores. Éstos eran funcionarios encargados de revisar el funcionamiento de las colonias y solucionar conflictos territoriales.

El oidor Lesmes de Espinosa visitó la región del actual Caldas en 1627; durante su visita estableció resguardos en territorio de los pirzas, ansermas, turzagas, carrapas, picarás e irras, entre otros. En ese momento existían tres pueblos de españoles: Quiebralomo, Supía la alta y la baja y San Juan de Marmato.

Los límites de los resguardos resultaron siendo imprecisos, por lo que hubo problemas entre los indígenas de uno y otro lado, enfrentándose los de Guática y Quinchía, así como los del Chamí y La Montaña. Esta ambigüedad también facilitó la ocupación de los territorios por antioqueños y caucanos durante el siglo XIX y XX, proceso que será descrito en el capítulo seis.

Independencia: nuevos gobiernos y despojo

El sometimiento de los chamí y demás pueblos de la zona andina a la corona española duró hasta comienzos del siglo XIX, cuando se desarrollaron las guerras de independencia. La participación de los chamí en las campañas contra los españoles fue poca, lo cual puede atribuirse a varias razones, entre ellas, que el proceso de independencia respondió principalmente a los intereses de los criollos, nacidos en América pero de familia europea. Sobre este punto, comenta Víctor Zuluaga Gómez:

No es posible pensar que estas comunidades, marginadas de cualquier participación política, al igual que el esclavo, hubieran abrazado la causa revolucionaria con fervor, ya que no alcanzaban a vislumbrar cuáles serían las ventajas que podría tener el cambio de amo. Su confusión se acrecentaba cuando observaban que sus antiguos amos se convertían de la noche a la mañana en furibundos patriotas, como ocurrió con muchos esclavistas de Popayán y el sacerdote español Ramón Bueno, que en el año de 1819 se desempeñaba como cura de Riosucio (Zuluaga Gómez, 1994: 34-35).

A pesar de la independencia, muchas de las prácticas de subordinación continuaron. Por ejemplo, la educación permaneció en manos del clero católico y siguieron reprimiéndose las tradiciones indígenas. Al respecto, es significativa la promulgación de la Ley 66 de 1874, que planteaba como objetivo *reducir y civilizar* a los indígenas. Para este propósito se avaló el establecimiento de misiones religiosas católicas en los territorios de las comunidades; dichas misiones construyeron internados donde a la población se le impedía, entre otras cosas, hablar su lengua materna.

La prohibición de comunicarse en el idioma propio fue una medida adoptada en varios internados del país a donde en diferentes momentos se envió población indígena, dicha imposición se mantuvo incluso en el siglo XX, por ejemplo, Trino Morales²⁸ cuenta sobre su experiencia al respecto:

²⁸ Trino Morales nació en Guambía en 1930, fue miembro fundador del CRIC (1971) y el primer presidente de la ONIC (1982-1986).

Nos encontrábamos varios indígenas del país. Con guajiros, con tunebos, con kuaikeres y piapocos, sáliba, miraña gente de la selva. ¡Todos con su lengua diferente! Nosotros hablábamos nuestra lengua con los que veníamos de allá. Con los demás no, porque teníamos que relacionarnos en castellano.

[...] A mí me contaron que era prohibido hablar la lengua propia entre los mismos guambianos: ¡con guambianos, no! Entonces nos repartieron con otros grupos que hablaban diferente. Castigaban al que encontraran hablando la misma clase de lengua. A mí me juntaron con los guajiros. Estuve interno dos años allá y cuando salí ¡sabía más guajiro que mi propia lengua! Y así me tocó (Gros y Morales, 2009: 43).

El golpe más duro que los indígenas sufrieron cuando se consolidó el proceso de independencia fue el despojo territorial que llevaron a cabo las élites locales y nacionales. En 1819, una vez expulsada la corona española, la naciente república se enfrentó a la tarea de definir su nuevo rumbo; como plantea Fernando González (2002), durante este proceso la gente nacida en América pero de familia europea comenzó a ubicarse en lo más alto de la jerarquía social, mientras que *el indio* seguía sin ser considerado ciudadano.

Sin embargo, en este contexto ocurría algo particular, a pesar de la subordinación económica y política en la que se encontraban, los indígenas eran los legítimos dueños de la tierra, no sólo porque pertenecían a sociedades que habitaban el continente americano mucho antes de la invasión europea, sino porque existían escrituras coloniales en las cuales se establecía la propiedad de la tierra para estas colectividades.

Frente a esta realidad, la clase dirigente puso en marcha estrategias que buscaban despojar a las comunidades de sus territorios, para ello promovió la idea según la cual la existencia de resguardos era un rasgo de la colonia y de la dominación española, que se debía erradicar para que los indígenas llegaran a ser verdaderos ciudadanos. Esta propuesta encubría otra intención: deshacer la propiedad colectiva para que los indígenas pudieran vender a la élite sus tierras de manera individual.

La idea de que los indígenas debían ser tratados como ciudadanos no implicaba, en ningún caso, un reconocimiento de las diferentes culturas presentes en el territorio nacional, de hecho, continuaba pensándose que era necesario civilizarlos. Esta intención se materializó en la formulación de la Ley 89 de 1890, según la cual los indígenas se dividían en dos, aquellos que eran *más salvajes* y otros que ya *se habían cercado a la civilización* porque eran sedentarios y tenían un lazo más fuerte con la religión católica. Según esta ley, los indígenas no eran autónomos para decidir en asuntos de propiedad, sino que necesitaban protectores. Este papel era desempeñado por abogados y por la Iglesia Católica (Appelbaum, 2007).

Al tiempo que estas formas de pensar se fortalecían, los colonos iban ocupando de hecho las tierras de los resguardos de los actuales departamentos de Caldas y Risaralda, sobre todo en los territorios que hoy corresponden a Guática, Riosucio y Belén de Umbría. Esta migración fue un proceso largo, que estuvo dinamizado por la explotación minera en las zonas de Marmato, Riosucio, Anserma y Supía, la cual llevó a que familias antioqueñas se desplazaran periódicamente a estos territorios y, poco a poco, empezaran a usurparlos.

Con el paso del tiempo, los antioqueños se ubicaron especialmente en las tierras de Riosucio, sobre todo en aquellas correspondientes al resguardo de Nuestra Señora Candelaria de la Montaña, y los caucanos se asentaron en lo que hoy es el municipio de Supía y ocuparon parte del actual resguardo de Cañamomo Lomaprieta, con el aval del Estado del Cauca, mediante la ordenanza 25 del 21 de octubre de 1854.

El despojo que antioqueños y caucanos llevaron a cabo en los territorios indígenas se dio a partir de varios mecanismos, entre los cuales se cuentan los matrimonios con mujeres indígenas para luego reclamar la propiedad sobre la tierra.

La apropiación continua por parte de campesinos mestizos y trabajadores mineros estuvo acompañada de un proceso violento, que consistió en el establecimiento de grandes latifundios por parte de la élite

local, que adquirió las tierras canalizando el interés de algunos indígenas en disolver la figura del resguardo. Esta motivación provenía de una comprensión limitada, por parte de los indígenas, de las consecuencias de esta decisión, lo que se evidencia con su sorpresa ante el despojo territorial que luego vivieron. Cuando las comunidades observaron los nefastos resultados de deshacer la propiedad colectiva, quisieron dar marcha atrás, pero en muchos casos fue imposible.

En este contexto, jugó un papel clave el abogado caucano Ramón Elías Palau, quien, entre otras cosas, actuó como representante de los indígenas en el proceso de disolución del resguardo Tachiguí, ubicado en territorio del actual municipio de Belén de Umbría. Por su representación, Palau recibió como pago grandes lotes en Taijará, Umbría y Quebradaseca. Una vez las comunidades supieron el valor real de esas tierras y cayeron en cuenta de que el cobro del abogado había sido excesivo, contrataron a Salvador Hoyos para que demandara a Palau. Al demandante se le pagó con cinco lotes que equivalían a dos mil hectáreas y, sin embargo, no recuperó las tierras que Palau tenía en su poder (Zuluaga Gómez, 1994: 109-110).

Además de los problemas económicos que afrontaron los indígenas a causa del despojo territorial, también hubo consecuencias culturales importantes. La primera es que se promovió al interior de las comunidades una visión comercial de la tierra, la cual empezó a ser vista como un objeto de venta y no como el medio que posibilitaba la vida comunitaria. Esta visión aún permanece en algunos lugares, en los cuales los indígenas han tenido que impulsar permanentemente reflexiones con el fin de recuperar la visión ancestral y colectiva del territorio. Al respecto comenta una líder emberá chamí:

La gente a veces no tiene mucha conciencia de lo colectivo. Me da tristeza porque a pesar de todo el trabajo que uno hace en la organización, uno todavía se encuentra con gente que sólo piensa que si hay explotación de oro en estos territorios entonces van a poder vender la tierra más cara y se va a ir a la ciudad a comprar una casa o algo así. Entonces no piensan en el futuro de la comunidad ni de ellos mismos, ¿qué

va a pasar con los niños mañana?... No piensan eso. Hay que hacer un trabajo fuerte... Yo no sé, un trabajo de que tengamos conciencia de que no es sólo el beneficio personal o la plata (Mujer emberá chamí, 2009).

Otro de los problemas derivados de la invasión de las tierras indígenas fue la pérdida de referentes de identidad. El caso de Supía es, quizá, uno de los que mejor ilustra los efectos del despojo cultural y simbólico que implicó la reducción del territorio. Supía o Zopía fue primero una nación indígena, un grupo humano que tenía una cultura y un territorio propio antes de la invasión europea; posteriormente su nombre fue utilizado para referirse a un lugar de encomiendas; luego fue un pueblo de indios; y, después de la independencia, denominó un distrito municipal.

[...] los criollos se convirtieron en predominantes, apoderándose no sólo de las tierras, sino del mismo nombre indígena, un hecho demasiado simbólico para pasar desapercibido, los indígenas no volverían a conocerse como comunidad de Supía sino de Cañamomo y Lomaprieta, y los criollos adoptaron en su totalidad el topónimo para su distrito municipal, que terminaría por designar predominantemente la villa o el centro urbano donde concentraban su poder político (González Escobar, 2002: 289).

Además de la élite, en el proceso de disolución de algunos resguardos, los misioneros tuvieron un papel activo. Por ejemplo, en la zona de Guática, durante 1878 un sacerdote convenció a los indígenas de las supuestas ventajas que les representaba el contacto social con los colonos, después de lo cual el cabildo detuvo el proceso de denuncia que había comenzado ante la ocupación de su territorio por parte de caucanos y antioqueños (Zuluaga Gómez, 1994: 51).

La fuerte colonización en la zona de Caldas y del nororiente de Risaralda tuvo tres efectos importantes: el enorme mestizaje que hoy se observa en la zona; la desaparición de los idiomas propios y de las tradiciones ancestrales; y la progresiva pérdida de territorios indígenas, con la consecuente migración de algunas familias hacia otras ciudades y municipios de Caldas y Risaralda, con el objetivo de integrarse a la sociedad mestiza.

Un proceso diferente ocurrió en la zona del Alto Chamí, ubicada en la parte noroccidental de Risaralda. Allí la pérdida de tierras se dio más tarde que en los resguardos de Caldas y del oriente de Risaralda, y tuvo consecuencias diferentes. Quizá esto se debió a que la región tiene una geografía selvática, que la convierte en un sitio de difícil acceso, razón por la cual ya había servido a los indígenas como refugio frente a la invasión española y, desde siempre, ha constituido una barrera que limita el contacto con otros grupos humanos.

Hasta comienzos del siglo XX, El Chamí se dividía en dos partes bien diferenciadas. La primera de ellas era la zona del alto San Juan o cañón del Chamí y la cuenca del Tatamá, en el actual municipio de Pueblo Rico, territorio que en aquella época pertenecía a la Intendencia del Chocó²⁹. La otra zona era Arrayanal, hoy Mistrató, que hacía parte del Estado del Cauca³⁰, como Riosucio y Supía.

En general, la presión de los colonos sobre el territorio indígena fue mucho más fuerte en Arrayanal que en Pueblo Rico, tanto que ya en el año de 1887 los indígenas de Mistrató habían tenido que contratar los servicios de un intermediario, Eustaquio Tascón, para que reclamara las tierras que el cabildo había vendido a particulares (Zuluaga Gómez, 1988: 67-68).

Para hacer frente a los conflictos generados por la creciente colonización, los cabildos de Arrayanal y El Chamí nombraron en 1903 a Marco Tulio Palau para que recuperara los títulos de propiedad del resguardo³¹, que se habían perdido en un incendio en Tadó. Conforme a la Ley de 1873, de repartición de tierras, ya que los indígenas no tenían dinero para pagar los gastos que estas diligencias requerían,

²⁹ La intendencia era una unidad administrativa que hasta la constitución de 1991 designaba grandes extensiones de tierra en zonas con poca densidad de población.

³⁰ Ambas zonas se integraron al departamento de Caldas cuando éste fue creado en 1905; luego pasaron a ser parte de Risaralda, departamento que se fundó en 1966.

³¹ El resguardo indígena de San Antonio del Chamí comprendía el actual municipio de Mistrató, la mitad de Pueblo Rico, del hoy departamento del Risaralda, y una parte del actual municipio chochoano de Bagadó (CRIR, 2012: 20).

entregaron a cambio tres lotes, que equivalían casi a la totalidad de lo que hoy es el municipio de Mistrató y parte de Pueblo Rico (Zuluaga Gómez, 1988: 73). Estos lotes fueron posteriormente rematados y así los indígenas perdieron más de la mitad de su territorio.

Luego del despojo que lideró Palau, el Estado declaró como baldía otra parte del territorio chamí, ubicada en la zona de Pueblo Rico. En esta actitud se observa un claro interés del Estado por impulsar la apropiación de la tierra por parte de colonos.

La colonización hizo que se desatara una migración de familias indígenas desde El Chamí hacia zonas como el municipio de Marsella (Risaralda), San José y Belalcázar (Caldas) y el suroeste antioqueño. Aunque ya en el siglo XIX algunos grupos se habían desplazado hacia lo que hoy conocemos como Cristianía, en los municipios de Jardín y Andes (Antioquia), fue sólo hasta las primeras décadas del siglo XX que la salida del territorio se convirtió en una práctica recurrente, que permanece hasta hoy.

Como vemos, en el caso del Alto Chamí, la colonización no generó una integración cultural con la sociedad mestiza, aunque sí promovió nuevas formas de relación con ella. Ante la ocupación de sus resguardos por parte de los colonos, algunos grupos de familias se desplazaron para reconstruir sus territorios en otros lugares, guiados en muchos casos por jaibanás. Parte de esta dinámica de poblamiento será descrita en el siguiente capítulo.

Así decía mamá

Noelva Niaza

Resguardo de Altomira,
Marsella, Risaralda.

Yo nací en San Antonio del Chamí, por el camino que comunica con Andes, Antioquia, allá cerca del pueblo. Cuando empecé a crecer, empecé a ver casa grande, eso era antiguo y alto con escalera, la casa era toda con guadua y no conocía hojas de zinc, así era en San Antonio. Yo empecé a conocer comunidad, hacían reunión y yo preguntaba qué hacía toda esa gente junta, y mamá decía: «Cuando esté grande también va seguir participando en reunión», así decía mamá. Después mi padrastro nos llevó a finca de capunía y allá crecí.

Cuando yo era pequeña mi mamita (abuela) se colocaba paruma* y una camisa de color negro, mamita decía que no tenía calzones. El resto de las mujeres hacían el vestido ellas mismas, compraban la tela y la cosían, para eso las mujeres tostaban maíz y molían. A los capunías les gustaba mucho la harina de maíz tostado, había de diferentes precios. Los hombres se colocaban pantalón y camisa así como aquí, decían que mi papito (abuelo) se colocaba sin calzoncillo, sólo pantalón. Antes era así, en estos días le pregunté a mamá cómo era el vestido antes y mamá dijo que antes no conocían ropa interior.

Yo cuando era pequeña jugaba con otras niñas pero mamá no nos dejaba jugar, sólo nos mantenía en la cocina: a cocinar frijol y plátanos, a hacer chicha de maíz. Nos ponían a moler en piedra y uno pequeña se ponía a llorar porque era muy duro, y mi mamá me corregía mucho. Mamá me pegaba mucho con correa y con palo por estar jugando con los niños, mamá decía que los niños hacían picardías. Y yo le preguntaba a ella por qué nos prohibían jugar con los niños, «¿qué pasa ahí?», yo preguntaba eso.

A los hombres les enseñaban a hacer trabajo en el monte y a las mujeres a lavar, cocinar y traer maíz del monte. A mí me iban a hacer el *paruka* (fiesta de la pubertad), me encerraron pero luego me sacaron porque no había nada que cocinar, pero sí me llevaron a bañar y los muchachos me perseguían para salir corriendo. Eso es costoso, cuando no hay con qué hacer la fiesta, no se hace, ahora también es así.

* La paruma es una prenda de vestir similar a una falda que se enrolla en la cintura, por lo general está hecha con tela de colores llamativos

Mi cultura es ser artesana

Ana Delia Dregamá Siágama

Resguardo de La Albania,
San José y Risaralda, Caldas.

Yo soy Ana Delia Dregamá Siágama, trabajo con cayana*. Hace mucho tiempo, cuando era yo joven y mi mamá también era, ella me enseñó. Yo estoy viuda y con eso compro salecita, jabón y panecito.

Cuando era joven vivía en San Antonio del Chamí, en Risaralda. De ahí nos fuimos; después nos vinimos a Libertad, Arauca**. Y de allá nos vinimos pa' acá, llegamos hace pocos días. Tengo cuatro hijos pero todos regados. Acá vivo con dos nietos, uno chiquitico y uno de más de veinte, pero aparezco como la mamá en los papeles.

Por la mañana hay que hacer el desayuno antes de hacer cayana; lavar trastes; lavar ropa; y después hay que trabajar el barro. Eso hay que molerlo, eso se amasa con la mano, bien amasadito, y después hay que moler. Para secar se demora como tres semanas y en un día se hace. Cuando joven trabajaba con el barro.

También busco la leña, si uno está solo viviendo, ¿quién le busca la leña? Luego de buscar leña limpio el solar con azadón.

Soy indígena porque así se llama cuando se habla palabra emberá y palabra de otros. Hablo emberá y por eso tengo la cultura. Mi cultura es ser artesana, porque los indígenas trabajan en eso, y también la cultura es la forma de vivir en tambo.

Nosotras las mujeres emberá tenemos que ser formales para ser una buena mujer. Y de hoy a mañana, si uno se obliga (si uno se casa), debe respetar a un sólo hombre y tener responsabilidad con los hijos, eso es una buena mujer.

* Vasija de barro panda y alargada.

** Se refiere al corregimiento de Arauca (Palestina, Caldas).

Mi abuela también contaba

Elisa Niquirukama Ogari

Resguardo de Suratena,

Marsella, Risaralda.

Las antiguas cuentan sobre *aribada**. A una ancianita se le murió un niño, ella cogió las hojas del árbol *ueque*, las molió y empezó a bañar al muerto todos los días con las hojas de ese árbol. Después de una y dos semanas empezó a mover el cadáver, se empezó a mover y decía: «Levántese ligero hijito», y así empezó a levantarse y a caminar. Lo siguió bañando y ya grandecito se fue pa' l monte y dijo: «Mamita, me voy a buscar *miraka*» y ella le dijo: «Vaya pues hijito a buscar, ya que estamos comiendo sin nada», y se fue. Se fue a buscar carne de monte y a comer, y después llegaba con el animal en el hombro envuelto en hoja, pero no llegaba directo a la casa sino que lo dejaba en la cañada y le decía: «Mamita vaya ligero por la *miraka* que dejé en la cañada», y sí, cierto que estaba allá envuelto con hoja de monte y amarrado con bejuco, y eran dos perros de monte (*mumuri*).

Así, de comer animal de monte, el niño empezó a crecer bastante ligero, ya era jovencito y fue al monte y trajo un venado en la espalda amarrado con bejuco, y desde la orilla del río empezaba a llamar: «Mamita, venga ligero» y ella decía: «Ah llegó mi hijo con la *miraka*», y se iba con un canasto grande y traía al patio y les decía a las hijas: «Arreglen la carne, que mi hijito la trajo ya, que mi hijo se volvió cazador».

Así el *aribada* daba de comer, y alguna vez le dijo: «Mamita, déjame dormir contigo para calentarme». La abuela dijo: «Pues acuéstese», y a la media noche éste empezó a tocar a la mamita y a desamarrar la paruma queriendo tener relación sexual. Entonces la viejita dijo «Porquería, ¿qué quiere hacer?, ¿por qué me está tocando entre mis piernas?». El *aribada* tenía el pene erecto... Entonces él era desesperado buscando a la mamita... Él ya era un muchacho grande y empezó a crecerle el bozo y empezaron a crecerle las cejas abundantes [...] A las mujeres las dormía y entraba al tambo y tenía relación sexual con todas,

* Personaje mítico, se trata de un ser humano que resucita gracias a los baños con plantas medicinales.

así sucesivamente, de casa en casa, se acostaba con todas... Luego las mujeres hablaron y preguntaban si el marido les había hecho relación y decían que no, pero sí amanecían con la vagina toda mojada, como si les hubieran echado agua. Entonces: «¿Qué será eso si los hombres se duermen?».

Así pasaba el tiempo, entonces los hombres dijeron: «Hay que rajar leña y hay que organizar el fogón en el piso», y organizaron una olla de barro grande, «Y hay que decir que se duerma ahí», mientras tanto estaba hirviendo el agua en la olla de barro. [...] Entonces la mamita le dijo: «Nieto duerma aquí al lado del fogón, al calor del fogón, y no se mueva, mientras tanto había dos hombres pendientes de que el *aribada* se durmiera y entre los dos con palo tumbaron la olla hirviendo encima del *aribada* y éste salió corriendo, gritando al río, y allá gritaba. Al otro día empezaron a volar los gallinazos, allí se murió el *aribada*...

Mi abuela también contaba que antes conservaban a los muertos de esa forma, y a las mujeres también. Había *aribada wera* (mujer *aribada*); esa sí tenía relación con los hombres y los degollaba, así mataba. Así entonces le tendieron trampa, mientras comía harina de maíz la mataron con flecha, así mataban a los *aribada* antiguamente.

Utilizaban mucho esa planta de *ueque* para resucitar, esa planta los emberá la toman con la harina de maíz, dicen que por eso es que emberá se vuelve *aribada*, así contaban.

CAPÍTULO 5

«ANDANDO LLEGUÉ HASTA AQUÍ»:
LAS COMUNIDADES CHAMÍ DEL SUROESTE
ANTIOQUEÑO, LA ALBANIA Y MARSELLA



Mujeres emberá chamí. Alto Chata, resguardo Unificado Chamí del Río San Juan, Risaralda, 2013. Foto: Raquel González Henao.

«ANDANDO LLEGUÉ HASTA AQUÍ»³²:
LAS COMUNIDADES CHAMÍ DEL SUROESTE
ANTIOQUEÑO, LA ALBANIA Y MARSELLA

Como se planteó en el capítulo anterior, a finales del siglo XIX y comienzos del XX, la élite criolla implementó un conjunto de estrategias con el objetivo de apropiarse de las tierras de los indígenas. El despojo territorial que ocurrió en ese entonces desencadenó procesos de migración e integración económica y social entre indígenas y mestizos. Estas dinámicas se desarrollaron de manera diferente en la zona del Alto Chamí y en Caldas; es importante comprenderlas porque tienen relación con la forma como actualmente se configuran el territorio y la identidad emberá chamí.

En este capítulo se presentará parte de la historia de las comunidades de La Albania (Caldas); Suratena y Altomira (Marsella, Risaralda); y el suroeste antioqueño. Se trata de una narración fragmentada, inconclusa y, algunas veces, contradictoria, hecha con retazos de imágenes que permanecen en la memoria de las mujeres y en unos pocos textos escritos. Se toma como base la historia del resguardo de La Albania, que fue reconstruida durante la elaboración del plan de vida³³, y la investigación que el antropólogo Pablo Jaramillo (2006) hizo sobre la relación entre ritual, territorio y política en esta población emberá.

³² Expresión de Ana Delia Dregamá Siágama durante la entrevista concedida a Blanca Brisa Otagrú León, Johana Blandón Otagrú y Raquel González Henao en 2009.

³³ El plan de vida es un instrumento de planeación utilizado por los pueblos indígenas con el fin proyectar su futuro, orientar las acciones del cabildo y tomar acciones frente a las problemáticas identificadas en los diagnósticos comunitarios.

No se pretende exponer todos los hechos que hacen parte del pasado chamí. Se trata de hilar la memoria recopilada en conversaciones con las mujeres, dándole un sentido dentro de la historia general de las comunidades.

Desde El Chamí

En los primeros años del siglo XX, se desconoce la fecha exacta, Lucas Jaurí y su esposa Gauchaque se desplazaron desde la comunidad de Citabará³⁴, ubicada en el Alto Chamí, hacia una vereda cercana llamada La Robada, en Mistrató. Para bautizar a sus hijos en la religión católica debieron cambiarse los nombres, que recordaban la tradición indígena; así fue como empezaron a llamarse Jesús Arcila y Cristina Ramírez (Resguardo Indígena de La Albania, 2008: 8).

Luego de andar de un lado a otro, finalmente se ubicaron en la vereda de Morro Azul, localizada en el municipio de San José (Caldas); antes ya habían pasado por un pequeño caserío que luego se convertiría en el actual municipio de Belén de Umbría. En Morro Azul, construyeron un tambo y talaron el bosque para empezar a sembrar maíz indio, maíz común, plátano, yuca y frijol. Luego cambiaron su primer lugar de vivienda y se establecieron en una finca cercana llamada La Siberia (Resguardo Indígena de La Albania, 2008: 8).

La familia Arcila Ramírez fue una de las tantas que, por causa de la presión de los colonos, abandonaron sus viviendas en El Chamí para buscar tierra para establecerse y cultivar. Estas familias tomaron tres rumbos: algunas recorrieron el camino que conduce a la vertiente oriental de río Risaralda, ubicándose en las zonas que corresponden a los municipios caldenses de San José, Risaralda y Belalcázar, los descendientes de esta población viven hoy en los resguardos de La Albania y Totumal; otras familias se dirigieron hacia el suroeste antioqueño; y otras llegaron hasta el municipio de Marsella (Risaralda).

³⁴Corresponde al territorio del actual resguardo de la Loma de Citabará (Mistrató).

Antes de llegar a su territorio actual, los grupos que salieron del Chamí vivieron por temporadas en varios lugares. Por ejemplo, quienes hoy se ubican en el municipio de Marsella estuvieron previamente en Quinchía y Belén de Umbría. Allí las familias emberá vivían como arrendatarias en las haciendas, el dueño de la finca les permitía utilizar una parte de la tierra y a cambio debían entregar un porcentaje de las ganancias o trabajar en los cultivos del propietario. Elisa, artesana emberá de setenta años, cuenta:

Yo nací en San Antonio del Chamí; toda mi familia, papito, papá, mamá... vivían allá en San Antonio del Chamí, yo tenía tres hermanos. Cuando llegamos por estos lados, llegamos a casa de capunía, en tierra de capunía. La casa era alta, un tambo alto, allá no había comunidad, pero sí había emberá policía, cuando mataban a un emberá lo cogían y lo encerraban. Mi tío era cabildo, así era... (Elisa Niquirukama Ogari, resguardo de Suratena, Risaralda, 2009).

Las mujeres de Altomira describen de la siguiente manera la historia de su comunidad y los recorridos que hicieron antes de asentarse en su actual territorio:

Las primeras familias que conformaron la comunidad son don Clemente Cardona y la señora Joaquina y sus hijos. Primero vivían en un corregimiento llamado San Antonio del Chamí y después llegaron a un sitio que se llama Arauca, luego regresaron al punto La Libertad. Allí vivían en una finca de terrateniente y después pasaron a una vereda llamada La Perla. Allí vivieron veinte años, regresaron a la vereda Caracas (Marsella) y empezaron a recoger la familia, después compraron dos cuerdas de tierra y allí fueron conformando la familia y la comunidad. Y después, poco a poco, la comunidad se fue agrandando, y después lucharon para conseguir la tierra (Participantes del primer taller de memoria histórica en el resguardo de Altomira, Risaralda. En: Tascón Panchí, 2009f: 2).

En el caso de Suratena, el otro resguardo de Marsella, las compañeras presentaron dos versiones de la historia. Algunas señalaron que las

primeras familias llegaron en 1950 y otras plantearon que esto ocurrió en 1972. A pesar de esta diferencia, las mujeres coincidieron en lo siguiente:

Siempre los hombres son los líderes desde la historia, pero los esfuerzos de las mujeres no se ven. Entonces, ¿quién era la que hacía las artesanías para vender y dar comida a los hijos?, ¿quién cría los hijos? Y no son valoradas a veces por nosotras mismas, y peor por los hombres, que no tienen en cuenta. Las mujeres siempre han aportado tanto a la historia y a la cultura, a mantener la tradición. Eso es lo que se resalta en la historia de la mujer, la transmisión cultural y artesanal que nos identifica como emberá (Participantes del primer taller de memoria histórica en el resguardo de Suratena, Risaralda. En: Tascón Panchí, 2009e: 3).

Mucho antes de las migraciones que finalizaron en Marsella y Caldas, un grupo ya se había desplazado hacia el actual territorio de Karmatarrúa (Antioquia). Se calcula que esto ocurrió en 1818, cuando algunos indígenas recorrieron el camino que va desde El Chamí hasta Andes y llegaron a un sitio llamado La Bodega (Zuluaga Gómez, 1988: 56). Es probable que las familias que salieron a finales del siglo XIX hacia el suroeste antioqueño lo hicieran tomando como modelo esta experiencia.

En algunos casos, las migraciones emberá estuvieron lideradas por jaibanás, quienes llevaron a las familias hacia su destino final, tal como lo cuenta Otilia González, *jaibaná wera* (mujer jaibaná) de Karmatarrúa:

Dicen que Andes antes era territorio de los indígenas, cuando ya estaban estables y radicados en este territorio, llegan los capunías, vienen y nos echan. Cuando estaban radicados los indígenas en este territorio, mandaba un cacique Nutibara, que era jaibaná³⁵; en ese tiempo

³⁵ El cacique Nutibara era el gobernante de la población originaria que habitaba en la serranía de Abibe; es poco probable que sus dominios incluyeran el territorio del suroeste antioqueño, donde se ubica el municipio de Andes. En la narración de Otilia González se incorpora este personaje a la historia local atribuyéndole características de la cultura emberá, como el hecho de ser jaibaná.

los caciques Guatikama, Nutibara, entre otros, eran jaibanás. Son los que guían, nos buscaban territorios; de tanto andar, llegamos a parar aquí a Karmatarrúa (Otilia González, resguardo de Karmatarrúa (Cristianía), Antioquia, 2010).

Mediante sus rituales, los jaibanás encontraban las claves de cómo y hacia qué lugar debían dirigirse. Por lo general los guías fueron varones, sin embargo, las mujeres también desempeñaron un papel importante. Por ejemplo, en la historia del resguardo de Hermeregildo Chakiamá, se muestra cómo por medio del sueño, María Julia Jimbusu, esposa del jaibaná Hermeregildo Chakiamá, ayudó a ubicar una tierra fértil para que se estableciera la comunidad. Así lo contó Gloria Ismelda Tamanís, cuyo relato se encuentra al final de este capítulo.

Una vez que los grupos se estabilizaban en un sitio, llegaban más familias. En el nuevo territorio reproducían las prácticas culturales que existían en El Chamí: el jaibanismo, la estructura de autoridad alrededor de un jefe de parentela; el uso de la tierra, entre otras. Este fenómeno fue muy común en la década de 1930, cuando se fundó la colonia agrícola de San Antonio del Chamí, lo que aumentó la presión por la tierra y provocó una oleada migratoria (Jaramillo, 2006).

Varios autores también han planteado que las migraciones chamí son dinamizadas por el conflicto jaibanístico. Cuando entran en confrontación dos jaibanás, la manera como generalmente se resuelve esta dificultad consiste en que uno de los dos salga del territorio, con lo cual se da lugar a la ocupación de nuevas tierras (Jaramillo, 2006). Esto explicaría por qué en los relatos sobre cómo se formaron las comunidades siempre aparece la figura de un jaibaná que guía a su familia.

Varias de las mujeres entrevistadas en esta investigación recordaron con tristeza las dificultades por las que ellas y sus familias pasaron durante los periodos en los cuales buscaron nuevas tierras. Al respecto comenta Flor María Tascón:

Lo que estoy contando es de doce años para arriba porque de ahí para abajo no me acuerdo de nada. Estos recuerdos son muy tristes porque mi papá no tenía tierra, en esa época no existía la comunidad en la que estoy, o sea La Mirla. Me acuerdo que mi papá para darnos de comer tenía que jornlear, éramos muy pobres, entonces mamá nos tejía canastos para echar en ellos los plátanos e íbamos pidiendo platanitos a las fincas. Me acuerdo que, por la situación tan dura que pasábamos, mi padre un día decidió que fuéramos al municipio de Segovia en busca de unas condiciones mejores que las que teníamos, además él se animó porque allá vivía un primo (Flor María Tascón, resguardo de Miguel Cértiga (La Mirla), Antioquia, 2010).

A pesar de que en sus nuevos territorios los chamí lograron encontrar mejores condiciones de vida y más tierra, también hubo dificultades. Los hombres y las mujeres mayores de La Albania cuentan que en La Siberia, una de las primeras fincas en la que se establecieron sus antepasados, había una gran cantidad de animales de monte y plantas que servían para el sustento de la comunidad. Sin embargo, a medida que fue aumentando la población, la tierra se hizo escasa y empezó a subdividirse para ser entregada a cada familia.

Finalmente, algunos comuneros vendieron a colonos de la zona parte de lo que les correspondió y, de esta manera, del territorio inicial sólo quedaron pequeños lotes. Esto ocasionó que los pobladores empezaran a depender de los empleos que conseguían en fincas cercanas, a los que se incorporaba toda la familia.

Además de este tipo de migración, en la cual un conjunto de personas se estableció en un nuevo territorio y allí reprodujo la organización y la forma de producción emberá, también hubo casos de familias que partieron solas hacia otros lugares y no crearon nuevas comunidades chamí, sino que se integraron a la sociedad mayoritaria. Muchas familias se convirtieron en arrendatarias de fincas y sus integrantes se vincularon a la producción de café como jornaleros. Cuando esto ocurrió, por lo general hubo una pérdida rápida de elementos culturales, como el idioma.

Desde la época en que se establecieron en los territorios que ocupan actualmente, las comunidades emberá chamí han transitado por un largo camino político y organizativo que ha desembocado en la constitución de resguardos y la integración a la dinámica del Movimiento Indígena.

En Caldas, por ejemplo, las familias de La Albania empezaron a organizarse como cabildo³⁶ en la década de 1980 y a trabajar por la ampliación y la titulación colectiva del territorio, todo esto con el apoyo de líderes de Riosucio. Treinta años más tarde, a la sombra de un árbol que la protegía del intenso calor que abrasaba La Albania, Rosa Ramos recordaba el nacimiento de la organización indígena:

Llegó un señor de por allá de Riosucio³⁷, vino a preguntar: «¿Ustedes están organizados?», yo dije que no. Nosotros no sabíamos de eso, que había ley de los indios para organizarse. Entonces ese día me dejó razón: «Dígale a su marido que recoja toda la gente de por aquí en esta casa, que yo vengo mañana a las cuatro de la tarde». Entonces yo le dije a él cuando vino por la tarde: «Llegó un señor de por allá de Riosucio y dijo que recogiera a toda la gente, que él viene a tal hora, que es para hacer un nuevo comité, que pa' organizarlo, que una organización pa' los pobres, que los pobres necesitamos una organización, necesitamos porque no tenemos todo lo suficiente como los ricos. Necesitamos finca, necesitamos tierra para sembrar maíz, frijol, café, plátano, todo eso. Así dijo ese señor, que ellos van a ampliar más tierra». Entonces él le fue avisando a la gente y fueron llegando, todos ahí hablaron, todo cuadrado y todos empezaron a apuntar el nombre (Rosa Ramos, resguardo de La Albania, Caldas, 2009).

³⁶ No se tiene certeza de qué tierras de La Siberia corresponden a lo que actualmente es La Albania, ni del momento preciso en que la comunidad empezó a utilizar dicho nombre. Al respecto, las versiones son contradictorias, por ejemplo, el plan de vida de La Albania habla de La Siberia como la finca a la cual se desplazó la familia Arcila Ramírez desde Morro Azul; mientras que en el estudio de Pablo Jaramillo, el autor señala que el sitio al cual llegaron llevaba por nombre La Albania.

³⁷ Se refiere a Silvio Tapasco Aricapa, un reconocido dirigente del resguardo de San Lorenzo y pionero de las luchas por la tierra en el departamento de Caldas. Su biografía y la descripción de los procesos de organización indígena en los cuales ha jugado un papel protagónico se encuentran en: TAPASCO, José Silvio. *Reseña histórica de mi pueblo. Resguardo indígena de San Lorenzo*. Riosucio, 2010.

En este proceso organizativo ha participado toda la familia de doña Rosa; su hija Luz Mary describe su experiencia como líder y gobernadora del resguardo:

Antes del resguardo nosotros conformamos como una organización, extraordinariamente, como una reunioncita, nombrando gobernador, secretario, tesorero, el fiscal... Y yo asustada. Yo decía: «Yo qué hago, qué es eso de cargo». Entonces tuvimos una reunión y ese día nos explicaron qué es un fiscal, qué es un secretario, qué es un gobernador, qué es un tesorero. Entonces ellos nos explicaron que un fiscal es para fiscalizar a las demás compañeras y fiscalizar qué trabajo estamos haciendo. Y bueno, yo trabajé un año. Y verdad, pues ese carguito de ahí para acá me fue sonando. Yo dije: «Voy a seguir, voy a seguir», y hágale, a las reuniones no faltaba. Al año yo me retiré... «Yo voy a retirar de fiscal, que sea otra persona; y a esa otra persona yo puedo darle ejemplo porque yo ya sé más o menos cuál es el trabajo». Y cuando menos me di cuenta, ya se fue creando un resguardo, el resguardo se vino a crear en el año 1997. Cuando a los tiempos me nombraron, que dizque sí a mí me gustaría ser gobernadora. Les dije yo: «No es uno, no es que una persona diga, sino la comunidad, la gente que está apoyando, y uno acepta». Ellos decían que sí, que yo podía ser gobernadora porque ellos me admiraban, que porque yo era una persona activa, que porque yo daba palabras, hablaba sin pena, porque pues era un poquito más despierta. Y entonces ellos decían: «Pongamos a la Mary, porque a Mary no le da pena, ella puede salir a reuniones, ella así de avispada sí entiende, ella sí escribe, ella siempre lee, mientras nosotras no» (Luz Mary Arcila Ramos, resguardo de La Albania, Caldas, 2009).

La incorporación de las comunidades emberá de La Albania, Marse-lla y el suroeste antioqueño a la dinámica del Movimiento Indígena es disímil. En algunos casos la articulación se ha dado de manera permanente; en otros, ha sido esporádica y ligada a coyunturas de la política nacional.

La titulación colectiva de la tierra constituye un logro importante para los emberá chamí de la zona andina, sin embargo, las comunidades enfrentan grandes dificultades. Las tierras productivas que

tienen son pocas para la cantidad de personas que las habitan y las condiciones de vida son, en la mayoría de los casos, críticas.

Esto obliga a los comuneros a trabajar como jornaleros en las haciendas cercanas y a muchas mujeres a salir de su territorio para emplearse en el servicio doméstico en ciudades como Pereira, Manizales y Medellín. Esta situación implica que las comunidades no sean autónomas, sino que dependan de factores externos para garantizar su subsistencia.

Así mismo, el extenuante trabajo de los hombres como jornaleros y de las mujeres en la casa y en el tajo familiar³⁸ limita sus posibilidades de participación en procesos educativos y organizativos, que permitan el fortalecimiento de las iniciativas de trabajo comunitario y de la identidad emberá.

³⁸ El tajo familiar es la porción de tierra que corresponde a cada familia indígena dentro del territorio colectivo; se entrega como herencia una vez que los hijos forman un hogar aparte de los padres.

Persegúan a emberá y al fin lo desterraron a las montañas

Ana Betilda Cardona

Resguardo de Suratena,
Marsella, Risaralda.

¿Por qué somos emberá chamí?* ... Según la historia, cuando iban a pescar tiraban la atarraya y ahí se movía, pero no era pescado. Sacaban un gurre (armadillo), pero de mentira, era un cacique, pero que era un gurre brillante. Y el niño se devolvía a la casa a avisar, pero eso no lo podía sacar una mujer joven sino una anciana. La abuela dijo: «Yo voy por ella, ustedes no se metan, eso es peligroso, y si es de color amarillo entonces eso es un cacique, yo voy a mirar». Y la anciana se fue donde el niño había dejado amarrado en la orilla. Cuando llegó y sacó la atarraya, encontró un gurre bien amarillito que brillaba, era oro...

La anciana lo metió en una canasta y se fue para la casa y lo tenía en la casa. Le daba de comer maíz, cagaba amarillo, pero era oro, y lo recogían por cantidades en el día. Así contaban antes, eso escuchaba... Y así, por tener ese animal, dicen que los españoles mataron a todos para robar el cacique, perseguían a emberá y al fin lo desterraron a las montañas. Por eso dicen que el río Mistrató es riqueza, a lo largo del río dicen que las mujeres sembraban *pimpa*** y sacaban bolas de oro, eso contaba mi suegro.

Además, cuentan que a una niña se le apareció una persona grande al otro lado del río y la llamaba con la mano, y que la niña no se acercó, más bien se fue pa' la

* A veces, la palabra chamí se traduce como *aguacatillo*, sin embargo, el presente fragmento sugiere que dicho término puede ser entendido como *montaña*, dado que al preguntarle: «¿Por qué son emberá chamí?», Ana Betilda Cardona explica por qué los emberá llegaron a habitar las montañas.

** De acuerdo a la traducción de Amanda Tascón Panchí, la palabra *pimpa* se refiere a la *mafafa*, ésta es una especie nativa de América, que crece en ambientes tropicales y taxonómicamente pertenece a la familia *Aranceae*. En su listado de plantas utilizadas por los indígenas emberá chamí de Risaralda, Cayón y Aristizábal (1980: 55) registran la existencia de la kimba, también de la familia *Aranceae* y con características similares a la que conocemos como mafafa; la *kimba* crece al lado del agua y se utiliza para envolver un pescado que lleva el mismo nombre. No se pudo constatar si se trataba de la misma planta o de especies diferentes con algunas características en común.

casa. Y era que esa persona estaba señalando algo en la tierra, que no comprendió. Llegó a la casa y le contó al abuelo: «Que un emberá me llama y señala la tierra». Nadie le hizo caso. Dicen que hoy en día en ese sitio capunía sacó oro en tres ollas de barro. Eso cuentan, eso es todo, ¿yo qué más puedo contar?

Así es que cuentan la historia

Gloria Ismelda Tamanís

Resguardo de Hermeregildo Chakiamá,

Ciudad Bolívar, Antioquia.

El señor Chakiamá vino aquí con su esposa, venían de San Antonio del Chamí, de Risaralda. Esa es la historia que se conoce, además porque el profesor Alirio ha investigado, eso es lo que le han dicho y eso es lo que él también ha transmitido a algunos.

Aquí hay que valorar el trabajo que hizo la mujer de este señor Hermeregildo Chakiamá, ella cumplió una labor muy importante para el futuro de esta comunidad. Se llamaba María Julia Jimbusu. Mire que las historias de las mujeres no se visibilizan ni se cuentan; las autoridades tampoco lo hacen, sólo se habla de Hermeregildo Chakiamá y el resguardo lleva el nombre de él.

Ella no era jaibaná, pero dicen que cuando uno es esposa de un jaibaná uno también va adquiriendo mucha experiencia y conocimiento, los chamí decimos *jai charwera*, quiere decir *mujer principal; la cabeza principal de las mujeres; mujer con energía positiva, con poderes*. Es así que cuando un jaibaná va a hacer ceremonia, la esposa es la que tiene que arreglar todos los bancos, bastones, las hojas, las plantas, da orden y el jaibaná llega a cantar no más, pero la que hace todo es la esposa. Con todo eso, ella poco a poco fue adquiriendo poderes.

Ella tomó *ibaka** y por medio de sus sueños veía en qué parte exactamente se encontraba el tesoro y ella empezó a decirle a su esposo dónde se encontraba el tesoro. También le pidió a su esposo que dijera a los capunías que sí había oro en ese lugar y que empezaran a cavar, y estas personas no esperaron sino que inmediatamente, bien animados, empezaron a cavar y precisamente ahí estaba el oro.

**ibaka* es el nombre que los emberá dan al borrachero, una planta que crece en distintos ecosistemas y es ampliamente conocida por sus efectos alucinógenos y medicinales. En su investigación sobre etnobotánica chamí, Cayón y Aristizábal (1980: 45) señalan que los jaibanás utilizaban *ibaka* en sus rituales de curación. A esta planta también se le da el nombre de *tonga*. Si bien ya en la década de 1980 Cayón y Aristizábal hablaban de su uso como un asunto del pasado, durante el trabajo de campo realizado por la autora en el resguardo de Tanela (Unguía, Chocó) a comienzos del 2009 se constató la existencia de tongueros, a quienes se les atribuía la capacidad de curar por medio del sueño. Los tongueros, junto con los jaibanás y los botánicos hacen parte del sistema de medicina tradicional en algunas comunidades, especialmente katio y *dobida*.

Pero Jimbusu y el jaibaná habían advertido que mientras que estuvieran cavando no se podía pintar futuro con eso, que tuvieran mucho cuidado, pero estos capunías tenían tanta ambición con esto que cuando llegaron al cerro, y al ver el oro, empezaron a decir: «Con esto me voy a montar un almacén», «Con esto me voy a comprar un carro», y así.

Cuentan que ahí se escuchó un tremendo ruido, como un trueno, era el espíritu de la naturaleza que se estaba llevando el oro para otro lugar. La naturaleza es tan sabia y celosa que cuando empezaron los capunías a cavar, el oro no se encontraba, sólo encontraron tinajas grandes con señas de que estaban llenas de oro.

La cuestión era esta: los capunías también sabían que allí en ese cerro había oro y, como los indígenas querían ese lugar para ubicarse, entonces los capunías les dijeron a los indígenas: «Como ustedes se quieren ubicar ahí, nosotros sacamos el oro y ustedes se quedan con el territorio». Por eso los indígenas no nos hubiéramos enriquecido con ese oro. Jimbusu quería ese territorio para los chamí, es por eso que ella le dijo a su esposo: «No importa, ellos se quedan con el oro y nosotros con la tierra». Así es que cuentan la historia.

CAPÍTULO 6

«ESTA TIERRA SIEMPRE
HA SIDO NUESTRA»:
LAS COMUNIDADES
INDÍGENAS DE RIOSUCIO Y SUPÍA



Aurora Motato Montoya durante taller de memoria histórica. Veraneras, La Montaña, Caldas, 2009. Foto: Blanca Brisa Otágril León.

«ESTA TIERRA SIEMPRE HA SIDO NUESTRA»³⁹: LAS COMUNIDADES INDÍGENAS DE RIOSUCIO Y SUPÍA

En el capítulo anterior se expuso el proceso de conformación de las comunidades del suroeste antioqueño, La Albania y Marsella, cuyos habitantes migraron desde El Chamí. Ahora, en este capítulo, se describirán algunos episodios de la historia de las comunidades indígenas de Riosucio y Supía, en las cuales se desarrolló la mayor parte de la investigación sobre memoria histórica de las mujeres emberá de Caldas.

En la actualidad las comunidades de estos dos municipios se reconocen como parte de la gran Nación Emberá, aunque también descenden de otros pueblos que habitaron a la orilla del río Cauca, como Turzaga, Umbra, Picará y Pirza. Su historia nos habla de despojo, recuperación de tierras ocupadas por terratenientes y resistencia cultural a pesar del mestizaje.

A mediados del siglo XVII, los habitantes de la zona de Riosucio y Supía fueron agrupados en resguardos creados por el oidor Lesmes de Espinosa y Saravia. Estos territorios fueron pensados como espacios para concentrar a la población indígena, donde la tierra sería de propiedad colectiva y habría figuras de autoridad propia.

En este contexto se crearon los resguardos de San Lorenzo, Nuestra Señora Candelaria de la Montaña, y Supía y Cañamomo, que luego tomó el nombre de Cañamomo Lomapieta. El territorio de los pir-

³⁹ Expresión utilizada por una mujer indígena mientras contaba la historia de su comunidad durante el taller de memoria histórica realizado en el resguardo de Cañamomo Lomapieta, enero 14 de 2010.

za, que había sido ocupado por colonos españoles fue comprado por indígenas del resguardo de La Montaña en 1698 y desde 1773 está en posesión de sus descendientes (Jimeno, Correa y Vásquez, 1998).

No obstante la disposición de tierras para que fueran habitadas exclusivamente por indígenas, durante el siglo XIX y comienzos del XX se ejerció una gran presión sobre las comunidades a causa de la colonización antioqueña, que avanzó desde el norte con la ayuda de las élites regionales del Estado del Cauca; y del auge de la minería en la zona de Anserma, Supía, Riosucio y Marmato. Esta presión desembocó en un proceso de mestizaje acelerado.

Las tierras de los indígenas fueron ocupadas y se difundieron ideas para desvirtuar su identidad y forma de organización social, por ejemplo, se afirmó que la propiedad colectiva era un rasgo de atraso y un símbolo de la colonia.

Frente a esta situación, la posición de las comunidades no fue homogénea, muchos líderes defendieron la existencia de resguardos y otros consideraron que era conveniente acabar con esta figura. Así como existen documentos en que los indígenas hablan a favor de los resguardos, también hay otros en los cuales solicitan la disolución de la propiedad colectiva (Appelbaum, 2007).

A lo anterior se sumó la falta de claridad sobre quiénes tenían derecho a la tierra. La Ley 90 de 1859 del Estado del Cauca delimitó las funciones administrativas y de ejercicio de justicia de los cabildos y estableció que los derechos sobre las tierras eran hereditarios. Aunque en la legislación se cambió la denominación de *indio* por *indígena*, no se definió qué significaba esta palabra; esto hizo que no fuera claro quién podía pertenecer a los resguardos y quién no (Appelbaum, 2007: 136).

Una de las funciones que tenían los cabildos era realizar censos de las comunidades, en los cuales únicamente debía incluirse a los indígenas. Había personas que se reconocían como descendientes de indígenas

por una sola línea, materna o paterna, y según alguien se identificaba *totalmente indígena* o *medio indígena*, se le otorgaba determinada cantidad de tierra dentro del resguardo. Quienes no eran indígenas buscaron la manera de acceder a este tipo de beneficios y una forma de hacerlo fue contrayendo matrimonio con mujeres indígenas.

El mestizaje se dio ampliamente en Cañamomo Lomaprieta y La Montaña, y muy poco en San Lorenzo. La historiadora Nancy Appelbaum señala que este fenómeno no tuvo que ver con un aislamiento de San Lorenzo, sino con la incorporación de valores católicos, conservadores y patriarcales en dicho resguardo, que se expresaban en la promulgación de normas aplicadas a las mujeres.

Una de estas normas consistía en prohibir el matrimonio entre una indígena y un mestizo, si una mujer deseaba iniciar una relación de pareja con una persona externa a la comunidad debía renunciar a sus derechos de propiedad de la tierra. Esto se hacía con el fin de evitar que los mestizos se apropiaran de porciones del territorio indígena. No existen pruebas de que dicha sanción se aplicara a los hombres (Appelbaum, 2007). Eso no es extraño si se tiene en cuenta que, incluso ahora, las mujeres no tienen el mismo control que los hombres sobre la propiedad de la tierra. En algunos talleres de memoria histórica las mujeres señalaban que si se separaban de sus compañeros, eran ellos quienes podían definir qué hacer con la tierra de la familia.

El resguardo de San Lorenzo fue disuelto en la década de 1940, cuando el presidente liberal Eduardo Santos decretó que fueran repartidas las tierras de los indígenas. San Lorenzo fue uno de los primeros afectados por este decreto dado que por su tradición conservadora fue vulnerable una vez que los liberales recuperaron el poder en 1930 (Appelbaum, 2007).

Con la disolución de los resguardos y su invasión por parte de mestizos para utilizar las tierras en la producción de café y la ganadería, ocurrieron dos cosas: la primera fue que la gente se vio obligada a mezclarse e integrarse a la economía cafetera implantada en la zona;

y la segunda, que buena parte de la población tuvo que salir de sus territorios hacia otros lugares de Caldas, migración que ya había empezado en los primeros años del siglo XX.

Los mayores de la comunidad cuentan que el primer comunero que llegó a estas tierras fue el señor Pedro Manuel Vinasco y su familia, provenientes de la comunidad El Mestizo, del resguardo Nuestra Señora Candelaria de la Montaña. Luego llegaron Albeiro Hernández del municipio de Fredonia, Antioquia; Rafael López de Santa Bárbara, Antioquia; Justiniano Cañas de La Iberia, Juan Agustín Largo de Portachuelo, del Resguardo Cañamomo-Lomaprieta y por último los señores José Cañas y Anadelia Vinasco de la comunidad de Cabarga del resguardo La Montaña (Parcialidad Indígena de La Soledad, 2008: 10).

Identidad indígena y recuperación de tierras

A pesar del mestizaje y del despojo, las comunidades de Riosucio y Supía mantienen su identidad indígena, recreada a partir de la memoria y afirmada en las luchas por la tierra, que inicialmente se dieron en el marco del Movimiento Campesino, a través de la ANUC.

La gente tenía que meterse porque tenía la necesidad, y ellos iban explicando por qué tocaba hacer estas cosas: organizarse y tomar estas tierras. Porque eran nuestras y nos las habían arrebatado a nosotros los indios... Y que uno tenía que entender que debía recuperar lo que tenía; como cuando venían y le quitaban un animal a la fuerza, siendo la persona inteligente debía buscar la forma de recuperar, sabiendo que tenía tanta familia a quien mantener (Otilia Aricapa León, resguardo de Cañamomo Lomaprieta, Caldas, 2010).

La participación en la ANUC hizo que se desarrollara una fuerte politización de las comunidades y avivó las inconformidades por la pérdida de su territorio. Sin embargo, la plataforma de lucha de esta organización no respondía a las realidades específicas de

los indígenas caldenses, porque estas comunidades estaban en una condición diferente a las campesinas, puesto que poseían títulos coloniales que les adjudicaban las tierras.

En las tomas de 1971 los indígenas no teníamos fuerza, no había gente con capacidad de pensar y de arrastrar gente. Se vino la ley de usuarios campesinos que fue dictada por Carlos Lleras Restrepo y usuarios campesinos se rebota en todo Colombia. Como se iba a hacer tomas en todo el país, como ya estábamos organizados, se levantó como espuma la organización. Ya comienza a ser mayor el censo y la votación, pero no eran todas las comunidades, sólo eran Sipirra, Portachuelo... Y peleaba mucho Ovidio con Pedro Celestino, que era el suegro, porque eran contradictorios por los partidos tradicionales Liberal y Conservador, y a nosotros nos decían que éramos del Partido Comunista (Alirio Hernández, resguardo de Cañamomo Lomaprieta, Caldas, 2010).

En la década de los setenta en el contexto nacional empezó a tomar fuerza la idea de que era necesario que los pueblos indígenas tuvieran formas organizativas propias. En 1971 se fundó el CRIC y esto motivó la creación de otras organizaciones indígenas; en 1982 se fundó el Consejo Regional Indígena del Occidente Colombiano (CRIDOC), conformado por Karmatarrúa (Cristianía) y algunas comunidades de Risaralda y Caldas. Posteriormente, en 1984, se creó el Consejo Regional Indígena de Caldas (CRIDEC).

Desde los años setenta hasta los noventa los indígenas de Caldas desplegaron varias estrategias en su lucha por la tierra. Además de su recuperación por vías de hecho, buscaron títulos coloniales como prueba de que eran sus dueños y, de esa manera, lograron recuperar parcialmente su territorio. Este proceso fue liderado por las comunidades de Riosucio y Supía: La Montaña, San Lorenzo, Cañamomo Lomaprieta y Escopetera y Pirza. Este impulso generó que los asentamientos que se habían constituido por el desplazamiento de familias hacia otros municipios y por la migración desde El Chamí comenzaran a demandar la titulación de resguardos.

A pesar de los logros, aún existen grandes dificultades en materia de tenencia de tierra. Se estima que, en promedio, en los municipios de Riosucio y Supía la población indígena que habita en la zona rural dispone de menos de dos hectáreas por familia. Esto hace que parte de sus habitantes deba migrar hacia las ciudades para garantizar su sustento. A esto se suma la amenaza que se cierne sobre los resguardos de origen colonial, cuya disolución, con miras a incorporar dichas tierras al mercado, ha sido un objetivo que en diferentes momentos han tenido algunos sectores políticos tradicionales (Villa, 2011: 48, 50).

En la actualidad las comunidades se encuentran realizando los procedimientos necesarios para que se reconozca como resguardos a las parcialidades de Cauromá, La Trina y La Soledad, y a los asentamientos de Damasco, Ansea, Cartama, Dachi Joma y Ambacheque. Los seis resguardos ya constituidos⁴⁰ necesitan con urgencia la ampliación y saneamiento de sus territorios.

⁴⁰ Cañamomo Lomaprieta, Nuestra Señora Candelaria de la Montaña, Escopetera y Pirza, San Lorenzo, La Albania y Totumal.

Esta bandera hoy no sale de aquí

Otilia Aricapa León

Resguardo de Cañamomo Lomapieta,
Riosucio y Supía, Caldas.

Ver familias que no tenían nada que comer y niños por ahí tirados en el piso, eso era lo que más me mortificaba a mí. Ver a las señoras que salían y a los hombres que se tenían que quedar en la casa cuidando los niños, pasando como mi Dios les ayudara, y las señoras se iban a ganar el jornal con su fuerza en la finca de los terratenientes, les pagaban treinta pesos y con ese sueldo sacaban las familias adelante.

[...] La gente necesitada, sin tierras, sin donde hacer un rancho... Se vieron obligados a reunirse, a meterse a las tierras: fue donde colocaron banderas e hicieron sus chozas con ese esmero, porque de ahí no iban a salir. Cuando abanderaron la finca Santa Ana y en Benítez, yo estaba aquí. Mi papá estaba enfermo y ese día yo pasaba por Benítez y uno escuchaba la música, uno pasaba volado en esos aviones de bestias, y me decían: «¿Cuándo es que usted va a venir a dormir aquí, Otilia?», y yo decía: «Cualquier rato paso». Como mi hermano tenía un radio, yo lo puse; cuando empezaron a decir que los iban a sacar de las parcelas, que porque esas parcelas tenían quien las reclamara.

Yo estaba en la casa cuando dijeron: «Ya viene la policía y el Ejército. Entonces, como yo tenía que ver por mi papá, que estaba muy enfermo, me afané; hice diez arepas, a él le di tres con pescado grande y lo dejé bien comido. Cuando vi que estaban en Santa Ana, la sangre me hervía, y yo decía: «Los van a sacar y sin necesidad, porque esa gente no tiene necesidad, van a sacar la gente pobre que sí necesita»; y le dije a mi papá: «Me voy para Benítez».

Cuando iba, vi que prendieron los ranchos, las banderas las sacaron y las envolvieron y los ranchos los quemaron. Ya venían para Benítez y la gente me decía: «Otilia, cómo le parece que ya vienen sobre nosotros», y yo les dije: «Déjenlos que ataquen», y le dije a Rosalba: «Échele mano a la bandera blanca y yo a la bandera colombiana». A medida que ellos se iban acercando nos pusimos a

cantar el Himno Nacional. A uno de ellos se le cayó el fusil y esperaron a que termináramos de cantar el Himno Nacional, cuando dijeron: «Listos», y se mandaron a tumbar el rancho y le dijeron a Rosalba: «Niña, por qué no nos entrega la bandera, que eso para qué es, para qué la tiene usted ahí». Luego se fueron donde mí: «Préstenos la bandera», y yo les dije: «Pues yo no les doy nada, yo no se las doy», y me decían: «¡Que la entregue!»... Y me zamparon un machetazo, brinqué como un sapo y caí encima de la bandera y me la metí entre las piernas. No se las entregué y ya Rosalba les gritó: «Descarados, abusivos», bueno ella les dijo mucho.

Esa bandera me envolvía y parecía que estuviera bañada en sangre, y ellos me decían que la entregara y yo les decía que no, que para qué, que si era que iban hacer calzoncillos con ella, que no fueran abusivos, que esas tierras eran de nosotros y las necesitábamos para cultivarlas. Ellos decían: «No, pues, mírenla tan brava, se parece a Policarpa Salavarrieta», yo no entendía lo que ellos me decían. Les dije: «Esta bandera hoy no sale de aquí y para sacarla me tienen que matar», y me decían: «¡Eso!, Caperucita Roja». Eran como las tres de la tarde, esto fue en Benítez.

Mucho proceso surgió de La Tolda*

Martha Lucía Guapacha

Resguardo de Escopetera y Pirza,
Riosucio, Caldas.

Mi niñez fue muy triste porque mi papá no se apersonó de nuestra crianza, a mi mamá le tocaba trabajar y mi abuela era la que nos cuidaba. A los dieciséis años me fui para Maicao, estuve un año con los indios wayuu, a los diecisiete pasé a Venezuela y de dieciocho años regresé a mi pueblo y empecé un recorrido por las comunidades.

Me llevaron a la ranchería y empezaron a enseñarme, conocer las plantas. Ya cuando me fui para Venezuela, ahí aprendí una parte, estudié con una señora que se llamaba Conchita y otra Cande, ellas vivían a la orilla de una carrilera. Cuando me vine de Venezuela vine a un sitio que se llama El Veral, estuve ocho días, allí también aprendí cosas.

[...] Yo no me sentía como campesina o indígena, eso que no le interesa a uno de dónde viene o quién es. Hasta los noventa, que caímos a La Tolda; por eso yo digo que mucho proceso surgió de La Tolda, y cuando iniciamos la reconstrucción de Bonafont como parcialidad, dependió de La Tolda, tuvimos asesoría del CRIDEC.

Cuando resolvimos empezar la lucha con el esposo mío, tenía ya mi hijo de dos añitos, Mauricio. Nos mandaron un comunicado donde decía que debíamos estar en La Tolda a las seis de la tarde, pero que nos fuéramos sin niños. De aquí salimos un grupo más o menos de diecinueve personas de Bonafont, el coordinador era Alirio Hernández, él era el presidente del resguardo indígena de Cañamomo Lomapieta.

Nos fuimos para la comunidad de La Tolda, estuve tres meses y en esos meses empezaron a decirnos a nosotros que volviéramos a construir el resguardo de Bonafont. Empezamos a ver cómo funcionaba el resguardo allá; yo coordinaba lo que era cocina, en la coordinación yo conformaba los grupos para que salieran a pedir

* La Tolda es una comunidad indígena que pertenece al resguardo de Cañamomo Lomapieta. Es un sitio emblemático en la historia de recuperación de tierras en Caldas

alimentos a Anserma, Quinchía, Riosucio, hasta Bonafont. La olla era comunitaria, conseguíamos comida para todo mundo. A los dos meses hicieron una asamblea donde dijeron que todas las mujeres debían levantarse a las tres de la mañana, entonces yo dije: «Yo no tengo por qué madrugar si el socio es mi marido y no yo, entonces me seguí levantando a las seis de la mañana».

[...] Arranqué con el esposo a mirar cómo podíamos organizar al cabildo, empezamos con un señor llamado Basilio Fiscal, él nos dijo: «Bueno, vamos a juntar la gente que ustedes tienen y la que yo tengo, que son como cuarenta, hacemos un grupo bastante grande, pues saquemos el resguardo adelante porque esto no lo podemos dejar acabar». Entonces nos dejamos creer y nos mintió, y por esa mentira surgió este resguardo. Cuando fuimos hacer la reunión sólo aparecieron como cuatro personas y como siete personas que habíamos invitado nosotros, pero, sin embargo, les echamos el cuento.

Entonces empezamos a hacer reuniones en las casas, ya nos fuimos para Riosucio y mi esposo le dijo a José Omar Gaspar que nosotros veníamos a ver si nos colaboraba, entonces nos dijo: «No, mijo, dejen esas bobadas, quién dijo que aquí en Bonafont habían indios, no vamos a retroceder, eso no». Entonces como que nos desanimó, pero volvimos a insistir con Dora Marín, y Dorita le dijo al marido mío: «¿Cómo así que hay un resguardo?». Entonces ya hablamos con Nelson Ortiz, hablamos con Alirio Hernández que estaba en La Tolda, hablamos con Albeiro, el de Cañamomo Lomapieta. Vino una comisión: el difunto Euclides del CRIDEC; el mismo David Bueno, de San Lorenzo; entonces ya nos reunimos fue en la escuela y ya hubo más o menos como unas sesenta personas, porque ya convocamos a la gente.

[...] Nosotros iniciamos como Parcialidad Bonafont, fue el primer nombre que nosotros le pusimos. Entonces, iniciamos a mirar qué documentos había de los mayores para ver qué historia íbamos a reconstruir. En el correr del tiempo fuimos recogiendo, tuvo tres nombres para pasar a ser *Resguardo Indígena de Escopetera y Pirza*. ¿Por qué tomamos esa decisión de colocarle *Escopetera y Pirza*?, porque nos dimos cuenta de que los indios de allá de Escopetera ganaron la pelea con otros que estaban queriéndose meter en el territorio, porque los de allá hicieron unas escopetas de cañafisto, entonces defendieron el territorio con unas escopetas y no dejaron entrar a los que iban a saquear.

Viendo a las mujeres que hablaban, yo dije: «Voy a organizar La Trina»

Blanca Brisa Otagr León

Parcialidad de La Trina,
Supía, Caldas.

Mi nombre es Blanca Brisa Otagr León, tengo cuarenta y cinco años, pertenezco a la comunidad indígena de La Trina, Supía, Caldas. Nací en una comunidad indígena que se llama Dosquebradas, que pertenece a Cañamomo Lomaprieta, mis padres son Luis Eduardo Otagr y Purificación León, también son pertenecientes al resguardo de Cañamomo Lomaprieta. Mi familia está compuesta por diez personas, una murió pero quedamos nueve vivos, somos tres mujeres y seis hombres.

No puedo decir que mi niñez fue tan traumática, porque aunque mis padres fueron muy pobres nos dieron las posibilidades de salir adelante. Yo desde los siete años empecé a salir de la casa, tenía tíos que vivían en Chinchiná (Caldas) y ellos pedían permiso para que me dejaran ir all. Me mantenía así: un tiempo donde ellos y otro tiempo en mi casa.

Fui muy desordenada para estudiar porque me iba para Chinchiná, iba y estudiaba all seis meses y me aburría, me devolvía pa' Dosquebradas y acababa de terminar los otros seis meses all. No fui tan inteligente, estuve tres años en primero y ya luego sí la primaria la terminé en la nocturna porque los padres míos se fueron a vivir a La Trina.

Resulta que en ese tiempo se inici el proceso de recuperación de La Trina, a La Trina se la tomaron once familias y empezaron a trabajar all en la finca, empezaron a trabajar las parcelas. La Trina era de un señor Guillermo Cárdenas, un hacendado, los que se la tomaron eran arrendatarios, el señor les arrendaba los filos pa' que trabajaran ahí y le tenían que trabajar a él. Entonces un grupo se organizó para tomarse la finca, en eso particip mi papá.

Entonces Incora* empezó a apoyarlos y a las hijas de los socios les daba oportunidades de que fueran a estudiar. Me salió una oportunidad de estudiar en La Granja San José, estuve dieciocho meses interna y me especialicé en especies menores. En La Trina necesitaban a quien fuera más estudiado pa' que los orientara, entonces ellos me consiguieron el cupo y me mandaron a estudiar allá.

[...] El territorio de La Trina estaba habitado por indígenas de Cañamomo, de La Montaña, de San Lorenzo y de Escopetera, allá se podía formar un cabildo porque la gente que estaba ahí era indígena. Y empezaron con el cuento, empezó Gersaín** y don Aníbal, don Aníbal Cataño fue el primer gobernador que hubo y Gersaín era el suplente, y empezaron ellos a organizar ese cabildo.

Ellos empezaron ese proceso de organizar la gente, llamaban a reunión y se reunía mucha gente. Ellos empezaron el proceso en 1996 y hasta 1999 les dieron el reconocimiento de la alcaldía, el reconocimiento como indígenas. Entonces la alcaldía ya posesionó al gobernador, que era don Aníbal, él estuvo en 1999 y 2000 como gobernador oficial. Ya después don Aníbal se enfermó y los hijos lo llevaron a Manizales, el viejito se enfermó mucho y ya no volvió más a La Trina. Nombraron a un gobernador que se llamaba Vidal Vinasco y la suplente era Alba Inés***.

Yo no participaba del cabildo. Participaba en comparsas, nunca me he quedado quieta, yo siempre trabajaba pero a mí la organización esa no me gustaba, no me llamaba la atención. Yo me marginaba y participaba en otros procesos pero no en el cabildo.

La gente se metió en el proceso, contentos, porque es que a la gente al principio hay que engañarla un poquito pa' que se motive, yo veía que decían que hay que luchar por el territorio, que por las transferencias ya no se iba a depender de la alcaldía, que con eso se mejora la calidad de vida de los comuneros, que con eso ya uno no pagaba servicio militar, que tenían la oportunidad los muchachos en la universidad...

*El Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (Incora) fue creado por la ley 135 de 1961 bajo la presidencia de Alberto Lleras Camargo, con el objetivo de implementar la reforma agraria en el territorio nacional. En el año 2003, durante el primer mandato de Álvaro Uribe Vélez, se ordenó su liquidación.

** Se refiere a Gersaín Blandón.

***Se refiere a Alba Inés Uchima, una reconocida líder de la parcialidad de La Trina, quien ha ocupado diferentes cargos en la directiva del cabildo: secretaria, gobernadora principal y gobernadora suplente. Hace parte del Consejo de Mayores.

Pero después de un tiempo yo veía que los dirigentes que había no le daban la oportunidad a la gente para que ellos expresaran lo que sentían ni nada, la organización se estaba centralizando en unos poquitos, la gente se sentaba a escuchar, se ponían a hablar cuatro horas y la gente no decía nada, eso pasaba en La Trina y yo decía: «No, eso no puede ser así».

Cuando fui al Cauca vi las cosas distintas, vi a todos esos indígenas allá que hablaban sus idiomas propios. Viendo a las otras mujeres que hablaban, yo dije: «Voy a organizar La Trina». Le dije a la compañera con que iba: «Ve, ahora que llegue a La Trina yo me voy a meter al cuento, eso en La Trina tiene que cambiar».



Aprendiendo a tejer con chaquiras durante la Jornada de intercambio: Weirara chamibidara dachi kurisia jaradecita abauma kawanavera. Sijipira, Cañamomo Lomapijeta, Caldas, 2010. Foto: Johana Blandón Otágr.



De izquierda a derecha: Norfilia Caizales, Gloria Tamanís Tascón, Fanny Zamora y Amanda González Yagarí durante el *Encuentro de mujeres emberá chamí de Antioquia, Caldas y Risaralda*. Sipirra, Cañamomo Lomapieta, Caldas, 2010. Foto: Milena Páramo Bernal.



Taller sobre cuerpo e identidad. Altomira, Risaralda, 2009. Foto: Amanda Tascón Panchí.



Cocinando durante la Escuela de formación y empoderamiento político de las mujeres indígenas de Caldas. La Trina, Caldas, 2010. Foto: Raquel González Henao.



Versalia Guerrero. Pulgarín, Cañamomo Lomapieta, Caldas, 2010. Foto: Raquel González Henao.



Rosa Ramos. La Albania, Caldas, 2009. Foto: Raquel González Henao.



Músicos. La Albania, Caldas, 2009. Foto: Raquel González Henao.



Niñas y jóvenes emberá chami. La Albania, Caldas, 2009. Foto: Raquel González Henao.



Amparo Reyes. Cañamomo Lomapieta, Caldas, 2012. Foto: Luz Yadeny Aguirre González.



Trabajo en grupo durante taller de memoria histórica. Veraneras, La Montaña, Caldas, 2009. Foto: Raquel González Henao



Niños emberá chamí. Suratena, Risaralda, 2009. Foto: Raquel González Henao.



De izquierda a derecha: Carolina Tascón y Eulalia Yagarí González durante el *Encuentro de mujeres emberá chamí de Antioquia, Caldas y Risaralda*. Sipirra, Cañamomo Lomapieta, Caldas, 2010. Foto: Milena Páramo Bernal.

GRUPO HOGARATO

¿Cuál es la historia de la Comunidad? ¿Cuál es la historia de las mujeres en nuestra comunidad?
En realidad la historia empieza desde hace mucho tiempo. Y todas las mujeres somos:

- * Madres
- * Ejemplos de Superación
- * Educadoras
- * Tolerantes
- * Consejeras
- * Guías (Espirituales)
- * Comprensivas
- * Líderes
- * Otras forjadoras del hogar.

Y en épocas pasadas éramos como hoy en día. Somos libres de nuestras propias decisiones y hemos obtenido más liberación.

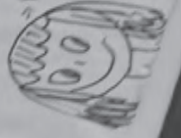
En nuestros primeros tiempos, las mujeres nos casábamos sin saber que nos esperaba en el matrimonio.

Nunca nos dijeron que nos llegaba el periodo y que era una etapa de toda mujer.

Nos discriminaban por ser mujeres y no podíamos ser líderes ni tener ni libre ni voto.

Los hombres nos obligaban a estar con ellos y si no se cumplía esto nos maltrataban físicamente y moralmente.

Y en muchos casos quedamos feminizadas por todo esto. Siempre se hacía lo que el esposo decía y nada más... pues era el esposo quien mandaba en el hogar.



→ PASADO

comuni

Cartelera elaborada durante taller de memoria histórica. Bonafont, Caldas, 2009. Foto: Raquel González Henao.



Amanda González Yagari. Karmatarúa, Antioquia, 2012. Foto: Luz Yadeny Aguirre González.



Participantes graduadas de la Escuela de formación y empoderamiento político de las mujeres indígenas de Caldas. La Trina, Caldas, 2010. Foto: Raquel González Henao.



Cargando leña. San Lorenzo, Caldas, 2009. Foto: Raquel González Henao.

TERCERA PARTE

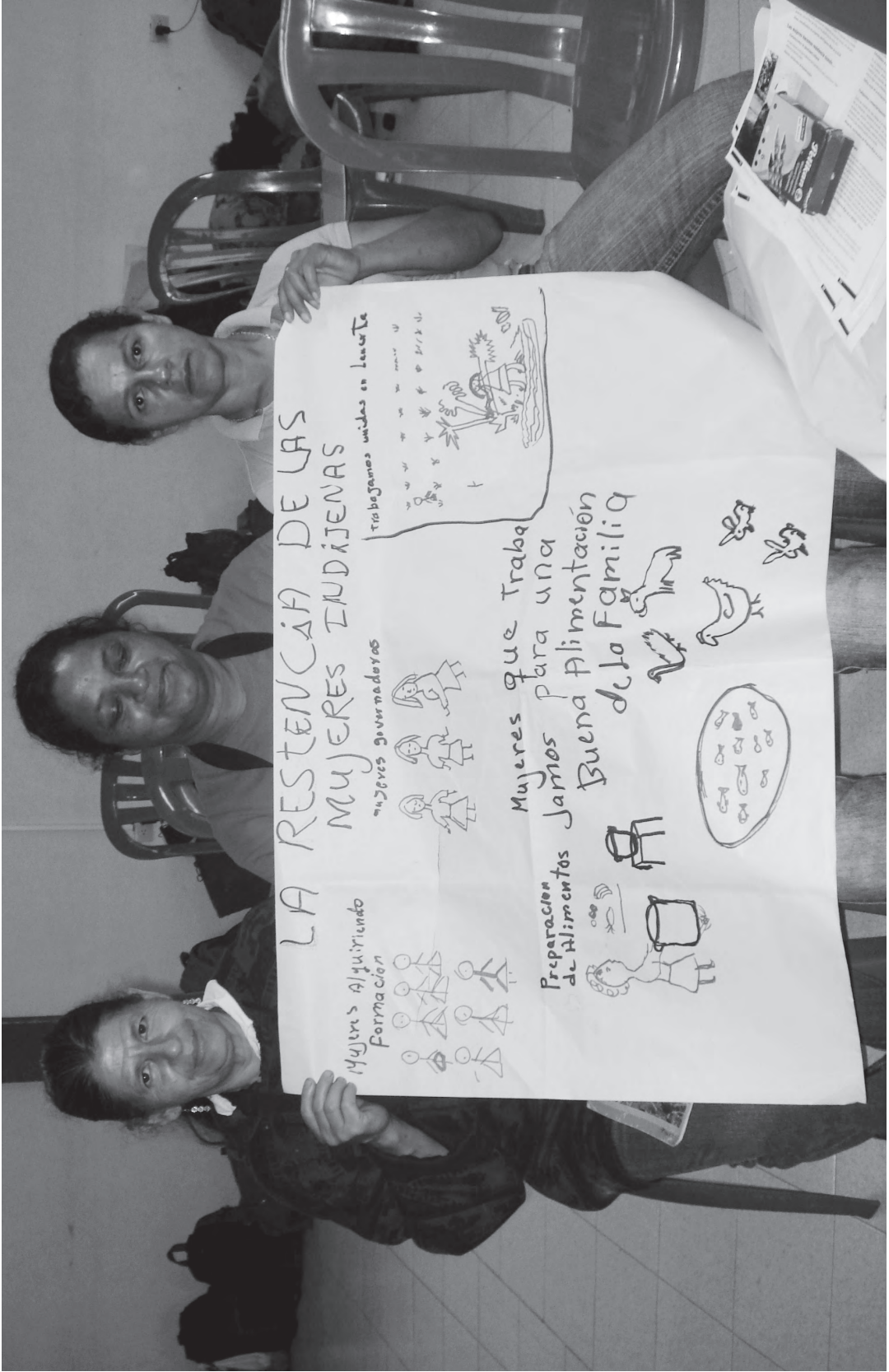
HACER DESTINO:
LA VIDA DE LAS MUJERES EMBERÁ CHAMÍ



◀ Ana Delia Dregamá Siágama. La Albania, Caldas, 2009. Foto: Johana Blandón Otagrú.

CAPÍTULO 7

TODOS LOS DÍAS,
TODAS LAS HORAS:
EL TRABAJO DE LAS MUJERES
EMBERÁ CHAMÍ



Participantes de la Escuela de formación y empoderamiento político de las mujeres indígenas de Caldas. Bonafont, Caldas, 2009. Foto: Blanca Brisa Otágriz León.

TODOS LOS DÍAS, TODAS LAS HORAS: EL TRABAJO DE LAS MUJERES EMBERÁ CHAMÍ

Hasta el momento, se ha presentado de manera breve la historia de las comunidades chamí del suroeste antioqueño, Caldas y Risaralda. En esta historia las mujeres han tenido un lugar fundamental para la pervivencia de su cultura: cultivan la tierra; cuidan de otros y otras; enseñan el idioma emberá; ayudan a traer a niños y niñas al mundo; preparan los alimentos; y constituyen gran parte de la base social de sus organizaciones.

Un objetivo importante del ejercicio de construcción de memoria de las mujeres emberá consiste en hacer visibles estas acciones como trabajos importantes, que requieren esfuerzo, implican conocimientos especializados y aportan a la transformación de su contexto social. Además de reconocer el papel de las mujeres es necesario preguntarse, a partir de la observación de la experiencia cotidiana, si su trabajo se realiza en condiciones dignas y si se ve correspondido con la existencia de mejores posibilidades de vida.

También es preciso revisar si las comunidades ponen en práctica los principios de equilibrio, armonía y complementariedad entre hombres y mujeres, presentes en buena parte de las cosmovisiones indígenas⁴¹, en los planes de vida, en las agendas de trabajo de las áreas y programas de mujer a nivel regional y nacional, y en las políticas organizativas del Movimiento Indígena.

⁴¹ Para ampliar este punto, ver: REY, Elena. Los derechos de los pueblos indígenas son derechos de las mujeres indígenas. En: REY, Helena (ed.). *Antigua era más duro: hablan las mujeres indígenas de Antioquia*. Bogotá, CECOIN, 2009, págs. 12-34.

Lo que hacen las mujeres: la división del trabajo

Algunas investigadoras que se han dedicado a estudiar el trabajo de las mujeres en diferentes culturas y épocas utilizan el concepto de *división sexual del trabajo* para referirse al proceso mediante el cual las sociedades asignan responsabilidades diferenciadas a hombres y a mujeres. Si bien las tareas que asumen las personas varían según la cultura, en general se ha observado que a las mujeres se les ha encomendado realizar las labores de cuidado y el trabajo doméstico, mientras que los hombres han tenido una mayor participación en el espacio público y han sido encargados de proveer los recursos económicos necesarios para la subsistencia.

Aunque esta división del trabajo es generalizada, encontramos hombres que asumen tareas del hogar y mujeres que se desempeñan en el ámbito público. Sin embargo, hay que tener en cuenta que para ellas ha sido más difícil hacerse un lugar allí, debido a que son cuestionadas por ocupar espacios que «no son para mujeres», como lo cuenta Aurora Motato, médica tradicional y líder indígena de Caldas:

Quando me metí a la organización indígena hubo cantidad de obstáculos, empezando por los mismos líderes de la comunidad. Había uno que es muy buena gente, pero es demasiado celoso y demasiado estricto, y él contaba que los conocimientos no los podían tener sino los hombres. Él era machista y es machista a morir. Entonces cuando empecé a meterme en la organización, tanto a liderar como a gobernar como alcaldesa del resguardo, él decía que no podía por ser mujer, y cuando empecé a liderar el proceso como coordinadora fue duro porque la misma gente me postuló, tanto a lo de gobernación como a coordinadora de Etnosalud. Me ponía miles de peros y yo le decía: «Lo que pueden hacer los hombres también lo pueden hacer las mujeres», y dijo: «Eso vamos a probarlo, compañera» (Aurora Motato Montoya, resguardo de Nuestra Señora Candelaria de la Montaña, Caldas, 2009).

La división de responsabilidades entre hombres y mujeres se aprende desde la infancia, son las mayores quienes se encargan de enseñar

a las niñas: «Ésta es una piedra de moler chiquita para la niña, allí aprende a moler maíz. El niño no usa esa piedra, él va con el papá a limpiar el tajo», comentaba Elisa, emberá de Santa Teresa⁴² (En: González Henao, 2009b).

Aunque todas las mujeres consideran fundamental aprender a realizar las tareas domésticas, algunas recuerdan, con dolor, que este conocimiento lo obtuvieron en medio de malos tratos por parte de sus mayores.

Mamá nos enseñó a lavar la ropa, y si no lavábamos bien nos daba en la cara con la misma ropa, diciendo: «Está sucia todavía o ¿es que quieren colocársela oliendo mal?», y así volvía y nos hacía lavar. Y también nos enseñaba a tejer canasto, la china (abanico) y escoba; pero no nos quedó en la memoria. También nos enseñó a coser y, como no lo hacíamos bien, nos chuzaba la mano con la aguja, diciendo: «Hagan bien las cosas, entonces quién es que les va a coser». Así aprendimos. Y compraba corte de tela y nos entregaba para coser, y ella iba explicando. Después, ella consiguió máquina Singer y eso no aprendimos, y después papá vendió la máquina para beber (Mujer emberá chamí, 2009).

El trabajo de cuidado no sólo es realizado por las emberá al interior de sus comunidades, muchas de ellas se ven obligadas a desplazarse a ciudades como Pereira, Medellín y Cali para emplearse en el servicio doméstico y así garantizar la subsistencia de sus familias. Esta práctica no es reciente, la mayoría de mujeres entrevistadas de Caldas y Risaralda contaron que, en algún momento de sus vidas, trabajaron *en casa de familia* o, por lo menos, lo contemplaron como alternativa económica.

Este desplazamiento de las mujeres a la ciudad es ocasionado por la falta de posibilidades de trabajo remunerado en su territorio. Como ya se ha planteado, existe poca tierra para la cantidad de población indígena que habita en la zona andina, por esto, el flujo de gente entre el campo y la ciudad se hace necesario. Esta migración de las mujeres

⁴²Comunidad del resguardo de Gitó Dokabú (Pueblo Rico, Risaralda).

hacia las ciudades implica que deban separarse de sus hijas e hijos y verlos sólo durante periodos cortos de tiempo. Además, en ocasiones, las mujeres terminan asumiendo la carga económica del hogar sin encontrar corresponsabilidad por parte de sus parejas.

Es un problema de las comunidades. En este momento tienen más oportunidades las mujeres, entonces se van a trabajar en las cocinas, y en la casa se quedan los hombres. ¿Las mujeres qué tienen que hacer?, pues cuando llega el paguito ahí mismo venir, mercar, dejar el mercado pa'l mes y volverse a ir, pa' dejarle al marido en la casa pa' que se quede cuidando los hijos. Eso es general en todas las comunidades indígenas y no indígenas, que las mujeres tienen que migrar a las ciudades porque ya los hombres no consiguen trabajo. Pero a veces yo creo que los hombres se vuelven descarados, porque mandan a la esposa a trabajar y ya saben que cada mes viene, les trae mercado y hasta plata pa' ellos, y ellos en la casa, y las pobres mujeres tienen que salir a joderse pa' que ellos vivan bueno y usen la plata pa' tomar y pa' otra viejas (Blanca Brisa Otagrú León, parcialidad de La Trina, Caldas, 2010).

En las ciudades las mujeres indígenas enfrentan muchas dificultades. Aunque algunas de ellas señalan que tuvieron una buena experiencia en las casas donde trabajaron y recibieron apoyo para estudiar o para enfrentar situaciones difíciles como embarazos no planificados, muchas contaron sobre abusos y malos tratos.

Mi hermana vivía en Riosucio y me consiguieron un trabajo en Pereira, en una casa de familia. Muy contentos conmigo, muy felices conmigo; pero yo no con ellos, porque yo viví una humillación grande. Dormía en el suelo en una pieza llena de imágenes de santos, había una silla que no podía tocar, no me podía pasar para la cama, no me podía sentar en los muebles ni en la mesa. De allí me vine otra vez para Riosucio a donde mi hermana, estuve en otra casa donde duré ocho días. Ahí cuidaba a unas niñas; pero como el día sábado era libre, cuando yo salía me hacían desocupar la mochila para ver qué llevaba. Dije: «Qué pena, pero yo ladrona no soy». Me fui al ver que no era capaz de trabajar así; dije: «Me voy a coger café», volví a lo mío (Olga Ensueño Jaramillo Prieto, parcialidad de Cauromá, Caldas, 2009).

El trabajo de cuidado de los demás y de administración del hogar es fundamental para la pervivencia de los pueblos, en tanto permite la reproducción de la vida y de la cultura. El cuidado no sólo es el que se realiza en el ámbito familiar, también está el trabajo que las mujeres hacen en su comunidad, como parteras, médicas y madres comunitarias, es decir, se trata de una labor que permite el bienestar de todas las otras personas.

Cuando se habla de los roles de género, algunos líderes emberá presentan la división sexual del trabajo como un ejemplo de la complementariedad entre hombres y mujeres. Sin embargo, dicha complementariedad no implica necesariamente equilibrio. Por supuesto que si las mujeres asumen la totalidad del trabajo doméstico mientras que los varones trabajan la tierra y participan en las actividades organizativas, existe complementariedad en las responsabilidades; pero esta división no es equitativa, porque mientras que la jornada de los hombres acaba cuando llegan a sus casas, el trabajo de las mujeres se extiende hasta altas horas de la noche y requiere, prácticamente, todo su tiempo.

Usualmente, el cuidado se asume como responsabilidad natural y exclusiva de las mujeres, quitándoles posibilidades de participar en otros espacios como reuniones y eventos que impliquen salir de las comunidades durante varios días; quienes lo hacen se encuentran sometidas a una sobrecarga de responsabilidades.

La mujer tiene siempre más dificultades, yo he visto compañeras que se tienen que levantar, hacer desayuno, almuerzo, volver a hacer comida... Cuando el hombre llega tiene la comida, la ropa lavada, y puede irse a la reunión sin problemas. La mujer líder tiene más problemas que el hombre, porque el hombre se va yendo, y la mujer que diga que pa' salir no tiene que voltear es muy mentirosa, porque voltear mucho rato (Amparo Reyes, resguardo de Cañamomo Lomapieta, Caldas, 2010).

Las mujeres no se dedican únicamente a las labores de cuidado, también trabajan la tierra y fabrican artesanías, aunque no cuentan con un mercado amplio para comercializarlas.

Yo, Elisa Niquirukama, tengo setenta años. Yo me mantengo cogiendo café en este momento y en tiempo frío me mantengo elaborando canasta, escoba y china (abanico) para vender y cambiar por plátanos. Las chinas las vendo a mil quinientos y las canastas a tres mil, cuatro mil y cinco mil, y con esto compro algunas bobaditas para comer. Aquí en la comunidad me dedico a rozar monte, sembrar cacao, sembrar café, plátanos, maíz, fríjol. Este trabajo se hace en dos o tres días de acuerdo a la cantidad de siembra en el mes de octubre y febrero, y el resto del tiempo graneo café en los tajos de capunía, desde las cinco de la mañana, y llego a la casa a las cuatro de la tarde... Cuando estoy en la casa me pongo a lavar ropa, remendar ropa o coser ropa (Elisa Niquirukama Ogari, resguardo de Suratena, Risaralda, 2009).

Este trabajo en la casa y en el espacio productivo muchas veces va acompañado de la participación en escenarios organizativos, dado que algunas de ellas tienen un papel como líderes y la mayoría está presente, de diferentes maneras, en el proceso comunitario:

Me dedico a la coordinación del Consejo de Justicia. Al mismo tiempo estoy trabajando con el grupo de mujeres y hacemos collares, cosemos y cortamos ropa, y ayudo a Amanda⁴³ a coordinar el grupo de mujeres (Gloria Tamanís Tascón, resguardo de Karmatarrúa (Cristiánía), Antioquia, 2010).

Una característica del trabajo organizativo de las mujeres es que, por lo general, va ligado a actividades de cuidado. Es decir, su participación no consiste únicamente en la asistencia a las asambleas o a las actividades colectivas, sino que son las encargadas de la alimentación en estos espacios.

Casi siempre, las mujeres construyen tipos de organización que implican trabajo productivo; se trata de formas de asociación en las cuales se busca obtener ingresos y construir alternativas económicas a partir de los esfuerzos colectivos.

⁴³Se refiere a Amanda González Yagarí, de Karmatarrúa (Antioquia).

Los sábados trabajo con los jóvenes en cúrcuma, eso es un condimento. Por ejemplo, este sábado tenemos que refrendar las matas que se perdieron, esto se hace todos los sábados. Para yo poder salir al campo con ellos tengo que madrugar a las cinco de la mañana, porque tengo que dejar todo hecho antes de salir. Entonces, como le digo, de lunes a viernes me levanto a las cuatro de la mañana, el sábado a las cinco; el único día que medio descanso es el domingo y, fuera de eso, hay que ayudar a hacer las tareas al niño (Diana Vélez Tascón, resguardo de Marcelino Tascón (La María), Antioquia, 2010).

Cambios en la manera como se valora el trabajo de las mujeres

Los tipos de trabajo descritos en el apartado anterior son indispensables para las familias y las comunidades indígenas, sin embargo, muchas veces el aporte femenino no es suficientemente visible. Esto ocurre debido a varias razones, en primer lugar, porque existen prácticas de control social que impiden que las mujeres se expresen libremente, participen de manera tranquila en los espacios públicos y, por ende, que socialicen sus conocimientos. En segundo lugar, porque se asigna mayor valor social al trabajo en espacios públicos o a las actividades remuneradas que a las labores de cuidado. Finalmente, porque debido a que los hombres tienen más poder en la vida comunitaria, ellos ayudan a reproducir los mecanismos para mantener su lugar privilegiado, como lo señaló Luz Mary Arcila:

Los hombres dicen que las mujeres no entienden: «No pidan la palabra porque lo que ustedes van a decir no sirve». Le quitan la palabra, entonces en la mesa directiva rechazan a la compañera. Ella briega a trabajar y el hombre comienza a decirle que las mujeres no trabajan, que ellas qué comerían si ellos no estuvieran. Ellas dicen que tienen manos para trabajar, pero los hombres rechazan el trabajo de las mujeres. El marido está pensando mal, dice: «Esas mujeres están hablando de nosotros y esos cuentos los van a llevar a otros lados y no nos van a ayudar, que hagan a entender bien a las mujeres» (Luz Mary Arcila Ramos, resguardo de La Albania, Caldas. Intervención durante el *Encuentro de mujeres emberá chamí de Antioquia, Caldas y Risaralda*. En: González Henao, 2010).

A pesar de que muchas de estas ideas se encuentran ancladas en el pensamiento de hombres y mujeres, cada vez son cuestionadas con mayor contundencia. Este cambio se ha conseguido gracias al trabajo que se hace desde los grupos de mujeres organizadas para promover prácticas distintas y para motivar la participación política de las demás.

Al analizar los logros del proceso de las mujeres es importante tener en cuenta que la transformación total de su lugar de subordinación y el reconocimiento de su papel dentro los pueblos indígenas implican ciertos cambios culturales que son posibles siempre y cuando vayan acompañados de la garantía de mejores condiciones de vida.

Un ejemplo de lo anterior lo encontramos en materia de educación. Ellas saben que necesitan formarse y que pueden tener otros conocimientos distintos a lo doméstico, sin embargo, son mínimas las oportunidades de que una emberá termine la educación básica y, menos, de que acceda a la universidad. Mientras situaciones como ésta ocurran, habrá fuertes limitaciones para la materialización de los sueños de las mujeres. La realidad actual de su pueblo plantea un contexto difícil y exige de ellas una gran fortaleza y creatividad para sacar adelante sus iniciativas, tal como lo expresa Blanca Brisa Otagrú León:

A las mujeres les digo que sigan para adelante, que se capaciten, que no desaprovechen cualquier oportunidad de superarse, porque a través de los días todo se va poniendo muy difícil y tenemos que crear herramientas para nosotras defendernos. Porque vemos el país y sabemos que los gobiernos cada día quieren acabar con esta población indígena, y nosotras las mujeres somos más resistentes y más valientes para sacar adelante esos procesos. Pero no podemos seguir siendo tan sumisas, ni quedarnos ignorantes; tenemos que capacitarnos para poder dar la cara y tenemos que asumir cualquier proceso con altura y con conocimiento (Blanca Brisa Otagrú León, parcialidad de La Trina, Caldas, 2010).

Me siento contenta, colaboro mucho en la comunidad

Flor María Tascón

Resguardo de Miguel Cértiga (La Mirla),
Támesis, Antioquia.

Soy ama de casa, me gusta lo que hago, cuido a mis hijos y a mis nietos mientras mi esposo trabaja para traer el alimento al hogar. La gente que tiene una buena tierra siembra café, fríjol, maíz, yuca y el plátano, que nunca falta. Las mujeres en la huerta sembramos mucho cebollín, tomates... Todas las casas están rodeadas de estos cultivos, ésta es la manera de tener el sustento de las familias.

Cuando tengo tiempo, les hablo a mis hijos de las historias de personas de la comunidad, les enseño a tejer canasto. Una siempre está ocupada en la casa; aunque los hombres a veces piensan que el trabajo de la mujer es fácil, uno, que lo vive, sabe que también es duro. Las mujeres tenemos una gran labor, tener todo organizado para la familia. Ningún trabajo es menos, el de los hombres y el de las mujeres es importante.

Me siento contenta, colaboro mucho en la comunidad. Me gusta servirle a la gente que viene a darnos capacitación, colaboro cocinando. Si me preguntan de una historia pasada que yo sé, pues la cuento. Soy una persona muy alegre, siempre estoy dispuesta, no me da pereza a pesar de la edad que tengo.

Como mayor, yo tengo más conocimiento, tengo el doble de años que otras personas. Uno ya ha pasado por muchas experiencias, ha enfrentado las verdes y las maduras, la vida con el marido; uno ha hablado con jaibaná, con los abuelos. Los jóvenes de hoy ya ni hablan con abuelos, además porque no hay abuelos, esas conversaciones que yo tuve ayudan mucho para enfrentar cosas de la vida. Con mis hijas e hijos hago eso, les doy consejos, yo no quisiera que a alguno de mis hijos o hijas su marido la maltratara, o su mujer lo maltratara, porque también hay mujeres que son muy bravas.

Me hicieron crecer en el trabajo

Rosa Ramos

Resguardo de La Albania,
San José y Risaralda, Caldas.

Somos emberá porque somos indígenas, por eso dicen *emberá chamí*. La historia dice: «Gente blanca es aparte y gente indígena es aparte». Entonces dicen *indígena*, porque tengo el dialecto de indígena, porque mi Dios puso eso, no es que llegamos así. Eso es que mi Diosito los puso indígenas y a hablar este dialecto.

Ustedes son diferentes porque no hablan dos palabras, usted tiene de una sola, español no más, el castellano es una sola. Si nosotros hablamos con otras compañeras en mi dialecto usted no entiende nada, y vaya usted hable con otra compañera, hable lo que usted va a decir y yo le entiendo perfectamente.

Cuando era niña estaba yo con mi mamá, mi mamá me levantó, ya cuando tenía los ocho años me pusieron en la escuela. En ese tiempo los lunes los niños estudiaban; los martes, las niñas; los miércoles, los niños; los jueves eran las niñas; los viernes eran los niños; y los sábados eran las niñas. Así, no es como ahora, niños y niñas, todos revueltos, no.

Por allá por el lado de Belalcázar era donde yo estudiaba, la escuela Socorro. Nosotras íbamos las dos hermanitas y a ella unos vecinos la mataron con una escopeta, yo estaba en segundo de primaria y ya casi terminaba, entonces como la escuela estaba muy retiradita, mi mamá dijo: «Usted con quién va a estar andando, hija, a mí me da pesar de mandarla por ahí sola», entonces ya no me mandaron, ya me quedé en la casa trabajando, a los nueve años ya no fui más a la escuela, me quedé en la casa. Así aprendí a leer y a escribir, a firmar mi nombre, a leer papeles escritos en máquina. Cuando era muchacha yo le leía todo bien y ahora ya después de vieja es que no veo bien.

Mi papá se llamaba José Antonio Ramos y mi mamá se llamaba Rosana Aguirre, mi papá era mestizo, porque una indígena estuvo con un señor español, ese señor le hizo embarazar la barriga y ella tuvo un niño, ese era mi papá, era mestizo. Tenía tres hermanos pero uno se murió, y tengo varias hermanas.

Recuerdo que ya de grande, a los seis años, mi mamá me mandaba a hacer oficio, a barrer. Mi papá no me hacía jugar, mi papá era jodido con nosotros, a él no le gustaba mandar a ninguna parte, con los hijos también, no le gustaba que uno anduviera así sola, sino que estuviera al mando de él; si le daba permiso iba, si no, no podía uno ir.

De doce años me pusieron a trabajar, me mandaban a coger café. Vivíamos en una finca de los ricos y había compañías cafeteras que iban allá. Mi papá ya estaba bien enfermo, sufría asfixia, él nos decía: «Vayan a coger cafecito, niñas» y nosotras salíamos a la hacienda a eso. Después que acabábamos íbamos pa' la cafetera con azadón a desyerbar.

Mi papá iba a donde la patrona y si veía una rastrojerita como pa' sembrar maíz, venía y decía: «Ay, hijas, yo le pedí un pedazo de la rastrojerita, eso está bueno pa' sembrar maíz, tenemos que rozar eso». Nos poníamos camisa, pantalón y sombrero, y nos íbamos a rozar, mi papá nos cuadraba el machete y nos íbamos a trabajar allá. Así fue dos años, tres años, lo mismo; catorce, quince, dieciséis años... lo mismo, trabajo y trabajo. A mí no me mandaban así como bonito a pasear o a sentarse, me mandaron fue al trabajo, me hicieron crecer en el trabajo.

[...] Aprendí a las señoras que son yerbateras, porque uno se interesa en todas las cosas y uno quisiera saberlas. Entonces unas yerbateras me enseñaban, un día yo estaba muy enferma y me mandaron plantas. Yo casi cuando me enfermo no voy al hospital, voy a las manos de los médicos de la comunidad. Ni cuando tenía los hijos, tampoco iba, ni al control ni nada, no iba al hospital de blancos; toda la vida era mi alivio en la casa, mi mamá me atendía, ya con eso uno va sabiendo las plantas que lo curan a uno, por ese medio uno va sabiendo.

En nosotras hay unas que son muy descuidadas, no ponen atención, a lo que sirve no le ponen atención y no saben nada, entonces como yo les digo: «Hombre, pongan atención y verán que uno aprende, de ese modo uno va aprendiendo». Yo sé muchas planticas, pero pa' uno recogerle y mostrarle todo toca sacar un día entero.

La gente se amanecía bailando

Romelia Ríos Villaneda

Resguardo de Cañamomo Lomapieta,
Riosucio y Supía, Caldas.

Soy María Romelia Ríos Villaneda, pertenezco a la comunidad de Portachuelo, tengo cincuenta y siete años, desde la edad de los nueve años he manejado la cultura con nuestros padres llamados Ernesto Ríos e Inés Emilia Villaneda. Mis padres fueron los que me dieron la herencia de ser artista, he trabajado en el resguardo como monitora de danzas en las escuelas con los alumnos, trabajo las cuadrillas, el sainete y la danza. No me puedo quejar porque he tenido muy buenos éxitos, todas las comunidades me han tenido aprecio, como en el resguardo, a quien le debo mucho.

Aprendí la parte artística con mi padre Ernesto, Inés Emilia Villaneda y Luis Ángel Villaneda, líder del resguardo. Con él andaba mucho, cantando las cuadrillas, los sainetes y los coros para la iglesia de La Candelaria; así aprendí con ellos. Ya mi padre falleció y Luis también. Un muchacho, Ovidio Hernández, que era mi compañero de trabajo y ya no existe, me dijo antes de morir que siguiera con el proceso, que no lo dejara acabar, y ahí he seguido con el arte de la cultura. Vamos muy avanzados en las comunidades, he representado mucho al resguardo Cañamomo Lomapieta y hasta el momento nos ha ido súper bien en los procesos de la cultura.

Se presenta todo lo típico, que no sea moderno, como los bailes antiguos de los abuelos con sus vestuarios típicos. Tengo varias danzas en Portachuelo, hemos montado una contradanza en homenaje a las ollanderas de Portachuelo, la cual ha tenido muchos éxitos a nivel nacional y departamental. La danza del barro tiene varias coreografías, una donde los niños están arrancando el barro; lo que hacían los abuelos, que recogían el barro y lo llevaban en canastos a sus casas para molerlo en piedra y hacer las cayanás, las tinajas, las ollas, candileros, la cacerola. Así mismo, se montó la danza dándole un estímulo a las ollanderas de Portachuelo.

Compongo las letras y busco la música, en ese sentido debo sentirme orgullosa porque en mi familia la mayoría son músicos, por eso cuando me invitan a alguna

presentación yo hablo con los muchachos y ellos me dicen: «Listo, vamos». Ahí mismo nos ponemos a ensayar y montamos las cuadrillas.

[...] Donde me inviten yo les colaboro, he participado en eventos del cabildo y se pasa muy bueno, muy chévere; entre compañeros se pasa muy rico y uno siente el proceso que se está haciendo, porque en unión se hace la lucha. Siempre me han nombrado coordinadora de todas las comitivas, y todos: «Vea, doña Romelia tal cosa». Para mí es un orgullo saber que las personas lo tienen a uno en un buen concepto.

[...] La danza del sainete sólo la tiene la familia Villaneda y trabajamos varios ritmos: la contradanza y el pasillo, baile tradicional de la comunidad de La Iberia y Portachuelo. Hemos ido a nivel nacional, a la Feria de Manizales; en Aguadas nos fue muy bien, entre cuatro grupos quedó Portachuelo, el pasillo cualquiera lo baila, pero el pasillo típico y tradicional que bailaban nuestros abuelos en La Iberia es un pasillo que se baila arrastrado, arriado, toreado y venteado, y allá nos pusieron a competir con tres departamentos y había jurados conocedores de la cultura y de dónde nace. Nos tocó bailar ocho pasillos seguidos sin descansar y entre los seleccionados quedó Portachuelo, hace unos doce años que nos trajimos ese éxito de Aguadas.

El sainete es como un ritmo de veladas que en el otro tiempo se realizaban para recoger fondos, se utilizaba mucho para presentar números. Antes, como no había luz, los bailes se hacían con caperuzas, lámparas y velas. En este tiempo lo llaman *teatro*, pero nosotros anteriormente le decíamos *veladas*. Una velada se componía de números, varias personas y cada una con un personaje: viejito, viejita, sacristán, un mariguanero. Se reunía la comunidad porque a la gente le gusta mucho.

En la época de la recuperación de tierras se hacían muchas veladas y la gente se amanecía bailando y tomando, a veces se hacían reinados, en el primer carnaval que hicieron en La Iberia yo fui la reina y estaba muy niña, tenía doce años.

Me gustaría estudiar enfermería

Rosario Taborda Bañol

Resguardo de San Lorenzo,

Riosucio, Caldas.

Me levanto a las cinco y media de la mañana, me organizo, hago el desayuno, organizo la casa, hago lo poquito que le puedo ayudar a mi mamá y luego me voy para el trabajo. Regreso a las cuatro de la tarde y al otro día vuelvo a comenzar la misma labor, o sea a coger el machete o a coger café.

Hace nueve años empecé en la organización, primero comencé en la comunidad de El Danubio dirigiendo los grupos del comité de salud, seguí con el trabajo de mujer y familia, y lo último fue con los adultos mayores. Con los adultos mayores se comienza con la reflexión y después con los ejercicios; luego la charla que tenemos con cada uno de ellos, los cuentos y anécdotas de lo que les ha pasado.

Estudí hasta tercero de primaria porque empecé a ser señorita y mi mamá me dijo que yo estaba muy grande para seguir estudiando, pero sí me gustaría haber seguido, yo ya veo la falta que me hace no haber estudiado. Algún día, si tengo la oportunidad, me gustaría estudiar enfermería.

CAPÍTULO 8

SER MUJER:
UN APRENDIZAJE



Niñas emberá chami. Suratena, Risaralda, 2009. Foto: Amanda Tascón Panchi.

SER MUJER: UN APRENDIZAJE

A las cuatro de la mañana, cuando aún no ha amanecido, se despierta Flor María Tascón, mujer emberá chamí que vive en el resguardo de Miguel Cértiga, ubicado en el municipio antioqueño de Támesis. Ella, como buena parte de las colombianas, tiene una larga jornada que empieza cuando los demás miembros de la familia aún descansan:

Lo primero que hago es cepillarme, lavo los platos que quedan sucios del día anterior, enciendo el fogón, monto el agua de panela para el tinto; cuando tenemos mucho maíz, siempre lo cocino para las arepas, entonces muelo el maíz para armar las arepas para el desayuno, o cocino plátano y guiso carne, o hago huevo revuelto, esa es mi rutina diaria (Flor María Tascón, resguardo de Miguel Cértiga (La Mirla), Antioquia, 2009).

Al mismo tiempo, en Chakiamá, Gloria Ismelda Tamanís va de un lado a otro de su casa alistando todo lo necesario para que su esposo e hijos puedan desarrollar las labores del día:

[...] hago el desayuno y despacho al compañero, ahí levanto al niño mayor para la escuela, luego se levanta el del medio, le digo que se bañe para organizarlo también (Gloria Ismelda Tamanís, resguardo de Hermeregildo Chakiamá, Antioquia, 2009).

Después de que el esposo ha salido a trabajar y los hijos se han ido a la escuela, Gloria continúa con sus quehaceres:

Si la bebé no se ha despertado, organizo la casa rápidamente y adelanto el almuerzo; lavo la ropa, si hay que lavar. Cuando la niña se ha despertado, la organizo, la alimento y la pongo a dormir para

finalizar el almuerzo y el resto de actividades. Si tengo chaquiras, tejo; y luego, si queda tiempo, leo, me parece importante hacer lecturas (Gloria Ismelda Tamanís, resguardo de Hermeregildo Chakiamá, Antioquia, 2009).

Las labores de la casa requieren una gran cantidad de tiempo, concentración y destreza; la habilidad para desempeñarlas es adquirida por las mujeres durante su proceso de socialización. Por lo general, la madre y la abuela, junto con las mayores de la comunidad, son las encargadas de enseñar a las niñas y jóvenes lo que deben saber para cumplir con las responsabilidades que la cultura les ha asignado como mujeres. Estos aprendizajes están relacionados, en su mayoría, con *hacer destino*, es decir, con el cuidado de los hijos e hijas, los oficios de la casa y la relación con el compañero.

Ya cuando uno está grande empieza a hacer el destino. En la casa aprendí a hacer una arepa grande para mi papá; me levantaba a hacer de comer para mi papá y así lo despachaba; me gustaba llevar el almuerzo al trabajo para comer los sobrados de mi papá [...] Mamá me pegaba cuando yo me iba a rebuscar televisor para ver en otras casas, ella me correteaba y yo me escondía hasta que papá llegara del trabajo porque él no me pegaba (Gloria Nelcy Guasarave, resguardo de Surateña, Risaralda, 2009).

La transmisión de los conocimientos necesarios para este tipo de actividades es fundamental. Sin embargo, como la mayor parte del tiempo está dedicado a ganar destrezas en lo doméstico, las mujeres descuidan otros ámbitos de aprendizaje y desarrollo de sus capacidades. Varias de las mayores contaron que en su niñez y adolescencia estuvieron en función de los quehaceres de la casa, sin que fuera posible estar en otros espacios, como la escuela.

Las dificultades que las mujeres enfrentan para salir del escenario privado se mantienen a lo largo de sus vidas. Por lo general, cuando conforman una familia deben negociar con el compañero su permanencia en espacios políticos y su trabajo por fuera del hogar.

La mayor dificultad es por el machismo de sus maridos, como le dije desde un principio; no las dejan que progresen, que aprendan, es el celo. Si la mujer viene a una parte a capacitarse y está en reunión, se imaginan lo peor, que la mujer no fue a capacitarse sino a estar con otros hombres, entonces ellos no permiten eso. Para mí fue más fácil porque en ese momento no tenía esposo, estábamos separados, ya cuando tomé la decisión de que volvía con él, le dije: «Listo, volvamos, pero usted con mi trabajo no se va a meter, en este momento usted me está conociendo dentro de este trabajo. Usted a mí no me va a poner problemas porque yo estoy en el CRIR, mantengo en reuniones, mantengo viajando a las otras comunidades, demoro quince días, una semana, y usted no me va a decir nada. Con esa condición, en vez de reprocharme me va a apoyar». Era más fácil de esa manera, pero de todas formas es muy difícil (Solany Zapata, resguardo de Suratena, Risaralda, 2009).

Convertirse en mujer

Como se comentó antes, el aprendizaje de las prácticas de cuidado se realiza a lo largo de la niñez y se refuerza cuando se acerca la primera menstruación. Este acontecimiento marca el paso de niña a mujer y las mayores lo recuerdan como un hecho importante en sus vidas, que las tomó por sorpresa.

Ay, eso fue muy horrible porque nosotras estábamos en la quebrada en una lavada, y teníamos un vicio que cuando terminábamos nos metíamos a bañarnos en esos charcos. Fui a vestirme, cuando ¡ay!, ese susto, ¡Dios mío bendito!; y yo decía: «Mi mamá ahora me va a pegar, y yo a dónde me chucé». Llegué a la casa con ese canastón de ropa, la seca la llevaba envuelta y la mojada en el canasto, y la extendí en el alambrado y me fui detrás de la casa y me vi otra vez; me puse fue a llorar y dije: «No, mi mamá me va a pegar, pero yo por qué no me di cuenta, si yo no me aporrié ni nada». Yo estaba confundida. Ella salió al ver que yo no entraba a tomar bebida o alguna cosa, se extrañó y entonces salió y dijo: «¿A usted qué le pasó?, ¿por qué está llorando?»; y yo le dije: «Ay mamá, es que me está echando sangre por allá en el sí señor, en el sí

señor»; así le decían. Ella dijo: «¿Cómo así?.. No, eso no es nada, siempre le da a uno, por eso somos mujeres y tenemos que sangrar por ahí, yo y usted también». Ella me explicó y ya se me pasó el susto. Yo tenía diecinueve años y un año después me casé (Carmen Ruth Hernández Castro, parcialidad de La Trina, Caldas, 2010).

El hecho de convertirse en mujer es celebrado de varias formas. En las comunidades de Antioquia, Risaralda y La Albania los relatos de las emberá hacen referencia a un ritual que, por lo general, se realiza cuando la niña está próxima a tener su primera menstruación, como una forma de asegurar que cuando sea «toda una mujer» pueda desempeñar de manera adecuada su papel en la familia y la comunidad. A este rito le dan el nombre de *paruka*, *parude bu* o fiesta de la pubertad.

«Que la corriente se lleve la pereza»: el inicio de la pubertad

Una joven emberá está corriendo por el camino que va del río hasta su casa, detrás de ella avanzan dos muchachos que tratan de alcanzarla, mientras le gritan: «*Juru katama bokor chiguabidayu*», expresión emberá que traduce: *si no corres, vamos a hacer que el sapo te orine los pies*. Los mismos muchachos, junto con otras dos jóvenes, habían llevado a la chica a bañarse al río. Mientras sacudían su cuerpo con hojas de simidí, las mujeres le decían: «Que la corriente se lleve la pereza para abajo».

La protagonista de la situación es Alicia Osorio, quien ahora tiene más de setenta años. En aquel momento, Alicia participaba de un *rito de paso*, es decir, de una ceremonia realizada para marcar el tránsito que se hace de una etapa de la vida a otra⁴⁴. Todas las culturas tienen ritos de paso, éstos son un componente fundamental de la dinámica comunitaria y contribuyen a mantener viva la cosmovisión, debido a que las ceremonias ponen en escena las creencias y significados culturales.

⁴⁴Para una ampliación del concepto de *rito de paso*, ver: VAN GENNEP, Arnold. *Los ritos de paso*. Madrid, Taurus, 1988.

El rito de paso de Alicia es el utilizado en su cultura para marcar el momento en que una niña empieza a convertirse en mujer. Festejar este cambio es una tradición importante entre los diferentes grupos emberá, ya sean *dobida*, *oibida* o *eyabida*.⁴⁵

En los resultados de algunos trabajos de investigación, se observa que si bien la manera como se celebra el paso de niña a mujer adquiere formas específicas según la comunidad en la cual se realice, existe coincidencia en los aspectos centrales. Se trata de un proceso que incluye varias etapas:

- La preparación de la niña para que identifique el *punto de encierro*.
- El encierro.
- El baño en el río.
- La fiesta de *paruka* y *eadora*.

El rito de iniciación de la pubertad refuerza los aprendizajes relacionados con el lugar femenino en la comunidad. Éste es el momento durante el cual a las niñas se les entrega la fuerza necesaria para que asuman el compromiso que implica ser mujer.

Con el tiempo, esta práctica ha venido desapareciendo. En la época en que Virginia Gutiérrez y Roberto Pineda recorrieron la zona de Caramanta (década de 1950) y cuando Vasco realizó sus primeras investigaciones con comunidades del Alto Chamí (1975), algunas mujeres manifestaron que este ritual no se realizaba, aunque lo recordaban con detalle.

Las mujeres entrevistadas que recordaron haber pasado por el rito de inicio de la pubertad tienen más de cuarenta años, sólo una menor de treinta tuvo dicha experiencia.

⁴⁵ En algunos grupos emberá llaman a esta fiesta *gemené* o *hemedé*. De hecho, Víctor Zuluaga Gómez y Patricia Granada Echeverri (1998: 81-83) en su libro *Navegantes de otros mares* hacen la descripción de un rito de iniciación de la pubertad al cual le da el nombre de *hemedé* y se realiza en el resguardo de Totumal (Caldas).

Yo me acuerdo cuando antes de cumplir los quince me hicieron el ritual de *paruka*. Eso me hicieron cuando ya estábamos aquí en la comunidad. Mi papá, con el tiempo, ya no siguió pagando arriendo y se vino para acá porque le resultó trabajo en El Llano y me dejó aquí cuidando a mis hermanitos (Solany Zapata, resguardo de Suratena, Risaralda, 2009).

El abandono de la *paruka* se debe a varias razones. Las mujeres comentaron que dicha práctica requiere una inversión de recursos que a las familias les queda difícil asumir. Otras contaron que hay momentos muy duros en el ritual, por lo que «da pesar poner a las niñas en eso».

Aunque la fiesta de la pubertad ya no se realice con frecuencia, a continuación se describirá puesto que constituye un elemento importante en las historias de vida de las mujeres, en especial de las mayores, y hace parte de la memoria emberá, de los procesos vitales y de la identidad colectiva.

La preparación

Como lo cuenta Ana Delia Dregamá Siágama, cuando aún se tiene cuerpo de niña y «apenas se está asomando un grano de maíz en el pecho», las madres deben alertar a la niña sobre la necesidad de estar pendientes de cuando llegue el *punto de encierro*. Éste es una mancha de sangre que aparece en la orina y que indica que dentro de poco va a venir la primera menstruación. Para identificar el punto rojo, la niña tiene que cargar todo el tiempo una hoja de biao o de simidí⁴⁶:

Mi mamá me decía: «*Ukuquibaba*», esta palabra antigua yo no la entendía. Decía: «Debe orinar en encima de una hoja» (Elisa Niquirukama Ogari, resguardo de Suratena, Risaralda, 2009).

⁴⁶ No fue posible comprobar a qué plantas se refieren las mujeres cuando hablan de la *hoja de biao* en La Albania (Caldas) y *hoja de simidí* en Suratena y Altomira (Risaralda). Es posible que se refieran a la misma planta, en tanto se observa que tiene la misma función en el ritual de inicio de la pubertad.

Para asegurar que la niña se dé cuenta del momento en que llegue la macha roja:

[...] no se puede orinar en otra parte, sólo sobre la hoja, hasta que aparezca la señal. Donde vaya hay que cargar la hoja; y cuando aparezca el punto rojizo, es ahí el punto de encierro. Así me hicieron, esa hoja tiene misterio, aparece y desaparece el puntico, por eso deben estar muy pendientes de la niña cuando orina (Alicia Osorio, resguardo de Suratena, Risaralda, 2009).

Si la mamá no alerta a la muchacha y se deja pasar el momento adecuado, la hija crecerá sin la suficiente energía para el trabajo:

Cuando una niña tenga los ocho añitos, si la madre tiene experiencia, la niña más adelante no va a ser perezosa. Si no, no va a ser una niña como pa' hacer un mandado, a toda hora como con esa pereza. Eso es porque la madre no puso pilas cuando la niña cumplió los ocho años (Luz Mary Arcila Ramos, resguardo de La Albania, Caldas, 2009).

Adicionalmente, en esta época de la vida se advierte a la niña sobre la necesidad de *cuidarse de los hombres*. Esta recomendación es cada vez más frecuente a medida que pasa el tiempo.

Cuando yo era una niña, me recuerdo, a mí me gustaba jugar mucho con mis hermanitos y mis amiguitos de mi misma edad, jugaba a papá y a mamá, o sino, jugaba otros juegos como a ser profesora. A eso me gustaba jugar a mí, pero a mi madre no le gustaba que yo empezara a jugar así, me decía que si eso era oficio, me decía que eso no era lo que ella me decía que hiciera, o sea que eso no era lo que ella me enseñaba, y ahí mismo me pegaba. Tampoco le gustaba que yo jugara con los demás niños. Ella decía que los niños son muy pícaros, porque pueden hacer picardías, decía mi mamá, y como uno era tan inocente no sabía por qué era. Después de ser una niña pasé a ser una joven, ya cuando uno pasa a ser una joven ahí es donde uno tiene que cuidarse mucho, porque empiezan los comentarios de los hombres, también porque ahí es donde empiezan los dolores de

cabeza para uno y para los padres de uno (Cecilia Ochoa, resguardo de Suratena, Risaralda, 2009).

El encierro

Una vez que aparece el punto rojo, la mamá debe encerrar a la niña en un cuarto dentro del tambo, donde sólo la madre pueda verla. El cuarto se cubre con parumas y hojas de simidí, biao y plátano. «Entonces me colocaron adentro de unas parumas, encerrado alrededor, y al otro día buscaron un montón de plátanos, rajaban leña», recordó Elisa Niquirukama.

Ninguna de las mujeres entrevistadas habló de la dieta que se sigue durante estos días, sin embargo, algunas investigaciones sobre el ciclo de vida emberá señalan que existe la creencia según la cual durante el encierro la niña no debe comer animales con escamas o con caparazón (Zuluaga Gómez y Granada Echeverri, 1998: 79). Mientras la niña está oculta, la familia inicia la preparación para la fiesta de *parude bu*.

El baño en el río

La niña sólo puede salir del encierro para bañarse en el río; en algunos casos únicamente la acompaña la madre y otras veces va con mujeres y hombres jóvenes:

[...] mi mamita toda contenta anunció a la gente lo del *paruka* y así ella misma me encerró en la pieza dos semanas y no puede ver gente mientras buscaban la cabeza de marrano para hacer la comida. Me hicieron bañar lejos, buscaron dos jóvenes y dos muchachas, y ellos me llevaron a bañar y me trajeron de allá gritando «*Juru katama bokor chiguabidayu*». Así decían para que uno corriera adelante de ellos y bien lejos del agua. El agua estaba lejos, como a una o dos horas de la casa, mientras aquí sí está bueno para hacerlo, porque el charco está

cerquitica. Y cuando llegué a la casa, yo estaba muriendo del cansancio y asfixiada. Antiguos decían así, que tenía que correr o le pegaban con una rama de simidí. Y para bañar a uno lo sientan hacia abajo y las muchachas empiezan a bañar con la rama de simidí, diciendo: «Que la pereza se la lleve la corriente para abajo». Después, a correr... (Alicia Osorio, resguardo de Suratena, Risaralda, 2009).

Paruka y eadora

Para esta ceremonia, la mamá y las mujeres mayores arreglan a la niña, le colocan una paruma y pintura corporal.

La decoran lo más de bonita, es como una reina; le ponen cintas, la maquillan, de esas chaquiras le ponen. Le ponen de esa *kipará*⁴⁷ que le digo yo, esa que machacan, y con la tinta de eso la van pintando toda, el piecito y toda la piernita. Haga de cuenta que tuviera vestido de *kipará* (Luz Mary Arcila Ramos, resguardo de La Albania, Caldas, 2009).

Para esa fiesta la niña debe preparar la comida, una colada de marrano cuyo nombre también es *paruka*, «compran cabeza de marrano, consiguen racimo de plátano biche y lo ponen a cocinar todo el día», comentó Ana Delia. La responsabilidad de cocinar, revolver y no dejar quemar la colada de marrano es de la niña, sin embargo, las adultas le ayudan y la animan:

Cuando tenía a la edad de Laura (nueve o diez años) me pusieron en *paruka*. Mamita decía: «Hijita, tiene que poner a colar». Me sacaron y me pusieron una paruma negra y me amarraron con una tira. Vi una olla grande con el fuego ardiendo, y me pusieron a revolver llena de sudor (Florinda Cardona Marcial, resguardo de Altomira, Risaralda, 2009).

⁴⁷ *Kipará* es el nombre emberá de la jagua (*Genipa americana*). Se trata de árbol pequeño cuyo fruto contiene un colorante negro que se utiliza en la pintura corporal.

Algunas mujeres contaron que durante la fiesta los hombres fuertes de la comunidad alzan a la niña y la celebran. La cargan mientras los demás asistentes cantan a su alrededor dándole mensajes alusivos al cambio de niña a mujer y a lo que debe aprender para crecer sin pereza⁴⁸. Una vez que acaba el canto y el baile, pueden comer la colada.

Hay que conseguir personas mayores que sepan hacer casa: que sepa hacer artesanías, que no sea perezoso para ir a trabajar en la tierra, que sepa hartar, hartar; que sea hábil, que no vaya a ser achantado por ahí, sino que se ve moviendo; que cuando dice a trabajar es a trabajar, que cuando dice que va a ser artesano, está animoso y haciendo, a esa persona la llaman (Luz Mary Arcila Ramos, resguardo de La Albania, Caldas, 2009).

A comienzos de los años noventa, en el marco de un proyecto de investigación, Daniel Aguirre y un equipo de profesoras, profesores y ancianas de la comunidad de Karmatarrúa hicieron la traducción de una canción antigua alusiva a la fiesta de *parude bu*, una canción que, incluso, los jóvenes de aquel momento ignoraban. Dice así:

⁴⁸En algunas comunidades, durante los primeros años de vida se realiza el *ekari*, ritual de canto a la montaña, una ceremonia acompañada de canto y danza que presenta similitudes con la *paruka*, pero está dirigida a niñas y niños. Con el *ekari* no se pretende afirmar la identidad de género, sino que se busca promover la disposición hacia el trabajo que deben tener tanto hombres como mujeres. Así lo describe Amanda Tascón en su caracterización del rol de la mujer chamí desde la perspectiva generacional: «El *ekari* se realiza a niñas y niños entre uno y cuatro años para que sean trabajadores, guapos y guapas (vitalidad, fuerza). Cuando grande para que hagan todo tipo de trabajo y que no sean perezosos. Se prepara chicha de maíz y se fermenta en olla de barro, y ésta se adorna con flores. Danzan en círculo con la chicha y el niño y la niña cargada por personas sabias, inteligentes, trabajadoras y con mucha fuerza. Cantan y mencionan toda clase de trabajos y los valores que deben tener los niños y niñas. Beben la chicha y están alegres» (Tascón Panchí, 2009d: 5).

*Hijita,
tú, hijita
estás en la fiesta,
mi hijita
ahora sí estás en la fiesta,
yo, la vieja aquí presente,
te daré de verdad trago.
Hijita que aquí estás,
yo te hice la fiesta,
para que como yo,
llegues a ser mujer de verdad,
te hice la fiesta.
Tus compañeros presentes,
que aquí cerca están viendo,
a mi hijita que está allá,
mientras se hace el trabajo,
vayan ayudando (dando fuerza).
después, a mi hijita,
yo al río mismo iré a bañar.
Hijita, ahora sí vas a llegar a ser mujer,
hijita, ahora sí,
cuando hayas pasado este trabajo,
esa comida que se hizo,
que sólo a los adultos
vamos a dejar comer,
hijita después,
con tus compañeros
vamos a dejar comer,
hijita, porque eres hijita.*

(Aguirre Licht, 1994: 64-65)

Algunas de las mujeres entrevistadas contaron que el mismo día de la fiesta del *parude bu*, también se realiza el ritual de *eadora*⁴⁹ en el cual se le da de beber chicha a la niña. Sin embargo, otras dijeron que se trata de dos momentos diferentes: la *paruka*, cuando la niña prepara la comida y la ofrece a la comunidad; y el *eadora*, que se realiza un par de semanas después o cuando la niña cumple quince años (Tascón Panchí, 2009d).

Mamita dijo: «Lola, dígame a su hijo para que corte caña para fermentar guarapo porque la próxima semana le vamos dar el *eadora*» [...] Hicieron *beka*, chicha de maíz masticado con diente. Y así, mamita organizó la chicha espesa y fermentada y empezaron a dar de tomar. Anteriormente sabían mucho, papito se puso los adornos con chaquiras, así bien bonito, y a mí también me adornaron bien bonita, así tratamos de hacer aquí, pero no fue posible (Florinda Cardona Marcial, resguardo de Altomira, Risaralda, 2009).

De la misma manera que cuando se prepara colada de marrano durante la *paruka*, en el ritual de *eadora* es la niña quien debe hacer la chicha de maíz:

[...] y me pusieron a moler maíz en piedra, una ollada, y luego lo acomodé en hoja, y a cocinar, y sople el fogón. Cuando estaba ya cocinado, las mayores lo sacaron y me entregaron para moler a punta de diente, masticando, hasta me salía sangre, y esto es el *quidapur* (diente rojo). La ollita de barro era bonita, en forma de un emberá con la naricita bien organizada y pintada la cara, bien bonita; en ella echan la colada a fermentar la chicha de maíz y ese es el *quidapur*. Y a éste lo adornaban con lana de colores bien bonito, entonces a una la emborrachan y lo primero que hacen es alzar la olla de *quidapur* por los jaibanás, hacían el ritual y tomaban luego. Cuando una está toda adornada, con pintura en la cara y borracha la alzan entre todos... Así me acordé cuando ya me calmé la borrachera, eso es lo que me acuerdo (Elisa Niquirukama Ogari, resguardo de Suratena, Risaralda, 2009).

⁴⁹ La palabra *eadora* se traduce como *ritual de la bebida de la montaña* o *ritual de la chicha de maíz*.

Después de realizar el eadora la niña ya está preparada para asumir las responsabilidades familiares. Al igual que en la *paruka*, durante el *eadora* también hay danza y cantos:

Al son del tambor y de los instrumentos de *purciru*, que están elaborados de mayor a menor, macho y hembra, de acuerdo a siete sonidos: *checheche*, *kaude*, *pupuri*, *imama*, *imama wera*, *derodero*, *chibebe*. Emborrachan a la niña con la bebida de chicha, señal de que la niña aún es inocente; la visten de paruma nueva y le colocan *boropara* (corona hermosa) (Tascón Panchí, 2009d: 5).

Las mujeres cuentan que en la actualidad estas ceremonias son poco frecuentes, por eso, a la mayoría de jóvenes se les ha practicado otro ritual, llamado *conjurado de luna llena*. Este rito no reemplaza la fiesta de la pubertad, pero sí es utilizado para asegurar que la niña crezca sin pereza:

A mí no me hicieron el ritual de *paruka*, pero nos sacaban a bañar en luna llena y nos ponían a estirar. Estirando cintura para crecer y no quedar chiquito, y nos ponían a hacer lucha con una piedra para aprender a pelear o luchar. Y cuando nos llevaban al río nos hacían tragar una sardina de cola roja para la agilidad, y la garra del oso me dieron raspada para resistir el golpe y mandar al suelo con un sólo golpe, ser fuerzudo, eso es el *nepoa* (conjuro). Yo veía que a mi hermana le mandaron el oso perezoso para que no sufriera en el momento del parto (Lucely Cardona Velásquez, resguardo de Altomira, Risaralda, 2009).

Como se ha observado, convertirse en mujer es el resultado de un camino en el cual la cultura despliega una serie de mecanismos rituales y de transmisión de conocimientos. Reconstruir la memoria de estos procesos nos proporciona un referente para analizar la manera en que se construye la identidad femenina, en un contexto que se transforma a través de la historia, de acuerdo a las dinámicas internas y en la relación con otras culturas.

Cuando ya estaba grande aprendí a hacer los destinos legalmente

María Josefina Cardona Marcial

Resguardo de Altomira, Marsella,
Risaralda.

Me criaron por Arauca, Caldas, abajo en la finca La Perla, abajo de Manizales. Mi papá era mujeriego, daba hijos con muchas mujeres, hasta con capunía, mi papá hasta tres mujeres tenía y por eso tengo hermanos, hijos de mi papá con otra señora aparte de mamá.

La casa de emberá era tambo alto, de guadua todo, así lo hacían anteriormente, no se utilizaban puntillas, amarraban con tira del corazón de la caña brava y decían que era muy fino, y así lo hacían. En ese tiempo todo era familia, sin comunidad, no sabíamos de eso, nosotros vivíamos en finca de capunía. A nosotros nos recogió mi cuñado Omar y nos trajo para acá, como gobierno va comprar tierra; pero antes estábamos era con capunía, así era.

Nosotros éramos poquitos. Las mujeres se mantenían en la casa, yo me acuerdo que mamá se colocaba paruma y un saquito, y nosotros con bata hecha por mi mamá, y a los hombres les colocaban pantalones sin calzones, yo veía así.

Una de pequeña jugaba con muñecas compradas por papá, y jugaba como mamá. Ya grandecita me echaron a la escuela; sin aprender estuve dos años y, como no aprendí nada, papá me sacó de la escuela. Como iba creciendo, mamá enseñaba a hacer destino y hacer comida. Mientras papá y mamá trabajaban nos ponían a pelar maíz para hacer arepa y pelar maíz en mote.

Yo crecí con papá y mamá. Yo sólo estuve en la escuela dos años pero no aprendí nada y me sacaron de la escuela, no sabía nada. La escuela era de capunía, allá en La Perla, la profesora me pegaba mucho con una regla de guadua, en la mano me quemaba. Yo agarraba del pelo a los niños de capunía porque nos decían *mema* y una vez le rompió la cabeza con un envase a una, y ahí fue que me sacaron de la escuela.

Mi papá me pegaba, como uno es desobediente... Nos pegaban con rejo por no hacer la comida bien, y mamá también nos pegaba por no llenar agua en

calabaza. Desde las cuatro de la mañana nos mandaban a bañar en luna llena y decían que pidiéramos para que se quitara la pereza y para crecer. Hoy día no se hace eso, a los niños también les decían así para que aprendieran a tejer atarraya.

A mí sí me hicieron el *paruka* (fiesta de la pubertad) cuando apenas se me estaba asomando como un grano de maíz en el pecho, ahí me encerraron, eso fue cuando me llegó la menstruación, tenía trece años. Mamá no decía nada y cuando me llegó eso yo me asusté, porque vi sangre junto a mi calzón, yo no dije nada a mamá, luego se secó hasta que volvió a los catorce años.

Yo me mantenía aburrída porque papá me pegaba mucho, pero cuando ya estaba grande aprendí hacer los destinos legalmente. Yo aprendí a recolectar el cogollo de iraca* para comer, buscaba las hojas para comer, aprendí a preparar.

A mí no me interesaban los hombres, por eso vivía tranquila. A mí no me hicieron el *eadora* (ritual de la chicha de maíz). Yo no aprendía cosa mala; a los diecinueve años empecé a querer al marido que tengo, y vivimos así; yo ya quería mucho al hombre, él llegó a la casa a dormir y así empecé a vivir con mi marido, tengo tres hijos vivos, uno de veinticinco años se murió de cáncer. Decía que le dolía el hígado y se agravó y murió; había recogido en la boca del estómago un tumor y lo operaron, así se acabó.

A mí en el segundo embarazo me dio mucho miedo, para mí era muy duro lavar la ropa del bebé y tenerlo, y eso me daba duro pa' mí. También como uno tenía la vida libre y empieza a tener hijos, pensé: «Ya me estoy llenando de hijos» y el hombre también pensó. Cuando yo tuve a la niña, yo empecé a tomar maleza (plantas medicinales) para no tener más hijos. Mi marido me decía que no quería que yo tuviera más hijos con dolor —«ya ha sufrido mucho en el parto»— y empezó a decir que me iba mandar a operar, me operé al completar los cuatro hijos.

Yo me mantengo en la casa. Ahora me mantengo sintiendo dolores, además, la tierra que tenemos no da nada, no es bonita, la yuca también sale amarga, mal, sólo da cacao.

*La iraca es una palma grande cuyos cogollos son comestibles y también se utilizan para fabricar artesanías y escobas.

Mamá nos enseñó a trabajar

Berenice Gañán Hernández

Resguardo de San Lorenzo,

Riosucio, Caldas.

Vea, el nombre mío es María Berenice Gañán Hernández, tengo setenta y siete años. Yo viví casi todo el tiempo y levanté mis hijos en Blandón, la comunidad de Blandón. Luego nos vinimos a vivir acá, pero hace poquitico tiempo, hace como diez años.

Me levanto a las cuatro de la mañana todos los días, me baño, sigo a la cocina, si tengo maíz pa' pilar, pilo; dejo todo hecho. A las ocho de la mañana, por tardar, yo salgo, porque yo tengo un terreno para trabajar, trabajar lo material, cosechando maíz, cosecho fríjoles... Y ya.

Al medio día yo vengo, caliento comida, como y me devuelvo. Yo madrugo mucho a dejar todo hecho. Regreso a las cuatro, ya me siento, caliento agua, me baño, me cambio la ropa, me acuesto a dormir o me siento a ver tele y a hacer por ahí trabajitos. Ya me acuesto otra vez de nuevo.

La niñez mía... Como qué le dijera yo, fue muy trabajada, mamá era lo mismo que soy yo ahora, muy trabajadora, ella nos mantenía. A nosotros nos levantaron por allá en La Unión. Mamá nos enseñó a trabajar, ordeñábamos vaquitas y mi mamá nos mandaba con la leche pa' abajo a venderla en Blandón, uno subía con las cositas que necesitaba. Mi papá trabajó mucho en oficinas, en secretaría; él era inspector de aquí de San Lorenzo, andaba con ese señor Silvio Tapasco, del cabildo, él fue muy compañero de Silvio.

Mi mamá nos enseñaba a cargar canásticos, a cargar leche en unos totumos, en ese tiempo se llamaban *nigüeros*, ahí nos envasaba mamá la leche; en ese tiempo no se veía botellas ni canecas, ni nada.

Ella se sentaba a enseñarnos a cantar, ella era muy linda, con ella íbamos a la escuela, ella nos mantenía unos sombreritos redonditos para que fuéramos a la escuela y que no nos asoleáramos, con ese cuidado... Ella misma nos hacía la ropita, no es como ahora que encuentra uno interiores, todo hecho, no es sino

llevar la plata y uno compra, en ese tiempo no había ni modistas que le hicieran un vestido. Entonces mamá nos hacía la ropita ella misma. Nos mantenía bien vestiditas.

Yo le heredé la misma historia, porque yo a todas mis niñas las levanté, les compraba un corte de tela, en ese tiempo había un almacén de retazos. En ese tiempo yo iba y había montones de retazos, allí iba y escogía telita bonita para hacerles ropita a mis niñas, las mantenía como unas muñequitas. Es lo único que le heredé a mi mamá.

Se me fue grabando el destino

Alicia Osorio

Resguardo de Suratena,
Marsella, Risaralda.

Yo soy Alicia Osorio, no sé cuantos años tengo, ni me pregunte a mí. Yo mantengo en la casa haciendo arepa, comida para los hijos, no más; vivo con dos hijos y el viejo.

[...] Yo no sé por qué nos dicen: «Indígenas», será para decirnos dizque «meme». Esa es palabra de kahuma (no indígena) para burlarnos, nada más... «Emberá chamí», así decían los antiguos, mi papá decía así y mi mamá también.

Mi mamá nos tuvo en el Valle, nosotros somos nacidos allá en San Pedro, dicen. Mis hermanos eran apenas Adelmo y otros que se fueron a Segovia, a perderse allá ... De mi mamá casi no había familia: Rosita, Celestina y mi tío Andrés, no más ellos vivían ahí. La casa era de iraca en el piso, nosotros no sabíamos qué era comunidad, ahora no más están diciendo eso.

Las mujeres trabajaban sembrando maicito, frijol, yuca y mafafa. Mi mamá se ponía una parumita y un saco bien adornadito, ella se pintaba con lápiz y se colocaba cinta en la cabeza. Todas eran así, yo pequeña las veía así. Los hombres se colocaban pantalón.

Lo que dejaba aprender mamá era el destino, mamá decía: «deben hacer destino». Decía que no nos pusiéramos a jugar, sino a hacer destino; en la cocina aprendimos a hacer chicha, arepa y envueltos de chócolo, y a lavar la ropita de nosotros.

Mamá me pegaba por no hacer destino y por no hacer caso, ya cuando estaba grande se me fue grabando el destino. Uno se fue haciendo, yo sola, me pegaban con correa... Mamá siempre nos enseñaba a hacer trabajo. Eso no más [...]

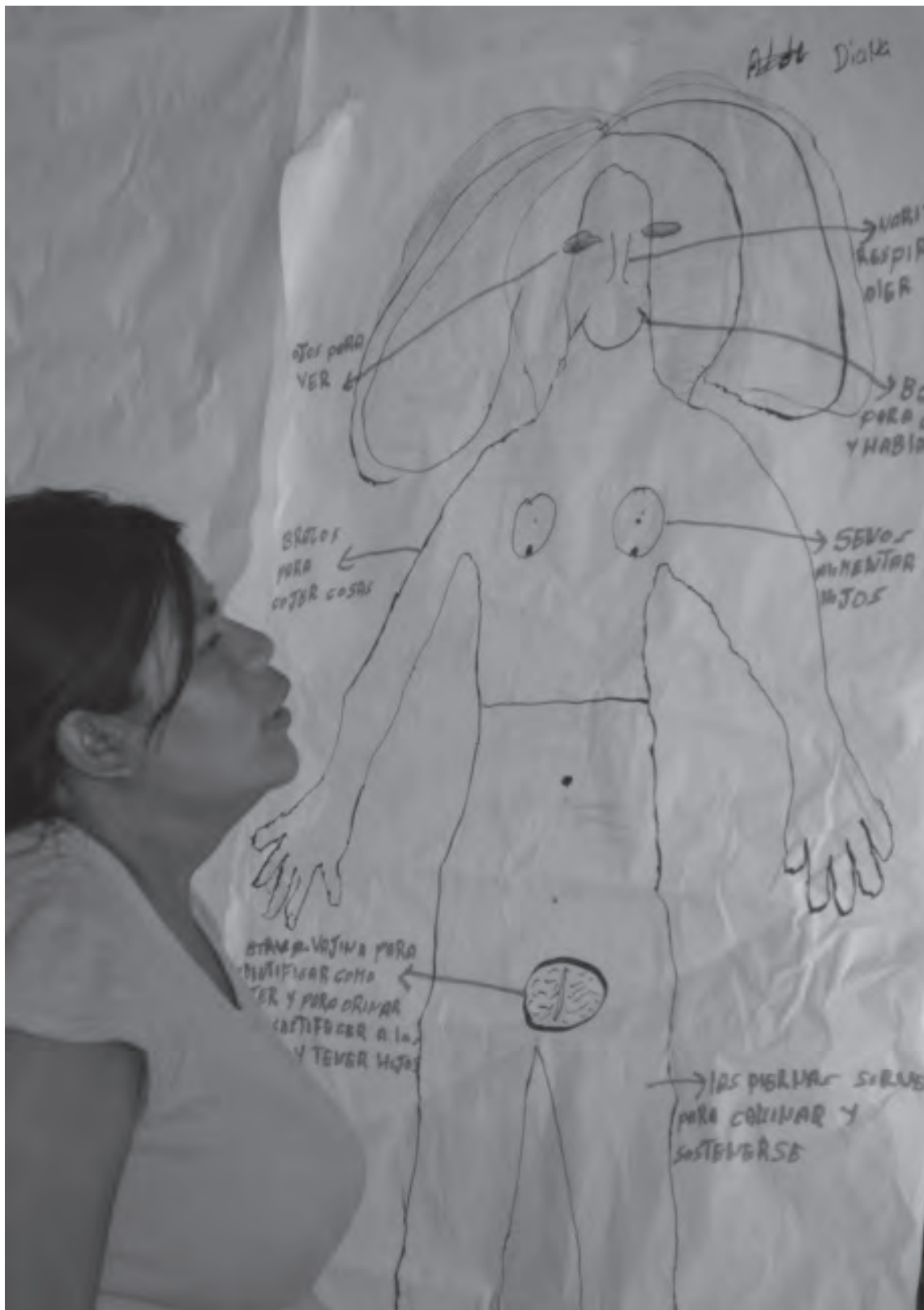
Mi papá nos hizo crecer solos, no había más gente; no es como aquí, que vivimos con otros emberá. Papá era muy jodido, por eso no nos mandó a la escuela, decía: «Ustedes mujeres hacen cosas por ahí». Ahora es que las niñas están estudiando. Nosotros crecimos así, mi mamá también decía lo mismo, que estudiar

era pendejada, que más bien trabajara en la cocina y que hicieran comida para papá, pero menos estudio.

Yo soy realista, no digo mentiras. Yo no voy a la reunión de aquí de la comunidad, para qué; si no entiendo nada, a qué voy allá a sentarme; y cuando pregunten, qué hablo. Sin poder contestar lo que es, mejor no. Yo me quedé sorda, no escucho bien. Yo no sé bien de la comunidad, yo no veo problema, no sé qué va pasar aquí.

CAPÍTULO 9

LA CURACIÓN,
EL ARREGLO, LA OPERACIÓN



Gloria Guasarave durante taller sobre cuerpo e identidad. Suratena, Risaralda, 2009. Foto: Amanda Tascón Panchí.

LA CURACIÓN, EL ARREGLO, LA OPERACIÓN⁵⁰

Lucía, anciana emberá de Risaralda, estaba de pie frente a un grupo de setenta personas. Sostenía un micrófono en su mano derecha y, un poco nerviosa, comenzó a hablar: «Yo también quiero contar algo, tengo un pecado, éstas son mis palabras», dijo. Luego de un momento de silencio, mientras el público la miraba con expectativa, comenzó su relato.

Contó que cuando era muy joven y no había tenido hijos, la suegra llegó a donde vivía con su compañero y le dijo que le iba a explicar cómo se hacía la curación, porque las ancianas de la comunidad no iban a vivir mucho tiempo más y necesitaban que las jóvenes aprendieran para que así pudieran realizar la misma práctica a sus hijas. Asustada y sin comprender bien de qué le hablaba, se dispuso a seguir las indicaciones, así aprendió curar.

Aquella era la primera vez que Lucía hablaba públicamente de la curación, un tema que había evitado durante la entrevista en profundidad que Amanda Tascón le realizara pocos meses antes. Su intervención fue de las últimas, luego de que más de diez mujeres contaran cómo se había practicado la curación en sus comunidades, por qué se hacía y qué consecuencias había tenido para la vida de las emberá.

A partir del testimonio de mujeres como Lucía, en este capítulo se propone una reflexión sobre la ablación del clítoris, o curación, como le llaman las emberá. Con esto, se espera comprender los significa-

⁵⁰ Se agradece especialmente a Amanda Tascón Panchí por sus aportes a la construcción de las reflexiones que aparecen en este capítulo.

dos culturales a los cuales se asocia esta práctica y contribuir a las reflexiones que el pueblo Emberá realiza en los territorios donde recientemente se han reportado casos de ablación.

Aproximaciones

La existencia de la ablación del clítoris entre las emberá chamí salió a la luz pública en el año 2007, cuando Araceli Ocampo, personera del municipio de Pueblo Rico (Risaralda), denunció la muerte de una niña recién nacida, cuyo deceso fue causado por la realización de la clitoridectomía⁵¹.

Esta noticia causó impacto en la opinión nacional, puesto que hasta ese momento se consideraba que dicha práctica era exclusiva de algunas culturas africanas y asiáticas. Su presencia en nuestro continente no era de conocimiento generalizado, a pesar de que desde la década de los setenta se contaba con registros etnográficos que daban cuenta de su existencia⁵²; en la década de los noventa ya se había hablado públicamente de esta situación; en el 2005 la misma funcionaria había presentado denuncias por otros casos de ablación ante la Defensoría del Pueblo, el ICBF y la Procuraduría; y en el 2006 el CRIR había reconocido su existencia. Además, algunas organizaciones feministas y personal de salud conocían o intuían que la clitoridectomía era frecuente en las comunidades emberá chamí de Risaralda, pero no se contaba con investigaciones específicas en esta materia (Heno, 2010: 71, 72, 106).

Una vez que se tuvo certeza de esta práctica, se puso el tema en el centro del debate. Hubo diferentes manifestaciones de rechazo por parte de la sociedad, las defensoras de derechos humanos y las

⁵¹ Para mayor información sobre la denuncia y el desarrollo de este proceso se puede consultar la sistematización del proyecto *Emberawera*, realizada por Juanita Heno (2010).

⁵² El antropólogo Luis Guillermo Vasco (1975) plantea que durante su trabajo de campo en la zona del Chamí un misionero mencionó la existencia de la clitoridectomía, sin embargo, esto no fue comprobado durante la etnografía que el investigador realizó. Cayón y Gutiérrez (1981) documentan la existencia de la práctica en su etnografía de los emberá chamí, y Víctor Zuluaga Gómez y Patricia Granada Echeverri (1997) exponen en un breve artículo los fundamentos míticos de la ablación genital femenina.

organizaciones de mujeres y feministas. Además, el Juzgado Promiscuo Municipal de Pueblo Rico expidió una sentencia en la cual se definió la ablación como «una práctica bárbara, inhumana, violatoria de los derechos de la mujer y de las niñas de esa comunidad», y se cuestionó el trabajo que hasta ese momento habían adelantado las autoridades indígenas, el Ministerio del Interior y de Justicia, la Defensoría del Pueblo y el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar. Se dijo que sus acciones eran «insuficientes, ineficaces, lentas, tolerantes e inocuas para defender la vida e integridad personal de las niñas de la comunidad indígena emberá-chamí»⁵³.

Esta sentencia fue importante porque llamó la atención de diferentes sectores, sin embargo los calificativos utilizados para referirse a una práctica que hacía parte del ciclo vital de las mujeres emberá, y que muchas de ellas consideraban necesaria, generaron prevención y desconcierto.

Aunque las mujeres se cuestionaban sobre la ablación, y parte de ellas no la aprobaba, sintieron vulnerada su intimidad y atacada su identidad como indígenas, porque, en ocasiones, la manera de abordar el tema fue agresiva con las comunidades, como en el caso del programa de televisión *Séptimo día* (2008). Además, en la opinión pública no especializada se configuró un imaginario social según el cual los emberá son atrasados y salvajes, lectura a la que subyace la mirada de superioridad cultural de Occidente.

Más allá de estas interpretaciones superficiales, el debate sobre la clitoridectomía da cuenta de la tensión entre derechos individuales y derechos colectivos, expresada claramente por el investigador Sergio Estarita:

[...] se podría afirmar que la discusión se centra en la tensión de dos derechos, los de la comunidad o resguardo indígena como colectividad, especialmente la autonomía y autodeterminación de los pue-

⁵³ Sentencia proferida el 24 de julio del 2008.

blos y comunidades indígenas, y por otro lado, los derechos humanos o fundamentales de las niñas y mujeres indígenas, como derechos individuales o subjetivos (Estarita, 2010: 4).

Así como ha sido cuestionado el pueblo Emberá, al interior de las comunidades se ha señalado a las parteras y a las mujeres por practicar la curación y, paradójicamente, también por no hacerlo:

Después de haber salido eso a la luz pública, los niños en la calle ya saben cómo nace un niño, cómo se maneja la posición de la mamá, y eso quiere decir para nosotras que los niños están escandalizados, los daña la ciencia, y esos niños y los jóvenes dicen: «Yo creo que esas muchachas a las que no hicieron esas curaciones son arrechas⁵⁴». Entonces quiere decir que a nosotros los emberá nos tiraron agua sucia a nuestra comunidad, en vez de haber ido a orientar con los dirigentes y con las dirigentes de la comunidad (Mujer emberá chamí, 2010).

Durante nuestra investigación fue difícil aproximarse a esta práctica, de la cual no se hablaba ni siquiera al interior de las mismas comunidades. Al parecer, era de conocimiento casi exclusivo de las parteras y de las mujeres que tenían hijas:

No, nosotros no sabíamos de eso, nosotros éramos inocentes de que eso existía aquí en la comunidad, pues como yo no tengo niñas, yo tampoco sabía cómo era el clítoris. [...] Yo me preguntaba por qué yo no tengo eso, entonces le preguntaba a mi mamá y ella me decía que yo había nacido así... Es que los mayores eran muy ocultos con esas cosas, ellos nunca le decían a uno nada, ni los hombres sabían (Mujer emberá chamí, 2009).

A pesar del tabú, el tema de la curación se ha convertido en materia de reflexión de las mujeres indígenas, sus comunidades y organizaciones; el hecho de que la ablación se hubiera colocado en el debate público permitió que esto sucediera. Si bien inicialmente toda la atención se concentró en los municipios risaraldenses de

⁵⁴ Arrechas: mujeres que disfrutaban el sexo.

Mistrató y Pueblo Rico, poco a poco se fue constatando que en el pasado la práctica se había realizado en comunidades emberá de otros territorios.

En el *Encuentro de mujeres emberá chamí* realizado en Caldas en abril de 2010, las mujeres plantearon el tema abiertamente en un espacio donde no se encontraban sólo mujeres conocidas, sino indígenas de diferentes pueblos, departamentos y procesos organizativos, e incluso varones.

Durante la presente investigación se entrevistó a mujeres de Risaralda, Caldas y Antioquia, sus palabras serán citadas sin indicar el lugar exacto en el cual fue obtenida la información, debido a que ellas pusieron esta condición.

En estas entrevistas las mujeres explicaron las ideas que existen en su cultura sobre el tema de la ablación y en qué consiste su práctica. Es necesario tener en cuenta que en muchas comunidades este procedimiento ha sido abandonado, incluso desde hace más de una década, a pesar de ello, se traen algunos testimonios de situaciones pasadas con el fin de mostrar cuál es la relación entre la ablación del clítoris y la concepción de la identidad femenina entre los emberá chamí.

La ablación como práctica cultural

Cuando se pregunta a las emberá chamí sobre cómo deben comportarse para ser consideradas buenas mujeres dentro de sus comunidades, ellas señalan algunas características que pueden resumirse en los siguientes mandatos: ser fieles a su pareja, cuidar de los hijos, participar en las actividades de la comunidad sin tener problemas con las demás personas, hablar el idioma propio y, en general, mantener y defender las costumbres de los emberá. Estas características dan cuenta del rol que socialmente se asigna a las mujeres y que consiste, básicamente, en la reproducción de la cultura y el cuidado de la familia.

La construcción del comportamiento socialmente aceptado para hombres y mujeres se da a partir de dos mecanismos, las enseñanzas de las personas mayores y los ritos de paso⁵⁵. Con éstos se marcan las distintas etapas del ciclo vital, se refuerzan los roles de género y los saberes necesarios para introducirse totalmente en la cultura, garantizar la propia subsistencia y estar en capacidad de cumplir con las tareas asignadas dentro de la comunidad.

El aprendizaje de los roles de género para las mujeres comienza desde los primeros días de vida y culmina durante la pubertad, momento en el cual se espera que la niña que se convierte en mujer ya tenga las habilidades suficientes para «hacer destino», es decir, para asumir sus responsabilidades como emberá, especialmente aquellas ligadas a la familia.

La ablación del clítoris se ha establecido como rito de paso entre algunas comunidades emberá chamí. Como se verá más adelante, con ella se busca que la niña deje de estar expuesta a adquirir comportamientos no deseados.

Cuando comenzaron las indagaciones sobre la ablación, se difundió la versión según la cual el corte del clítoris se realizaba para evitar que las mujeres sintieran placer sexual y no se movieran durante el coito. De acuerdo con lo documentado por Zuluaga y Granada (1997), se pensaba que si permanecían quietas durante la relación sexual, estaban colaborando para que Karagabí, el dios máximo de los emberá, pudiera sostener el mundo, sin que se produjeran desequilibrios.

Aunque esta explicación retoma elementos importantes de la mitología emberá, dicha referencia no apareció en las narraciones de las mujeres que fueron entrevistadas. Quizás esto se deba a que se ha perdido la memoria de este relato, o se trata de una explicación poco difundida.

⁵⁵ Ver capítulo ocho.

Aunque la ablación no haya mostrado un vínculo directo con la cosmovisión ancestral, sí es un hecho cultural. Lo es en la medida en que se ha realizado por varias décadas, está sustentada en representaciones de la sexualidad femenina y cumple una función en el ciclo de vida de las mujeres. Justamente porque es un hecho cultural, es decir, construido socialmente, se puede transformar por la dinámica interna del pueblo emberá y su interacción con otras tradiciones y formas de ver el mundo.

El defecto

Las emberá chamí dan diferentes nombres a la ablación; la manera más frecuente de llamarla en español es *curación*, pero también se utilizan otras expresiones para referirse a ella, como *el arreglo* o *la operación*. Dichas denominaciones dan cuenta del significado que se otorga al procedimiento, que consiste en arreglar, operar o curar un defecto en el cuerpo de las mujeres.

Eso decía mi mamá, que una niña nació y que en la vagina tenía una cosa con pelitos encima, con unas telitas por lado y lado, y que eso lo operaban. [...] Y ya, ponían un poquito de alcohol y ya con eso ya iba sanando. Eso me decía mi mamá, ella me enseñó. Pero ya no lo hago (Mujer emberá chamí, 2009).

Si bien esta concepción se ha ido transformando en las nuevas generaciones, según la creencia emberá, si el clítoris no se corta sigue creciendo hasta convertirse en un pene. De hecho, muchas emberá manifestaron su incredulidad cuando las mujeres no operadas les dijimos que esto no ocurría de la manera en que ellas pensaban, «¿de verdad a ustedes no les pasa eso?, ¿cómo se qué es verdad?, déjeme ver», decían con frecuencia.

No se tiene certeza sobre cómo se construyó esta noción de que el clítoris continúa creciendo significativamente a lo largo de la vida. La explicación que las mujeres daban a dicha concepción era, con frecuencia, que se trataba de una enseñanza transmitida por las mujeres mayores, «mi mamita decía así», comentaban.

Para las emberá el hecho de que el clítoris pueda crecer implica dos dificultades, principalmente: 1) estética, puesto que «se ve feo»; y 2) social, porque la mujer va a empezar a comportarse como un hombre, eso quiere decir que va a desear el placer sexual y puede llegar a sentir atracción por otras mujeres, lo cual es considerado negativo.

Cuando la niña nace con el clítoris largo, que sobrepasa la vulva, se arregla. También para que no crezca semejante a un pene. La curación es también para evitar que en el momento de tener relación sexual con el marido, se ponga erecto como el pene, porque eso muchas veces no les gusta a los hombres.

Alguna vez mi suegro me preguntó que si yo también tenía un poquitico, «así como mi mujer me responde cuando mi pene se pone erecto», dijo. Nunca supe qué era lo que me preguntaba, pero después me di cuenta de que a mi suegra no le habían hecho la curación (Mujer emberá chamí, 2009).

La operación

De acuerdo a lo planteado por las emberá chamí, la ablación consiste en hacer un pequeño corte en el clítoris cuando se considera que éste tiene un tamaño mayor de lo normal. Dicho procedimiento se realiza cuando la niña tiene entre dos y quince días de nacida:

Hay unas que las operaban. Mi mamá me decía, sí, mi mamá lo arreglaba [...] Me decía esa palabra: «Arreglando». Me decía: «Hija, póngale cuidado y verá que eso lo arregla así».

La primera vez yo no sabía eso, claro que me dio miedo. Primero tuve un niño, después fue una niña. Mi mamá dijo: «Tienen que operar a la niña» (Mujer emberá chamí, 2009).

En uno de los testimonios recopilados se habla de un corte que ocurrió durante la juventud, pero éste constituye un caso excepcional y no fue posible documentarlo debido a que la mujer no logró continuar con la narración porque le producía gran aflicción pensar en ello.

Por lo general las mujeres entrevistadas se enteraron del procedimiento de la curación sólo hasta cuando tuvieron su primera hija, la mayoría recordó ese momento como un hecho doloroso. Contaron que se encontraban en una disyuntiva: al tiempo que reprobaban la ablación, tenían la presión social de quienes señalaban que si no se realizaba, la niña llevaría una vida anormal.

Debido al debate sobre este tema, la idea de que el clítoris debe ser operado ha perdido fuerza e, incluso, en algunos territorios desapareció desde hace más de diez años. Sin embargo, se mantiene la creencia de que es necesario realizar un rito de paso con medicina tradicional u otro mecanismo para contrarrestar el peligro potencial que entraña el crecimiento de este órgano.

Aprender a «curar»

La ablación es una práctica que sólo pueden llevar a cabo las mujeres, porque se encuentra dentro de su ámbito de conocimiento, específicamente de aquellas que ejercen como parteras. Muestra de ello es que en el momento en que se abrió el debate público sobre el tema algunos líderes dijeron que no sabían que esto pasaba en sus comunidades. Si bien desde hace cuatro décadas se conoce de la existencia de la ablación, es muy probable, efectivamente, que algunos hombres no tuvieran certeza de la misma, dado que ésta se realiza sin pedir su consentimiento.

Por lo general quienes enseñan a operar son las madres y las parteras ancianas. Para curar el requisito es «tener buena mano», es decir, tener la destreza suficiente para que en el momento de hacer el corte no haya accidentes. Sobre las muertes causadas por la ablación, algunas mujeres dijeron que éstas sucedieron por la inexperiencia de quien realizó la práctica o porque tenía «mala mano».

La mayoría de mujeres manifestó que el momento de aprendizaje fue traumático, que ellas no deseaban aprender y que sintieron angustia

al no poder evitar la práctica. Sólo algunas no permitieron que se hiciera la curación a sus hijas:

Después, cuando yo tenía trece o catorce años, yo ayudé a levantar a mis hermanitas porque mi papá se volvió a casar con una muchacha. Me tocaba ver la curación de mis hermanitas, yo me quedé con ese susto, con ese miedo, y cuando yo crecí, me casé y tuve mi bebé, la primera nació una hija y yo me sentí toda asustada. Pues luego mi abuela decía que tocaba curar la niña, eso decía. Pero cuando iban a curar yo no era capaz, ¡no, no! Yo llevaba tres días de dieta y a diario yo amanecía asustada, y al cuarto día mi abuela bajó y me dijo: «¿Usted ya curó la niña?», y yo le dije que de qué la iba a curar si ella estaba bien, que no estaba enferma... «¿Su mamá no le ha hecho eso?», me dijo. ¡Pues cómo! si yo no soy capaz, y ella me dijo: «Usted sí es capaz, porque usted ya sabe». Yo le dije: «No soy capaz».

De todas formas yo no me movía, pasaba quietecita y pensaba que ojalá no me volvieran a hablar de eso. Me daba susto que la cogieran sin mi permiso o delante de mí, yo decía: «¿A quién le voy a contar de eso?», con ese susto. Pero la abuela se fue para la casa y me dejó quieta con la bebecita mía, yo seguí normal. A pesar de que yo tuve mi primera hija adolescente, yo tuve ese pensamiento de ver cómo sería el cuerpo de mi hija y yo dije: «La voy a mirar hasta que ella sea una muchacha grande y sea normal, una niña de catorce añitos». Y sí, yo le pregunté a ella ya grandecita si tenía algún defecto en el cuerpo... y mi hija me dijo: «No mami, yo no tengo nada anormal, nada». Ahí me di cuenta de que todo estaba bien.

[...] Esa cultura ya no hay, se sanó en mi comunidad. Después mi hija se fue a vivir al Chocó a una comunidad muy grande, ella tuvo una hija también y yo me fui a acompañarla allá. Entonces, la abuelita de allá dijo que había que hacer curación. [...] Yo le dije a la abuelita: «Si usted lo va a hacer yo la demando, créame que yo la demando, porque la niña puede morir». Y entonces mi hija dijo que de pronto la abuelita tenía razón y no iba a pasar nada a la niña, yo le dije a mi hija que yo no lo había permitido con ella y que con mi nietecita tampoco. Entonces

me tocó decir que demandaba a todos, que a todos los demandaba, y así pasaron quince días y ya no podían hacer ese delito. En esa comunidad el cabildo dijo: «Si nace una niña, toda la comunidad debe vigilar a las niñas para que no les hagan esa curación. Mujeres, hombres, todos, cualquiera debe estar pendiente». Ya no se volvió a hacer, esa cultura yo comprobé que ya se está acabando (Mujer emberá chamí, 2010).

Como muestra el testimonio anterior, cuando las mujeres se enfrentaron con la idea de que a sus hijas había que realizarles la curación, algunas de ellas se rehusaron y temieron que se hiciera este procedimiento sin su permiso.

Las mujeres debemos tener mucho cuidado en los resguardos, ahora nosotras estamos en desacuerdo con todo lo que vaya en contra de la salud de la mujer. En épocas anteriores mi abuela le dio esa sabiduría a mi madre, luego mi madre me lo transmitió a mí. Yo me casé muy joven y mi madre me decía que debía tener mucho cuidado con las abuelas, con las tías, con las parteras, porque ellas hacían el papel de visitar a la madre que ya tenía la bebé y la revisaban, y si encontraban alguna anomalía en el cuerpecito de la niña luego la llevaban a una cañada o a una casa sola y practicaban ese trabajo.

Uno se daba cuenta porque la niña estaba bien, amamantaba bien y de pronto la niña empezaba a cambiar, perdía mucha sangre, la niña dejaba de llorar, la niña perdía el conocimiento y se moría. Las mamás ni sabían por qué, todo era muy rápido (Mujer emberá chamí, 2010).

Otros procedimientos para reemplazar la ablación

Si bien las comunidades y, sobre todo, las mujeres han realizado una reflexión sobre los riesgos que entraña la práctica de la ablación y han cuestionado las enseñanzas culturales en las cuales ésta se sustenta, aún existe cierto temor a que si no se practica algún rito las niñas puedan presentar comportamientos no aceptados cuando sean

adultas. Por ello, aunque ya no se hace el corte, en ciertos lugares se han implementado procedimientos con los cuales se espera garantizar que las niñas se conviertan en buenas mujeres. Por ejemplo, en una comunidad se utiliza la práctica de frotar el clítoris de la recién nacida con un huevo de gallina tibio para disminuir su tamaño, como cuenta esta *emberá wera*:

Entonces ya fue uno pensando, allí mucha gente decía: «Con unos huevos, apenas se ponen calienticos, ahí mismo hay que sobarle allá». Cuando la gallina coloca el huevo, ahí mismo hay que cogerlo y con eso sobarle allá en la vagina. Si eso no se hace, cuando ya va creciendo la niña, cuando tenga un añito, entonces se va alborotando más, por eso no se puede dejar eso así (Mujer emberá chamí, 2009).

En otras comunidades donde hasta el 2010 se realizaba la ablación pero se estaba reflexionando sobre la importancia de abandonarla, las mujeres plantearon la necesidad de investigar si era posible reemplazar el corte del clítoris por procedimientos en los cuales se utilizaran únicamente plantas medicinales, para no causar dolor ni poner en riesgo la vida de las niñas.

La existencia de estas iniciativas que buscan reemplazar la ablación muestra que se reprueba el hecho concreto de cortar el clítoris, pero permanecen las nociones que sustentan la práctica. En las comunidades se sigue creyendo que es necesario controlar la sexualidad femenina o de lo contrario habrá graves consecuencias; la cultura continúa delegando en otras y otros la regulación de la sexualidad, con lo que se limita la libertad y la autonomía de las mujeres sobre su cuerpo.

Como vemos, en el proceso general de construcción de la identidad de género, la ablación y los procedimientos con los cuales se busca reemplazarla se erigen como mecanismos para asegurar la forma «correcta» de vivir el placer y el deseo, con miras a garantizar lo que se considera el funcionamiento adecuado de las relaciones entre hombres y mujeres.

El abandono de la ablación genital femenina

Entre las iniciativas de carácter pedagógico impulsadas por diferentes entidades que han intervenido para promover la erradicación de la ablación, una de las experiencias más conocidas fue el proyecto Emberawera, desarrollado desde el 2007 por el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA), en asocio con el pueblo Emberá de los resguardos indígenas de Mistrató y Pueblo Rico, el Consejo Regional Indígena de Risaralda (CRIR) e instituciones del gobierno nacional y departamental.⁵⁶

Gracias a la reflexión iniciada en el marco de este proceso, en el 2009 el CRIR emitió una resolución⁵⁷ en la que anunciaba que se suspendía la práctica durante dos años, mientras el pueblo Emberá de Risaralda reflexionaba al respecto. Posteriormente, el 23 de noviembre de 2010, las autoridades indígenas anunciaron la suspensión definitiva de la práctica y en febrero de 2012 acordaron su prohibición en el marco del IV Congreso del CRIR.

En consonancia con esto, mujeres, comunidades y líderes han dicho públicamente que la ablación no se realiza y hablan de ella como un asunto del pasado, pero a pesar de esta decisión y del acompañamiento de las instituciones en el marco del proyecto Emberawera, en el 2011 y 2012 se presentaron nuevos casos de ablación en Risaralda. Además, en 2012 en el Valle del Cauca una niña de quince días de nacida murió a causa de este procedimiento, situación frente a la cual la ONIC expresó su rechazo.

Lo anterior demuestra que si bien es un avance importante que las autoridades indígenas se pronuncien prohibiendo la ablación, el abandono real de esta práctica en el pueblo Emberá puede tardar mucho más tiempo.

⁵⁶ Para mayor información, ver: www.unfpa.org.co

⁵⁷ Resolución 001 del 17 de junio de 2009 para los municipios de Pueblo Rico y Mistrató, Consejo Regional Indígena de Risaralda.

Para comprender los posibles caminos de dicha transformación es preciso no perder de vista el contexto social y cultural específico emberá chamí. No podemos olvidar que las emberá, además de luchar por sus derechos como mujeres, son parte de un pueblo indígena, que defienden y valoran, tal como lo expuso esta *emberá wera*:

Yo estoy en dudas y me he sentido apenada de esas tradiciones. Pero también pienso que nuestras madres han dado vida y de ahí nosotros vivimos en nuestros territorios tradicionales. Nosotros hemos venido milenariamente pisando la Madre Tierra, y en este momento yo estoy aquí parada en nombre de mi tradición y de las parteras que me dieron la vida (Mujer emberá chamí, 2010).

Además de la ablación del clítoris, las emberá enfrentan muchos otros problemas que menoscaban sus posibilidades de pervivencia como mujeres y como indígenas, y son víctimas de diversas formas de violencia tanto por la acción de actores externos, como al interior de sus comunidades. En este contexto, es muy complicado que se fortalezca el liderazgo femenino, indispensable para transformar la situación de las mujeres.

Para que sea posible y sostenible la erradicación de prácticas nocivas es preciso echar a andar propuestas integrales de pervivencia del pueblo Emberá, que incluyan espacios de formación y fortalecimiento comunitario, y permitan hacer realidad el ejercicio de sus derechos como mujeres y como indígenas.

No voy a entrar a pelear con la cultura, sino que quiero ser realista

Eulalia Yagarí

Intervención en el *Encuentro de mujeres emberá chamí de Antioquia, Caldas y Risaralda*, abril de 2010.

Hay que tomar el referente de esa práctica en las comunidades indígenas como un elemento histórico, de algo que sucedió en la vida del pueblo Emberá, eso es algo real que pasó y que posiblemente está dentro de algunas comunidades indígenas. Aquí hay muchas mujeres que no hablan de eso porque les da miedo, una mujer que está aquí en este taller me contó una experiencia, y yo le dije: «¿Por qué no dice eso en público?», ella me dijo: «Porque se me traba la lengua y me da miedo, me da miedo enfrentar eso, pero yo le cuento a usted», y me lo dijo personalmente.

Me dijo que a una familiar de ella a sus catorce años se la llevaron sin el permiso del abuelo que era un jaibaná, le cortaron el clítoris, se desangró la muchacha y a los tres días murió, y el jaibaná nunca se dio cuenta.

Uno se pregunta qué es lo que va a ser de estos niños, lo que estos niños están aprendiendo, entonces cómo puede ser que se siga mutilando la vida de las mujeres emberá. Eso es lo que a mí me preocupa, pero no voy a entrar a pelear con la cultura, sino que quiero ser realista con eso. Hay muchas mujeres que han sufrido por eso, son vidas las que se están yendo. Los indígenas estamos dispuestos a recuperar la vida y a luchar para que haya un crecimiento de población, porque en Colombia es poquitica nuestra gente. [...] Esa es una realidad, entonces no podemos seguir valorando unas prácticas culturales que atentan directamente contra la vida de la mujer.

[...] Hay que seguir luchando para que las prácticas culturales sean comprensibles, no hay que atacar a las comunidades indígenas por eso, sino entender que ya eso se acabó y en algunos lugares todavía se está viviendo y que hay que controlarlo. También hay que valorar más el trabajo, la potencialidad, la capacidad razonable e intelectual de las mujeres en estos procesos comunitarios.

A la niña la adornaban bien bonita, la pintaban con *kipará*

Delfina Niaza

Resguardo de Altomira,
Marsella, Risaralda.

Yo soy Delfina Niaza, me llaman Delfa. Yo, si Dios quiere, si llego allá, el 31 de diciembre voy a cumplir setenta años. Yo mantengo en la casa haciendo de comer mientras que las hijas se van a trabajar, lavo ropa, ese es mi oficio. Yo cuando era joven hacía canastas, hasta ollas de barro, materas, cayananas, así me mantenía. Hoy día ya no puedo hacer eso porque me da picazón en las manos cuando toco barro.

Yo nací en Quinchía (Risaralda); anteriormente las casas eran altas, así como esta casa con escalera de guadua, el piso con esterilla, con techo de iraca, antigua decían: «Casa de guadua», y así hacían. Antes no era en una comunidad, así no más solos, en tierra de mi papito vivíamos los tíos, tías; así vivíamos, papá nos crió en tierra de capunía, papá hacía rocería y de eso vivíamos.

Yo no sé qué significará *indígena*, eso dicen a uno, será porque somos aparte. Será porque cuando yo empecé a crecer mi papá era pobre, para qué voy a decir que papá era de plata, que nosotros comíamos bien... En esa edad yo iba al monte a buscar iraca, en la rocería había mucha iraca, eso para el almuerzo, y cuando era tiempo de maíz tierno, comíamos. Por eso es que dicen *emberá*, porque comemos hojas de cidra, así comíamos en esa época.

A las mujeres viejas uno las veía que se colocaban ropa envuelta (paruma) y un saco. En esa época sí había cultura de nosotros los emberá; cuando yo empecé a crecer empecé a ver que cuando un niño o niña empezaba a gatear hacían *hakariatau* (ritual en el cual se carga la niña mientras se danza y canta) y cuando ya estaba jovencita de doce y trece años hacían *eadora* (ritual de la chicha de maíz) bien bonito.

Los hombres alzaban la olla de barro bien adornada, llena de chicha de maíz, y empezaban a cantar alrededor, y el hombre debía ser bien trabajador, yo veía

así. Y en el *eadora* a la niña le hacían moler maíz y la mamá envolvía esa masa y la ponía a cocinar y después ponían a la niña a masticarla para botar la pereza, y sola la hacían moler en piedra, de eso es lo que se preparaba la chicha.

A la niña la adornaban bien bonita, la pintaban con *kipará* (jagua) en el cuerpo y le colocaban el collar cruzado; colocaban bien la corona en la cabeza y también el collar de plata bien elaborado. Y después la alzaban y le daban de beber chicha y la emborrachaban, así es que yo vi.

Ya sabía peinarme, sabía pintarme

Ana Nelva Guasarave

Resguardo de Suratena,
Marsella, Risaralda.

Mi nombre es Ana Nelva Guasarave, tengo cuarenta y cuatro años, soy de aquí de la comunidad de Suratena. Yo mantengo en la casa haciendo los oficios de la casa, cojo café, ayudo a mi esposo. Para nosotros es importante ser indígenas porque nosotros sabemos dos idiomas: el de nosotros, la palabra de nosotros que hablamos emberá, y español.

Yo no sé en sí dónde nací, pero creo que fue en Quinchía (Risaralda). Somos nueve hermanos que vivíamos en una casa alta, vivíamos solos, no era comunidad, pero de todas formas había otros emberá. Yo veía a las mujeres así con ropa diferente, ropa de emberá que cosían ellas mismas, hasta mi papá nos cosía la ropita a nosotras porque mi mamá no sabía coser, él cosía a mano. Mi papá siempre era buena gente así como es ahora, nunca nos pegaba.

Cuando eso no había muñeca, yo jugaba con botella y cargaba a mis hermanitos más pequeños para jugar, eso no más; yo sabía era jugar, pero a medida que fui creciendo aprendí a lavar ropa, ya ayudaba mucho en la casa, hasta aprendí a planchar y hacer de comer.

La abuelita de nosotros nos hacía remedio, nos daba caracol del río dizque para cuando uno se enfermara (le llegara la menstruación) sólo llegara poquita sangre. El caracolito ella lo cogía y le sacaba el líquido, al oprimir el estómago salía un líquido como turbio y eso nos hacía tomar, y volvía y lo tiraba al río; pero en el momento en que le estaba dando a uno ella decía: «Debe ser como usted, sin sangre». Ella no más nos hacía eso, es lo único que hacía, no me recuerdo si eso era en luna llena, eso no recuerdo, me parece que era en la oscuridad que ella nos llevaba al río a hacer el remedio.

Mamá nunca habló de la menstruación, por eso yo no sabía, por eso me dio mucho susto y me quedé en el patio escondida. Yo tenía una prima que era muy buena, ella era mayor y le pregunté si ella también se enfermaba y ella dijo que sí, que eso era de toda mujer, que se enferman a medida que van cogiendo edad.

También la prima me decía que ya ahora era jovencita y no podía vivir como niña, y empecé a pensar cómo iba a vivir entonces. Decían que uno se debía bañar con ropa y vestir sola. Así fue, yo iba, me bañaba sola y me vestía sola en el monte, y en el día me cambiaba tres veces la ropa porque ya era jovencita, ya sabía peinarme, sabía pintarme... Y así hasta que me casé.

CAPÍTULO 10

LA FAMILIA



Lucely Cardona Velásquez durante el *Encuentro de mujeres emberá chami de Antioquia, Caldas y Risaralda*. Sipitira, Cañamomo Lomapieta, Caldas, 2010. Foto: Milena Páramo Bernal.

LA FAMILIA

Encontrar un compañero y formar una familia es una expectativa generalizada entre las mujeres emberá chamí. Existe la creencia de que es importante aprender a trabajar primero, tener estabilidad económica, e incluso, estudiar. Sin embargo, estas recomendaciones obedecen más a la manera como se percibe el deber ser que a las dinámicas sociales de las comunidades y al ciclo vital de mujeres y hombres emberá chamí. Son pocas las parejas que se organizan y toman en cuenta dichos preceptos.

En esta investigación participaron mujeres de diferentes generaciones, algunas próximas a los ochenta años y otras muy jóvenes. Sus relatos muestran que ha cambiado la manera como se piensa la relación entre hombres y mujeres y la división de responsabilidades en la familia:

La mujer chamí, si es casada, ya tiene una responsabilidad con su esposo; y si ya tienen hijos, pues la responsabilidad es mucho más, tiene que responder en las labores domésticas. Antes, la mujer casada cuando iba a fiestas no bailaba, sólo iba a cuidar a su marido, que se emborrachaba; ahora la mujer ya no es así y si el marido le dice que no puede bailar, ella baila. Las mujeres jóvenes también asistían sólo para cuidar a sus padres, ahora esto ha cambiado, las jóvenes bailan y disfrutan las fiestas (Participantes del segundo taller de memoria histórica, resguardo de Miguel Cértiga, Antioquia. En: Santacruz Álvarez, 2009: 7).

La experiencia de las mayores muestra que, en muchos casos, las mujeres eran obligadas a formar una familia debido a la necesidad de crear nuevas unidades productivas, es decir, espacios en los cuales se garantizara la subsistencia. Esto permitía descargar a la familia de origen de la responsabilidad del sostenimiento de sus hijas, dado que al encontrar un compañero, éste asumía el sustento de la mujer.

Cuando empecé a crecer y era jovencita pensé en casarme, eso es lo único que piensa una. Cuando empecé a crecer mamá decía y aconsejaba. Estando con el marido me llegó la menstruación, para qué digo mentiras, mi mamá me decía que como yo no tengo padre, entonces no tenía quién me mantuviera y entonces era mejor pensar en tener marido, así es que me entregaron a un hombre, yo me mantenía llorando porque yo no lo quería, no sé por qué mi madrecita me había dado así, porque a los que están creciendo atrás no dio así, a mí no más. Cuando empecé a crecer me decía: «Niña, nosotros sufrimos tanto sin ropa; a medida que vaya creciendo tiene que casarse, apenas que empiece a asomar los senos — decía— porque yo ya no puedo mantener a usted, y con qué le compro ropa». Mi mamá en ese tiempo era viuda y no se podía pedir limosna y que le regalaran ropita, sólo era tumbar monte y sembrar maíz, así, era por eso.

Yo ya sabía hacer destino y cocinar, sabía hacer colada de maíz y bollos. Mi mamá me llevó a la finca de los que van a ser los suegros y allá me dejó. Me fue a entregar no más ella. Después me quedé llorando y creí que iban a volver por mí, y nada. Traté de regresar a la casa... Como que me resigné, y pensaba: «Pues, qué se va a hacer, quedarme con ese muchacho, quién sabe si voy a estar para toda la vida con él», así pensé. El muchacho me quería mucho, así fui queriéndolo y todavía nos queremos mucho (Mujer emberá chamí, 2009).

Situaciones como la descrita hacían que las familias estuvieran constituidas por mujeres muy jóvenes y hombres que les llevaban alrededor de diez años de diferencia, quienes ya trabajaban y contaban con cierta estabilidad económica.

Y me tocó acostar con el muchacho y no hacía sino llorar, él es mayor que yo y así estoy [...] A mí nunca me contaron cómo era esa vida de casada. Yo antes... Nos acostábamos como hermanitos, me respetaba mucho y así poco a poco empezó a molestar y a bajar los calzones. Hacía de comer y le daba, mi suegra me enseñaba a hacer las cosas y decía: «El hijo come así», pero con pena hacía las cosas. Después de estar con el hombre me llegó la menstruación, creo que yo tenía como doce o trece años en ese tiempo (Mujer emberá chamí, 2009).

Esta práctica de entregar a las hijas para que se casaran con hombres adultos hacía parte de la estrategia de supervivencia de las comunidades y era realizada, con mayor frecuencia, por las familias más empobrecidas. Esto ha cambiado en el caso de las mujeres más jóvenes, quienes cuentan con un mayor margen de decisión sobre el momento en el cual deben conformar su familia.

Muchos chicos me admiraban, me perseguían, yo soy bonita, querían que fuera su novia; pero en mi cabeza, en mi mente, yo decía: «Yo no puedo todavía enamorarme ni casarme», porque me sentía menor de edad, y decía dentro de mí: «No puedo coger marido aún tan niña, hay que esperar que uno cumpla por lo menos los dieciocho años». Desde pequeña yo tenía esa idea muy clara. Cumplí los dieciocho años y dije: «Es hora de tener un novio», y me conseguí mi primer novio. Es hoy mi esposo, el padre de mi hijo Ockin, y soy muy orgullosa de ser madre (Deisy Carolina Tascón Martínez, resguardo de Miguel Cértiga, Antioquia. En: Santacruz Álvarez, 2009: 12).

En el caso de Caldas las experiencias de las mujeres mayores son diversas, algunas de ellas conformaron su familia muy jóvenes, alrededor de los doce años, mientras que otras lo hicieron luego de haber cumplido la mayoría de edad. Esta particularidad quizás se deba a que para las mujeres de este departamento era más sencillo encontrar alternativas económicas distintas a la vida en pareja, como irse a los cascos municipales o a las ciudades a trabajar como empleadas domésticas. Si bien esta migración se da también en Risaralda y Antioquia, es más frecuente en Caldas, donde los resguardos y comunidades indígenas quedan relativamente cerca de los centros poblados y se tiene mayor contacto con la población mestiza.

A pesar de que las mujeres son críticas frente a las problemáticas asociadas a la familia, éste es un espacio fundamental para ellas y entrañablemente ligado a su proyecto de vida. Estar acompañadas les permite afrontar situaciones como la enfermedad y las dificultades económicas, además se sienten orgullosas de haber sacado adelante a sus hijos e hijas.

En ocasiones las emberá chamí han logrado transformar prácticas muy arraigadas, como el hecho de que el trabajo doméstico fuera sólo responsabilidad de ellas o la idea de que no podían desempeñarse en espacios distintos al hogar.

Yo les he dicho a muchas mujeres que mientras uno haga las cosas bien y uno tenga la conciencia limpia de que el trabajo que uno va a hacer no es un trabajo que a uno lo descalifique, hay que echar adelante. Que porque a fulano le dio una pataleta entonces uno tiene que dejar de hacer sus cosas, no, desde que uno haga las cosas bien no tiene que arrepentirse ni que le reprochen. Si me voy tres o cuatro días y si se quedó bravo pues se tendrá que quedar bravo, pues yo no busco cómo justificar nada, yo tengo mi conciencia limpia, él tendrá que caer en cuenta y arreglar el genio (Blanca Brisa Otagrú León, parcialidad de La Trina, Caldas, 2010).

Gracias a los procesos de formación, algunas han logrado dividir las tareas domésticas con sus compañeros y encontrar apoyo para realizar sus proyectos de vida más allá del hogar.

Él ahorita me ha ayudado mucho, pa' estudiar me ha apoyado mucho, él fue el que me colaboró pa' que estudiara. Yo quería estudiar y él me decía que tuviera plata, me daba los pasajes y todo. Ahorita en la casa, si yo me levanto a hacer el desayuno, él se levanta, barre, trapea, ayuda a arreglar la casa. O yo le digo: «Ayudo a arreglar la casa y usted hace el almuerzo hoy», entonces él hace el almuerzo (Luz Yadeny Aguirre González, resguardo de Cañamomo Lomapieta, Caldas, 2010).

Violencia contra las mujeres

Uno de los temas que apareció durante las entrevistas fue la violencia contra las mujeres en la familia. Las agresiones referidas van desde la prohibición de salir a los espacios públicos hasta golpes y violencia sexual, buena parte de estas violencias ocurren cuando los hombres están ebrios o cuando en una discusión con ellas quieren afirmar su poder.

Aunque dicha realidad no ha sido vivida por todas las mujeres entrevistadas, sí se trata de prácticas frecuentes. Esto no es distinto de lo ocurrido en otros pueblos indígenas, por tal razón las mujeres han comenzado a colocar el tema en sus propuestas y éste se ha convertido en parte de la agenda del Movimiento Indígena y en horizonte de trabajo de las áreas de mujer de las organizaciones regionales.

Las mujeres conocen herramientas legales para denunciar la violencia en su contra, sin embargo, muchas veces no lo hacen porque dependen económicamente de sus esposos, por miedo a afrontar solas el sostenimiento de los hijos e hijas o porque temen la sanción social de la misma comunidad, es decir, ser señaladas como las culpables de una eventual ruptura del hogar.

 Mi papá a mi mamá no le pegó nunca, además que era más estudiado, mi papá era muy estudiado, mi mamá pasaba muy bueno. Él era muy mujeriego, pero no llegó a darle mala vida a mi mamá. En ese tiempo que mi marido me aporrió muy feo la cara, yo parecía tiznada de los golpes que él me había dado. Entonces, vino mi mamá y vino mi papá y hablaron con él. Yo dije: «Si no deja de hacerlo yo me voy, yo me alejo de él». Ellos dijeron que no, que como la Iglesia lo había entregado a uno, ya tenía que estar formando familia. Pero no, ¿pa' que me estuviera pegando y haciéndome salir a esconderme con los muchachos en las noches? Él decía que la iglesia nos había unido... Y mire ahora, los matrimonios son desechables (Mujer emberá chamí, 2009).

La manera de percibir la violencia contra las mujeres al interior de las comunidades no es homogénea. Si bien se reconoce que se trata de una situación no deseable, que causa dolor y sufrimiento, no resulta sencillo identificar que es una problemática importante y no debe ser pensada sólo como un asunto de la pareja sino como una práctica que produce desequilibrio en las comunidades.

La violencia contra las mujeres se basa en algunas ideas como: «Las mujeres no saben, las mujeres deben obedecer al hombre siempre, el hombre debe corregirlas, la mujer pertenece al hombre». Estas creencias sitúan a las mujeres en un lugar de menor poder y eso las hace vulnerables.

Uno de los temas más difíciles de tratar durante los talleres fue la violencia sexual, sin embargo, algunas mujeres se acercaron en privado luego de largas jornadas de trabajo para comentar los casos ocurridos a ellas o a sus familiares. Tal fue la situación de Ana⁵⁸, quien nerviosa se aproximó una vez terminó el taller de memoria histórica para comentar: «Qué bueno estos talleres, ojalá se hicieran más... Yo es la primera vez que participo». Luego de un momento dijo:

Es que yo tengo dos hijas y a mí no me gusta dejarlas solas, yo sufro cuando las dejo solas, porque uno no sabe, yo lo digo por mí... Yo viví una experiencia cuando era pequeña, me quedaba sola y se aprovechaban de mí (Testimonio de Ana. En: González Henao, 2009b).

Finalmente, aunque este tema no se trabajó en profundidad, es claro que además de las situaciones de violencia contra las mujeres en la familia y dentro de las comunidades, existen muchas otras violencias causadas por actores externos. En sus entrevistas las mujeres relataron algunos episodios, parte de los cuales pidieron reproducir en este libro bajo la consideración de que es necesario que «queden plasmados y que las que lean sepan que eso pasa».

Mi mamá me pegó por un espejo que supuestamente yo había partido. La verdad es que yo no supe qué pasó con eso, pero ella me dio una muenda, pero señora muenda, porque los otros muchachos le habían dicho que era yo. Entonces a mí me entró tanta nostalgia que yo dije: «Yo me voy, yo me tengo que ir, yo aquí no voy a seguir». Y ahí fue donde me monté en una chiva... Como yo era tan niña a mí no me cobraban ni en los carros ni en la chiva. Tenía once años, ¿no le digo que ni siquiera los senos...? Yo era toda flaquita, delgadita, es que ni siquiera me explico cómo me perjudicaron. Me cogió un muchacho y me llevó a un hotel... No sé más, yo no recuerdo...

Yo aparecí sangrando, yo no enfermaba ni nada y mi mamá me había dicho: «Mija, cuando a uno le viene el periodo, esto y esto», entonces yo pensé que era el periodo, yo cogí y me puse papel higiénico; me

⁵⁸ Nombre cambiado.

dolía mucho, pero yo en ese momento no pensé que me habían violado. Me pasó eso en ese hotel, me desperté y estaba sola, estaba tan niña y estaba tan asustada que yo ni siquiera pregunté quién me había llevado a ese hotel. Nada, yo salí, salí calladita. Por ahí en una cafetería me puse a llorar, entonces ahí fue donde las dos muchachas se me arrimaron y me empezaron a decir que qué me había pasado, entonces yo les dije que era que me había volado de la casa, ni siquiera les conté el episodio, sino que me había volado, que me había montado en una chiva...

Entonces ya me acogieron, me llevaron al orfelinato y me dijeron: «Acá no la podemos tener, porque los padres de nosotros pagan por el estudio de nosotros», entonces ya hablaron con las monjitas y las monjitas dijeron que iban a mirar la posibilidad de trasladarme, pero el episodio no lo supo absolutamente nadie hasta ahora que se lo estoy narrando.

Yo pensé que era el periodo, pero entonces el susto mío fue que mi mamá me dijo que a uno le llegaba el periodo y entonces ya seguía enfermando cada mes, y resulta que yo no volví a enfermar, de los once años yo no volví a enfermar hasta los dieciséis años que fue que me vino a mí el periodo, entonces ahí fue que yo empecé a sospechar que me habían violado (Mujer emberá chamí, 2009).

Conversar respecto a la situación de las mujeres y su papel en las comunidades despertó reflexiones sobre la dura realidad que enfrentan. También dejó ver que hay algunos cambios, por ejemplo, en la actualidad ellas tienen más conocimiento sobre sus derechos, cuestionan situaciones que antes parecían normales y participan de manera más frecuente en escenarios organizativos, lo que les da más autonomía y seguridad en sí mismas y les permite apoyar a otras mujeres.

Con las mujeres llevo desde hace rato, cosiendo ropa, haciendo collares, voy a las comisiones en nombre de las mujeres. Después de las capacitaciones se socializa en los grupos, en la emisora, se conversa en la casa. No sólo el hombre, es importante la mujer, también es importante, eso yo lo hago entender en la casa (Gloria Tamanís Tascón, resguardo de Karmatarrúa (Cristianía), Antioquia, 2010).

Me gustaba mucho oír radio, me gustaba mucho saber

Versalia Guerrero

Resguardo de Cañamomo Lomapieta,
Riosucio y Supía, Caldas.

Siempre me ha gustado estudiar, informarme sobre lo que sucede, saber por qué uno va a comprar una cosa y entre más días es más caro, por qué uno trabaja, trabaja y trabaja, y no se le ve nada, y los que no están trabajando tienen de todo. La religión dice: «Es porque mi Dios lo ha hecho así», yo desconfío de eso. Por eso, después de que me casé seguí estudiando. Me gustaba mucho oír radio, me gustaba mucho saber, escuchar sobre la mujer que era maltratada.

En la vida con mi marido yo veía que la libertad de uno [cuando está soltera] es una y cuando llega al hogar es otra: «Haga esto, lo otro». Eso lo escribí, de ahí saqué yo un escrito. Yo era muy inquieta, lo que me iba pasando lo iba escribiendo. [...] De eso me quedó una historia, yo escribí sobre la mujer indígena, sobre los tres trabajos en uno: que uno tiene que estar en la cocina, tiene que estar en el trabajo, tiene que estar en la familia.

Yo lo llevé a un evento, lo dije en público en Portachuelo y en Tumbabarreto. Tres en una, ¿por qué?, porque a una le toca la cena, le toca la casa, le toca criar la familia y le toca salir a conseguir para sostenerla. Como a mí me tocó duro, ese fue el escrito que yo hice [...] y en una reunión que tuvimos, en el último evento que tuvimos, les dije a todas: «Quien quiera seguir puede estudiar esto y ver qué más le saca».

[...] Eso es lo que quería yo, enseñar a las jóvenes, que les pintan clavos de oro, «a dónde te pongo», pero después de que se casó ella no es nadie, es un trapo, es un trapeador, es un cepillo, es lo que sea, y venga trabaje y trabaje. Eso es lo que yo les dije, en el mismo comunicado está. Eso les pasa a todas las mujeres, no a una sola, porque hay muchas mujeres que les toca trabajar duro, aunque también debemos reconocer a los hombres porque yo también tengo a mis hijos, a mi marido.

Yo me acordaba de las viejas

Lucely Cardona Velásquez

Resguardo de Altomira,
Marsella, Risaralda.

Yo me llamo Blanca Lucely Cardona Velásquez, tengo treinta años, soy de esta comunidad de Altomira, soy ama de casa, soy delegada de las mujeres para asistir a capacitaciones y reuniones, en ese proceso estamos. Fuera de esto, trabajo la finca, doy vueltas allá y hago oficios de la casa como lavar ropa, hacer de comer y barrer.

Mi vida cambió desde pequeña, cuando llegué a la escuela, donde mamá me decía que no debíamos reírnos con los hombres y ni mirar, por eso me daba mucho miedo de los hombres. Nos escondíamos porque si ellos nos cogían por sorpresa nos agarraban de la mano y decían que estábamos bonitas, pero eso no le decíamos a mi mamá para que no nos pegara a nosotras. Nadie decía, pero mamá preguntaba: «¿No vieron en el camino a los muchachos?», y respondíamos que no, pero de mentira. Mamá era muy jodida y contaba las horas que demorábamos en llegar a la casa de coger el agua, a veces los muchachos nos ayudaban a cargar el agua hasta cierta parte pero se cuidaban para que no nos regañaran. No hacían caso, ellos nos decían a nosotras: «Creczan ligero para que vayan con nosotros».

Yo cogí marido en mi misma casa, no me volé, aunque mi hermana me decía que me volara con el muchacho. Mi mamá empezó a preguntar que si era verdad que lo quería y yo le dije que sí, que yo lo quería, y así llamaron a todos mis hermanos y cogieron a preguntar que si en verdad quería a la hermana y si estaba en capacidad de responder por ella como un hombre, y él dijo: «Sí, voy a responder porque yo la quiero». Y seguían diciendo: «Si la quiere es para toda la vida, más tarde ojalá no la vaya a cascar por celos», y decía: «¿Y yo por qué la voy a cascar por nada?».

Y sí, con pena me acosté en la casa en medio de tanta gente. Y así verdad ahí me di cuenta de lo que contaban las viejas, me demoré una semana que él me molestaba, porque era muy caprichosa. Uno sin saber del hombre, da mucho miedo. Así vivíamos bien, traía mercado por bultos; después llegaron los chis-

mes y comentarios y por eso se fue. Le dije que se fuera y de verdad se fue, y los cuñados lo regañaron. Viví un mes y él se fue y no volvió.

Y después me conseguí el marido que tengo en el momento, me daba mucho miedo también de él; después de tres años conseguí marido. Después de estar al lado de mis papás me fui a trabajar a Pereira en casa de familia, me aburrí porque papá tomaba mucho trago, iqué pesar de mi mamá! Yo no me amañaba en el pueblo. Allá trabajé un año y en eso me presentaron a él, y así normal, y era muy grosera y le decía que no me persiguiera.

Él me invitaba a bailar y me daba mucho miedo; él me sacaba y luego me llevaba a donde trabajaba; me respetó mucho y así me fui enamorando de él. Yo vivo con él en unión libre, él es capunía.

Antes de embarazarme me daba mucho miedo viendo a mi hermana, porque ella sufría mucho, como a ella la unieron en el momento del parto. Y en eso me quedé en embarazo y empecé a pensar: «¿Cómo lo voy a tener?», y mi marido dijo que él respondía y que no tuviera miedo. Como estuve con capunía, estuve asistiendo al control; cumpliendo nueve meses me fui a la casa de mi mamá con todo listo y esa misma semana ya vino el dolor en la madrugada, me pintó y pensé en las viejas hablando que cuando es el punto de nacer se pinta (sangra), ahí me di cuenta.

Mamá me preguntó si ya tenía dolor de estómago y yo le dije que no, pero de mentiras, y ella me insistía. Yo sufrí mucho dos noches y luego dije: «Éste es un hombre, porque dicen que los hombres son duros». Lo tuve en la casa, mi mamá me atendió. Uno tiene potencia de resistir, lo tuve normalmente. A los ocho días vino mi marido y me regañó porque no había dicho que estaba próxima, pero sí me trajo el mercado y después me llevó nuevamente a Pereira.

Yo me di cuenta del ser madre por esta experiencia, porque no me decían bien de cómo hacían y ahora me di cuenta, yo no gritaba, me aguanté el dolor. Ser madre es duro, duele mucho. Ahí aprendí a cuidar al bebé y alimentar, y así tuve cinco hijos: tres varones y dos mujeres. Con eso me quedé y me operé, ahí paré, mi marido estuvo de acuerdo.

Vi que trabajaban mucho las mujeres

Florinda Cardona Marcial

Resguardo de Altomira,
Marsella, Risaralda.

Yo me llamo Florinda Cardona Marcial, tengo sesenta años. Yo me mantengo así en la casa y me voy a andar p' abajo, donde la nietica, me voy a otra parte y a donde capunía a pedir plátanos, me dan plátanos. Voy abajo donde sembré cacao a limpiar, hago eso nada más y de resto ando buscando leña.

Yo no conocí nada, pero vi que trabajaban mucho las mujeres: Betilda, mi comadre; mi tío Toño Cardona; Daniel Cardona; y Aleja. Los hombres boleaban machete en potrero y cafetal, y las mujeres limpiaban los surcos de caña, así trabajaban.

Cuando yo era niña mi mamita (abuela) me envolvía con un trapo negro en la cintura, cosía un saquito y me ponía. Mamita no me dejaba jugar, yo me mantenía junto con mamita, ella me daba consejo: «No vaya a jugar con otros extraños porque a usted solita le pegan y quién va hablar por usted, debe estar a mi lado, cargando leña para quemar las ollas de barro». Ese era el consejo de ella no más.

Me llevaba a acompañarla a traer tierra para la cerámica. Yo iba y me mandaba a cargar. Mi mamita, ¡hay por Dios!, hacía ollas de barro en forma de emberá, bien bonito, yo veía eso. Capunía encargaba en forma de marrano. Yo intentaba y le preguntaba: «¿Es así?» y ella decía: «No, yo no estoy diciendo así, eso está muy grueso», decía. Yo preguntaba a mamita para qué hacía eso y decía: «Esto es *ebarichoko* (olla de barro grande), éste es para llenar con chicha de maíz chócolo para tomar cada día, por eso se llama *ebarichoko*», eso decía; yo preguntaba mucho.

CUARTA PARTE

LA SABIDURÍA DE LAS MUJERES



◀ Otilia Aricapa León. Alto Sevilla, Cañamomo Lomapieta, Caldas, 2010. Foto: Raquel González Henao.

CAPÍTULO 11

«YO LE HICE CASO A MI DESTINO»: EL TRABAJO DE LAS PARTERAS



Carmen Ruth Hernández Castro. La Trina, Caldas, 2010. Foto: Raquel González Henao.

«YO LE HICE CASO A MI DESTINO⁵⁹»:
EL TRABAJO DE LAS PARTERAS

En medio de la oscuridad, por uno de los caminos de la comunidad del Roble, ubicada en la parte alta del resguardo indígena de San Lorenzo, se ve la pequeña luz de una linterna. Son las tres de la mañana y está lloviendo. A lo lejos, avanza con paso rápido una figura menuda de piel morena, es Berenice Gañán, una mujer de setenta y siete años, quien regresa de atender un parto en una de las comunidades de la zona.

Berenice es partera desde hace más de sesenta años y, a partir del momento en que aprendió este oficio, han sido muchas las mujeres que ha atendido. Después de varios años, ha asistido el parto de esas mismas personas que ayudó a nacer. También han sido muchos los momentos en los cuales, luego de una larga jornada de trabajo en el tajo, mientras se encontraba en su casa ya dispuesta a descansar, han golpeado a su puerta a altas horas de la noche para pedirle que fuera a atender a una mujer que estaba a punto de dar a luz:

A mí me ha tocado venirme de San Lorenzo a las dos o tres de la mañana. Por allá lejos me tocó ir a atender una señora, no había donde amanecer, no tenía linterna, la muchacha estaba sola. ¿Yo me voy a quedar haciendo qué? La dejé lista con el niño y me vine.

A veces dicen: «¡Ay, qué pena!, usted sola», yo digo: «No, no importa», me echo la bendición y salgo de ahí pa' arriba con una velita.

⁵⁹ Expresión de Berenice Gañán Hernández durante la entrevista concedida a Blanca Brisa Otagrú León y Raquel González Henao en 2009.

Usted sabe que los partos, la mayoría, son de noche; a la hora que toca salgo con mi linterna, ahora es que tengo linternita, o si no con una vela. Mi familia dice: «Deje eso, mire ya la edad, deje eso. Ya usted trabajó lo que iba a trabajar, ¿qué gana usted con salir a esas horas de la noche?, ¿es que le dan comida?, ¿le dan algo?» Pues hay partes que no, a veces sólo aguapanela; no sé si es porque económicamente no hay forma (Berenice Gañán Hernández, resguardo de San Lorenzo, Caldas, 2009).

A pesar de estas dificultades, Berenice sigue ejerciendo su oficio, siempre disponible cuando una mujer necesita de sus conocimientos, porque como bien dice: «Esa es mi tarea, mi compromiso, mi destino».⁶⁰ Así como ella, en casi todas las comunidades existen parteras, mujeres mayores que han desarrollado este trabajo durante décadas y otras que apenas están aprendiendo.

De madre a hija, de mayor a joven: la transmisión del conocimiento entre parteras

Aprendí este oficio de mi mamá. Pero en mi familia eso viene desde hace mucho tiempo, desde mi abuela, la tatarabuela, la bisabuela y mi mamá... La mamá de la mamá de mi abuelo era partera. Cuando eso, en Supía se podía contar las casitas y ella era la partera del caserío de Supía. También la mamá de mi mamá, que se llamaba María Ambrosia Trejos, hija de María Narcisca Trejos. La abuela de mi abuelo, que se llamaba Dorotea Castro, y la mamá de Dorotea, que se llamaba Doribia. Ya después mi mamá fue la partera de acá de todo esto, y luego seguí yo (Carmen Ruth Hernández Castro, parcialidad de La Trina, Caldas, 2010).

El conocimiento sobre la partería se transmite generacionalmente, por lo general es una partera mayor y con amplia experiencia quien enseña a una más joven. Esto se da por interés de la aprendiz, quien empieza a acompañar a la partera mayor y oficia como ayudante.

⁶⁰ Berenice Gañán Hernández falleció en febrero de 2013, poco antes de cerrar la edición de este libro; hasta sus últimos días ejerció como partera. Su muerte deja un gran vacío, pero su legado permanece en la memoria de su pueblo.

Yo aprendí acompañando a mi mamá, porque ella ya estaba muy viejita y enferma, y ella me decía que la acompañara; mi hermana Mira era muy miedosa. Yo tenía catorce años cuando empecé a atender partos [...] Mi mamá me enseñó cuándo un niño estaba mal encajado y cómo lo tenía que coger hasta acomodarlo bien. Si las mujeres estaban con mucho frío, cómo hacer para que fueran con el tiempo botando ese frío, porque el frío retarda el parto. Me enseñó cómo hacer para que el día del parto tuvieran su parto normal, todo con plantas, porque en ese tiempo no se usaba el hospital, mejor dicho, es que el hospital no lo buscaban (Carmen Ruth Hernández Castro, parcialidad de La Trina, Caldas, 2010).

A veces las parteras invitan a otras mujeres luego de identificar en ellas las aptitudes necesarias para desempeñar ese oficio. Últimamente, la transmisión del conocimiento se da de esta manera, debido a que es importante motivar a las jóvenes y hacer relevo generacional, ya que en algunos sitios sólo hay parteras ancianas.

Le he enseñado a mi hija Cruz, porque cómo me voy a llevar el conocimiento, yo tengo que dejar mi reemplazo. Le he enseñado con las mismas hijas de ella, le he ido explicando y ella también ha hecho el curso de complementación (Carmen Ruth Hernández Castro, parcialidad de La Trina, Caldas, 2010).

Este trabajo de transmisión del conocimiento implica darle mucha seguridad a quien está aprendiendo, para que así pueda generarle confianza a la paciente, puesto que la tranquilidad a la hora de atender un parto es fundamental para el buen desarrollo del mismo.

Uno tiene que invitarla a que vea cómo hace uno con la paciente, le va explicando cómo hacer, que hay que brindarle confianza a la paciente y que no se vaya a llenar de miedo (Martha Lucía Guapacha, resguardo de Escopetera y Pirza, Caldas, 2009).

Luego de participar como acompañante en varias ocasiones, cuando ya está preparada para hacerlo, la aprendiz atiende el primer parto. Las mujeres recuerdan la tensión de ese momento:

¡Ay, ese fue maluquito para mí! Yo casi me reviento de hacer fuerza, y la muchacha nada; ya después uno se va adaptando. Mi mamá me decía que uno no les puede decir que están muy mal o que se van a morir, porque les entran los nervios y de verdad se pueden morir por estar uno insinuándoles cosas. Uno lo que debe hacer es confortarlas y animarlas, acariciándolas y tranquilizándolas (Carmen Ruth Hernández Castro, parcialidad de La Trina, Caldas, 2010).

Cómo se atiende un parto

Cuando una mujer se da cuenta de que está en embarazo, asume una serie de cuidados de acuerdo a las indicaciones de las mayores y las parteras, por ejemplo, consumir alimentos a los que se les atribuye beneficios como la rápida coagulación y la disminución del dolor a la hora del parto. Entre algunos grupos emberá existe la creencia de que las mujeres embarazadas no deben comer nada que tenga escamas o espinas.

Así mismo, la preparación implica tratar de averiguar el sexo del bebé. Algunas parteras pueden identificar esto al observar el aspecto del vientre o tocarlo. Las emberá de La Albania cuentan que existe un animal que tiene la capacidad de adivinar si nacerá una niña o un niño, Luz Mary Arcila lo describe así:

Sí, hay un animalito que anda por ahí, que sabe adivinar si es niña o niño. En *emberá bedea* se dice *marjarabadi*, adivino de bebés. Eso es como un grillito, tiene alitas y la colita parada, tiene manitos y patitas. Si uno está en embarazo de seis o siete meses, el animalito no es bravo, uno lo coge y lo pone en la barriguita y le dice en *emberá bedea*: «Dígame qué es lo que yo estoy esperando, si es niña o si es niño, dígame, que usted es una persona adivina de este bebé». Entonces él comienza a andar y para en un punto, comienza a hacer así, lo más de hermoso, por eso mamá nos dice: «Si ven ese animalito no lo maten, porque usted está matando el bebé», y yo siempre le digo a las niñas más lo mismo. Eso es un pecado matar... Pone las manitos y hágale; si es niño las manos se quedan de una forma y si es niña se quedan diferente. Todo el mundo me decía: «Mary, ese animalito le avisa a usted qué va a tener, si es niño o niña». Yo lo hice, como el mío era niño, el animalito se paró así. Al animalito hay que hablarle en *emberá bedea*. Ese animalito es

muy inteligente, por eso la mayoría lo quiere (Luz Mary Arcila Ramos, resguardo de La Albania, Caldas, 2009).

Aunque muchas prácticas tradicionales se mantienen, la forma como las mujeres asumen los embarazos y los partos ha cambiado desde la antigüedad hasta hoy, porque actualmente las indígenas acuden con más frecuencia a los hospitales y las indicaciones de las mayores se han ido olvidando.

Las mujeres anteriormente se cuidaban tomando una planta del monte, de nombre *culandrina*, que es de aspecto cenizo y largo, para los dolores de estómago es gran remedio. Mi difunta mamá me cuidó en la dieta y después yo sola. Si no cuidamos la dieta, cuando uno está anciana se enferma mucho, mantenemos enfermas. Hoy en día las mujeres no se cuidan mucho, se levantan ligero de la cama (Ana Betilda Cardona, resguardo de Suratena, Risaralda, 2009).

El alumbramiento

Éste es el momento más importante del trabajo de una partera, es la oportunidad de poner en práctica su conocimiento.

Cuando es el día y llega el dolor, primero es un poquito lento, sigue el mismo dolorcito; si uno va a sobarle, es como lento, entonces, lo deja. Cuando pasa el tiempo y el dolor está apurado, ahí sí uno calienta agüita y se lava las manos con una plantica que mi mamá me decía. Esa planta se llama *escobilla*, aunque hay otra *escobilla* (Rosa Ramos, resguardo de La Albania, Caldas, 2009).

Existen diferentes maneras de atender un parto, casi que cada partera tiene su propia técnica, que va construyendo a medida que ejerce su oficio. En algunos casos, las parteras utilizan masajes para estimular las contracciones, en otros, simplemente colocan las manos sobre el vientre o dan de beber una infusión de yerbas para agilizar el procedimiento.

Uno empieza a hacerle masajes, bajito, bajito, y siente... Eso se llama *arreglar*, dócilmente, no tan brusco, acostada la señora. Unos vienen boca abajo y otros vienen boca arriba. De los que vienen boca

arriba hay que estar muy pendiente, porque se ahogan. A veces vienen de pie; cuando vienen de pie, en los arreglos que uno les hace, uno le dice a la señora: «Usted trae ese bebé bien de piecito». Ya uno está pendiente, o ellas ya cuando sienten el dolor lo mandan llamar a uno. Uno ya sabe cómo viene el bebé y ya está uno pendiente. [...] Cuando ya está que corona el bebé, entonces a ellas les dan esos dolores fuertototes, a veces vienen con sangrado, hasta que ya revienta como un agua. Uno tiene que recibirlo, estar listo con toallitas limpias, recibirlo, secarlo, favorecerlo, que no se le vaya a ahogar (Berenice Gañán Hernández, resguardo de San Lorenzo, Caldas, 2009).

Cuando las mujeres están embarazadas se arregla el estómago, o sea se acomoda el bebé para que no tenga problemas en el momento de nacer, eso decía mi mamita (abuela). Cuando nacía un bebé, la que atendía era la mamá, si tenía mamá; pero antigua las mujeres no tenían los niños en la casa porque decían que era pecado mostrar a los otros niños chiquitos. Y así, mamá fue a tener un hijo y se desapareció, nosotros empezamos a buscarla en el cafetal, en el pozo de agua y donde ella siempre buscaba leña, y nada, pero era que estaba cerca de la casa sentada para tener el bebé. Estaba sola teniéndolo, eso era para que los niños no recibieran el pecado de los adultos, eso decían, y sólo el partero acompañaba. Apenas que tenía el bebé llegaba a la casa. Nos ponían a recoger agua por cantidades en una calabaza, así entretenían a los niños. Le daban de comer gallina y agua de canela y manzanilla, eso le daban de toma a la mamá, anteriormente se cuidaban cuarenta días la dieta (Ana Joaquina Velásquez Valencia, resguardo de Altomira, Risaralda, 2009).

El frío

Para que un parto se desarrolle adecuadamente, la partera prepara bebidas y baños con plantas que ayudan a la mujer a sacar el frío, porque éste ocasiona dolores, cólicos y retraso en el parto.

Las plantas son para botar el frío, el frío es como una nata espesa que detiene la criatura, que se forma, y eso se va derritiendo con los baños, lo van botando en la orina. [...] A los ocho meses es que se empieza a hacer los baños, a tomar las bebidas y se empieza a arreglar el

bebé, en el arreglo del bebé uno se da cuenta si la mujer tiene frío. A medida que van tomando esas bebidas, van botando una baba, y hasta que uno no bote esa baba, uno no tiene el bebé. Se utiliza prontoalivio, yerbabuena, altamisa, canela, manzanilla, hojas de brevo... Pero no es que usted va a cogerlas todas y las va a combinar (Carmen Ruth Hernández Castro, parcialidad de La Trina, Caldas, 2010).

La placenta

Por lo general, la placenta es expulsada durante el parto, pero algunas veces ésta se queda dentro y, si no se retira, puede causar hemorragias u otras complicaciones graves. Algunas parteras saben extraerla en caso de que sea necesario, para ello utilizan dos técnicas: hacen masajes o introducen suavemente la mano en la vagina.

Muchas veces sale el bebé y no la placenta, yo sé sacar eso también. Si la placenta no sale después de que sale el bebé, hay que bregar a buscar, meter la mano en la vagina, y si se siente como duro, pegado, con la manito se saca (Ana Delia Dregamá Siágama, resguardo de La Albania, Caldas, 2009).

Si la placenta se queda dentro, toca con masajes, a mí me tocó con tres muchachas. Como a las tres de la mañana vinieron aquí, como a la una de la mañana había nacido el niño; estaban con otra partera, ella ya murió, era de por aquí, la llamaron y en sus manos nació el niño. Se quedó con el segundo parto, le llegaron las tres de la mañana y ella nada. Allá había un señor que dijo: «Mandemos por doña Bere, que yo sé que ella viene». Arrancaron y se vinieron los tres señores, vinieron acá, me llamaron: «Doña Bere, que si usted nos hace un favor, que una muchacha tuvo el bebé a la una de la mañana y vea la hora que es y no tienen forma de sacarle la placenta, le han hecho muchos remedios». Bueno, camine pues, me fui. Cuando yo llegué estaba la partera con el niño, lo tenía a los pies acostado, «ay, cómo le parece pues que a esta muchacha no se le pudo sacar esa placenta». Esa muchacha sangraba, «hágame el favor, tráigame agüita hervida», dije. Me lavé con jabón y agua, le puse unas velas y la alumbré, ¡bendito sea Dios!, a esa muchacha le daban mareos de la sangre que había botado. La otra partera me dijo: «Ay, yo veo aquí cómo es que usted hace», yo dije: «No es nece-

sidad, déjeme aquí sola con ella». La arropé porque la tenía sin cobija ni nada, cogí unos pañitos de agua y comencé; ya cuando sentí que la placenta aflojó le hice una fuercita poquitica y ya la placenta salió (Berenice Gañán Hernández, resguardo de San Lorenzo, Caldas, 2009).

Listados interminables

El trabajo de las parteras es fundamental para la salud comunitaria. En lugares apartados, donde para salir hay que hacer varias horas de camino o pagar altos costos de transporte, ellas han puesto su conocimiento al servicio de las comunidades y han estado disponibles a cualquier hora para atender un parto.

Ese día yo me levanté a las cinco de la mañana, y yo le dije a don Luis: «Cuando pase por donde doña Nelly, la partera, dígame que venga, que ella le dice a uno si es ya». Entonces él le dijo y se vino adelante, cuando él subió ya la partera estaba en la casa y me examinó, me dijo que me hiciera otro baño para que me saliera el frío, que ya era tiempo de tener pero que eso era por la tarde-noche. Ella se quedó y yo me puse a hacer almuerzo, y me preguntaba a cada rato: «¿No le duele nada?», a mí no me dolía nada [...] Ya en la noche me hizo unos baños y un chocolate caliente con clavos y canela. Ya era tarde y, como no nacía, se fueron los que habían ido a esperar, menos ella; «yo no me voy, yo me voy a quedar con usted», me dijo. Como a las once de la noche me empiezan los dolorcitos, se fue y buscó siete granos de café y otra mata, y me dio esa bebida a las doce [...] Como a la una y media prendió una vela y dijo: «Acabándose esta vela, nace la niña», y dicho y hecho, a las dos de la mañana nació Valentina; ella la pesó, la organizó, esperó que amaneciera y se fue pa' la casa (Luz Yadeny Aguirre González, resguardo de Cañamomo Lomaprieta, Caldas, 2010).

Las mujeres hablan con orgullo de los partos que han atendido y llevan registros de todos los niños y niñas que han ayudado a nacer, son listados interminables.

Cuando fui a la capacitación había atendido ciento setenta y seis partos y esto fue en 1975. Allí nos dijeron que era muy bueno o nece-

sario que tuviéramos un cuaderno donde fuéramos anotando el nombre de la persona, la edad, la fecha del parto; y yo tengo el cuaderno de las señoras que he atendido (Carmen Ruth Hernández Castro, parcialidad de La Trina, Caldas, 2010).

En sus años de experiencia, las parteras han aprendido que es importante animar a las embarazadas, acompañarlas con paciencia y brindarles la confianza que necesitan al momento de dar a luz. Por eso, aunque tengan la posibilidad de ir al hospital, muchas mujeres prefieren ser atendidas por una partera y tener los hijos en la casa, acompañadas de su familia, en un ambiente cálido para el alumbramiento.

Los partos de antigua eran diferentes

Luz Mary Arcila Ramos

Resguardo de La Albania,
San José y Risaralda, Caldas.

Cuando era grandecita ya, me tocó ver a una sobrina de mi papá. [...] Ella vino un diciembre a pasear acá a donde el tío, o sea a donde mi papá. Ella venía en embarazo y se vino a coger la dieta acá por este lado. Resulta que ella no sabía cómo es esa tradición [de contar el tiempo de embarazo], ella traía los nueve meses y no tenía esa medida o ese cálculo. Por ejemplo, hoy en día nosotros nos damos cuenta en qué momento estamos en embarazo, para qué día estamos cumpliendo los nueve meses; aunque yo no voy al hospital, yo tengo que saber [...] Esa señora se vino a este lado y ahí le agarró el dolor porque ya estaba lista. Yo me quedé asombrada, ella era con los dolores y no se quedó en la casa, buscó esa quebradita que pasa más abajo de la casa de nosotros; llevaba unos trapitos envueltos.

Eran como las seis de la tarde y como en esa época nosotros no teníamos agua en el patio, yo pensé que ella se iba a bañar. Como a las seis de la tarde ella salió y yo no le paré bolas, cuando mamá vino y le dijo en el dialecto a papá: «Es que Ana Delia está teniendo bebé allá abajo». Yo la alcancé a escuchar, entonces yo dije: «Ay, esa señora se fue pa' abajo, ¿es que está teniendo bebé?». Le dije a mi hermana Nubia: «Vámonos, acompáñeme, dízque Ana Delia se fue pa' abajo y está teniendo bebé, vamos a ver pa' allá. No nos dejamos ver de mamá, deje que mamá salga y después nosotras». Es que éramos muy necias, ya después uno grande deja de ser necia.

Oiga, yo vi que ella estaba arrodillada agarrada de un palo, yo me asusté. ¿Sabe ella qué hizo?, con ese trapito que llevaba hizo como un tendido, y yo: «Ay, Nubia bendita, mira a esa mujer, ¿será que no hay algo debajo?, que se cae el bebé y se aporrea». Cuando nosotras vimos que mamá se iba acercando donde ella nos volamos otra vez pa' la casa, pero ya nosotros vimos en qué estaba ella; y ya en el momento en que ella estaba haciendo la posición ahí, era porque ya venía el bebé.

Como a la media hora trajeron el bebé, chillando, y yo feliz. Yo corrí a la pieza y le dije: «Mami, ¿usted trajo bebé?», y esa niña chille y chille, entonces mamá no me quiso pasar el bebé porque eso es delicado. Decía ella que son muy débiles, entonces ella dijo: «No, no, no, no, yo la acuesto en la camita». La señora se bañó y todo, ella se bañaba con agua fría, y se vino despacio.

Yo al otro día no me quedé con las ganas, yo le pregunté a mamá: «¿Mami y por qué esa señora se fue pa' la quebrada y se fue a tener el bebé?, ¿y es que no podía tener en la casa?, ¿qué pasaba si lo tenía en la casa?». Entonces mamá dijo: «Vea hija, lo que pasa es que ya eran las seis de la tarde, estaba su papá, estaba Albeiro, estábamos nosotros». A nosotros, por jóvenes, no les gustaba mostrarnos. Dicen eso, por ejemplo, así como de la edad de las hijas mías, como Zoraida, como Jenny, esas muchachas no pueden ver. Es un pecado que les muestren a esas muchachas.

Cuando yo ya estaba grandecita, me tocó ver a mi mamá cuando tuvo a Edilio, a James, a Ferney.. mamá nunca corrió pa'l cafetal o algo así. Pero a ella le tocó ver a mi mamita (abuela), mi mamita sí iba, ya mi mamá no, esa costumbre mi mamá no la cogió, sino que ella los tenía en la casa. Pero, ¿sabe cómo lo hacía?, yo recuerdo que cuando mi mamá iba a tener el bebé, mi mamita llegaba y forraba toda la pieza donde iba a estar ella y a nosotras nos echaba pa' otra casa pa' que no viéramos. A nosotras nos decía: «Vayan y busquen leña, aquí no hay leña». Yo decía: «Pero por qué a mamá la tienen encerrada», entonces mi mamita nos decía: «No, hija, es que su mamá está con los dolores adentro, ella va a tener una niña; para eso, para el caldo de pollo, vayan a buscar leña».

Cuando ellas dicen que no van a ser capaces, una las anima

Carmen Ruth Hernández Castro

Parcialidad de La Trina,
Supía, Caldas.

Mi nombre es Carmen Ruth Hernández, viuda de Sánchez, me casé y entonces dicen que ya uno pertenece al esposo o que el apellido del esposo le toca a uno, pero yo ya soy viuda, entonces yo creo que eso ya no. Mi segundo apellido de soltera es Castro, pues mi mamá se llamaba Natividad de Jesús Castro. Tengo ochenta y seis años, nací aquí y pertenezco a parcialidad de La Trina.

Nosotros no sabíamos cómo era una mujer en embarazo; mi mamá era partera y ella nunca nos llegó decir nada. Vine a saber cuando tenía catorce años, que me tocó ayudar a asistir una señora, porque la mandaron llamar y mamá se fue y, como sufría de reumatismo en una rodilla, me dijo: «Carmelita, camine vámonos». Me enseñó las plantas que se necesitaban para asistir un parto y me fue explicando. Ese día me tocó acompañarla a ella sola, fue el primer parto en que le ayudé, después yo iba y le ayudaba a hacer las aguas.

[...] Y yo hice una complementación en Riosucio, la hice primero en Supía y ya fui como a un simple repaso en Riosucio. Fuimos las primeríticas parteras que hicimos la capacitación, nos matriculamos cuarenta y siete y se fueron retirando a los quince o veinte días, hasta que quedamos doce.

Cuando voy a atender un parto, primero me fijo qué tanta tregua hay de un dolor a otro y qué tanto lo soportan y así ya va uno cogiendo conocimiento. Uno va calculando en qué término ya van, entonces uno les da bebidas, les habla, las acaricia, les soba la cabecita para que vayan teniendo confianza, para que se tranquilicen, porque hay unas que son muy ariscas, que esto y que lo otro. Entonces toca irse con mañita, sobándolas, decirles: «No le dé miedo, que mediante Dios se le quitan los dolores, tómese esta bebida y puede que se quiten esos dolorcitos, cierre los ojitos y tómese la y verá». Ya como a los cinco minutos dicen: «Ay no, esa bebida... No, ya me está doliendo mucho». Y

les digo: «Camine», y ya se van poniendo que no aguantan el dolor, y uno les dice: «Si quiere, mijita acuéstese». Ya le van cogiendo confianza a uno y uno mira a ver si ya pueden. Cuando revientan fuente, uno las acomoda bien y les explica cómo deben abrirse, y ya cuando ellas dicen que no van a ser capaces, una las anima y les dice que sí, que ahí es donde ellas van a ser capaces y que no falta nada.

Yo las arropo... Por eso es que ellas temen ir al hospital porque ellas dicen que allá es como una carnicería y todo el que entra lo ve a uno, uno les pregunta si quieren que uno las atienda. Pero tienen que anotar que no quieren ir al hospital, que quieren que yo las atienda y que su esposo, o su marido, sea consciente de que no la quiere llevar al hospital. Firman y ya con el convenio que se hace uno puede atender el parto.

CAPÍTULO 12

«ESTE CONOCIMIENTO VIENE DE GENERACIÓN EN GENERACIÓN»: JAIBANÁS Y MÉDICAS TRADICIONALES



Martha Lucía Guapacha. Bonafont, Caldas, 2009. Foto: Raquel González Henao.

«ESTE CONOCIMIENTO VIENE
DE GENERACIÓN EN GENERACIÓN⁶¹»:
JAIBANÁS Y MÉDICAS TRADICIONALES

«¿Qué están diciendo?» preguntó una *capunía wera* (mujer no indígena) a Carolina Tascón, durante el ritual de inicio del *Encuentro de mujeres emberá chamí de Antioquia, Caldas y Risaralda*. Indagaba por el significado del canto que varias mujeres entonaban al tiempo que se ubicaban en el centro del salón.

Las emberá se acercaban mientras las jaibanás Otilia González y Gloria Tamanís, de Antioquia, y la médica tradicional Aurora Motato, de Caldas, las invitaban a unirse y a cantar pidiendo que todo estuviera bien durante el Encuentro y en la vida de las mujeres presentes, es decir: «Que podamos hacer lo que nos proponemos, que no seamos perezosas y que tengamos protección, porque nosotras somos líderes en nuestros territorios», explicó brevemente Carolina.

Dentro de la cultura y la organización social emberá chamí, la medicina propia es un componente fundamental y su uso se basa en dos principios: 1) el reconocimiento de la validez y efectividad de un saber no occidental; y 2) la concepción según la cual en el territorio se encuentran las posibilidades para la cura.

En general, en todos los grupos emberá existen especialistas en la protección y el cuidado de la salud, aunque en algunas comunidades se haya olvidado parte de estos conocimientos, porque las nuevas generaciones han perdido interés en ellos o porque no se dispone de

⁶¹ Expresión de Otilia González durante la entrevista concedida a Jobana Tascón en 2010.

las materias primas para el desarrollo de ciertas actividades curativas. Entre los emberá hay, por lo menos, tres tipos de especialistas en medicina:

Tonguera(o): es aquella persona que cura mediante el uso de alucinógenos como la *tonga*⁶². Durante este trabajo de investigación no se conoció de la existencia de mujeres ni hombres *tongueros*, sin embargo, en uno de los relatos recopilados se cuenta la historia de Jimbusu, una jaibaná que tomó *ibaka* (tonga) y a través del sueño logró encontrar un territorio adecuado para que un grupo de familias se instalara.

Médica tradicional: entre las emberá chamí de Antioquia, Risaralda y parte de Caldas se nombra de esta manera a aquellas personas que curan utilizando plantas. Poseen un amplio conocimiento de sus propiedades, lo que les permite recetar tomas y baños adecuados para cada situación. El manejo de las plantas es muy difundido en el pueblo Emberá y, prácticamente, todas las ancianas conocen al respecto, aunque sólo a algunas de ellas se les concede el título de médicas. Por lo general quienes son nombradas de esta manera participan de grupos en los cuales se organizan actividades de recuperación y fortalecimiento del conocimiento cultural.

Otros emberá, por ejemplo del Chocó, no utilizan el término *médica tradicional*, sino que hablan de *botánica* o *yerbatera*. En la mayoría de comunidades de Caldas, la expresión *médica tradicional* se utiliza para nombrar a quienes curan con plantas, minerales y animales, y también a quienes realizan rituales de sanación de personas y sitios sagrados.

Jaibaná: es quien se especializa en el control de los jais y en la cura de enfermedades a partir de este trabajo. El poder de una jaibaná se encuentra en su fuerza para controlar a diferentes jais y hacerlos cooperar

⁶² Éste es el nombre que los emberá dan al borrachero, una planta que crece en distintos ecosistemas y es ampliamente conocida por sus efectos alucinógenos y medicinales. En su investigación sobre etnobotánica chamí, Cayón y Aristizábal (1980: 45) identificaron que los jaibanás utilizaban tonga o *ibaka* en sus rituales de curación. Si bien ya en la década de 1980 hablaban de su uso como un asunto del pasado, durante el trabajo de campo realizado por la autora en el resguardo de Tanela (Unguía, Chocó) a comienzos del 2009, se constató la existencia de *tongueros*, a quienes se les atribuía la capacidad de curar por medio del sueño (González Henao, 2009a).

utilizando para ello el canto de jai y el sueño. Las jaibanás conocen las propiedades de las plantas, sin embargo su especialidad es el manejo de la energía durante el ritual jaibanístico, en el cual llaman a los jais y trabajan con ellos.

De las tres que se han nombrado, la figura de jaibaná es la más difícil de entender, ya que, como se mostrará más adelante, la práctica del jaibanismo implica tanto aspectos benéficos como hostiles, que son especialmente visibles en la vida cotidiana de las comunidades.

En este capítulo se muestra la participación de las mujeres en la medicina tradicional y el jaibanismo a partir de los relatos de quienes se dedican a estas prácticas.

Todo tiene jai

Las comunidades emberá conciben su territorio como un universo del cual los humanos hacen parte integral, lo transforman y, al tiempo, son afectados y transformados por los demás seres presentes en él. Por ejemplo, a partir del consumo de un animal o de los baños con una planta, los humanos adquieren algunas de sus características, como se muestra en el siguiente relato:

Mi papá me decía: «Mija, hay un animal que llama nutria. De esa nutria es muy bueno tragar el corazón. Matar ese animal y sacar el corazón y ahí mismo ¡pum! (comérselo). ¿Para qué esto? Porque usted, de hoy a mañana, de pronto se aleja de mí y de esta comunidad, pa' otro país, y se tiene que embarcar en agua. La nutria es del agua y sabe nadar, entonces en un caso de esos que usted le llegue a ocurrir, o se llegue a ir, entonces usted ya sabe cómo se va a defender debajo del agua» (Luz Mary Arcila Ramos, resguardo de La Albania, Caldas, 2009).

Dentro de esta cosmovisión, todo lo que existe tiene jai, incluso aquellos objetos que parecen inanimados. «Donde hay emberá, hay jai», dijeron las mujeres durante el taller de memoria histórica realizado en La Albania. La jaibaná Ana Betilda Cardona define el jai como el espíritu de los antepasados, de los animales y de los árboles.

Aunque los propios emberá traduzcan la palabra *jai* como *espíritu*, sería un error pensar que el *jai* emberá es lo mismo que el espíritu dentro de la tradición judeo-cristiana⁶³. La palabra *jai* hace referencia a un componente específico de la cosmovisión emberá y de su concepción del territorio, distinta a la forma de pensamiento de otras culturas, por ello, es complicado y quizás imposible encontrar en un idioma distinto al *emberá bedea* una palabra que sintetice lo que para esta cultura es un *jai*. Ocurre un efecto similar a cuando describimos una fotografía multicolor sólo con las palabras *blanco* y *negro*; sin duda podemos explicar las formas observadas, quizás el sentimiento que transmite la foto, pero no logramos captar todos los matices que están dados por la composición cromática.

A diferencia de lo que es un espíritu desde la mirada occidental, el *jai* no puede entenderse como una característica única de los humanos, ni como un aliento externo que sólo anima la materia. Durante el trabajo de campo fue posible observar que, tal como lo plantea Vasco (2004), el *jai* se asemeja más a la esencia, la fuerza y la energía que determina el ser de todo aquello que existe.

El *jai* viene convertido como esa culebra, convertido en animales, lo que son los marranos, el ganado, las bestias, los burros. El *jai* es como un espíritu de una persona que murió, un espíritu de ellos, todos tenemos espíritu [...] Las plantas y todo tiene *jai*; las plantas, los frutales, las florecitas... (Gregorio Arcila, resguardo de La Albania, Caldas, 2009).

Los humanos también tienen *jais* y estos quedan libres cuando la gente muere, por eso se dice que los *jais* son *espíritus de los antiguos*:

¿Ustedes cómo hacen para recoger el espíritu de los que se han muerto?, ¿de la mamá o del papá? Ustedes son inocentes de eso, cuando

⁶³ *Espíritu* es un vocablo de origen latino que significa *aliento* y hace referencia a la fuerza vital que anima al cuerpo material. Aunque se ha ampliado su acepción, por lo general el concepto de espíritu remite a una característica humana y obedece a una cosmovisión en la cual existe una diferencia clara entre cuerpo (materia) y alma (impulso que anima la materia). Según Vasco (1993), la utilización del término *espíritu* para referirse al *jai* es producto de la influencia misionera en las comunidades emberá.

alguien se muere queda el espíritu libre, pero si los parientes eran jaibanás entonces ellos lo van a recoger; entonces ya se comienza a trabajar y a curar (Gregorio Arcila, resguardo de La Albania, Caldas, 2009).

Cada jai posee características específicas, en virtud de las cuales su acción tiene efectos cotidianos en la vida de la gente. Por esta razón, no es correcto definir al jai como un elemento del mundo sobrenatural, sino como un componente integral de lo que los emberá conciben como naturaleza.

La gente emberá se relaciona con los jais de diferentes maneras, se sirve de ellos para curar y para protegerse, también los utiliza para enfermar y atacar a otros. Por ello, la palabra *jai* también se traduce como *enfermedad*.

Esta percepción de la naturaleza como un universo pleno de jais se encuentra presente sólo en las comunidades en las cuales se habla *emberá bedea*, es decir, en el suroeste antioqueño, Risaralda y algunos resguardos y asentamientos de Caldas. En las comunidades que presentan un mayor proceso de mestizaje, la figura del jai y la práctica del jaibanismo son elementos ausentes, aunque se han planteado propuestas de recuperación cultural a partir del intercambio con otras regiones.

Sobre ese punto se discutió ampliamente en la jornada de intercambio entre mujeres emberá chamí realizada en febrero de 2009. De estos debates, las mujeres concluyeron que, tal como lo dijo una emberá de Antioquia: «Las compañeras que no hablan *emberá bedea* tienen su medicina tradicional, pero es distinta a la nuestra».

Aunque allí no se haya desarrollado la práctica del jaibanismo, las diferentes conversaciones con mujeres de Riosucio y Supía, y los talleres de memoria histórica mostraron que existe la concepción según la cual los humanos comparten su territorio con otros seres. Sin embargo, éstos no están en todos lados, sino que son los guardianes de sitios específicos. También aparecen como protagonistas de historias pasadas, algunas de ellas relacionadas con elementos de la tradición cristiana:

Nosotros aquí éramos muy solos, los más vecinos quedaban en San Fernando, todo esto era montaña que fueron derribando y sembrando maíz, pero esto lo conocí en montaña. Mi mamá contaba que los tíos, hermanos de mi abuelito Juan de los Ángeles Castro, un Jueves Santo vinieron a cazar. Entonces largaron los perros abajo en El Zainal y siguieron un animal hasta que llegaron a Trocaderos en el Cerro Martínez, que llaman; es un sitio encantado. Ellos seguían los perros y, para saber dónde estaba el compañero, con el tubo de la escopeta pitaban y el otro contestaba de donde estuviera. Cuando pitó arriba en el cerrito, él vio que los perros iban detrás de un venado y él salió también detrás. Como iba agachado, no se fijó y, cuando menos pensó, estaba en un salón muy limpiecito [...] Él vio en la mitad del salón una mesa que medía como dos metros y tenía una batea que contenía bananos, naranjas y tres piñas grandes muy bonitas, y en las cuatro esquinas había unos jarrones grandes llenos de girasoles, y parejito el piso, como si fuera entablado. Él se puso a pensar: «¿Y yo a dónde vine a dar?». Convidó a los perros y salieron, y volvió a llamar a los hermanos por medio del pito de la escopeta, les dijo: «Hermanos, vi un venado, lo seguí y resulté en un salón grande». Ellos decían que el cacique salía a recrearse y se transformaba en animal; se devolvieron a buscar la puerta y anduvieron por ese cerro y no la encontraron, y él les decía: «Sí, hombre, yo entré por esa puerta y llegué a un salón grande y tenía unos jarrones, y los perros se embobaron y no siguieron latiendo». Eso tengo para contar, que contaban los antepasados míos, el abuelo y los hermanos de él, y entonces mi abuelo le contó a mi mamá y ya ella nos contó a nosotros (Carmen Ruth Hernández Castro, parcialidad de La Trina, Caldas, 2010).

Ser jaibaná wera

Con frecuencia, la palabra *jaibaná* se traduce como *médico de emberá*, sin embargo, esta expresión es limitada para dar cuenta de la complejidad de dicho término en *emberá bedea*. Como señala Pardo (1987a: 13), *bana* es un morfema que indica posesión, por eso *jaibaná* puede traducirse como *quien posee los jais*. *Bana* también sugiere la idea de abundancia, así pues, *jaibaná* es quien dispone de muchos jais; cuando se trata de una mujer *jaibaná*, se dice *jaibaná wera*.

El trabajo de jaibaná consiste en mantener a los jais bajo su dominio y hacer que cooperen para devolverle la salud a un enfermo o para realizar cualquier otra tarea.

Si en este territorio está un jaibaná y si ese jaibaná está viendo un espíritu, le tienen que pedir permiso. Entonces el jaibaná dice: «Este trayecto de carretera sale por aquí». El jaibaná sabe que hay un jai por allá y tiene que trabajar para recogerlo. Pero a veces al jaibaná no le informan, como es maquinaria y son españoles (no indígenas); entonces el jai queda como un abejorro, está alborotado (Gregorio Arcila, resguardo de La Albania, Caldas, 2009).

Cualquier persona puede convertirse en jaibaná si realiza el proceso de aprendizaje que ello implica. Según lo observado en campo, no parece que la posibilidad de llegar a ser jaibaná esté predeterminada por alguna condición física o una característica de nacimiento.

Se espera que quienes ejerzan el jaibanismo hagan un uso adecuado de su conocimiento y actúen con serenidad y en bien de la comunidad. «Para ser jaibaná no hay que ser envidioso ni rabioso, hay que ser humilde», plantea la *jaibaná wera* Otilia González.

Ser jaibaná no implica tener un lugar privilegiado en la comunidad; al igual que los demás comuneros, deben trabajar para sobrevivir, cumplir con los reglamentos internos y participar en las actividades comunitarias.

Convertirse en *jaibaná wera*

El aprendizaje del jaibanismo se da a partir del trabajo con un(a) jaibaná mayor, quien le transmite el conocimiento y le da poder, es decir, le entrega un jai para que esté bajo su dominio. No todas las jaibanás son igual de poderosas, el poder inicial de una jaibaná aumenta proporcionalmente al número de baños rituales que recibe y el aprendizaje durante el intercambio con otros jaibanás.

Nosotros somos regados (bañados) por el bien para protegernos [...] Yo he adquirido poderes con jaibanás de otras comunidades indígenas, como del Chocó. A pesar de todas estas adquisiciones de los poderes, también somos vulnerables, también nos da el jai (Otilia González, resguardo de Karmatarrúa (Cristianía), Antioquia, 2010).

Para el aprendizaje del jaibanismo no existe una edad determinada, algunas mujeres aprendieron desde muy jóvenes y otras cuando ya eran adultas. Otilia González se convirtió en *jaibaná wera* cuando tenía cuarenta años, para protegerse y curarse a sí misma:

Cuando me volví jaibaná yo tenía cuarenta años, me volví jaibaná porque el que fue mi esposo decía que tenía el mal y si no hacía algo me moriría. Por eso de muchacha yo me volví jaibaná, como obligada, me hicieron volver así porque mi esposo, que era jaibaná, tenía un jai y al fallecer me lo pasó a mí. A pesar de que antes de fallecer me dejó protegida, el mal siguió molestándome. Este conocimiento de ser jaibaná viene de generación en generación, mi abuelo Juan José se lo transmitió a todos los hijos e hijas, a las personas que quería enseñar. Le pasó a cada hijo, sobrino y yerno los poderes de diferentes fuerzas espirituales de los animales poderosos y sagrados. Entonces este conocimiento también lo he adquirido por mi padre y mi tío Efraín, que me dejaron en un inicio el poder, y ya sola lo he estado adquiriendo más con otros médicos tradicionales. Lo que me dejaron me ha servido mucho, me he enfermado poco [...]

Para entregar un poder, el jaibaná revisa el comportamiento de la persona que quiere aprender. Mi papá me dio el poder y dijo: «Yo por eso a su cuerpo le daré el bien, por ser una niña humilde, hija, que creció con humildad. Le daré el espíritu de este animal para que la acompañe, pero no se le ocurra pegar a los niños o estar enojada, porque puede hacer daño con el espíritu» (Otilia González, resguardo de Karmatarrúa (Cristianía), Antioquia, 2010).

Esta idea según la cual volverse jaibaná está relacionado con la propia protección es común a los relatos de otras mujeres. Por ejemplo, Ana Betilda Cardona cuenta:

Cuando uno aprende es también para protegerse uno mismo de los jais, para evitar ser atrapada por algún espíritu que anda suelto, eso es una necesidad. De allí en adelante se aprende, pero hay que seguir tomando con otros jaibanás que tienen más poder (Ana Betilda Cardona, resguardo de Suratena, Risaralda, 2009).

Aunque encontramos mujeres jaibanás y no se prohíbe de manera explícita que desempeñen este papel, existen ciertas ideas según las cuales no es deseable que lo hagan. Se piensa que ellas tienen que estar pendientes de su familia y por eso no pueden tomar mucho licor o salir a rituales durante las noches, mientras que los hombres sí. Además, algunas personas dijeron que si las mujeres tuvieran mucho poder, era posible que lo usaran inadecuadamente. Estas ideas explican por qué en la mayoría de comunidades los jaibanás son hombres.

El jaibaná se tiene que emborrachar fuerte y trabajar fuerte con el espíritu que él tiene el poder de ver, así cura la enfermedad que tiene el paciente. Entonces nosotras como mujeres nos sentimos muy débiles y muy frágiles en eso, porque nosotras no somos hombres, cómo vamos a estar a toda hora borrachas, cuánto va a resistir el hígado, dónde va a quedar la salud. Y uno como mujer se dedica a manejar los niños, nuestros hijos, quién les va a hacer de comer si una está toda borracha, tirada por ahí, trasnochada. [...] Y muchas veces una con obligación... Ya el hombre se pone receloso: «¡Qué!, se emborrachó, mire lo que está pasando». En cambio el hombre no, el hombre está indicado para eso. Si se emborrachó, se tiró por ahí; si no es en su casa, por allá en otra parte amanece. Al jaibaná se lo llevan así, por ejemplo, a mi resguardo llegan y dicen: «Fulano de tal, en tal parte mi hijo, mi hija, o mi señora está así, yo necesito que vaya», a esa hora tiene que arrancar.

Nosotras las mujeres no hacemos eso, en cambio el hombre se fue y se quedó borracho, se quedó allá amanecido. Si al otro día se vino o no lo trajeron por la noche, no vamos a decir: «Ah, vea, usted por ahí estuvo, no se sabe qué es lo que estuvo haciendo». Para no tener esos problemas, para quitarnos esos problemas, más bien no. En cambio el trabajo de medicina tradicional es más sencillo porque en ese no

se trabaja con licor (Luz Mary Arcila Ramos, resguardo de La Albania, Caldas, 2009).

Jaibanismo y poder

El poder principal de la jaibaná se expresa a través del canto de jai, mediante el cual convida a los jais y los pone bajo su dominio; durante los rituales se emplean bastones, hojas de biao, pocillos y plantas, entre otros materiales.

En el sueño la jaibaná puede ver a los jais y también al responsable de haber enviado algún maleficio, en caso de que éste sea la causa de la enfermedad.

El que puede ser jaibaná sueña, ve en el sueño. Los que no son jaibanás no sienten nada, no ven nada en sueño. Es así que uno se da cuenta de que están haciendo daño. A veces disfrazan los jais con apariencia de un familiar para despistar, pero es mentira, están haciendo daño a uno. Ser jaibaná no es para todos, aprende el que puede y es capaz de manejar el poder de los espíritus. Si uno va ser jaibaná, con sólo una totuma de chicha y de jai basta, de allí en adelante los jais vienen por sí solos, puede defenderse uno mismo y a los demás. Además se debe aprender más con otros jaibanás pesados o con más poder, si no, se queda con lo básico para defenderse (Ana Betilda Cardona, resguardo de Suratena, Risaralda, 2009).

Los jaibanás son, al mismo tiempo, seres respetados, admirados y temidos. Se considera que un jaibaná es poderoso cuando es capaz de controlar muchos jais, curar diferentes tipos de enfermedad, contrarrestar maleficios y demostrar su poder ante otros jaibanás.

Todo mundo quiere ser jaibaná original, como nosotros. Todo lo que hago en frente suyo usted lo mira, lo toma, pero después no puede decir en el libro que usted es jaibaná. Si en una comunidad a mí me dicen que alguien es jaibaná original, arraizado, entonces yo no le voy a decir que me lo compruebe y nos vamos de pelea. Pero si alguien me dice que una persona es jaibaná, yo por ensayarla le aflojo el espíritu del perro,

y si usted es jaibaná entonces tenemos que chocar. Yo le veo el espíritu y usted me ve el mío, ahí sí compruebo que usted es jaibaná, si yo veo que le mando el espíritu y usted nada, y yo lo veo y usted no, entonces, ¿qué hago yo?, vuelvo y me lo guardo, y entonces yo digo: «Éste dice que es jaibaná, pero no es». Por ejemplo, aquí estamos todos sentados viéndonos, ¿cierto?, pero usted es blanca y no puede ver el espíritu. En cambio, si usted es jaibaná, lo está viendo, porque usted está preparada en su espíritu, que es verdaderamente original, entonces usted lo ve (Gregorio Arcila, resguardo de La Albania, Caldas, 2009).

Así como se reconoce su sabiduría y gran capacidad para curar, también es frecuente escuchar sobre maleficios lanzados por jaibanás, que han causado la esterilidad de la tierra o la muerte de varios miembros de una familia.

Entre jaibanás se presentan disputas por el control del territorio, que se expresan en acusaciones de unos a otros, tales como: «Ese jaibaná está haciendo maleficio», «ese no es jaibaná verdadero», «ese engaña a la gente para sacar plata». Por lo general, los protagonistas de estos conflictos son hombres.

Me avisaron que vino un jaibaná y estuvo trabajando por la noche, y a mí me contaron: «Don Gregorio, hay un jaibaná que estuvo cantando arriba y dijo muchas cosas, que estamos en peligro», y yo dije: «Pero eso cómo fue, imposible que vamos a estar en peligro, hombre». El que me dijo eso no me dijo más. Y bajaron aquí al jaibaná y nos llamaron a reunión y empezaron a comunicarme: «Oiga Gregorio, que el jaibaná dijo que la tierra de allá arriba estaba dañada, que eso era un maleficio». Entonces le contesté yo: «Cómo así, si esta tierra es muy sagrada, ¿quién va a hacer eso?, ¿quién dijo eso? Hágame el favor y me presenta al jaibaná». Entonces me dijeron: «Vea que éste fue el jaibaná que nos dijo», y entonces yo dije: «Qué pena pero este territorio es de nosotros, ¿qué médico va a venir a darnos ese perjuicio acá? [...] Como nosotros no estamos viendo esas cosas, si usted me asegura que está el maleficio allá arriba, entonces me lo muestra, nos tomamos el trago —como eso va con trago—, vamos y compramos una botella de aguardiente y tomamos. Usted me saca el espíritu suyo y yo el mío, y así usted me

hace ver el perjuicio que hay aquí, para yo asegurarle a la familia que esto lo no había visto yo pero usted sí. Pero usted no va a venir, señor, a cogernos inocentemente como a cualquier persona que no sepa nada. Señor, a usted lo puede aporrear esta gente». Y yo le pregunté a la gente que si había visto algo y nadie había visto nada. Resultó que el señor no era jaibaná y les iba a cobrar ochocientos mil pesos (Gregorio Arcila, resguardo de La Albania, Caldas, 2009).

Quien ejerce el jaibanismo tiene la posibilidad de aportar desde su conocimiento a los procesos comunitarios, por ejemplo, cuando Jimbusu guió a un grupo de familias hacia la tierra en la que se establecería finalmente la comunidad de Hermeregildo Chakiamá. Sin embargo, por el hecho de ser jaibaná no necesariamente se tiene un lugar en el gobierno propio, aunque algunas de las jaibanás entrevistadas participan activamente en la vida organizativa.

Un caso distinto fue documentado por el antropólogo Pablo Jaramillo, quien investigó sobre la relación entre jaibanismo y poder político en el resguardo de La Albania. Allí encontró que existe una correspondencia entre dos figuras territoriales («los de arriba» y «los de abajo») y el dominio de dos jaibanás que tienen posiciones distintas sobre la organización política y económica del resguardo (Jaramillo, 2006: 39).

Médicas tradicionales

En la mayoría de comunidades, las médicas tradicionales tratan diferentes enfermedades o dolencias, siempre y cuando éstas no sean causadas por los jais, para ello formulan tratamientos basados en el uso de plantas.

Para curar con plantas es necesario conocer sus propiedades y saber a qué hora hay que arrancar sus hojas y cómo. Luz Mary Arcila, de La Albania, contó que toda aquella persona que desee preparar un remedio debe comunicarse con la planta en *emberá bedea* y pedirle permiso para utilizarla.

Yo tengo que tener fe en esas planticas, porque esas planticas son mandadas de Dios, y así lo nombró para los indígenas, para nosotros que somos emberá. Y cuando usted coge esa planta no la puede coger callada. Eso es como usted hablar con otra persona, pero en el dialecto.

Si yo me pongo a hablar en el dialecto usted se queda sin saber, pero yo le explico en español con un ejemplo, digamos que es eucalipto. Me dicen: «Vaya traiga la hojita de eucalipto para esta enfermedad, asfixia». Bueno, yo llego —ésta es la planta— y yo me pongo a decir: «Bueno, eucalipto, —no pongo de pa' arriba sino de pa' abajo la hojita— usted me va a dar alivio, a mí me dijeron que usted era un gran remedio para esta enfermedad que le está dando a mi niño, mi esposo, mi mamá o mi hermanita —nombra a la persona que está enferma—. Alívieme, cúreme, que usted es una bendita, usted escucha, usted es especial para eso». Ahí mismo arránquelo, y así con todas las maticas que usted va a recoger.

Le digo, señora, esa es una gran verdad, esta planta escucha, así dice ese médico jaibaná. Me dice: «Vea, todas las planticas que a usted le digan que vaya y traiga pa' tal enfermedad, no las coja callada, hábleles, hábleles y dígales para qué es que está arrancando la matica. Ellas escuchan y se dejan». Mire, todos esos remedios que yo le estoy comentando, yo los hice (Luz Mary Arcila Ramos, resguardo de La Albania, Caldas, 2009).

El conocimiento de la medicina tradicional se transmite generacionalmente, las mujeres mayores enseñan a las jóvenes y las madres a sus hijas:

Primero que todo, eso nace con uno, se viene dando de generación en generación. Mi abuela era partera, mi abuelo era médico tradicional, uno de los chamanes buenísimos, él sabía lo bueno y lo malo. A mí, desde muy pequeña, me encantaba cuando mi mamá me decía: «Vaya traiga ramas de prontoalivio», de cualquier cosa, lo que fuera. Mi mamá mantenía muchas ramas, muchas. Ella nunca nos llevaba al hospital sino que ella misma hacía sus bebidas, entonces cuando hablaba de que alguien estaba enfermo, yo le decía: «Mamá, yo consigo las ramas», y ella: «Vaya búsqieme la yerbamora o tal cosa» (Aurora

Motato Montoya, resguardo de Nuestra Señora Candelaria de la Montaña, Caldas, 2009).

En algunas comunidades de Caldas la función de las médicas tradicionales va mucho más allá del manejo de plantas, ellas también pueden curar los males de espíritu y los maleficios mediante la realización de rituales. Además lideran ceremonias en las cuales se establece comunicación con los espíritus guardianes del agua, el aire, el fuego y la tierra, así como con espíritus de los antepasados y de los líderes muertos. Estos rituales tienen como función proteger el territorio y las personas.

Crecimos sabiendo de *najara**

Otilia González

Resguardo de Karmatarrúa (Cristianía),
Jardín y Andes, Antioquia.

De pequeña crecí sin pereza, cuando mi mamá me mandaba a hacer el destino era muy atenta, trabajaba atenta; cuando papá me daba órdenes de hacer destino tampoco me daba pereza, ayudaba a coger café, desde los nueve hasta los diez años ayudaba a hacer artesanías de barro a mi mamá, hasta los doce años me crié sin pereza.

Nosotros no sabíamos qué era eso de jugar, el juego de nosotros era hacer el destino, era hacer trabajos como cocinar, ese juego de muñecas lo hacían otras niñas menos nosotros; sino que era trabajo, trabajo, destino, sólo eso. Cuando yo era muchacha, mi abuelita me decía que lo único que daba como ejemplo eran historias, ideas de *najara*: no comer el pegado de arroz porque cuando la muchacha llegue a ser grande y a ser madre, en el momento del parto se puede complicar y pegar la placenta al útero; lo mismo cuando se hace el asado de plátano maduro, que muchas veces la gente asa con la cáscara, no comer el pegado del plátano asado; no dejar bastante tiempo agua recogida; ser cuidadosa con el aseo; no ponerse la ropa húmeda porque le da dolor en el cuerpo y el vientre se pasma para tener un bebé sano. Ese era el cuento de las mayores, nos decían todo eso y todo eso nosotros lo escuchábamos y lo practicábamos, nosotros crecimos sabiendo de *najara*.

También nos enseñaron a respetar y aceptar los defectos físicos de las demás personas; si un niño nace con defectos, no burlarse de ellos o hablar mucho sobre ese defecto, porque la vida castiga y muy posiblemente ese defecto puede igualmente caer a la persona que hacía burlas, eso decían y en eso confiábamos.

[...] Me casé de quince años, me casé faltando tres meses para cumplirlos, en eso se casaban de quince años. Nos hacían casar a la edad de los quince años, no permitían tener relaciones antes de casar. Mi mamá nunca me llegó a enseñar

* La palabra *najara*, en ocasiones escrita como *nejara*, significa *agüero* o *presagio*.

qué era eso de la menstruación ni cómo iba a ser mi primera vez con mi esposo, mi madre era muy oculta en ese sentido, ni mucho menos de cómo iba a ser cuando nace un bebé. Pasados los días me quedé en embarazo pero no supe que era eso, que estaba embarazada; me sentía cansada, dormía mucho y pensaba: «¿Por dónde irá a salir el bebé, será que irá romper mi barriga?, ¿y qué hago?, ¿por dónde se vendrá? o ¿será que saldrá por el ombligo?». De todo pensaba y me preocupaba mucho; mi esposo igualmente nunca me llegó a orientar ni mucho menos a enseñar. Cuando tuve a Rubiela comencé a sentir dolores, al principio no les hice caso, fueron aumentando; mientras eso me preguntaba: «¿Por qué me dolerá?».

Cuando aumentó en dolor me llevaron al hospital, no me di cuenta cuando nació la bebé porque me privaron la vagina, de una cortaron y mientras eso sacaron al bebé, no me di cuenta. Era muy enfermosa, por eso no podía quedar en embarazo, mi esposo me llevaba al médico, el doctor mandó un remedio y fue así que quedé embarazada. Tuve diez hijos, siendo bebés se murieron dos hombres porque les dio jai, el resto están vivos y ya son adultos.

Hay que hacer medicina porque dicen que el trueno se llevó el espíritu

Ana María Tascón Vélez

Resguardo de Marcelino Tascón (La María),
Valparaíso, Antioquia.

Mi nombre es Ana María Tascón Vélez, tengo treinta y tres años, nací en esta comunidad, soy ama de casa, ¿para qué más trabajo que eso, cierto?, con eso solo tengo, eso demanda mucho tiempo, el hogar requiere mucha atención.

Dentro de la comunidad hago parte del proyecto *Dachiname* (Madre Tierra). Como el proyecto ya tiene sus años, ahora tenemos el cultivo de heliconias, entonces las mujeres que estamos dentro del proyecto el día de corte de las flores las lavamos y las organizamos para la venta.

Vendemos las flores en Medellín y es por encargo, el proyecto ya se ha hecho conocer mucho en la ciudad y cada día don Vicente nos ayuda a buscar más compradores en empresas, instituciones... Bueno, fuera de que hago parte de este proyecto también pertenezco al grupo de danzas de la comunidad, que dirige Jhon Jairo Niaza; fuera de eso me gusta participar en las reuniones de la comunidad y en los talleres de la OIA.

[...] Yo me acuerdo que como a los siete años, más o menos, como a todas las niñas me encantaba jugar y mi mamá muchas veces no me permitía que jugara. Eso para mí era duro y yo lloraba; en vez de que yo jugara a ella le gustaba que yo le ayudara con los oficios de la casa, como en la cocina, barrer. Pues ahora me doy cuenta de que ella tenía mucha razón, para que yo aprendiera los quehaceres de la casa desde niña y para que en el futuro, cuando consiguiera mi compañero, estuviera preparada. Por eso ella me hacía hacer esas cosas y por eso digo que no disfruté mucho el juego en mi niñez. Pero doy gracias a Dios que siempre crecí con mis padres y tuve cuatro hermanitos y cuatro hermanas.

Cuando tenía quince o dieciséis años yo vivía más allá de la escuela, era una casa grande, allá vivíamos nosotros. Empezó a llover y mi mamá ahí comenzó a sacar una zanja atrás de la casa para que el agua corriera, porque había mucha basura en la parte de arriba y se quería inundar la casa, y llovía bastante.

Mi hermanito tenía diez añitos, estaba parado cerca de la nevera dentro de la pieza. Mi mamá entró y estaba toda mojada y se quitó la ropa, y yo también estaba allí mirando. De pronto cayó un rayo y a mí me botó por allá y mi hermano también cayó por ahí a un lado. Como la nevera estaba funcionando, el rayo cogió la nevera; yo pegué el grito más duro y ahí mismo se fue la luz y mi papá corrió a cogernos.

Mi papá comenzó a llorar porque el niño estaba inconsciente y se había apretado los dientes, y ahí comenzaron a llegar mis tíos a ayudar a que el niño abriera la boca porque él mismo se estaba mordiendo; no sé qué cosas le hicieron hasta que él respiró.

Ese día me tocó dormir con mi hermano, yo era asustada porque pensaba que el niño había quedado mal y que de pronto cuando me despertara el niño estaría muerto, yo pensaba eso y por eso cada rato lo miraba. Eso me afectó mucho, me daba mucho miedo salir afuera de día y de noche. Me sentía triste, aburrida, porque me quedó eso muy marcado.

Y para nosotros cuando pasa eso hay que hacer medicina porque dicen que el trueno se llevó el espíritu y uno queda como perdido si no le hacen tratamiento. Es más, después de eso empecé a enfermarme, estaba sin ánimo, me sentía mal, y la gente le dijo a mi mamá: «Si no le hacen el tratamiento, la niña se le muere, porque hay que hacer que el espíritu vuelva a uno». Entonces me sometieron a ese tratamiento hasta que me curé.

Me ha gustado la medicina tradicional

Aurora Motato Montoya

Resguardo de Nuestra Señora Candelaria de la Montaña,
Riosucio, Caldas.

Mi nombre es Aurora Motato Montoya, nací el 19 de noviembre de 1953, tengo cincuenta y cinco años, mi madre se llamaba Susana Montoya, ya fallecida hace cinco meses, y mi padre se llamaba Reinaldo Motato, también fallecido. Tengo una linda familia, me casé a los quince años, tengo doce hijos, todos vivos gracias a Dios.

Mi abuela era partera, mi bisabuela era partera, mi abuelo era médico tradicional, de ahí la trascendencia de trabajar en la medicina tradicional. Lentamente me ha gustado la medicina tradicional, mi madre manejaba muchas bebidas y en la casa siempre nos mandaban a ver de un médico tradicional. Ahí yo me fui interesando y todo lo que iba mirando lo iba aprendiendo.

Un cabildante, Efrén Largo, me dijo: «Aurora, usted que es partera por qué no se mete a formar el grupo de parteras y de médicos, y mire a ver qué puede hacer en etno-salud y trabaja con nosotros». De esa manera me involucré más y hace quince años me metí de lleno en el grupo, conformé el grupo de parteras de La Montaña, de curanderos, sobanderos y rezanderos. Estamos agrupados y ahora pertenecemos a una asociación, Asometroc: Asociación de Médicos Tradicionales de Caldas. Yo soy la presidenta, somos ochenta y siete miembros de los diferentes cabildos, nos reunimos cada dos meses a decir cómo va la trayectoria de la medicina tradicional en los diferentes cabildos.

Hay unos fundamentos para la medicina tradicional, sin ellos no podríamos existir y no podríamos hacer la cura. Uno mira el ser; uno aprende a manejar la orina, el ojo, y ahí uno mira las enfermedades del espíritu. Otros están enfermos psicológicamente; otras son enfermedades en el cuerpo, más que todo por karmas; y otras son enfermedades postizas como los maleficios, los salamientos.

Cuando yo me enfermo del espíritu estoy con la energía negativa y está en el piso. Entonces para mí no hay nada bueno, todo me parece mal, no me la llevo con nadie, todo me parece mal, como que nada vale la pena; es una de

las enfermedades más peligrosas de las personas porque psicológicamente las afecta y después que esté el mal pueden tomar una decisión drástica como matarse o hacerse daño.

Los maleficios son enfermedades postizas, que son por envidia, por venganza o por plata. ¿Qué le pueden hacer a una persona?: le pueden colocar un sapo, un gusano, una culebra, dárselo en un bebedizo, tirárselo, untárselo. Dependiendo de la parte donde esté ubicado, uno hace vomitivo o exorcismo, o hay una forma de sacar con yerbas en baños, en tomas; hay muchas formas de sacar.

En las mujeres las enfermedades más comunes son los salamientos por envidia. Cualquier persona puede sufrir cualquier enfermedad que sufrimos los indígenas, cualquier persona. Los emberá estamos protegidos porque cargamos amuletos y nos defendemos muy fácil; en cambio el capunía, el blanco, está más expuesto a ese maleficio porque no cree, no tiene los conocimientos que nosotros tenemos. Uno tiene que protegerse.

CAPÍTULO 13

«YO QUERÍA ESTAR EN LAS
REUNIONES Y APRENDERLO TODO»:
PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LAS MUJERES



Participantes de taller de memoria histórica. La Albania, Caldas, 2009. Foto: Raquel González Henao.

«YO QUERÍA ESTAR EN LAS REUNIONES Y APRENDERLO TODO»⁶⁴:

PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LAS MUJERES

A la orilla de la carretera, en la comunidad de Alto Sevilla, vive Otilia Aricapa León, una de las líderes más reconocidas del resguardo de Cañamomo Lomaprieta por haber participado desde muy joven en la recuperación del territorio y la organización indígena en Caldas.

Aquí en Alto Sevilla dicen que fue donde nació la organización. Como le dije, aquí vino un señor a capacitarnos y ahí fue donde empezamos a reunirnos; y eso eran papás, mamás, yernos, cuñados, nueras, tíos, sobrinos, una cantidad de gente que se organizó; dijeron: «Es que nosotros aquí tenemos una parcela y es de nosotros los indígenas, porque esas parcelas se las quitaron los ricos a los indios que antes había aquí y eso es lo que tenemos que recuperar, pero para eso tenemos que luchar y que haya una mayoría de gente que luche y entonces nosotros seguimos aquí». Y ya nos dijeron que iba a venir el comité pro-tierra. Me llamaban, porque a mí era la que más buscaban; me mandaban cartas, telegramas, y me invitaban a reuniones para conversar sobre cómo nos íbamos a organizar. Yo me metí, pero es muy duro meter a la gente, tiene que ser que a uno le guste, muchos eran los llamados y pocos los escogidos. Yo veía que en esta parcialidad había tantos pobres, que no tenían donde parar la casa ni en qué sembrar una mata de maíz, sin tierra en qué trabajar... Eso me motivó (Otilia Aricapa León, resguardo de Cañamomo Lomaprieta, Caldas, 2010).

⁶⁴ Expresión de Otilia Aricapa León durante la entrevista concedida a Blanca Brisa Otagrú León y Raquel González Henao en 2010.

Como doña Otilia, desde hace décadas las mujeres indígenas hacen parte de la dinámica organizativa, han estado allí en los momentos álgidos de ésta y han sido protagonistas de múltiples luchas, como aquellas que se dieron durante los primeros años del Movimiento Indígena y que tuvieron como resultado la ampliación de territorios y el reconocimiento formal de derechos en la Constitución de 1991.

Las mujeres han estado allí de diferentes maneras, antes de que existieran las organizaciones indígenas como las conocemos hoy día; han liderado procesos de resistencia; han esquivado obstáculos económicos, familiares y culturales para hacer parte activa de la vida política de sus pueblos.

Es un reto reconocer el papel femenino en la organización indígena y comprender las transformaciones en cómo se ejerce el liderazgo de las mujeres. Esto implica una aproximación a su experiencia y a la manera como ellas interpretan el lugar que han tenido en las comunidades y en la historia del pueblo Emberá.

Muchas mujeres, muchas historias

En este capítulo se propone un acercamiento al papel de las mujeres emberá chamí como líderes durante algunos momentos clave del Movimiento Indígena, entendido éste como el conjunto de formas de organización indígena que emergieron en Colombia desde la década de los setenta del siglo pasado con la creación de espacios de articulación de sus demandas.

Dichas formas de organización han cambiado a través de la historia y la participación de las mujeres de las generaciones más jóvenes se ha ido adaptando a los escenarios y formas de acción que ahora existen. Sobre los cambios en el Movimiento Indígena, Christian Gros plantea:

Este mundo indígena, en sí tan diverso por la multiplicidad de sus culturas, su economía y su historia, es hoy en día un mundo bastante organizado. Son muy pocas las comunidades indígenas que no participan

de cerca o de lejos en las federaciones o consejos regionales, reunidos a su vez en organizaciones de segundo grado a nivel nacional: la ONIC, creada en 1982, que reúne la mayor parte de las organizaciones indígenas, y la AICO, que agrupa algunas comunidades andinas entorno a un proyecto diferente.

Esto no siempre fue así. El primer consejo regional indígena fue creado en 1971 en el departamento del Cauca, cuando en Colombia, al igual que en los países vecinos, la cuestión étnica parecía pertenecer al pasado. En el momento de su aparición fue interpretado como la variante indígena del inmenso movimiento campesino, centrado en torno a la reforma agraria, que había conocido el país. El CRIC, en efecto, tiene como bandera la recuperación de tierras indígenas usurpadas por las haciendas vecinas y la lucha contra el trabajo gratuito (terraje) que allí se padece (Gros, 2002: 326-327).

La historia del Movimiento Indígena es compleja y la participación de las mujeres en él debe comprenderse en el contexto de las dinámicas comunitarias, las transformaciones culturales y la política nacional. La experiencia de las mujeres es heterogénea; las apuestas, las formas de organización y participación varían entre las mujeres que estuvieron hace cuarenta años en las tomas de tierra y aquellas que hacen parte del actual liderazgo indígena.

Los primeros años: la experiencia de las mayores

Sentada en el corredor de su casa en Cañamomo Lomapieta, Versalia Guerrero, de sesenta y siete años, hablaba de su juventud. Aún permanecían en su memoria las imágenes de aquella época, cuando «todo era monte» en el lugar donde hoy está la comunidad de Pulgarín, a la que ella pertenece.

Como lo afirmó un muchacho durante un taller en Antioquia, las ancianas y ancianos «son como la biblioteca de los pueblos», han visto sus modificaciones durante un periodo de tiempo largo y dan cuenta de cómo se vivía antes y cómo es ahora. A lo largo de su vida, doña Versalia ha presenciado muchos de los cambios que han sucedido

en Cañamomo Lomaprieta, ha conocido a familias que llegan desde territorios lejanos y se ha despedido de algunas que se van a hacer su vida en otros lugares. Así mismo, ha visto los cambios en las maneras de organización política de las comunidades y de las mujeres, y el impacto de la política nacional en su territorio.

La historia de los pueblos indígenas está en permanente cambio, por ejemplo, durante los últimos cien años, lugares que antes estuvieron deshabitados en Caldas, Risaralda y Antioquia se han constituido como sitios de habitación de grupos que migran de otros lados en búsqueda de mejores condiciones de vida. Del mismo modo, tierras que pertenecían a grandes hacendados y a la Iglesia Católica han sido recuperadas y ahora viven allí cientos de familias indígenas.

El comienzo

Desde los años sesenta del siglo pasado, los indígenas comenzaron a participar de la ANUC, como lo cuenta el primer presidente de la Organización Nacional Indígena de Colombia, Trino Morales:

A final de los años sesenta decidimos entrar en el campo de la Organización del Usuario Campesino. Nos enteramos de que se había creado la ANUC y nos ilusionó participar. Pensamos que era bueno tener otras fuerzas para que nos ayudaran en la organización y que era válido participar en esto del Usuario Campesino.

[...] aparecieron las instituciones como Acción Comunal y el Incora, encargadas de promover la reforma agraria, de hacer propaganda y promoción. Vinieron funcionarios, promotores del Usuario Campesino, conocidos del pueblo y gente que había sido empleada en las instituciones departamentales y que ya conocíamos. Vinieron a ver qué pasaba, si queríamos hacer parte de ese Usuario Campesino [...]

Así se empezaron a organizar esos comités de usuarios campesinos, veredales, municipales y departamentales. El presidente de la asociación municipal era campesino, tenía el apoyo de los promotores que el

gobierno había mandado para la formalización de todo este proceso y buena carreta pa' echar.

[...] Posteriormente vino el Usuario Campesino Departamental con el que participamos en la Asamblea Departamental que se organizó en Popayán, en el 69. Y como a mí ya me conocían, me nombraron como secretario en la organización departamental: secretario de la Asociación Departamental de Usuarios Campesinos (Gros y Morales, 2009: 129- 130).

La ANUC aglutinó las demandas de muchos sectores rurales por la tierra. Fue en este contexto de lucha en el cual muchas mujeres se vincularon al trabajo organizativo, participando activamente en las recuperaciones de tierra.

En 1972 la ANUC se dividió en dos: la línea Armenia, cercana a la propuesta oficial del gobierno; y la línea Sincelejo, de carácter independiente, que más tarde se transformó en la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos—Unidad y Reconstrucción (ANUC- UR). Sobre ésta comenta Alirio Hernández Villaneda:

El resguardo de Cañamomo Lomapieta primero hizo la toma de unas fincas el 2 de noviembre de 1971; se tomaron las fincas Santa Ana, El Peñol y La Rueda, tres fincas muy importantes para la recuperación. De esas fincas sólo quedó la finca Santa Ana porque se peleó con la Diócesis de Pereira, quien decía que era la dueña directamente de Santa Ana, entonces se alegó por las vías jurídicas. Luego se siguió el proceso de la solicitud con el Incora, por medio del señor Gabriel Campeón y el cabildo. La finca de El Peñol eran setecientas cincuenta hectáreas, a lo último fue vendida a la comunidad y se repartió entre los socios de El Peñol, de los cuales hay unos ahí. Cuando la toma de 1971 hubo un señor que se vendió a nivel nacional y él venía por los usuarios campesinos, y lo trasladaron hacia los Estados Unidos. Se desmotivó mucho la recuperación de las tierras en ese entonces porque él era el organizador de usuarios campesinos. Por eso luego se vino la división de la ANUC, que era una representación en Colombia de que la tierra era de quien la trabajaba. La ANUC fue dividida en dos partes:

la línea Armenia y la línea Sincelejo. La línea Sincelejo era de izquierda y la línea Armenia era de ultraderecha, y ya empezaron los problemas de sectarismo (Alirio Hernández Villaneda, resguardo de Cañamomo Lomapieta, Caldas, 2010).

Inicialmente los indígenas se asociaron a la línea Sincelejo, sin embargo, su permanencia en esta organización fue corta debido a que desde comienzos de los setenta se habían presentado fuertes tensiones entre indígenas y campesinos que hacían parte de la ANUC. Estas tensiones tenían que ver con varios temas, entre los cuales podemos destacar la consigna del Movimiento Campesino: «La tierra para quien la trabaja», que de alguna manera parecía una justificación para que los campesinos ocuparan tierras de los indígenas que en ese momento no estaban siendo utilizadas. Por otro lado, estaba la cercanía de la organización campesina a un proyecto político de izquierda, horizonte que parecía ajeno a las reivindicaciones indígenas.

No entendían que los indígenas obedecíamos a una ley, la Ley 89 de 1890, una ley que ellos no conocían. Esa ley dice: «La creación de los resguardos a título colectivo, no a título individual».

Y yo, en el Secretariado Indígena, veía las dificultades que teníamos con la Sierra Nevada. Allí la gente invadía, en cualquier parte, incluso donde había indígenas. Y era como si los indígenas no estuvieran allá para pelear sus tierras. Y como si los campesinos sí pudieran pelear; podían quitar la tierra a los indígenas ¡y listo! Esto lo teníamos que discutir fuertemente, ¿cierto? [...] Y decíamos: «Miren bien las diferencias. Primero, nosotros tenemos un lugar, tenemos un resguardo, una tierra, un título en común y no estamos parcelados; no tenemos pedacitos cada uno por su lado. Si bien es cierto que cada cual tiene su pancoger, ninguno tiene título de propiedad individual porque somos comunidad. Segundo, nosotros hablamos una lengua y tenemos un gobierno interno. Ustedes no tienen gobierno, ustedes tienen al papá y a la mamá como gobierno, nosotros sí tenemos un gobierno colectivo. Esas son las diferencias que nos tienen que reconocer los campesinos» (Gros y Morales, 2009: 165-166).

Esta discusión se dio durante la fragmentación de la ANUC y desembocó en que a mediados de los años setenta los indígenas abandonaran la organización campesina y enfocaran sus fuerzas hacia la consolidación de organizaciones propias. A la creación del CRIC en 1971 le siguió la formación de otras organizaciones regionales y la fundación en 1982 de la ONIC, un proyecto político de carácter nacional.

Se inicia la organización regional y el funcionamiento como cabildo. Las mujeres participan como fiscales, tesoreras, secretarías. Las mujeres incursionan en la cría de especies menores, reuniones, en lo cultural: danzas, rituales y ceremonias de preservación de la identidad, recuperación de la pintura facial (Mujeres participantes del primer taller de memoria histórica, resguardo de Bernardino Panchí, Antioquia, 2009. En: Osorio, 2009: 4).

Organización y resistencia

Durante este proceso de movilización indígena por la tierra, tierra para vivir con los suyos, tierra para cultivar, tierra para los hijos, las mujeres participaron de diferentes maneras, estuvieron encargadas de la alimentación y también hicieron parte de la confrontación abierta con las fuerzas del Estado durante las recuperaciones.

Así que el trabajo empezó, las actividades eran más por la recuperación de tierras, algunas iban a cocinar de noche y las otras participaban en el trabajo con los hombres llevando las herramientas como el azadón, el machete, las palas y otras herramientas. En esas llegaba la policía desde el pueblo, eso era ordenado por el señor terrateniente llamado Libardo Escobar, y esta fuerza pública los trataba mal. Llevaba a niños inocentes que no tienen que ver en el asunto, también a mujeres embarazadas, y en algunas ocasiones perdían a sus hijos, porque fueron muy golpeadas por la policía.

En el año 1981 se logró el objetivo de la entrega de la tierra por el Incora, luego las mujeres se reunieron más que al principio: Margarita Vélez, Estefanía González, Eulalia Yagarí, Margarita Yagarí, Agriselda Yagarí, Bernarda Yagarí, Bernarda Baquiaza, Otilia Baquiaza, Rosa Yagarí,

Ofelia Carupia y más mujeres, trabajaban un lote de tierra que el cabildo les dio para que sembraran maíz, fríjol y plátano para el mismo sustento familiar. Cuando las cosechas ya estaban se las repartían entre ellas por igual, luego de trabajar con víveres obtuvieron una pequeña tienda, la cual no dio un rendimiento positivo por falta de una buena asesoría (Amanda González Yagarí, resguardo de Karmatarrúa (Cristianía), Antioquia, 2010).

Durante las recuperaciones, los indígenas ocuparon tierras que correspondían a resguardos coloniales, constituían sitios donde se asentaba una comunidad que requería de los territorios para sobrevivir o habían sido invadidas y tituladas ilegalmente, como fue el caso de Karmatarrúa:

Las fincas se llaman Soberana y Villa Inés, esas dos fincas las tenían apoderadas, pero nosotros las recuperamos porque había una legalidad, una escritura antigua que las bisabuelitas tenían de mano en mano. Entonces llegamos a descubrir eso, Aníbal Tascón descubrió eso, fue y lo revisó en una notaría y cumplió con el objetivo. Cuando eso, a las chiquitas nos llevaban a las reuniones bien juiciosas; en ese tiempo empezó la organización, lo más de bonito, porque a las niñas y a los niños no nos dejaban jugar como hoy, quisiéramos o no quisiéramos nosotros nos teníamos que enterar, por eso yo me enteré mucho del sufrimiento de los adultos desde chiquita. Desde los diez años empecé a vivir en el proceso, todo me dolió porque mi mamá me decía: «Vea, valore esto, esto es muy duro, va a ser grande y va a recordar esto, es una historia para toda la vida, para usted y para sus hijos». Me pareció muy duro porque participé como niña, lo veía como una película, la forma como trataban a la gente, esto ha sido muy lindo porque se lo hemos contado a nuestros hijos.

Le debemos mucho del proceso organizativo de la recuperación de tierras al Cauca, llegó mucha gente del Cauca y nos apoyaron y lideraron económicamente y en todo sentido, entonces le debemos mucho al Cauca. Ellos mismos aportaron en cuanto a todo el proceso con el gobierno, hubo mucha conexión, eso fue lo que nos ayudó.

Después de la recuperación, las mamás fueron a cultivar, el gobernador de la comunidad ya les dio el espacio donde cultivar el pancoger. Las señoras que empezaron el proceso, las madres, empezaron a sembrar fríjol, maíz, y todo era muy equitativo, la recuperación de la cosecha que recogían... Era muy bonito, desde ese día nos metieron a toda la población la unidad, valorar el proceso, superar las dificultades... Y fue una gran alegría cuando nos llegaron a entregar la tierra. Nosotros decimos que nos metieron en el mundo de la unidad, del territorio y de la cultura, que eso ya pervive en la sangre y día a día está con uno (Amanda González Yagarí, resguardo de Karmatarrúa (Cristianía), Antioquia, 2010).

Las recuperaciones de tierra por lo general se desarrollaban en varias etapas; la primera correspondía a la organización, la cual podía tomar años. Durante la planeación también se contemplaba la posibilidad de apoyo de otras organizaciones y de comuneros y comuneras de otros resguardos y comunidades indígenas.

La otra etapa era la ocupación de hecho del territorio, a veces por la noche, con un grupo de gente que entraba y se instalaba en la finca escogida. Finalmente, estaba la negociación, que ocurría sólo si los comuneros no habían sido desalojados de las tierras por la fuerza. Si habían logrado resistir en la recuperación, empezaba la negociación de la tierra para la comunidad.

A los diez o doce años es que nosotros ya nos fuimos a vivir a La Tri-na, ya cuando dijeron: «Listo, es que esa finca hay que recuperarla», entonces se empezaron a hacer reuniones y no se hablaba como indígena sino como campesino. Entonces quienes ayudaron a hacer eso fueron los de usuarios campesinos, la ANUC, ellos fueron los que ayudaron a recuperar esa finca, eso movieron gente de todas partes. El Ejército fue a sacarlos y no pudo porque cuando ellos llegaron allá la gente ya estaba, y eso mataron un novillo y le dieron comida a todos. Había muchos universitarios y andaban por ahí con unas mochilas. Cuando el Ejército llegó, porque don Guillermo mandó a llamar al Ejército, llegó a desalojar. Entonces tenían como un espía y el espía les decía que había mucha gente y que tenían unos bolsos y que no sabían qué tenían allí;

entonces el coronel del Ejército le dijo a don Guillermo: «Bueno, nosotros nos metemos, pero usted nos responde», y él les dijo: «No, ¡yo qué me voy a poner a responder!, qué tal que esa gente tenga armas y si los atacan también reaccionan»; entonces ya no se metieron. Como no sabían de donde había salido tanta gente, se imaginaban de todo.

Él, viendo que ya no era capaz de sacarlos por la fuerza, ya los llamó a ellos y les dijo que les vendía esa finca. Entonces el Incora empezó el proceso y lo perdió, porque uno no puede tomarse fincas que están trabajadas por los ricos, un proceso se lo gana uno si son baldíos. Se perdió porque no sabían cuáles eran los linderos, entonces pa' no dejarse sacar les tocó negociar con el rico y ahí fue que los apoyó el Incora. Allá llegó mucha gente; nosotros vivíamos en la hacienda y llegaron los de Incora y me propusieron que me pusiera a estudiar (Blanca Brisa Otagrú León, parcialidad de La Trina, Caldas, 2010).

Como se ha visto, en la historia de las recuperaciones de tierra las mujeres tuvieron un lugar central. Se recuerda la valentía con que enfrentaron a la fuerza pública e impidieron que ésta se llevara a los comuneros. Se pensaba que a ellas, por el hecho de considerárseles más débiles o por llevar a sus hijos e hijas en la espalda, se les trataría con menos dureza y, si ellas estaban al frente de la recuperación, sería más difícil desalojarlas.

Yo decía en la reunión que llevábamos veintiocho años, ¿por qué decía eso?, porque en 1981 estábamos nosotras; antes del 76 las mamás de nosotras empezaron a ser partícipes del proceso de la recuperación de tierras. Ahí resultaron como cinco mujeres, ahí estaba Estefanía; Margarita, que en paz descanse; Oliva; Margarita Yacaré y otras que empezaron a motivar y empezaron a decir de casa en casa que debían ayudar a recuperar la tierra para nuestros hijos. Una escuchaba eso desde muy niña, entonces el objetivo era en ese tiempo ayudar a los hombres a recuperar la tierra, sumar a la causa. Entonces era un buen pretexto la participación de las mujeres en la recuperación de tierras.

Todas las mujeres: casadas, embarazadas, solteras, fueron a exponerse ante la policía, cogieron machete, azadón y se fueron. Así fuera

de noche o de día armaron grupos con los hombres, a enfrentarse, se vinieron pa' la cárcel. Entonces, muchas mujeres... A una de ellas la violó un administrador de esos de la justicia, dizque un juez o algo así. Entonces las mujeres de ese tiempo se expusieron mucho frente a las autoridades ordinarias, hasta que logramos la recuperación de tierras.

De tanto inculcarle nosotras a los hombres la historia de las mujeres en ese proceso, ellos ya le ven la importancia a la participación de la mujer hoy por hoy, ellos dicen que si ese día no nos hubiéramos sumado las mujeres a la causa no lo hubieran logrado los hombres solos (Amanda González Yagarí, resguardo de Karmatarrúa (Cristianía), Antioquia, 2010).

Aunque las recuperaciones de tierra fueron una estrategia central en el Movimiento Indígena, los cambios en el contexto, como la degradación del conflicto social armado y la existencia de ejércitos privados que resguardan fincas susceptibles de ser recuperadas hacen que cada vez sea más complicado poner en marcha estas acciones de hecho.

Un nuevo liderazgo indígena

A comienzos de la década de 1990, las luchas por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas dieron origen a la aceptación del carácter pluriétnico y multicultural de nuestro país. Eso proporcionó al Movimiento Indígena un campo diferente, ahora además de las acciones de hecho se configuraba todo un panorama político y jurídico bajo el cual era necesario actuar.

Esto exigió del liderazgo indígena otras cosas, se pusieron en marcha nuevas maneras de participar, de interactuar con el Estado. En esa dirección se fortalecieron las organizaciones regionales, conformadas por delegados de las comunidades, encargados de temas específicos: salud, educación, territorio, entre otros.

En la actualidad, si bien siguen manteniendo su papel de crítica y autonomía, y llevan a cabo movilizaciones, los indígenas se han vinculado mucho más a las estructuras estatales a través de espacios de

diálogo que han ido ganando con el tiempo, es así como participan en escenarios de formulación de política pública y de concertación.

Paradójicamente, al tiempo que existe un reconocimiento formal de derechos, existe una realidad de guerra, empobrecimiento, explotación de recursos naturales y falta de garantías para la vida digna que está llevando al exterminio sistemático de los pueblos indígenas.

Una dificultad que las mujeres advierten en el contexto organizativo actual es que si bien la llegada de recursos del Estado a los territorios ha significado un apoyo importante para las comunidades, también ha ocasionado que buena parte de los líderes locales y regionales deban asumir una tarea de administración, más que de movilización:

Han decaído mucho las organizaciones, pues eso de las transferencias en cierta parte ha sido bueno, pero por otra parte ha dañado a las organizaciones, porque hay casos en que los gobernadores y los cabildos se dedican sólo a administrar esos recursos que llegan al cabildo y se les olvidan los procesos organizativos, ya no les interesa cómo vive la población, sino que se limitan a una oficina. Yo no creo que esa sea la esencia de las comunidades indígenas, sino que es hacer un trabajo organizativo, estar en el campo, ver la necesidad de la gente. La inclusión de la política electoral y todo eso ha marcado mucho el decaimiento de los cabildos y ha hecho que mucha gente no crea en los procesos y hable mal de los cabildos por eso (Blanca Brisa Otagrú León, parcialidad de La Trina, Caldas, 2010).

Dificultades como las ya mencionadas configuran un panorama donde si bien encontramos los procesos de resistencia cultural y territorial que han caracterizado al Movimiento Indígena, también se ha generado dinámicas de dependencia de los recursos y de la atención estatal, lo que debilita la autonomía de las organizaciones. Esto también ha afectado los procesos de las mujeres, dado que el liderazgo de algunas es canalizado en labores ligadas a los programas de atención del Estado, en los cuales se reproducen los roles tradicionalmente femeninos de cuidado, como repartir alimentos, cuidar a niños y niñas, entre otros.

Las mujeres ahora gastan mucho tiempo en esas cosas de Familias en Acción⁶⁵, yendo a reclamar el subsidio, haciendo los papeles que tienen que hacer... Y lo que ganan no es nada, pero sí le tienen que quitar tiempo a lo organizativo para estar en ese programa. Menos mal que yo no me metí en eso (Mujer emberá chamí, 2010).

Apuestas organizativas de las mujeres: nuevas rutas

Las mujeres reconocen las décadas de 1970 y 1980 como determinantes en su proceso político. Ese legado del camino abierto por las mayores ha permitido que muchas mujeres se sientan motivadas a participar activamente en las organizaciones.

Su papel en este momento es diferente al que desempeñaban en ese entonces, cuando la acción del Movimiento Indígena se centraba en los procesos de movilización. Ahora existen otros espacios políticos de mujeres; en estos escenarios además de trabajar por las reivindicaciones de los pueblos indígenas, se ha ampliado la reflexión política incorporando temas como el análisis de su realidad en tanto mujeres, el cuestionamiento de las diferentes formas de vulneración que enfrentan y la creación de estrategias para transformar estas situaciones.

Esta mirada crítica sobre su propia realidad ha permitido llamar la atención sobre diferentes problemas, como la violencia contra las mujeres en la familia y en el contexto del conflicto armado; las dificultades que encuentran para participar en escenarios de gobierno propio; las prácticas tradicionales que las afectan; y los efectos diferenciales de la guerra, el modelo económico y la exclusión social en la vida de las mujeres.

La presión política hecha por las mujeres y el apoyo que han logrado a partir de la consecución de recursos para sus procesos han desembocado en la creación de áreas de mujer en los cabildos y las organizaciones regionales.

⁶⁵ Familias en Acción es un programa estatal creado bajo la presidencia de Andrés Pastrana (1998-2002), que consiste en entregar subsidios de nutrición y educación a niños y niñas que pertenezcan a familias en condición de vulnerabilidad.

A nivel nacional encontramos la Consejería de Mujer, Familia y Generación de la ONIC, con el mismo nivel de decisión y legitimidad que las demás áreas de trabajo de la Organización, su labor es acompañada por el Consejo Nacional de Mujeres Indígenas.

También se trabaja el tema de mujer en las organizaciones no filiales de la ONIC: la Confederación Indígena Tayrona, el Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia y la Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía colombiana.

Así mismo, encontramos mujeres en espacios de gobierno ordinario, como el Concejo municipal:

A mí la política me había gustado muy poco. Pues sí he ayudado a muchas personas, pero yo nunca me imaginé que yo podía ser concejala, yo participaba así y le colaboraba a las personas porque me decían: «Oiga, colabóreme motivando a la gente porque se va a hacer una obra en la comunidad», y lo hacía movida por la obra que se iba a hacer. Cuando la comunidad vio que yo no iba a ser más gobernadora, entonces dijeron que me lanzaban para el Concejo, hay testigos de que yo les dije: «Yo no les acepto, yo no estoy preparada». «Cómo no va a estar preparada, usted es muy capaz de hacer muchas cosas», dijeron. Bueno, ahí me metieron en el cuento, no hice campaña; en ese momento estábamos con el compañero Arney a la alcaldía del municipio de Supía, íbamos a las comunidades y nadie puede decir que yo decía: «Estoy aspirando a ser concejal», o que decía que esperaba que me apoyaran con los votos. Yo iba, presentaba al compañero Arney y decía que votáramos por el compañero porque nos podía colaborar, podíamos salir adelante. Entonces, cuando ya terminaba, el compañero Arney decía: «Vea, es que ella también se está lanzando para concejala, entonces para que la apoyen a ella» (Blanca Brisa Otagrí León, parcialidad de La Trina, Caldas, 2010).

Es un hecho que la participación política de las mujeres ha aumentado y se ha fortalecido su liderazgo en las comunidades y en las organizaciones. También es un hecho que a este avance se opone la sistemática y atroz violencia que se ejerce contra ellas y sus pueblos.

En el contexto actual, donde el liderazgo femenino encuentra diversas rutas y formas de expresión, los retos son múltiples. Entre estos se puede contar: aumentar su formación para comprender las lógicas de la institucionalidad y de esa manera llevar a cabo procesos de exigibilidad de sus derechos sin caer en la dependencia de la atención estatal; aumentar su participación en escenarios de gobierno propio y toma de decisiones; fortalecer la incorporación de sus necesidades en la agenda del Movimiento Indígena y, lo más importante, lograr incidir lo suficiente para transformar las múltiples violencias que aún viven como mujeres y como indígenas.

Yo siempre he pensado que debemos capacitarnos mucho, conocer mucho: lo propio, lo ancestral, nuestras leyes que nos rigen como indígenas; pero también estudiar, tener otros conocimientos, fortalecernos y, ante todo, lograr que eso empiece por el respeto y que nuestros derechos sean respetados y reconocidos. Para mí lo más importante es decir que uno empezó desde la casa, que se luche por cambiar eso desde la casa y desde la vida de cada una. Sí somos capaces, eso no es fácil, pero nosotras, proponiéndonos, somos capaces (Luz Yadeny Aguirre González, resguardo de Cañamomo Lomapieta, Caldas, 2010).

Uno debe pensar, salir, dialogar con la gente

Amparo Reyes

Resguardo de Cañamomo Lomapieta,
Riosucio y Supía, Caldas.

En las recuperaciones, como éramos tantas mujeres, entonces unas se iban por allá pa' los potreros a sembrar, a cultivar alguna cosa; las otras se quedaban en la casa. Nos rotábamos y unos días nos poníamos el destino entre todas. Había unas que aseaban, otras lavaban y otras hacían de comer, y las íbamos rotando.

Dieron la primera hectárea de tierra, primero era comunitario todo; entonces Asproinca nos financió una plata para poder subsistir, con maíz pagaron toda la deuda que había. Primero dieron el primer pancoger, que era una hectárea, después vieron la necesidad de repartir esa tierra y a cada cual le dieron su terrenito, ya se acabó lo comunitario.

Las recuperaciones se hicieron por falta de tierra; uno ve que los hijos de uno se tienen que ir a trabajar lejos por un pedazo de tierra. Uno ve esa necesidad y ve esas tierras por allá, esos potreros, y uno piensa: «No, toca hacer algo». Entonces es por eso, para que sea todo indígena. La gente se va animando y ve que es como uno lo está planteando.

Antes, el que tenía su tierra cultivaba la caña y por ahí maticas de maíz, pero en poquita tierra. Así la gente vivía, siempre así en pedacitos, por eso siempre había necesidad de ampliarnos. Uno no lo hace por uno, uno lo hace por ese niño, qué pesar de ese niño si llega una época en que no tiene qué comer, ya no tiene para vestirse, entonces uno lo hace por tanto niño que hay por ahí.

En estos momentos hacen falta recursos para uno poder trabajar con fundamento. Supongamos que yo tengo un lote y me voy toda una semana a hacerle a ese monte allá, uno tiene que repartir el tiempo, por ahí dos días por allá y el resto a rebuscarse. Así la lleva uno, por eso digo que faltan recursos para poder sostener la tierra.

En estos momentos hay tierra pero también hay gente que todavía está sin tierra; ahoritica esta generación va creciendo y va generando más gente, se necesita más tierra.

[...] Yo he visto que las mujeres participan en la organización, pero si hubiera más participación... Porque se necesita mucho más, porque no es uno ni dos años, sino es toda la vida que toca participar; porque, como dice Alirio*, uno se muere y debe quedar una enseñanza y que esas enseñen a otras, a las niñas que se van levantando. Eso no se puede quedar ahí, estancado, sino que vaya girando.

Yo en el 2008 les hice una propuesta de que saliéramos a las comunidades para concientizar a todas las mujeres y que se metieran también a la organización, pero decían que no hay recursos y no salimos con nada. Cuando empezamos se trabajaba sin recursos, uno hacía las reuniones, se capacitaba, llevaba su almuercito y se iba caminando. Ahora no, la verdad, ahora si no hay transporte ya hay gente que no va; y eso no puede ser así, al que le gusta la organización va a donde sea, como sea.

Hay compañeros que son muy jodidos y no les gusta que la compañera salga a darse una vuelta, a unas las dejan pero a otras no, o puede ser por los hijos... Las mujeres no son como liberadas; mantienen en la casa, como oprimidas, mantienen de la cocina al patio y del patio a la cocina y no se dan cuenta de nada. Será que se pegan mucho a la obligación: «Que mi esposo no me deja, que los niños».

Yo les diría que uno debe pensar, salir, dialogar con la gente, porque uno a diario en una casa se enferma, más bien cuando le queda un rato a uno, arranca y se va, aunque sea a conversar.

* Se refiere a Alirio Hernández Villaneda, líder de Cañamomo Lomapieta.

Acepté y empecé a trabajar en el Consejo Regional

Solany Zapata*

Resguardo de Suratena,
Marsella, Risaralda.

Yo soy Solany Zapata, tengo veintiséis años, en la actualidad soy ama de casa, velo por mis hijas, soy de aquí del resguardo de Suratena. Emberá chamí somos nosotros, que somos originarios; para mí una verdadera mujer emberá chamí es la que conserva su cultura, su lengua, su vestuario... Tener presente todo lo de los antepasados, la historia de los ancestros, tener viva la comunidad y tener en uno mismo el sentido de ser emberá chamí.

[...] Me eligieron en el tercer congreso que hubo aquí en Risaralda... En el Consejo Regional nunca había un área de mujer, el Consejo Regional está conformado desde hace mucho y nunca se había visto una mujer ahí. Las mujeres iban a las reuniones, se capacitaban, se dieron cuenta de que las mujeres tenían derechos, que las mujeres tenían igualdad. ¿Qué se ganó con eso? Que en el tercer congreso iban a escoger a una mujer que iba a representar a las mujeres a nivel departamental.

A ese congreso fuimos y se trabajó por comisiones: comisión de derechos, salud, territorio, educación... y se trabajó la comisión de mujer. Yo me fui para la comisión de salud. En la comisión de mujeres decían que ellas iban a exigir que se diera un espacio, un cupo para una mujer que fuera a trabajar al Consejo Regional y que las representara, porque a veces había cuestiones de mujeres y ¿quién las manejaba?, el mismo Consejo Regional, los mismos hombres; entonces ellas dijeron que no, que querían una mujer.

Escogimos entre todas. En Mistrató y Pueblo Rico hay muchas mujeres líderes, echadas pa'lante, que uno las admira por su forma de hablar, por su nivel político, entonces habíamos escogido una compañera de Mistrató y la apoyamos;

* A la fecha de realización de la entrevista, Solany Zapata se desempeñaba como consejera de Mujer y Familia del Consejo Regional Indígena de Risaralda.

pero fue muy difícil porque en estas comunidades indígenas hay mucho machismo, los hombres no quieren que ellas progresen y nunca le dan la oportunidad a la mujer. Con esta compañera que habíamos elegido no contamos porque el compañero le dijo que no. Entonces le dijimos a una compañera de Pueblo Rico, pero tampoco, el esposo no la dejó, los esposos no las dejaban. Después dijimos que Marsella, pero no, nadie se le midió.

Entonces me dijeron que si yo, y yo dije que no, no me sentía capaz porque era una experiencia increíble, porque de acá de la comunidad yo asistía a reuniones, fui secretaria del cabildo pero no iba por allá lejos, en el comité de mujeres estaba trabajando con el programa de madres jóvenes, pero yo no quería aceptar.

Ellas dijeron: «Nosotras estábamos peleando para que nos dieran un puesto en el CRIR y ahora ¿qué vamos a decir? No tenemos mujer que nos vaya a representar, peleando y peleando pero no tenemos mujer que nos vaya a representar». La única opción era yo, porque no vivía con mi esposo en ese momento, no tenía compromiso, pues entonces a lo último me le medí, acepté y empecé a trabajar en el Consejo Regional.

Sueño con ver muchas mujeres líderes

Diana Vélez Tascón

Resguardo de Marcelino Tascón (La María),
Valparaíso, Antioquia.

A los diecinueve años empecé en la parte organizativa, a esa edad por primera vez participé en el Congreso de la OIA en el año 2000, la historia mía parte desde ahí. Me invitaban a capacitaciones, luego cuando regresaba la comunidad me ponía a dar informe de lo que aprendía en esas salidas; eso era un poco difícil, hablar en público no es fácil, y menos delante de las autoridades. Allí empecé a compartir experiencias con las mujeres, entonces es allí en ese congreso donde participé en la mesa de Mujer.

Además, uno se asusta mucho, cuando uno gaguea delante de un público y, tratándose de hombres que se burlan de uno y se ríen por allá en los rincones, todo eso lo traumatiza a uno.

También he estado en Bogotá en capacitaciones y eso es lo que me ha servido como para ir botando la timidez poco a poco, y así es que fui ganando experiencia, ganando confianza y conociendo personas, mujeres con trayectoria de otras comunidades y regionales.

A una mujer líder se le tiene mucha confianza, hasta uno le cuenta las cosas íntimas; si hay problemas en la pareja uno se desahoga con esa líder, mientras que un hombre puede ser tan líder, puede que venga de la organización, pero uno nunca le tiene confianza para contar los problemas de pareja o familiares, no es lo mismo, además a uno le da pena.

Hablando de si hay diferencia entre el hombre y la mujer líder, iclaro que hay diferencia!, la mujer líder en medio de su trabajo está pensando en su familia, en el hogar; ella es más calmada, juiciosa, comprensible y sensible; ella escucha, pide opiniones de otros u otras.

Los hombres muchas veces sienten miedo, lo han expresado, temor a que una mujer salga adelante; ya no es la misma mujer de antes, porque ya uno tiene la experiencia y la misma capacidad, ya no es calladita ni tímida, y cuando va a las

reuniones ya no se sienta por allá en un rincón, porque uno expresa lo que no le haya gustado del tema abordado.

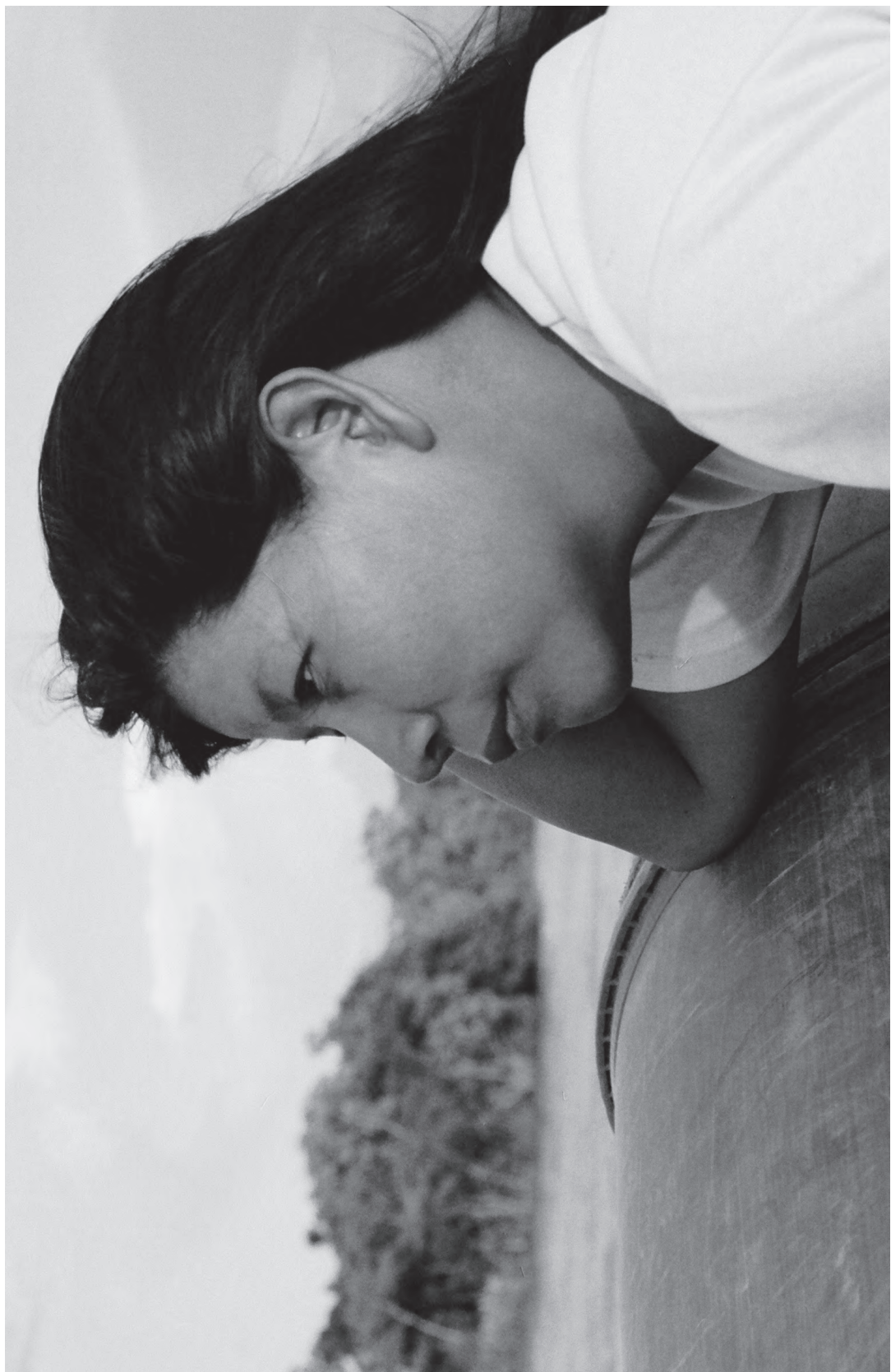
Yo sueño que la comunidad sea unida en todos los sentidos, o sea más fortalecimiento interno en gobierno; que las personas que estén en el equipo del cabildo sean conscientes de sus funciones, que se preocupen por la problemática de la comunidad, que saquen adelante a la comunidad en medio de sus dificultades y que formulen proyectos buenos para la gente de la comunidad; sueño con no tener dificultades lamentables en la comunidad y en las familias que vivimos en el resguardo; y que en un futuro la gente tenga tierra donde cultivar.

También sueño con ver muchas mujeres líderes luchando por la comunidad y por mejorar la experiencia de cada una; que haya unidad entre nosotras y que las capacitaciones y las formaciones continúen para siempre en nuestra comunidad; y que los jóvenes también aprendan cosas importantes para mejorar la organización. Eso sueño y eso anhelo, o espero, en el futuro para mi comunidad y la gente.

Qué bueno sería que las mujeres nos uniéramos mucho más, sin celos ni envidias, que el grupo de mujeres trabaje y que ese trabajo se vea, y que mucha gente de afuera diga de nosotras: «Miren el trabajo tan interesante que hacen ellas». Eso es bueno, que la gente hable cosas positivas de uno o del grupo.

Yo creo que todo es posible en esta vida siempre y cuando haya alguien acompañándonos, no sólo por unos momentos; sino, más bien, casi que permanente, para meter en la cabeza de las mujeres que para trabajar en grupos va a haber dificultades pero que en medio de eso hay que buscar la manera de que el grupo salga adelante. También me gustaría ver en un futuro a muchas mujeres de mi comunidad posicionadas a nivel político organizativo, abanderando la filosofía de la organización, dando ejemplo a hombres y mujeres.

Yo creo que aún faltan más avances pero hasta el momento es la participación que el cabildo nos ha dado: la creación del grupo de mujeres pensando en el fortalecimiento de la comunidad, la inclusión de las mujeres en el proyecto de *Dachiname* (Madre Tierra), y en este momento tenemos a una mujer dentro de la junta del cabildo, eso es un avance significativo para las mujeres de la comunidad.



Retrato de mujer emberá. Río Atrato, Chocó, 2003. Foto: Paola Figueroa- Cancino.

FUENTES

Entrevistas en profundidad realizadas durante la investigación sobre memoria histórica de las mujeres emberá chamí 2009-2010

ANTIOQUIA

1. Amanda González Yagarí

Resguardo: Karmatarrúa (Cristianía)

Municipios: Jardín y Andes

Fecha de realización de la entrevista: abril de 2010

Nombre de quien realizó la entrevista: Raquel González Henao

2. Ana María Tascón Vélez

Resguardo: Marcelino Tascón (La María)

Municipio: Valparaíso

Fecha de realización de la entrevista: enero de 2010

Nombre de quien realizó la entrevista: Amelicia Santacruz Álvarez

3. Diana Vélez Tascón

Resguardo: Marcelino Tascón (La María)

Municipio: Valparaíso

Fecha de realización de la entrevista: enero de 2010

Nombre de quien realizó la entrevista: Amelicia Santacruz Álvarez

4. Gloria Tamanís Tascón

Resguardo: Karmatarrúa (Cristianía)

Municipios: Jardín y Andes

Fecha de realización de la entrevista: abril de 2010

Nombre de quien realizó la entrevista: Jobana Tascón

Traducción: Jobana Tascón

5. Gloria Ismelda Tamanís

Resguardo: Hermeregildo Chakiamá

Municipio: Ciudad Bolívar

Fecha de realización de la entrevista: enero de 2010

Nombre de quien realizó la entrevista: Amelicia Santacruz Álvarez

6. Flor María Tascón

Resguardo: Miguel Cértiga (La Mirla)

Municipio: Támesis

Fecha de realización de la entrevista: octubre de 2009

Nombre de quien realizó la entrevista: Amelicia Santacruz Álvarez

7. Otilia González

Resguardo: Karmatarrúa (Cristianía)

Municipios: Jardín y Andes

Fecha de realización de la entrevista: abril de 2010

Nombre de quien realizó la entrevista: Jobana Tascón

Traducción: Jobana Tascón

CALDAS

1. Alirio Hernández Villaneda

Resguardo: Cañamomo Lomapieta

Comunidad: El Palal

Municipios: Riosucio y Supía

Fecha de realización de la entrevista: enero de 2010

Nombres de quienes realizaron la entrevista: Luz Yadeny Aguirre González y Blanca Brisa Otagrú León

2. Amparo Reyes

Resguardo: Cañamomo Lomapieta

Comunidad: El Palal

Municipios: Riosucio y Supía

Fecha de realización de la entrevista: enero de 2010

Nombre de quien realizó la entrevista: Raquel González Henao

3. Ana Delia Dregamá Siágama

Resguardo: La Albania

Municipios: San José y Risaralda

Fecha de realización de la entrevista: septiembre de 2009

Nombres de quienes realizaron la entrevista: Blanca Brisa Otagr

León, Johana Blandón Otagr Tascón y Raquel González Henao

Traducción: Luz Mary Arcila Ramos

4. Aurora Motato Montoya

Resguardo: Nuestra Señora Candelaria de la Montaña

Comunidad: Barranquilla

Municipio: Riosucio

Fecha de realización de la entrevista: abril – noviembre de 2009

Nombre de quien realizó la entrevista: Raquel González Henao

5. Berenice Gañán Hernández

Resguardo: San Lorenzo

Comunidad: El Roble

Municipio: Riosucio

Fecha de realización de la entrevista: octubre de 2009

Nombres de quienes realizaron la entrevista: Blanca Brisa Otagr

León y Raquel González Henao

6. Blanca Brisa Otagr León

Parcialidad: La Trina

Municipio: Supía

Fecha de realización de la entrevista: enero de 2010

Nombre de quien realizó la entrevista: Raquel González Henao

7. Carmen Ruth Hernández Castro

Parcialidad: La Trina

Municipio: Supía

Fecha de realización de la entrevista: enero de 2010

Nombres de quienes realizaron la entrevista: Blanca Brisa Otagr

León y Raquel González Henao

8. Gloria Emilse Morales Motato

Resguardo: Nuestra Señora Candelaria de la Montaña

Comunidad: La Esperanza

Municipio: Riosucio

Fecha de realización de la entrevista: noviembre de 2009

Nombre de quien realizó la entrevista: Raquel González Henao

9. Gregorio Arcila

Resguardo: La Albania

Municipios: San José y Risaralda

Fecha de realización de la entrevista: septiembre de 2009

Nombre de quien realizó la entrevista: Raquel González Henao

10. Luz Mary Arcila Ramos

Resguardo: La Albania

Municipios: San José y Risaralda

Fecha de realización de la entrevista: agosto-diciembre de 2009

Nombre de quien realizó la entrevista: Raquel González Henao

11. Luz Yadeny Aguirre González

Resguardo: Cañamomo Lomaprieta

Comunidad: Panesso

Municipios: Riosucio y Supía

Fecha de realización de la entrevista: enero de 2010

Nombre de quien realizó la entrevista: Raquel González Henao

12. Martha Lucía Guapacha

Resguardo: Escopetera y Pirza

Comunidad: San Antonio

Municipio: Riosucio

Fecha de realización de la entrevista: octubre-diciembre de 2009

Nombres de quienes realizaron la entrevista: Blanca Brisa Otagr

León y Raquel González Henao

13. Myriam García Guevara

Resguardo: Escopetera y Pirza

Comunidad: La Floresta

Municipio: Riosucio

Fecha de realización de la entrevista: octubre de 2009

Nombre de quien realizó la entrevista: Raquel González Henao

14. Olga Ensueño Jaramillo Prieto

Parcialidad: Cauromá

Municipio: Supía

Fecha de realización de la entrevista: noviembre de 2009

Nombre de quien realizó la entrevista: Raquel González Henao

15. Otilia Aricapa León

Resguardo: Cañamomo Lomaprieta

Comunidad: Alto Sevilla

Municipios: Riosucio y Supía

Fecha de realización de la entrevista: enero de 2010

Nombres de quienes realizaron la entrevista: Blanca Brisa Otagrí León y Raquel González Henao

16. Romelia Ríos Villaneda

Resguardo: Cañamomo Lomaprieta

Comunidad: Portachuelo

Municipios: Riosucio y Supía

Fecha de realización de la entrevista: enero de 2010

Nombre de quien realizó la entrevista: Raquel González Henao

17. Rosa Ramos

Resguardo: La Albania

Municipios: San José y Risaralda

Fecha de realización de la entrevista: septiembre de 2009

Nombre de quien realizó la entrevista: Raquel González Henao

18. Rosario Taborda Bañol

Resguardo: San Lorenzo

Comunidad: El Danubio

Municipio: Riosucio

Fecha de realización de la entrevista: enero de 2010

Nombre de quien realizó la entrevista: Blanca Brisa Otagrú León

19. Sonia Edilia Gañán Díaz

Resguardo: San Lorenzo

Comunidad: Pasmí

Municipio: Riosucio

Fecha de realización de la entrevista: octubre de 2009

Nombre de quien realizó la entrevista: Raquel González Henao

20. Versalia Guerrero

Resguardo: Cañamomo Lomapieta

Comunidad: Pulgarín

Municipios: Riosucio y Supía

Fecha de realización de la entrevista: enero de 2010

Nombre de quienes realizaron la entrevista: Blanca Brisa Otagrú León, Luz Yadeny Aguirre González y Raquel González Henao

RISARALDA

1. Alicia Osorio

Resguardo: Suratena

Municipio: Marsella

Fecha de realización de la entrevista: noviembre de 2009

Nombre de quien realizó y tradujo la entrevista: Amanda Tascón Panchí

2. Ana Betilda Cardona

Resguardo: Suratena

Municipio: Marsella

Fecha de realización de la entrevista: septiembre de 2009

Nombre de quien realizó y tradujo la entrevista: Amanda Tascón Panchí

3. Ana Joaquina Velásquez Valencia

Resguardo: Altomira

Municipio: Marsella

Fecha de realización de la entrevista: noviembre de 2009

Nombre de quien realizó y tradujo la entrevista: Amanda Tascón Panchí

4. Ana Nelva Guasarave

Resguardo: Suratena

Municipio: Marsella

Fecha de realización de la entrevista: octubre de 2009

Nombre de quien realizó y tradujo la entrevista: Amanda Tascón Panchí

5. Cecilia Ochoa

Resguardo: Suratena

Municipio: Marsella

Fecha de realización de la entrevista: noviembre de 2009

Nombre de quien realizó y tradujo la entrevista: Amanda Tascón Panchí

6. Delfina Niaza

Resguardo: Altomira

Municipio: Marsella

Fecha de realización de la entrevista: octubre de 2009

Nombre de quien realizó y tradujo la entrevista: Amanda Tascón Panchí

7. Elisa Niquirukama Ogari

Resguardo: Suratena

Municipio: Marsella

Fecha de realización de la entrevista: septiembre de 2009

Nombre de quien realizó y tradujo la entrevista: Amanda Tascón Panchí

8. Florinda Cardona Marcial

Resguardo: Altomira

Municipio: Marsella

Fecha de realización de la entrevista: noviembre de 2009

Nombre de quien realizó y tradujo la entrevista: Amanda Tascón Panchí

9. Gloria Nelcy Guasarave

Resguardo: Suratena

Municipio: Marsella

Fecha de realización de la entrevista: noviembre de 2009

Nombre de quien realizó y tradujo la entrevista: Amanda Tascón Panchí

10. Gloria Patricia Tabarquino

Resguardo: Suratena

Municipio: Marsella

Fecha de realización de la entrevista: agosto de 2009

Nombre de quien realizó la entrevista: Amanda Tascón Panchí

11. Lindelia Osorio Cardona

Resguardo: Suratena

Municipio: Marsella

Fecha de realización de la entrevista: agosto de 2009

Nombre de quien realizó la entrevista: Raquel González Henao

12. Lucely Cardona Velásquez

Resguardo: Altomira

Municipio: Marsella

Fecha de realización de la entrevista: noviembre de 2009

Nombre de quien realizó y tradujo la entrevista: Amanda Tascón Panchí

13. María Josefina Cardona Marcial

Resguardo: Altomira

Municipio: Marsella

Fecha de realización de la entrevista: noviembre de 2009

Nombre de quien realizó y tradujo la entrevista: Amanda Tascón Panchí

14. Noelva Niaza

Resguardo: Altomira

Municipio: Marsella

Fecha de realización de la entrevista: septiembre de 2009

Nombre de quien realizó y tradujo la entrevista: Amanda Tascón Panchí

15. Solany Zapata

Resguardo: Suratena

Municipio: Marsella

Fecha de realización de la entrevista: julio - noviembre de 2009

Nombre de quienes realizaron la entrevista: Amanda Tascón Panchí y Raquel González Henao

Documentos elaborados durante la ejecución del proyecto Desarrollo de la política de Género, Generación y Familia para el fortalecimiento de las mujeres indígenas de Antioquia, Caldas y Risaralda

BLANDÓN OTAGRÍ, Johana. *Informe del taller de memoria histórica en el resguardo de La Albania*. 2009a, sin publicar.

----- *Informe del taller de memoria histórica en el resguardo de Cañamomo Lomapieta*. 2010a, sin publicar.

----- *Informe del taller de memoria histórica en la parcialidad de La Trina*. 2010b, sin publicar.

GONZÁLEZ HENAO, Raquel. *Propuesta metodológica para la reconstrucción de la memoria histórica de las mujeres emberá chamí*. 2009a, sin publicar.

----- *Diario de campo*. 2009b, sin publicar.

----- *Diario de campo*. 2010, sin publicar.

OSORIO CARDONA, Lindelia. *Qué es investigar*. 2009a, sin publicar.

----- *Informes de trabajo de campo*. 2009b, sin publicar.

----- *Historia de la organización de las mujeres*. 2009c, sin publicar.

OSORIO, Jaime. *Informe del primer taller de memoria histórica en el resguardo de Hermeregildo Chakiama*. 2009a, sin publicar.

----- *Informe del primer taller de memoria histórica en el resguardo de Bernardino Panchí*. 2009b, sin publicar.

----- *Informe del primer taller de memoria histórica en el resguardo de Karmatarrúa*. 2009c, sin publicar.

OTAGRÍ LEON, Blanca Brisa. *Informe del taller de memoria histórica en el resguardo de Escopetera y Pirza*. 2009a, sin publicar.

----- *Informe del taller de memoria histórica en el resguardo de San Lorenzo*. 2009b, sin publicar.

----- *Informe del taller de memoria histórica en el resguardo de La Montaña*. 2009c, sin publicar.

PÁRAMO BERNAL, Milena. *Memoria del Encuentro de mujeres emberá chamí de Antioquia, Caldas y Risaralda*. Por

una vida libre de violencias/Dachi Bihia Miodamea Nureadaita. Homenaje a Fabiola Largo Cano. Abril 9 al 12 de 2010, resguardo de Cañamomo Lomapieta, Caldas. 2010, sin publicar.

SANTACRUZ ÁLVAREZ, Amelicia. *Informe del primer taller de memoria histórica en el resguardo de Miguel Cértiga. 2009a, sin publicar.*

----- *Informe del primer taller de memoria histórica en el resguardo de Marcelino Tascón. 2009b, sin publicar.*

----- *Informe del segundo taller de memoria histórica en el resguardo de Miguel Cértiga. 2009c, sin publicar.*

----- *Informe del segundo taller de memoria histórica en el resguardo de Hermeregildo Chakiamá. 2010a, sin publicar.*

----- *Informe del segundo taller de memoria histórica en el resguardo de Marcelino Tascón. 2010b, sin publicar.*

----- *Informe del segundo taller de memoria histórica en el resguardo de Bernardino Panchí. 2010c, sin publicar.*

TASCÓN, Jobana. *Informe del segundo taller de memoria histórica en el resguardo de Karmatarrúa. 2010, sin publicar.*

TASCÓN PANCHÍ, Amanda. *Relatoría del taller de sensibilización sobre la mutilación genital femenina. 2009a, sin publicar.*

----- *Primer informe de investigación sobre mutilación genital femenina. 2009b, sin publicar.*

----- *Segundo informe de investigación sobre mutilación genital femenina. 2009c, sin publicar.*

----- *Tercer informe de investigación sobre mutilación genital femenina. 2009ch, sin publicar.*

----- *Caracterización del rol de la mujer chamí de Suratena desde la perspectiva generacional.* 2009d, sin publicar.

----- *Informes de los talleres de memoria histórica en el resguardo de Suratena.* 2009e, sin publicar.

----- *Informes de los talleres de memoria histórica en el resguardo de Altomira.* 2009f, sin publicar.

Libros, artículos y otros documentos

AGUIRRE LICHT, Daniel G. 'Paurde bú' o 'Fiesta de la pubertad' entre los embera: investigación acción participante en etnolingüística. En: *Boletín de Antropología* vol. 8, núm. 24. Medellín, Universidad de Antioquia, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, 1994, págs. 43-64.

AGUIRRE LICHT, Daniel G. Fonología del ëbëra-chami de Cristianía (departamento de Antioquia). En: *Lenguas aborígenes de Colombia. Descripciones 8. Estudios fonológicos del grupo Chocó.* Bogotá, Universidad de Los Andes-CCELA, 1995, págs. 9-86.

ARANGO OCHOA, Raúl y SÁNCHEZ GUTIÉRREZ, Enrique. *Los pueblos indígenas de Colombia en el umbral del nuevo milenio.* Bogotá, Departamento Nacional de Planeación, 2004.

BONFIL BATALLA, Guillermo. Historias que no son todavía historia. En: PEREYRA, Carlos; VILLORO, Luis; GONZÁLEZ, Luis; BLANCO, José Joaquín; FLORESCANO, Enrique; CÓRDOVA, Arnaldo; AGUILAR CAMÍN, Héctor; MONSIVÁIS, Carlos; GILLY, Adolfo y BONFIL BATALLA, Guillermo. *Historia, ¿para qué?* México D.F., Siglo XXI, 2005 (1980), págs. 227-245.

CAYÓN ARMELLA, Edgardo y ARISTIZÁBAL GIRALDO, Silvio. Lista de plantas utilizadas por los indígenas chamí de Risa-

ralda. En: *Cespedesia* vol. IX, núm. 33. Cali, Instituto Vallecaucano de Investigaciones Científicas, 1980, págs. 5-114.

CRIR. *Plan salvaguarda de los emberas chamí del departamento de Risaralda*. Pereira, 2012.

DAGUA, Abelino, ARANDA Misael y VASCO, Luis Guillermo. *Guambianos: hijos del aroiris y del agua*. Bogotá, CEREC, Los Cuatro Elementos, Fundación Alejandro Ángel Escobar, Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular, 1998.

DUQUE GÓMEZ, Luis. Prehistoria. En: ACADEMIA COLOMBIANA DE HISTORIA. *Historia Extensa de Colombia* vol. I, tomo II. Bogotá, Ediciones Lerner, 1967.

ESTARITA, Sergio. *Ablación en Colombia, ¿derechos humanos o autodeterminación de los pueblos indígenas? Necesidad de una política pública y social de inclusión y reconocimiento de los derechos de las mujeres indígenas*. Tesis de maestría, Política Social, Pontificia Universidad Javeriana, 2010.

GNECCO, Cristóbal. Historias hegemónicas, historias disidentes: la domesticación política de la memoria social. En: GNECCO, Cristóbal y ZAMBRANO, Marta (eds.). *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) y Universidad del Cauca, 2000, págs. 171-194.

GONZÁLEZ ESCOBAR, Fernando. *Ocupación, poblamiento y territorialidades en la Vega de Supía, 1810-1850*. Bogotá, Ministerio de Cultura, 2002.

GONZÁLEZ HENAO, Raquel. *Diario de campo del recorrido Cuti - Tanela - Arquía* (enero de 2009). 2009a, sin publicar.

- GROS, Christian. Un ajuste con rostro indígena. Traducción de Yolanda González Pacciotti. En: BLANQUER, Jean-Michel y GROS, Christian (comps.) *Las dos Colombias*. Bogotá, Editorial Norma, 2002.
- GROS, Christian y MORALES, Trino. *¡A mí no me manda nadie!: historia de vida de Trino Morales*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2009.
- GUTIÉRREZ DE PINEDA, Virginia y PINEDA, Roberto. *Criaturas de Caragabí*. Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 1999.
- GRUPO DE MEMORIA HISTÓRICA. *Recordar y narrar el conflicto. Herramientas para reconstruir la memoria histórica*. Bogotá, CNRR, 2009.
- HENAO, Juanita. *El proyecto Embera wera: Una experiencia de cambio cultural para la eliminación de la ablación genital femenina y la promoción de los derechos de mujeres Embera de los municipios de Mistrató y Pueblo Rico del departamento de Risaralda*. Bogotá, 2010. En: www.un.org
- HOYOS, Juan José. *El oro y la sangre*. Bogotá, Hombre Nuevo Editores, 2005 (1994).
- JARAMILLO SALAZAR, Pablo. *El jaibaná en la encrucijada: ritual, territorio y política en una población embera*. Manizales, Editorial Universidad de Caldas, 2006.
- JIMENO, Gladys; CORREA, Hernán Darío y VÁSQUEZ, Miguel (comps.). *Hacia el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas*. Bogotá, Dirección General de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior, 1998.
- MASSOLO, Alejandra. Testimonio autobiográfico femenino: un camino de conocimiento de las mujeres y los movimientos

urbanos en México. En: LULLE, Thierry VARGAS, Pilar y ZAMUDIO, Lucero (coords.) *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales*. Barcelona y Bogotá, IFEA, CIDS, Anthropos, 1998, págs. 287-316.

NENGARABE SIÁGAMA, Clemente. Historia de la culebra *jepá*. En: NIÑO, Hugo (ed.) *Literatura de Colombia Aborígen. En pos de la palabra*. Biblioteca Básica Colombiana núm. 39. Bogotá, Colcultura, 1979, págs. 417-423. Consultado en: www.luguiva.net

PARCIALIDAD INDÍGENA DE LA SOLEDAD. *Plan de vida*. Filadelfia, CRIDEC, 2008.

PARDO ROJAS, Mauricio. *El convite de los espíritus*. Quibdó, Ediciones Centro Pastoral Indigenista, 1987a.

-----Regionalización de los indígenas del Chocó, datos etnohistóricos, lingüísticos y asentamientos actuales. En: *Boletín Museo del Oro* núm. 18. Bogotá, 1987b.

PARDO ROJAS, Mauricio y AGUIRRE LICHT, Daniel. Dialectología Chocó. En: RODRÍGUEZ DE MONTES, María Emilia (ed.). *Estado actual de la clasificación de las lenguas indígenas en Colombia*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1993, págs. 269-312.

PINEDA, Roberto. Pueblos indígenas de Colombia: una aproximación a su historia, economía y sociedad. En: ONIC, CECOIN, GhK. *Tierra Profanada. Grandes proyectos en territorios indígenas de Colombia*. Bogotá, Disloque Editores, 1995.

PUMAREJO HINOJOSA, María Adriana y MORALES THOMAS, Patrick. *La recuperación de la memoria histórica de los kankuamo: un llamado de los antiguos. Siglos XX –XVII*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia. Serie En-

- cuentros. Tesis Laureadas. Colección de mejores trabajos de grado, Facultad de Ciencias Humanas, 2003.
- RESGUARDO INDÍGENA DE CAÑAMOMO LOMAPRIETA. *Plan de vida*. Riosucio y Supía, 2009.
- RESGUARDO INDÍGENA DE LA ALBANIA. *En minga construyendo el plan de vida*. Risaralda y San José, CRIDEC, 2008.
- REY, Elena. Los derechos de los pueblos indígenas son derechos de las mujeres indígenas. En: REY, Helena (ed.). *Antigua era más duro: hablan las mujeres indígenas de Antioquia*. Bogotá, CECOIN, 2009, págs. 12-34.
- SÁNCHEZ, Gonzalo. Introducción general. En: GRUPO DE MEMORIA HISTÓRICA DE LA COMISIÓN NACIONAL DE REPARACIÓN Y RECONCILIACIÓN. *Trujillo. Una tragedia que no cesa*. Bogotá, CNRR, Ediciones Semana y Editorial Taurus, 2008, págs. 12-27.
- TAPASCO, José Silvio. *Reseña histórica de mi pueblo. Resguardo indígena de San Lorenzo*. Riosucio, 2010.
- ULLOA, Astrid. *Kipará. Dibujo y Pintura, dos formas embera de representar el mundo*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1992.
- VAN GENNEP, Arnold. *Los ritos de paso*. Madrid, Taurus, 1988.
- VARGAS SARMIENTO, Patricia. *Los embera y los cuna: impacto y reacción ante la ocupación española, siglos XVI y XVII*. Bogotá, CEREC, Instituto Colombiano de Antropología (ICAN), 1993.
- VASCO URIBE, Luis Guillermo. *Los Chamí. La situación del indígena en Colombia*. Bogotá, Editorial Margen Izquierdo, 1975.

- *Jaibanás. Los verdaderos hombres*. Bogotá, Fondo de promoción de la cultura del Banco Popular, 1985.
- *Jaibaná. Brujo de la noche*. En: LEYVA, Pablo (ed.). *Colombia Pacífico* tomo 1. Bogotá, Fondo FEN Colombia, 1993, págs. 332-341
- *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002.
- *Materia, energía y conciencia en los embera*. En: *Chamanismo. El otro hombre, la otra selva, el otro mundo*. Entrevistas de Ariel José James y David Andrés Jiménez. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2004.
- *Entrevista a Luis Guillermo Vasco Uribe*. Realizada por Elisabeth Cunin. En: www.luguiva.net. 2004.
- VÁSQUEZ PERDOMO, María Eugenia. *Escrito para no morir: bitácora de una militancia*. Bogotá, Antropos e ILSA, 2001.
- VILLA RIVERA, William. *El movimiento social indígena colombiano: entre autonomía y dependencia*. En: BETANCUR, Ana Cecilia (ed.). *Movimientos indígenas en América Latina. Resistencia y nuevos modelos de integración*. Copenhague, IWGIA, 2011, págs. 42-67.
- ZAMBRANO Y GNECCO, Cristóbal. *Introducción: el pasado como política de la historia*. En: GNECCO, Cristóbal y ZAMBRANO, Marta (eds.). *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) y Universidad del Cauca, 2000, págs. 11-22.

ZULUAGA GÓMEZ, Víctor. *Vida, pasión y muerte de los indígenas de Caldas y Risaralda*. Pereira, Universidad Tecnológica de Pereira, 1994.

----- *Historia de la comunidad chamí*. Bogotá, El Greco, 1988.

ZULUAGA GÓMEZ, Víctor y GRANADA ECHEVERRI, Patricia. La ablación del clítoris y su fundamento mítico. En: *Revista de Ciencias Humanas* núm. 11. Pereira, Universidad Tecnológica de Pereira, 1997, págs. 47-57.

----- *Navegantes de otros mares. Ciclo vital chocoano*. Pereira, 1998.

*Así cuentan la historia:
mujeres y memoria emberá*
se terminó de imprimir en marzo de 2013
en los talleres de Gente Nueva, Bogotá D.C.

*El peor engaño es eso: que nosotros no teníamos algo propio
para ver nuestras cosas de nuestro mundo.*
Kimy Pernía Domicó



El relato que aquí se teje busca recuperar la historia y la experiencia de las emberá chamí, es la voz de aquellas mujeres que con sus recuerdos enseñan acerca de la vida en sus comunidades y sobre la forma como han participado en la construcción de sus organizaciones. En sus voces la historia se alimenta de felicidad, pero también de dolor.

Este libro llama la atención sobre la dura realidad que viven las mujeres emberá y muestra el aporte que han realizado, a través de la historia, para la pervivencia de su cultura.

Con relatos de vida de:

Alicia Osorio, Amanda González Yagarí, Amparo Reyes, Ana Betilda Cardona, Ana Delia Dregamá Siágama, Ana Joaquina Velásquez Valencia, Ana María Tascón Vélez, Ana Nelva Guasarave, Aurora Motato Montoya, Berenice Gañán Hernández, Blanca Brisa Otagrí León, Carmen Ruth Hernández Castro, Delfina Niaza, Diana Vélez Tascón, Elisa Niquirukama Ogari, Emilse Morales Motato, Flor María Tascón, Florinda Cardona Marcial, Gloria Tabarquino, Gloria Tamanís Tascón, Gloria Ismelda Tamanís, Josefina Cardona Marcial, Lindelia Osorio Cardona, Lucely Cardona, Luz Mary Arcila Ramos, Luz Yadeny Aguirre González, Martha Guapacha, Myriam García Guevara, Noelva Niaza, Olga Ensueño Jaramillo Prieto, Otilia Aricapa León, Otilia González, Romelia Ríos Villaneda, Rosa Ramos, Rosario Taborda Bañol, Solany Zapata, Sonia Edilia Gañán Díaz y Versalia Guerrero.



Con el apoyo de:



ISBN: 978-958-95143-9-9

