

TERCERA PARTE

Reconceptualización de los DESC de los pueblos indígenas

A la luz de sus luchas y sus principios

5

Como hemos visto a lo largo del presente trabajo, los DESC consignados en diversos instrumentos internacionales deben ser vistos a través del prisma de la diferencia cultural y las construcciones de mundo gestadas por los pueblos. Por lo anterior, resulta claro que las concepciones de la salud, la alimentación, la educación o la vivienda que tienen los pueblos indígenas sólo pueden ser entendidas si se analizan desde su propia experiencia como comunidades con visiones singulares de la vida y del mundo.

Dicho de otra manera, no se puede hablar de los DESC de los pueblos indígenas sin tomar en cuenta su noción de lo que son sus derechos a partir de su singularidad. En términos generales, merecen resaltarse dos especificidades:

- Los derechos de los pueblos indígenas son eminentemente históricos y colectivos.

Así lo expresan:

Los indios no podemos entendernos individualmente, sino en tanto pertenecemos a una comunidad específica, por pequeña que sea. Nuestra comunidad está también dentro de otro marco más amplio en tanto formamos un pueblo con historia e identidad común.

Los derechos indios son básicamente derechos colectivos, es decir, derechos de individuos que no se piensan a sí mismos, sin la colectividad a la que pertenecen, por lo que constantemente están expresando su voluntad de formar parte de esa colectividad a través de su participación en el poder comunal, del trabajo comunal (minga, tequio y ayuda mutua interfamilia), del disfrute comunal (fiestas) y del uso y defensa del territorio.

- Los pueblos indígenas tienen sus propias nociones de bienestar y dignidad y, por tanto, de los contenidos y las formas de sus derechos.

Ahora bien, la columna vertebral de los DESC indígenas, según lo señaló el abogado mixe Floriberto Díaz Gómez, la constituyen los derechos a la cultura, a ser pueblo, a la libre determinación, al territorio y a un sistema jurídico propio (Díaz 2001).

En particular, en Colombia, la bandera de lucha del movimiento indígena la integran los derechos a la *autonomía* (o a la autodeterminación), a la *cultura* (o a la pervivencia de su cultura particular), al *territorio* y al *desarrollo propio*, que constituyen las normas mínimas para la supervivencia, la dignidad y el bienestar de los pueblos indígenas.

EN LA BASE DEL DEBATE

Dignidad, bienestar

Los pueblos indígenas tienen sus nociones de dignidad. Sin embargo, muy poco se sabe acerca de ellas. En efecto, no hay trabajos que traten a profundidad lo que los pueblos indígenas consideran sus estándares de bienestar y su concepción de nivel de vida adecuado.¹

Los pueblos indígenas, con sus culturas ancestrales y sus formas propias de vivir y entender el mundo, no conciben la salud, la vivienda y la educación como las entenderían los mestizos, los blancos, los campesinos, como los *wagas*, los *kapunías*. En el trabajo de campo manifestaron lo siguiente:

¿Qué es vivir bien?

- Tener territorio.

¹ Un esfuerzo bastante modesto al respecto puede verse en DNP (2002).

- Tener buena salud.
- Tener educación.
- Cuidar la cultura.
- Conservar los ríos, tener buen río (buena afluencia de peces), que haya animales.
- Saber administrar la cultura.
- Vivir en paz (nada de violencia, ni por los caminos, ni en el territorio, ni intrafamiliar, ni de afuera). Si no tenemos paz, nos enfermamos psicológicamente.
- Vivir bien se relaciona con el conocimiento tradicional, saber a dónde vamos.

¿Cómo se manifiesta el vivir bien?

- Cuando hay buena comida, buena alimentación.
- Cuando los niños están aliviados.
- Cuando hay buena producción (gallinas, cerdos, vacas).
- Cuando se tiene buena vivienda.
- Cuando no se enferma de *jai* ni de *kapunía*².
- Los *jaibanás*³ piensan en el bien común de la comunidad.
- En el buen cuidado de los padres a los hijos.
- Cuando no hay guerra.
- Cuando no hay conflicto.
- Tener territorio.
- Cuando se vive acorde con las normas propias. Si dentro de la comunidad hay fallas, uno se enferma.

² Es decir, cuando no se presentan enfermedades propias de las comunidades indígenas principalmente vinculadas con lo espiritual, y cuando no se presentan enfermedades de las razas blancas, es decir las enfermedades habituales para el mundo occidental.

³ Médico tradicional de los pueblos indígenas embera.

¿De quién es la responsabilidad de que el indígena viva bien?

- De las autoridades indígenas. No podemos culpar a otro por los problemas de control social y de territorio. Es la comunidad la que elige las autoridades, si se equivoca es su responsabilidad.
- De los cabildos: deben manejar buenos proyectos.
- De la organización (a nivel local y regional).
- Del Estado, del Congreso: ellos dictan las normas para los indígenas y sin embargo, no se respetan estos derechos.
- De los líderes indígenas. Ellos deben estar unidos, comunicándose y coordinándose.

Pobreza

No hay trabajos relevantes sobre lo que los pueblos indígenas consideran sus estándares de bienestar. En cambio, suele insistirse desde los años ochenta en que hay una correlación entre la pobreza y las poblaciones pertenecientes a grupos étnicos, en particular, los pueblos indígenas. Con las metodologías actuales, los indígenas aparecen entre la población más pobre, entre los grupos vulnerables. Habría que entender que los estudios de pobreza e ingresos, por sus metodologías, son poco aplicables a los grupos indígenas. Lo conveniente sería caracterizar el fenómeno de la pobreza a partir del conocimiento, las aspiraciones, necesidades y los factores de satisfacción de estas comunidades.⁴

Eso es precisamente lo que pidieron los representantes de los pueblos indígenas de Latinoamérica a los organismos financieros internacionales en el marco de la tercera sesión anual del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de la ONU (Nueva York, 10-21 de mayo de 2004): diseñar y usar nuevos métodos para medir la pobreza y el desarrollo sostenible, métodos que no estén basados en estándares occidentales.

Esa petición se realizó tras la presentación de un estudio realizado por el Banco Mundial (BM) sobre el desarrollo humano y la pobreza de estos pueblos en la última década. Los indicadores usados para el estudio fueron el nivel de escolarización, los ingresos per cápita, el empleo y el acceso a un seguro médico. Ese tratamiento refleja “una visión del bienestar concebida sobre la base de la economía de mercado y el consumo”.⁵ En

⁴ Véase DNP (2002).

⁵ Declaración de la activista indígena Ester Camac, de la Asociación Ixacavar de Costa Rica.

consecuencia, tanto el Programa de Desarrollo de la ONU (PNUD) como el Banco Mundial y otros organismos internacionales deberían reevaluar los indicadores de la pobreza cuando hacen estadísticas socioeconómicas sobre los pueblos indígenas, porque “ser indígenas no quiere decir ser pobres. Se debe hacer un esfuerzo por buscar nuevas formas de definir y medir la pobreza, sobre la base de qué es el buen vivir y el bienestar para nuestros pueblos”.⁶

En el mismo sentido, los pueblos indígenas colombianos manifestaron su discrepancia y su desacuerdo con que

se apliquen a los pueblos indígenas los conceptos de “pobreza”, “bienestar” e “inclusión social”, asociados con el desarrollismo occidental y que sólo buscan “marcar” con indicadores ajenos a nuestra propia concepción del mundo, a nuestras comunidades sustraídas y reducidas a la marginación. La concepción de desarrollo, pobreza, bienestar e inclusión social de los pueblos indígenas no es cubrir necesidades creadas, sino la permanencia en el tiempo, en el territorio, la afirmación de nuestra identidad y la soberanía alimentaria.⁷

Lo anterior no niega que exista pobreza en muchos pueblos y comunidades indígenas. Tampoco significa que los pueblos indígenas no quieran mejorar su nivel de vida, su condición socioeconómica, sino que señala que los criterios para definir y medir la pobreza son totalmente inadecuados e irrelevantes para los pueblos indígenas y no toman en cuenta las concepciones propias que estos pueblos tienen sobre pobreza, bienestar y desarrollo.

Para que la vida de nuestras comunidades indígenas cambie y mejore, se necesita que haya un verdadero compromiso de todas y todos, hombres, mujeres, jóvenes, ancianos, para que realmente le exijamos a lo de afuera que le aporte a lo de adentro, que le aporte a la cultura, que respete nuestro proyecto cultural indígena, que fortalezca nuestro proceso organizativo.

⁶ Declaración de César Rumanjunga, prefecto de la provincia del Cotopaxi, en Ecuador.

⁷ Declaración de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) y de las Autoridades Tradicionales Indígenas de Colombia (AICO) en la reunión-taller acerca de las propuestas políticas y estrategias del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), Cota, Cundinamarca, 5 de octubre de 2004.

Desarrollo

Los DESC formulados por las Naciones Unidas reposan sobre una idea de bienestar y de condiciones para tener una vida digna, a la que subyace un concepto de desarrollo. En su definición y formulación hay un marcado sesgo urbano occidental, uno de cuyos rasgos es un modelo de vida homogeneizante.⁸

Por esta razón, es un reto pensar los DESC por fuera de ese modelo, de la lógica capitalista y del modelo de desarrollo que implica esta lógica. Resulta fundamental por ejemplo romper el lugar común según el cual la única posibilidad para realizar los DESC radica en la consolidación del Estado de bienestar, lo cual conlleva bastantes dificultades en América Latina, en razón de lo incongruente que puede ser su implementación en sociedades con un marcado sesgo clasista y sin proyecto de nación común.

Pensar los DESC desde la perspectiva indígena implica cuestionar este esquema sin resquebrajarlo totalmente, salirse un poco de este modelo que se torna un callejón sin salida. Se requiere, además de asumir otras concepciones de bienestar, otra noción de desarrollo y un modelo de Estado capaz de velar por la realización de estos derechos.

Los DESC no tienen por qué emparentarse con el concepto occidental de desarrollo, intrínsecamente relacionado con la acumulación de riqueza y restringido a la esfera económica. Esta búsqueda de acumulación de capital a todo costo constituye un fin en sí mismo y pareciera legitimar el uso de todos los medios, incluso el sacrificio de toda forma de vida, incluida la humana. De allí que genere crisis y peligros ambientales y sociales globales.

Por el contrario, la cosmovisión de los pueblos indígenas se basa en la relación armónica y holística con todos los elementos de la Madre Tierra, a la que el ser humano pertenece, pero que no domina. De esta forma, el concepto de la acumulación es muchas veces ajeno a la cultura indígena y de hecho la mayoría de los idiomas indígenas carecen de conceptos como “desarrollo”, “riqueza” o “pobreza”. Además, para los pueblos indígenas, no se puede hablar de desarrollo sino se considera un proceso integral, espiritual, cultural, económico, social, político, territorial y filosófico.⁹

⁸ Ver al respecto Escobar (1998).

⁹ Centro de Pueblos Indígenas y Tribales. http://www.itpcentre.org/ma_index.htm.

Por ello, lo que algunos pudieran llamar con razón “proyectos de saqueo”, como los que vienen impulsando en los territorios indígenas colombianos tanto el Estado como las transnacionales, no se corresponden en nada con la noción de desarrollo que manejan los indígenas. Según estos pueblos, el desarrollo debe armonizar el factor económico con las dimensiones social, política, ambiental y cultural, y con el respeto efectivo al derecho a la autodeterminación, la justicia y la libertad. Si se tienen en cuenta esos elementos y su visión integral, no sorprende ver que en vez de hablar de plan de desarrollo económico, los pueblos indígenas se refieran a *planes de vida*.

Hay una diferencia significativa entre un plan de desarrollo económico y un plan de vida; el primero se propone atender a los requerimientos materiales de la comunidad, mientras el plan de vida es una respuesta a todas sus necesidades, que además ella misma define. Este plan de vida contribuye a la supervivencia del pueblo particular involucrado.

En efecto, los planes de vida se conciben para fortalecer a la comunidad y a sus estructuras de gobierno. Comienzan con un análisis de la situación de cada comunidad y luego emprenden un plan holístico que involucra a hombres, mujeres, jóvenes y niños. Un plan de vida es una estrategia para la defensa de la cultura indígena y quienes a menudo lo dirigen en las comunidades son los ancianos.

Muchas pérdidas de los pueblos indígenas (violaciones de los derechos indígenas) obedecen a la errada concepción de desarrollo que se les impone o a los impactos de los proyectos programados en el marco de esa concepción, sobre las regiones que habitan.

Es hora de replantear la concepción. Para que el desarrollo tenga sentido entre los pueblos indígenas, ellos mismos deben definirlo, conforme con su derecho y según los principios que los guían: la identidad, la autonomía, la territorialidad, la sustentabilidad, la viabilidad y la participación.

- La *identidad* es el derecho de los pueblos indígenas a reafirmar y reproducir las instituciones y formas de organización, los valores y las prácticas propias de su cultura y a ejercer el control sobre el cambio cultural.
- La *autonomía* es el derecho de los pueblos indígenas a tener un gobierno propio, de acuerdo con sus usos y costumbres, y a regirse por las normas, los procedimientos y la tradición de sus culturas. Es también el derecho a definir sus prioridades de desarrollo

en correspondencia con sus cosmovisiones, y el derecho al uso oficial de sus lenguas.

- La *territorialidad* es el derecho de los pueblos indígenas a la integridad del territorio, entendido éste como un todo cultural y natural; el derecho a la ocupación del área de asentamiento, a la circulación, al ejercicio de actividades económicas, sociales y culturales de modo que garantice su supervivencia y desarrollo, y el derecho a la propiedad del mismo, sin menoscabo de los derechos de los particulares, adquiridos conforme a la ley.
- La *sustentabilidad* es el derecho de las generaciones presentes y futuras a manejar, usar, conservar, hacer un aprovechamiento racional de sus territorios y a obtener beneficio de los recursos naturales que hay en ellos.
- La *viabilidad* es la posibilidad de lograr las prácticas culturales de producción y la transferencia de recursos y tecnologías apropiadas para una economía que contribuya al mejoramiento de las condiciones de vida de los pueblos indígenas.
- La *participación* es el derecho de los habitantes del territorio a ser consultados, a tomar decisiones y a concertar, gestionar, ejecutar y controlar las actividades que los afecten. Es también el derecho a hacer parte de las instancias respectivas (ONIC y AICO, 1994a).

Frente al modelo de desarrollo depredador, excluyente e irrespetuoso de la vida, los pueblos indígenas le apuestan a generar alternativas a ese modelo reclamando la pervivencia cultural en armonía con un desarrollo integral y sostenible desde su propia historia. En suma, se cuestiona una propuesta de desarrollo que lleve implícitas las trampas del progreso (Política organizativa OIA, 2004), un concepto interrelacionado con las nociones indígenas de territorio y autonomía, que se basa en:

- “Reconocer la dignidad de todos los seres vivos y en primer lugar la dignidad de la Naturaleza; por eso mismo, [nos oponemos] a toda forma de explotación o de dominio sobre la gente y sobre la naturaleza, que atentan contra la libertad, la vida y el equilibrio.”
- “Impulsar la soberanía económica, ecológica y alimentaria, en la certeza de que esa soberanía garantiza relaciones humanas equitativas y solidarias”.

Los pueblos indígenas tienen derecho a definir, decidir y controlar su desarrollo (derivado de su derecho a la libre determinación y a su autonomía). Son ellos los que deben establecer sus prioridades, en la me-

didada en que eso afecta sus vidas, creencias, cultura, bienestar espiritual o las tierras que ocupan o utilizan en una u otra forma.

Además, los pueblos indígenas tienen derecho a participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes de desarrollo dirigidos a ellos. Esto incluye su incidencia directa en las instancias de decisión y ejecución de los programas.

Se puede intuir que los DESC de los pueblos indígenas se sitúan entre las concepciones de autonomía y desarrollo y que se ligan estrechamente a ellas. Sin duda, se articulan a su derecho al desarrollo propio y al control del desenvolvimiento en sus territorios, ambos de acuerdo con sus planes de vida.

Expresiones de las diferencias

Los DESC de los pueblos indígenas son más que servicios públicos, lo comprendido en el índice de Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI) o derechos prestacionales. En particular, los derechos a la educación, la salud y la vivienda no solamente son derechos prestacionales. Tampoco son equivalentes al derecho a tener un simple acceso a servicios públicos.

Los DESC de los pueblos indígenas no sólo se miden en términos de atención pública a las necesidades básicas de las comunidades pertenecientes a los grupos étnicos. La prestación de servicios públicos suele ser deficiente en los territorios étnicos, en especial los relacionados con la salud ambiental –el saneamiento básico–, la atención en salud a las personas, los servicios educativos y los servicios de apoyo a la producción.

El derecho a la salud de los pueblos indígenas no se limita a la participación de los grupos étnicos en el sistema general de seguridad social en Colombia, ni a que los pueblos indígenas sean beneficiarios del Plan Obligatorio de Salud Subsidiado, el Plan de Atención Básica, la Atención Inicial de Urgencias y la Atención en Accidentes de Tránsito y Eventos Catastróficos.

Tampoco, el derecho a la educación de los pueblos indígenas se puede restringir a la etnoeducación, aunque ésta sea un componente clave de este derecho. Con respecto a éste, existe un conjunto de problemas no resueltos que tienen que ver con las mismas limitaciones de la etnoeducación (¿qué hacer después de finalizar el bachillerato? ¿Cómo abordar la cuestión de la integración de los niños al sistema educativo mayoritario?).

El objeto de los derechos económicos, sociales y culturales no son los bienes (sino una relación digna que permita a la persona adquirir los bienes necesarios para vivir con dignidad).

De su realización son responsables tanto el gobierno propio como el nacional. Por ello, los DESC de los pueblos indígenas deben inscribirse en los planes de vida, los cuales son análogos a un programa de gobierno propio desde las políticas de las comunidades indígenas.

LOS DESC A LA LUZ DE LOS DERECHOS A LA AUTONOMÍA, A LA CULTURA Y AL TERRITORIO

La autonomía, una forma de autodeterminación

Podemos considerar la autonomía como la capacidad que tenemos los pueblos indígenas para decidir nuestro destino en todos los ámbitos de la vida cotidiana, con identidad y conciencia propias y con la suficiente capacidad de apertura para relacionarnos con los demás *ciudadanos del país y del mundo* (Maldonado 2001).

El principal derecho político de los pueblos indígenas es la autonomía, que es a la vez el fundamento y el sustento de los DESC de los pueblos indígenas, lo que les da vida propia. A su vez, la autonomía es una de las muchas formas que puede tener la autodeterminación y es la que han escogido los pueblos indígenas en Colombia y que los ha guiado a lo largo de sus luchas.

En este aparte trataremos tres aspectos: el derecho a la autodeterminación, el autogobierno y la jurisdicción propia.

El derecho a la autodeterminación

Antes de abordar en propiedad el tema de la autonomía, trataremos en general el tema de la autodeterminación.

Algunos prefieren llamarlo derecho a la libre determinación, pues proviene del vocablo inglés *selfdetermination*. Este derecho, en el caso que nos ocupa, tiene dos fuentes:

- El reconocimiento de los indígenas en cuanto pueblos y, por tanto, como sujetos de derechos, en la legislación internacional.
- El principio de igualdad entre los pueblos, consagrado en los instrumentos internacionales de derechos humanos más importantes.

Este derecho es sin duda el reconocimiento más relevante del Proyecto de Declaración sobre los Derechos de las Poblaciones Indígenas (PDDPI). En palabras de Francisco López Bárcenas (2000), “el derecho a la libre determinación es para los pueblos indígenas como la libertad para los individuos”.

Igual que muchos otros pueblos indígenas del mundo, los colombianos han luchado por impugnar el concepto “pueblo” y diferenciarlo del concepto “minoría”:

(...) a lo sumo, nos reconocen derechos de ‘minorías’, pero no derechos como pueblos. Hay que reconocer que este punto es ambiguo en la Constitución, pero en todos los casos en que ha debido ponerse en juego una decisión, tal ambigüedad se resuelve siempre a favor de la mayoría” (ONIC 1999).

Para ejercer su derecho a la libre determinación, los indígenas en Colombia necesitan obtener el reconocimiento como pueblos y que se respete el principio de igualdad, derecho inherente a los pueblos:

Más que gente distinta, nosotros somos pueblos. Como el pueblo colombiano, el ruso, el francés, el vasco. Por eso, más allá del derecho a la diferencia, reivindicamos el derecho a gobernarnos en nuestro propio territorio. La única razón por la cual el Estado se sobrepone a nuestras autoridades es la fuerza. Fuerza bruta, fuerza económica, fuerza cultural. Fuerza que es legitimada por medio de miles de discursos y de explicaciones. Antes fue la superioridad de la cultura occidental. Ahora, “acusándonos” de minorías étnicas; una vez declarados culpables de ser minorías, viene el sermón: el interés nacional (de Colombia) se sobrepone al interés particular (el de cada uno de los 84 pueblos indígenas) (ONIC 2002b).

En su autorreconocimiento como pueblos indígenas, interpelan la igualdad fetichizada entre pueblos:

Nosotros nos preguntamos: (...) ¿Por qué los habitantes de Islandia, que son 271.000, tienen cupo en las Naciones Unidas y los 120.000 nasas (paeces) apenas tienen derecho a ser fumigados esta semana sin que se les pregunte nada a sus autoridades tradicionales ni al gobernador del Cauca? (...) ¿Por qué Holanda puede meter a la petrolera Shell donde quiera y en cambio los U'was no pueden vivir en las tierras de su propiedad, si se trata de territorios igual de grandes? Nosotros respondemos: por la fuerza. Y

por la historia, es verdad; por la historia de cómo se ha utilizado esa fuerza contra nosotros (...). Mejor dicho, lo que se llama la Historia Patria.

(...) Nosotros también tenemos nuestra historia. El origen de los pueblos indígenas no es un cuento de hadas. Hemos tenido guerras, conflictos, muerte. Pero *nos hemos ido formando desde antes de los Estados modernos* (énfasis agregado) (ONIC 2002b).

En efecto, el derecho a la libre determinación también se funda en el hecho de que los pueblos indígenas fueron los primeros habitantes de sus territorios. Es además básico para que existan los pueblos indígenas y el prerrequisito para el respeto de todos los demás derechos, en especial, a elegir su sistema político y a tomar decisiones sobre su desarrollo.

En Colombia, detrás del conflicto y la disputa territorial que viven los indígenas están los intereses de transnacionales petroleras, mineras, de agua, de energía; están las pugnas por controlar los recursos naturales como la madera, los minerales y la biodiversidad. Autodeterminación y desarrollo sólo son dos de los principios internacionales que deben ponerse en práctica para que los pueblos indígenas puedan disfrutar condiciones de vida digna. Conscientes de eso, los pueblos indígenas de Colombia, junto a otros indígenas de Latinoamérica, exigieron lo siguiente en la Conferencia de Durban de septiembre de 2004:

(...) [que se] nos reconozca como Pueblos Indígenas, sujetos de derecho y sujetos políticos plenos en el ámbito internacional.

Se adopte el proyecto de Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas, aprobado por la subcomisión de prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías en su Resolución 1994/45, así como el proyecto de Declaración Americana, sin menoscabo de sus conceptos fundamentales ya consensuados con los Pueblos Indígenas (ONIC 2001).

Algunos gobiernos rechazan el derecho de los pueblos indígenas a la autodeterminación o tratan de limitar sus alcances. Temen el surgimiento de movimientos independentistas (a lo que de forma despectiva se le llama "balcanización") y la posibilidad de una desintegración nacional (lo que sería la autodeterminación externa, es decir, la demanda de independencia).

En el caso colombiano eso sería aún más problemático, si se tienen en cuenta las actuales relaciones conflictivas entre el gobierno y los

indígenas. A pesar de todo, no se ha visto ninguna voluntad de secesión, ni de independencia del Estado por parte de estos pueblos. Al contrario, éstos hacen propuestas para el país.

La autonomía

Como se dijo, la autonomía es una de las formas de la autodeterminación. Una forma de ejercicio colectivo que los pueblos indígenas colombianos están reivindicando desde hace muchos años. Así la definen:

el derecho de los Pueblos Indígenas a tener un gobierno propio de acuerdo con sus usos y costumbres y a regirse por normas, procedimientos y tradiciones de sus culturas, a definir sus prioridades de desarrollo de acuerdo con sus cosmovisiones y el derecho al uso oficial de sus lenguas y dialectos (Organizaciones Indígenas Colombianas 2000).

Es decir, no es para nada una demanda de separación con respecto al Estado colombiano. Es más bien una exigencia de “mayores espacios de libertad para poseer, controlar y gestionar nuestros territorios, para normar nuestra vida política, económica, social y cultural, así como para intervenir en las decisiones nacionales que nos afectan” (Servicios del Pueblo Mixe 1996).

El reclamo y el proyecto de autonomía de los pueblos indígenas de Colombia se enmarca en una demanda generalizada por mayor democracia y participación política. Es parte de una exigencia de toda la nación:

Nosotros afirmamos que lo que está en juego en esta guerra y lo que está en juego en una posible paz es nuestro proyecto de autonomía como pueblos.

Pero nosotros creemos que sí es posible tener un país donde se respete nuestro derecho mayor y nuestra autonomía. Y por lo mismo, donde se respete la autonomía de todos los movimientos y organizaciones sociales y comunitarias, que son la única base para construir una democracia de los de abajo, un poder de la gente, una autoridad comunitaria. *Esta no es una pelea particular de los indígenas; por el contrario, es la base de un Estado diferente.*

Para ello, es fundamental que se impulse la conformación de las Entidades Territoriales Indígenas, ETIS, en dirección a configurar una Colombia multiétnica y superar la idea de una sola nación en la que apenas se nos reconoce como minorías. El carácter

multiétnico de la nación es un avance real frente a la anterior inexistencia indígena. Pero oculta el carácter mono-étnico del Estado. La Nación se reconoce múltiple y diversa, pero su expresión jurídico-política, el Estado, no es ni múltiple ni diversa, sino que hegemoniza desde una sola visión del desarrollo –supuestamente mayoritaria– a las demás y busca homogeneizar bajo determinados supuestos la reconocida diferencia y diversidad.

Esto no es asunto sólo nuestro; por el contrario, temas como la participación política, la definición del modelo de desarrollo, la descentralización económica y financiera, la política de orden público, las relaciones internacionales de las cuales se ha marginado no sólo a los pueblos indígenas sino además a todos los sectores de la sociedad civil colombiana. Exclusión que paradójicamente implica la inclusión en una sola mirada del mundo.

Autonomía así entendida significa no sólo el derecho al autogobierno indígena, sino además el derecho de todos los sectores populares (maestros, campesinos, mujeres, jóvenes, etc.) a que se incluyan sus intereses en la política estatal y que la nacionalidad no se reduzca a una simple repetición de reinados de belleza, selección Colombia y las derrotas de Juan Pablo Montoya, o a la participación como figuras decorativas en los miles de fingidos espacios de consulta popular (énfasis agregado) (ONIC 2002b).

Por consiguiente, los pueblos indígenas colombianos consideran que su proyecto de autonomía consolidará la unidad de toda la nación, al abrir caminos hacia la verdadera integración de todos *los de abajo* en una relación de igual a igual.

El derecho a la autonomía se observa en varios ámbitos: el gobierno propio, la jurisdicción, el territorio, el desarrollo, entre otros. O dicho de otra manera, toma varias formas: puede ser autonomía política, o social, o cultural, o económica, o todas en conjunto. Por ello es difícil desligar y separar los derechos humanos indígenas, ya que todos giran en torno de este derecho a la autonomía.¹⁰

¹⁰ También se podría llamar “derecho a la etnicidad”, entendido como el derecho a ejercer la cultura como referente de representación, poder, organización, territorialidad. Pero los pueblos indígenas se han apropiado más bien del concepto de autonomía y han trabajado en torno a él.

Autonomía política: el autogobierno

La autonomía política se puede entender como una forma de encarnar el derecho de libre determinación de los pueblos. Tiene que ver con la facultad otorgada a una comunidad, a un territorio o a ambos, de autogobernarse (tener su propio gobierno y territorio) según sus propias normas, autoridades y procedimientos, incluida la capacidad de autogestionarse y de administrar recursos.

No es autónomo un territorio o una etnia que sólo tiene facultad de participar en la ejecución de políticas superiores, sin poder legislativo, ni poder para codeterminarlas. Es lo que lamentan los pueblos indígenas de Colombia: tener una autonomía formal reconocida y plasmada en el artículo 330 de la Constitución Política que establece el derecho a tener gobiernos propios, pero ningún poder de decisión sobre los asuntos y políticas que los afectan:

Cuando se afirma el derecho a diseñar políticas y planes y programas de desarrollo, “en armonía con el Plan Nacional de Desarrollo”, no se trata de otra cosa que de un chiste (...) El gobierno indígena, así mismo, puede “promover las inversiones públicas”, pero no podemos decir sí o no a cualquiera de los megaproyectos de infraestructura que comprometen las finanzas públicas y amenazan liquidarnos. Y en materia de control social interno, se mantiene una política de abierta subordinación y atropello (ONIC 2002b).

Por la misma razón –la imposibilidad de participar y concertar con el Estado–, los pueblos indígenas rompieron sus negociaciones con él y se retiraron en una oportunidad de la Mesa Permanente de Concertación de los Pueblos y Organizaciones Indígenas y la de Derechos Humanos Indígenas. En una carta de la ONIC dirigida al presidente de la República el 23 de julio de 2001, se exponen las razones de esta ruptura:

Las mesas no se han convocado con la periodicidad que se estableció en los decretos, ni en sus reglamentos, sino solamente cuando el gobierno colombiano tiene el interés de legitimar una decisión que tomó sin tener en cuenta nuestro derecho a la consulta previa. Tal es el caso del Nuevo Código Minero (Ley 685 de 2001), actualmente aprobado por el Congreso de la República, con violación flagrante de nuestros derechos territoriales, sociales y culturales y en particular a la consulta previa.

Cuando la mesa se convoca, a ella no asisten los funcionarios del gobierno que exige el Decreto. Por el contrario, envían a delegados sin ninguna capacidad de decisión y ni siquiera de proposición y de debate. Así, las mesas de Derechos Humanos y de Concertación, que deben estar en cabeza del ministro o viceministro del Interior, atendiendo a lo que señala el correspondiente Decreto, han terminado en manos de la Dirección General de Asuntos Indígenas.

Las reuniones de las diferentes mesas están siendo utilizadas por el gobierno para encubrir su inacción frente a los pueblos indígenas, haciendo creer a la opinión nacional e internacional que las reuniones se constituyen en acciones del gobierno hacia los indígenas o que son espacios de real concertación, sin que eso sea cierto. Parece que nos citan a una reunión, con el único objetivo de listarlas en una cartilla, con la cual, la hábil diplomacia colombiana esquiva las condenas al Estado por las atroces violaciones de los derechos humanos de los colombianos, y en particular de los pueblos indígenas. (...)

Los espacios de concertación existen así como existe la legislación nacional e internacional que obliga al Estado a consultar a los pueblos indígenas las medidas administrativas y legislativas que se prevean y que sean susceptibles de afectar a los pueblos indígenas. Pero el gobierno del Presidente Pastrana, bajo pretexto de erradicar el narcotráfico, está fumigando los territorios indígenas, a sus habitantes y a sus cultivos, violando los acuerdos que existen sobre erradicación manual, poniendo en riesgo la vida y la integridad de los territorios indígenas y campesinos y también del medio ambiente. Esto a pesar de los pronunciamientos de la Defensoría del Pueblo, la Contraloría e instituciones técnicas, sobre lo ilegal, inconveniente y nocivo de estas fumigaciones.

Otra nota distintiva del gobierno ha sido patrocinar la realización de megaproyectos y la extracción de los recursos naturales, en detrimento de los territorios y los pueblos indígenas, sin que haya habido consulta y concertación con ellos.¹¹

Una autonomía política digna de este nombre (del tipo amplio) permite a una comunidad étnica del territorio autogobernarse en asuntos

¹¹ Carta de la ONIC al presidente de la República de Colombia, Andrés Pastrana, el día 23 de julio de 2001. El gobierno no contestó.

importantes como las maneras de seleccionar a los dirigentes, de vivir y recuperar sus valores, de promover y estudiar el idioma, etc. La autonomía política suele promover autonomía en otros sentidos, pero mucho depende del grado o alcance de la autonomía concedida y de su efectividad.

Según Andrés Hoekema (1997), se pueden distinguir tres conceptos de autonomía política: el de autonomía formal, el de autonomía efectiva y el de autonomía propia.

- Autonomía política formal: consiste en otorgar funciones a entes territoriales para la ejecución de políticas trazadas por la administración central, sin poder de incidencia.
- Autonomía política efectiva: es básicamente una descentralización de competencias en las entidades territoriales.
- Autonomía política propia o genuina: es aquella que posibilita el ejercicio pleno de autogobierno, es decir, la libre determinación del valor y desarrollo de las instituciones, metas y políticas de la comunidad, así como de sus relaciones con la sociedad mayor y el mundo internacional.

Optamos por la autonomía genuina, pues se refiere a la autonomía política de los pueblos indígenas, a su participación real en las decisiones que los afectan, a que las autoridades indígenas no se releguen al papel de acompañantes de las decisiones del gobierno central y puedan realmente decidir sobre su destino.

Se nos dedican capítulos enteros en bellos libros, se nos incluye en las consideraciones del Plan de Desarrollo del gobierno, en el que de manera casi mágica a la hora de asignación de recursos y de participación real casi desaparecemos (...). De esa postal, sí nos sacaron (...).

Como parte de la Nación, reclamamos nuestro carácter de sujetos de decisión; como parte del Estado, reclamamos que se respeten nuestras decisiones (ONIC 1999).

Los pueblos indígenas quieren tener gobiernos propios, como siempre los han tenido:

Nosotros también tenemos nuestra historia (...). Y nos fuimos dando gobierno, delimitando territorios y apropiando de los ríos y la selva, de la montaña, del cielo y del mar. Les dimos nombre a las cosas; fuimos haciendo un saber sobre el mundo, una ma-

nera de ver y organizar las cosas; de la palabra de nuestros abuelos estrellas, anacondas y paujiles, fueron brotando los caminos buenos y los caminos torcidos, el calendario de siembra y ayuno (ONIC 2002b).

En medio de la guerra, el ejercicio mismo de la autoridad se pone en entredicho por la interferencia de los actores armados en la organización de las comunidades y con la agresión y muerte de las autoridades tradicionales de los pueblos indígenas, de los médicos tradicionales (chamanes, mamos, jaibanás, te'wah la, etc.), que son los portadores de la tradición y representan la permanencia cultural y social de sus pueblos.

Jurisdicción propia

La autonomía sin jurisdicción propia no sirve, no vale. Los pueblos indígenas

venimos disputando nuestros derechos ancestrales, el de la autonomía. Porque al lado del reconocimiento a la diferencia cultural y a la especificidad étnica, por necesidad, debe predicarse la autonomía como pueblos. Vale decir, la capacidad real para determinar la forma del presente y del futuro y para construir la imagen del pasado. Esto se traduce en el reconocimiento de nuestras formas de autogobierno y autoridad, de control social y por tanto de legislación interna e intercultural (ONIC 1999).

Un reconocimiento auténtico de los derechos humanos de los pueblos indígenas, así como de su jurisdicción especial, sólo es posible mediante la aceptación del pluralismo jurídico. Este pluralismo se entiende como

el concepto que abarca una amplia diversidad de dinámicas de regulación social diferenciadas a las del derecho estatal, que compiten y/o se oponen a él y tienen efectividad en conjuntos sociales como: comunidades tradicionales, comunidades excluidas, nuevos movimientos sociales o en nivel más general, en aquellas prácticas que son el resultado de ciertas crisis institucionales o de los procesos de globalización (Ardila 2002).

No vamos a entrar aquí en un debate amplio sobre el derecho indígena y el pluralismo jurídico. Queremos resaltar la importancia de la jurisdicción propia como derecho para los pueblos indígenas, y la importancia de reconocer este derecho indígena, que no es meramente un derecho "consuetudinario".

Los pueblos indígenas lograron que se les reconociera su derecho a la jurisdicción propia, pero muchas veces se ha plasmado sólo formalmente:

Lo que se evidencia es que se reconocen las leyes indígenas pero en una relación de subordinación. No sólo al nivel de departamentos, municipios y ministerios, donde sencillamente no se atreven a pensar que somos gobiernos a los cuales deben consultarse las acciones que nos afectan, sino que inclusive al nivel de funcionarios de divisiones inferiores hay sorpresa cuando nombramos profesores, promotores de salud o cuando no autorizamos su ingreso a nuestros territorios para desarrollar actividades que no nos han sido consultadas o a una reunión interna de las comunidades (...). El gobierno sigue pensando que las Leyes indígenas no son leyes de la República, sino disposiciones casi de orden privado (ONIC 1999).

La jurisdicción indígena, junto con el gobierno propio, es un elemento fundamental para la existencia de nuestros pueblos. Tiene sus raíces en las cosmovisiones, las identidades y las historias de los pueblos indígenas:

En la tradición nasa, la justicia es para mantener el equilibrio y la armonía y tiene que nacer de una raíz muy fuerte de identidad. Si el árbol de las comunidades está bien sembrado no lo tumba cualquier brisa. El trabajo del gobierno y la justicia es para que cuando las cosas están calientes las apaguemos y mantengamos fresco el mundo (ONIC 2002).

(...) se nos fue creciendo el árbol del derecho propio. Un derecho que hemos ido pariendo y que nos ha parido a nosotros. Nosotros le llamamos derecho mayor, ley de origen... porque está ahí desde antes del Estado. El derecho propio no es sólo Ley de para adentro, sino que es un derecho frente a los demás: los otros pueblos y los otros derechos. No vamos a renunciar nunca a él, porque sería renunciar a vivir como somos (...) (sería) desaparecer (ONIC 2002b).

Fortalecer la jurisdicción propia es un reto para los pueblos indígenas colombianos en medio del conflicto armado. Es un imperativo para que pueda haber cohesión social y autonomía. También puede ser un aporte a la búsqueda de la paz:

Con esas miradas, que son las de nuestra identidad, hemos estado analizando los asuntos del gobierno y la ley indígenas y el conflicto armado. En casi todas las culturas, lo que hacemos es corregir los errores antes que se vuelvan faltas y sancionar las faltas antes que se vuelvan delitos; por eso le ponemos tanto cuidado a castigar los chismes, los rumores, la malvivencia, para que luego no se nos vuelvan peleas, machetazos y muertos. Esa podría ser la forma de tocar el tema de la guerra para los demás colombianos. Parar el conflicto donde nace, en la fuente, y no cuando se vuelve un río torrencioso como el Atrato, que no lo puede parar nadie.

Con la disputa territorial por recursos y por el control de la gente que vive allí; tratando de ganar el pensamiento de nuestros jóvenes para la guerra y para el modelo económico; creando y utilizando los conflictos internos; generando divisiones. Ante esa realidad, contrario a lo que muchos esperaban, hemos ido fortaleciendo nuestra capacidad de gobierno, nuestra justicia, nuestro control territorial; nos han querido someter, pero lo que hemos logrado es tener autoridades y comunidades más fuertes. Y como venimos en un proceso de fortalecimiento organizativo y cultural, como hemos ido aumentando la fuerza de nuestra justicia interna y controlando mejor el territorio, y además tenemos más claro el proyecto que defendemos, pues chocamos con los distintos actores del conflicto.

Es imprescindible fortalecer la jurisdicción indígena, las leyes, los gobiernos y las autoridades, para dar a los pueblos indígenas el referente fundamental de autoidentificación y preservar la cohesión social y la integridad.

Autonomía y participación

En la práctica, la autonomía y la capacidad de decisión se ponen a prueba con el ejercicio de la consulta y de la participación que se propone desde el gobierno nacional.

Los indígenas en Colombia se hallan inmersos en múltiples espacios de participación gubernamentales, locales y regionales, y están incluidos en diversas instancias consultivas, incluido el Consejo Nacional de Planeación.¹²

12

Según el artículo 340 de la Constitución Política de Colombia: "Habrá un Consejo Nacional de Planeación integrado por representantes de las entidades territoriales

Se trata de una participación formal, cuya única función es legitimar las instancias gubernamentales y sus políticas frente a los pueblos indígenas, sin que verdaderamente sean escenarios en donde se pueda garantizar el ejercicio de los derechos. Son corrientes los casos en los que se adopta la misma estrategia de los organismos multilaterales de acudir a los que llaman expertos indígenas, en lugar de contar con las propias organizaciones y autoridades. De esa manera, se da la imagen de que hay participación, pero se trata de cooptación.

La posición de algunos líderes, en aras de favorecer el mantenimiento de un cargo público o la recepción de algunos beneficios particulares, es abiertamente contraria a los intereses indígenas; resulta muy difícil hacer oposición o exigencias frente a políticas gubernamentales cuando un líder de la organización o comunidad hace parte de la instancia que agencia o desarrolla esas políticas.

En otros casos, la modalidad de la participación, como ocurre con el Decreto 1320 de 1998,¹³ privilegia a las autoridades tradicionales y excluye conscientemente la participación de las organizaciones representativas y de los equipos asesores. De esa manera no se garantiza una participación cualificada en la toma de decisiones.

Derecho a la existencia cultural

En este aparte veremos los elementos del derecho a la existencia cultural y la importancia del control a los cambios culturales.

El derecho a la existencia cultural puede entenderse como el derecho colectivo e individual a no ser objeto de etnocidio y genocidio cultural, y el derecho a la identidad e integridad étnica, cultural y social de los pueblos indígenas.

y de los sectores económicos, sociales, ecológicos, comunitarios y culturales. El consejo tendrá carácter consultivo y servirá de foro para la discusión del Plan Nacional de Desarrollo.

Los miembros del Consejo Nacional serán designados por el Presidente de la República de listas que le presenten las autoridades y las organizaciones de las entidades y sectores a que se refiere el inciso anterior, quienes deberán estar o haber estado vinculados a dichas actividades. Su periodo será de ocho años y cada cuatro se renovará parcialmente en la forma que establezca la ley.

En las entidades territoriales habrá también consejos de planeación, según lo determine la ley".

¹³ Por medio del Decreto 1320 de 1998 se reglamenta la consulta previa estipulada en la Ley 21 de 1991.

Por identidad se entiende “el derecho de los pueblos indígenas a reafirmar y reproducir las instituciones y formas de organización, valores, prácticas propias de su cultura y a ejercer el control sobre el cambio cultural” (Organizaciones Indígenas Colombianas 2000). La cultura comprende

el conjunto de principios y aspiraciones que se nos han transmitido con fidelidad y que se conservan en la memoria. Su sustrato material es el territorio y su medio de transmisión es nuestro idioma. La cultura es la materialización de la memoria y, por ser así, es el fundamento de nuestra identidad y de nuestra existencia, no como individuos sino como pueblos (Piñacué 1997).

En el derecho a la identidad y a la integridad cultural se puede contemplar buena parte de lo que serían los DESC de los pueblos indígenas: educación, salud, vivienda, así como el derecho al reconocimiento de su historia. Porque además de poder vivir, los pueblos indígenas necesitan condiciones y posibilidades para desarrollar y reproducir su cultura, su identidad.

Ahora bien, lo cierto es que no se han definido los DESC de los pueblos indígenas (estrechamente ligados con el territorio y la autonomía), sus indicadores y sus mecanismos de implementación. En medio del conflicto armado, estos pueblos tampoco han articulado una reflexión en torno al tema, aunque reconocen estar “en una situación de crisis cultural, social y demográfica” (ONIC 2002b). En este aspecto, es mucho lo que hay que trabajar.

Por último, el derecho a la existencia cultural tiene como principios rectores el territorio y la autonomía, ya que los pueblos indígenas reconocen en el territorio el eje de sus prácticas religiosas, sociales y organizativas. Estas prácticas sólo pueden desarrollarlas en un lugar dotado de condiciones específicas, recursos naturales y un significado cosmogónico. Por su parte, la autonomía permite respetar la identidad de los pueblos indígenas, sus prácticas especiales, su diferencia y la posibilidad de mantener esta diferencia en condición de igualdad.

Importancia del control del cambio cultural

Es preciso evitar una visión romántica, idealizada y descontextualizada de las culturas indígenas. Más que algo fijo, firme, cerrado o acabado, ellas se renuevan, adaptan o desarrollan, a veces por voluntad propia de los pueblos, a veces por imposiciones externas. No todas las dificultades que enfrentan los pueblos indígenas vienen del exterior y, en todo caso, tienen

un reto muy grande: controlar el cambio cultural. De eso depende su resistencia y también su supervivencia.

En cuanto derecho humano indígena, el derecho a la cultura precisa de por lo menos dos elementos:

- El respeto y una interacción cultural basada en la igualdad (es decir, una no imposición o agresión).
- La capacidad de los mismos pueblos para conservar su cultura, adaptarla a los cambios, renovarla y autogenerarla.

En efecto, los pueblos indígenas colombianos –como muchos otros– viven en “una trama de proyectos socioeconómicos y culturales enfrentados”.¹⁴ lo que puede traducirse en una pérdida de cultura o, por lo menos, generar cambios o crisis. “La desestructuración cultural consiste entre otras cosas en la coexistencia conflictiva de dichos modelos y en la debilidad interna para rechazarlos o apropiarlos adecuadamente” (Houghton, 2001a).

Esa desestructuración se traduce en el abandono paulatino de las expresiones culturales relacionadas con el juego, el canto, las danzas, el arte y la artesanía. También en el desconocimiento de los rituales y otras

¹⁴ “Por un lado, todas las formas de economía extractiva –minería, coca, madera, pieles preciosas, etc.–, integradora, centrada en la monetización, que altera el medio cultural y natural y desajustan las tecnologías y conocimientos tradicionales. Por otro, las iniciativas desarticuladas de las entidades estatales, contrarias, en varios casos, a la integridad étnica, pues fragmentan la lógica interna de los indígenas, pues presionan por separar lo que está unido en la cultura, para poder relacionarse con el Estado (salud y seguridad alimentaria, ritual y producción, etc.).

En tercer lugar, el proyecto homogeneizador de la guerrilla, que entiende a los indígenas solamente como posibles combatientes y en todo caso como una forma de campesinado sin particularidades. En razón de las condiciones de fragilidad cultural, su proyecto tiene un relativo éxito entre jóvenes que ingresan a sus filas.

También está el modelo finquero, aunque se encuentra aún distante de las zonas indígenas. Promueven varias instituciones y a los colonos. En el inmediato futuro, el modelo malayo, de plantaciones agroindustriales, que pone a los indígenas nuevamente en condiciones de aparceros, señala un camino todavía más grave y amenazador.

Últimamente, hace presencia en las comunidades un nuevo proyecto, estimulado por grandes multinacionales. Consiste en cambiar el sentido de la cosmología indígena por un nuevo ‘extractivismo’ basado en la biodiversidad y la producción de aire, que aparentemente reconoce la diversidad étnica, pero que simplemente mercantiliza lo que para los uitoto hace parte de lo sagrado” (véase Houghton, 2001a).

manifestaciones ligadas a la siembra, la recolección, la naturaleza, y a la iniciación de niñas y varones. O se observa en que ya no se acata la normatividad interna ni se respetan las autoridades tradicionales. Ese abandono ha corroído a tal extremo a los pueblos indígenas, que hoy existe el temor de la desintegración cultural.

La historia, la memoria y la comunicación oral han sido canales para transmitir la cultura de padres a hijos y a las futuras generaciones; hoy, la cultura oral está socavada, la memoria se encuentra alterada por una historia impuesta, sin que los indígenas hayan sustituido la oralidad por la cultura escrita, ni articulado la historia de la sociedad dominante. Por otra parte, se evidencia un estancamiento en la capacidad creadora de la lengua, lo que ha hecho que se incremente el préstamo de léxico y de gramática. Así, se abre una grieta entre las generaciones y se afecta el avance del pensamiento y el conocimiento.

Un pueblo que está reconstruyendo su economía, su organización y su vida política y social debe pensar en hacerlo también con los fundamentos de su identidad. Es una tarea de siempre, paciente, cuyos objetivos son de largo plazo y sus avances se miden en forma íntima, en la dignidad de lo propio, en la voluntad de seguir siendo indígena, en una manera de concebir el mundo que no se agota en el conocimiento consciente sino en la forma de soñar, de discriminar los colores y los sabores, de mirar el horizonte. *Lo que está en juego es el control del cambio cultural.*

Nosotros como tenemos gobierno, nosotros como comunidad estamos elaborando nuestro propio currículo. En cambio, a los kapunías les hace los currículos la Secretaría de Educación y el maestro no hace sino ejecutarlo. En cambio, aquí debe consultar con las autoridades, que la comunidad debe participar, la comunidad, mujeres, jóvenes, ancianos, jaibanás, autoridades, todos deben decidir qué hay que enseñar a los niños, cómo, ahí hay una diferencia muy grande. La diferencia es la lengua y los derechos son diferentes. La educación de ellos son sólo palabras, en cambio nosotros llevamos dos educaciones: la lengua materna y el español.

Para los pueblos indígenas que tienen el riesgo de desaparecer, este debate toma otra forma: la necesidad de dirigir la defensa cultural, la apropiación de saberes y valores, entre otros. Se trata de reconocer que pueden desarrollarse sólo si logran apropiarse el mundo en términos de conocimiento, sentimientos, prácticas y usos.

Los pueblos indígenas se encuentran ante un requerimiento que adquiere la forma de imperativo: o se controla el cambio cultural, o las dinámicas externas liquidan la posibilidad de autonomía. Si no fortalecen un “núcleo duro” de su cultura, se impondrán otras lógicas culturales, sociales, económicas y políticas. Se sustituirá violentamente la cosmogonía indígena por los modelos agresores, lo que fragmentará aún más a los pueblos indígenas y empujará a sus miembros –desposeídos del sentido de la vida que otorga la cultura– a condiciones todavía más precarias que las de los demás habitantes de la zona, para adoptar proyectos ilegales, extractivistas, delincuenciales, en suma, de descomposición social.

El derecho al territorio

Este tercer derecho lo trataremos en cuatro aspectos:

- La noción de Madre Tierra.
- La importancia del control sobre el territorio y los recursos.
- El conflicto y el desarrollo en relación con el territorio.
- La autonomía territorial.

La Madre Tierra

La concepción indígena de la tierra es integral y humanista. La tierra no es solamente el suelo. La forman los animales y las plantas, los ríos, las piedras, el aire, las aves y los seres humanos. La noción de territorio en la visión occidental es la que más se acerca al concepto de tierra para los indígenas y se la han apropiado con el nombre de “territorialidad”. Sea territorio o tierra, tiene vida:

El territorio no es simplemente el espacio geográfico delimitado por convenio o imposición de intenciones externas como propiedad de un pueblo. El territorio es algo que vive y permite la vida. En él se desenvuelve la memoria que nos cohesionamos como unidad de diferencia. El territorio, ámbito espacial de nuestras vidas, y él mismo debe ser protegido por nuestros pueblos del desequilibrio, pues necesitamos de él para sobrevivir con identidad.

Existe una reciprocidad entre él y nosotros, que se manifiesta en el equilibrio social que permite un aprovechamiento sustentable de los recursos que nos provee éste. El equilibrio social debe manifestarse en la protección del territorio para proveer a las generaciones futuras de un espacio rico en recursos y lleno de memoria. En el territorio están las raíces de lo real cultural y lo vital cultural como expresión de la filosofía jurídica Nasa; por esta razón se entiende por territorios indígenas aquellas zonas poseídas por una parcialidad, comprendiendo en ella no sólo las habitadas y explotadas sino también aquellas que constituyen el ámbito tradicional de sus actividades económicas y culturales (Piñacué 1997).

La tierra tiene una significación central para los pueblos indígenas como base y fuente de vida y su relación con ella es muy íntima:

Somos gente de la tierra. Los embera al nacer dejan sembrados sus ombligos en la tierra, dando simiente a un árbol; la línea negra de los pueblos chibchas es una marca en la memoria; cada vez que un Wayúu muere, debe regresar al cementerio de su familia. El territorio es la casa del gobierno y del pensamiento (ONIC 2002b)

La tierra para los pueblos indígenas es la base de su vida, es fundamental para la reproducción de la cultura. Sus lugares de culto, sus lugares sagrados no se remiten a un espacio físico (una iglesia, un templo u otro espacio de uso espiritual).

La importancia del control sobre el territorio y los recursos

Desde la llegada de los conquistadores españoles, la ocupación, pérdida y recuperación de la tierra han sido una constante en la historia de los pueblos indígenas colombianos. De ahí sus luchas y reivindicaciones por el derecho a la tierra, a los territorios ancestrales y a su relación de propiedad colectiva sobre ellos. También de ahí se deriva el derecho al pleno disfrute de los recursos naturales que se encuentran en estos territorios.

Los pueblos indígenas han elaborado mítica y socialmente una significación acerca de los territorios ancestralmente heredados y apropiados. Y un concepto de territorialidad:

El territorio se desarrolla en una relación histórica entre las comunidades y el medio, articulando elaboraciones simbólicas que constituyen fundamento de la identidad étnica, además de siste-

mas de producción y modelos de desarrollo propios que nos diferencian del resto de la sociedad colombiana.

La territorialidad puede ser vista entonces como ese conjunto de relaciones que se definen en el ejercicio de la propiedad, el derecho mayor dado por la ocupación histórica, el desarrollo de la significación mítica y ritual del entorno, la creación de sistemas de clasificación lógicos o de conocimiento de la naturaleza y de organización de la sociedad, constituyéndose así en el sustrato sobre el cual crece y se recrea de manera integral la totalidad del universo cultural, político, social y económico de los pueblos.¹⁵

Así, la territorialidad entendida como expresión de la apropiación histórica y social, y fundamento de la identidad étnica, ha sido y será una de las principales banderas de la lucha indígena en toda la historia de su relación con Occidente, desde la Conquista, la Colonia y la República. A lo largo de la conformación del Estado y de la nación colombianos se han desarrollado importantes procesos de desterritorialización de los pueblos indígenas.

Somos conscientes de que esa territorialidad ha sido alterada en los últimos cinco siglos y entendemos que el pueblo colombiano es una realidad que convive con nosotros; en las zonas indígenas donde la presencia no indígena es duradera y aceptada, reconocemos y exigimos el derecho de todas esas personas (campesinos y negros) a tener dónde vivir con dignidad. Y hay situaciones en que la expulsión de nuestros territorios no se ha consolidado y seguimos reclamándolos. No renunciamos a la territorialidad sobre ellas (ONIC 2002b).

Territorio, conflicto y “desarrollo”

Son muchas las amenazas a la integridad de los territorios indígenas. Hay varios importantes protagonistas de la invasión, desestabilización y destrucción de las tierras, comunidades, modo de vida, cultura y espiritualidad de los indígenas: paramilitares, fuerzas armadas de Colombia, guerrillas, terratenientes, fumigadores, empresas extractoras de recursos y “agentes de desarrollo” económico nacionales y transnacionales.

En algunos casos está amenazada la existencia misma de pueblos indígenas remotos. Cinco de ellos han quedado reducidos a menos de cien

¹⁵

Tomado de documento proporcionado por la ONIC..

personas. Incluso, muchos indígenas han llegado a pensar que la verdadera meta del Plan Colombia es dejar vacías ciertas áreas del campo, con el fin de dar libertad de acción a las transnacionales.

El punto de partida es que la legislación y las políticas internas se están adecuando al modelo de desarrollo impuesto a Colombia. Para nosotros está claro que la guerra es una de las formas principales del modelo económico. Por eso dentro de la legislación reciente encontramos las dos cosas: Código de Minas y paramilitares en Guainía; Estatuto de Seguridad; Reforma al Código Penal; Reforma al régimen de transferencias y represión de los maestros; acuerdos de ingreso al ALCA y paramilitarización de los ríos y zonas de megaproyectos como en el Darién (...).

Por eso, cuando la ley no permite que se nos nieguen los derechos, aparece la otra mano de los grandes proyectos: el paramilitarismo. Víctimas de su acción criminal han caído numerosos líderes indígenas (ONIC 2002b).

Lo que caracteriza a un territorio indígena es que se gobierne por leyes y normas propias. Sin embargo, no siempre se respetan la autonomía, los derechos consagrados en la Constitución, ni el derecho a la diferencia y a la cosmovisión indígena:

Los gobiernos colombianos nunca han reconocido ese derecho (...). Uno y otro gobierno ha impuesto proyectos que niegan nuestros derechos ancestrales e incluso los reconocidos en la propia ley. Eso está claro en casos como el de los u'wa en Boyacá y Norte de Santander (donde el plan indígena es desplazado por los negocios de la Oxy); en el de los embera en Córdoba y Chocó (donde una obra absurda como Urrá I se ejecuta contra la voluntad y a espaldas de las comunidades, o donde ya se ha definido el Canal seco interoceánico Atrato-Truandó desconociendo a indígenas y negros); también se pone de manifiesto con los siona y kofanes en Putumayo con la construcción del puente sobre el río San Miguel; y con los sikuani, a quienes se les van a privatizar el río Meta (ONIC 2002b).

El Estado colombiano irrespeta de manera sistemática los sitios y territorios sagrados de los pueblos indígenas, destruyendo sus referentes míticos y religiosos y promueve un modelo educativo integrador, creando con ello un estado de zozobra y desesperanza en todos sus miembros. Pasando por encima todo, el ministro de Medio Ambiente Juan Mayr autorizó a la Occidental Petroleum

para violar el territorio sagrado de los u'wa; así mismo autorizó a la Hidroeléctrica Urrá inundar cerca de 30 sitios sagrados de los embera katio y a profanar los cementerios de la zona de inundación. Del mismo modo, en pleno territorio de la Línea Negra (territorio sagrado de la Sierra Nevada de Santa Marta) el gobierno colombiano autorizó el establecimiento del municipio de Pueblo Bello (ONIC, 2001).

Los territorios indígenas son inalienables, imprescriptibles e inembargables, porque los pueblos indígenas de Colombia son originarios. Al ser así, tienen y reivindican derechos milenarios:

La situación del pueblo u'wa, en consecuencia, va más allá de una diferencia en la concepción sobre la organización cosmológica y se apunala también en el derecho milenario de disponer de los recursos de la naturaleza de acuerdo con un proyecto de vida, con un pensamiento, con una manera de relacionarse con la naturaleza. Igual ocurre con la propiedad de los embera de la tierra que inundará la represa Urrá; el Estado se resiste a aceptar que los embera hablen como dueños de su tierra y preferiría que aceptaran un falso arriendo, a sabiendas que sin el territorio que inundarán es imposible tal obra absurda.

En el mismo sentido, los recursos de biodiversidad que se encuentran en nuestros territorios son uno de los aspectos que con más fuerza reivindicamos como propios. No quiere decir que los pretendemos privatizar; todo lo contrario, nuestro interés es que en tanto se mantengan como propiedad indígena puedan serlo de la humanidad, y no de las compañías privadas o semiprivadas que hoy pretenden mediante las patentes, mercantilizar la vida y despojarnos de nuestros recursos estratégicos. Es muy importante que se conozca que el gobierno colombiano ha negociado en diferentes escenarios créditos, contratos de prospección y explotación de recursos de biodiversidad que se encuentran en territorios indígenas, sin que haya habido ninguna concertación con nosotros. Se trata del saqueo y robo más abierto que se viene haciendo en la actualidad; transar con recursos ajenos no es propiamente un acto de respeto a la diversidad.

Es muy importante que quede claro, por otra parte, que nosotros no hemos renunciado de ninguna manera a la propiedad sobre los recursos del subsuelo. ¿Por qué motivo deberíamos renunciar a la propiedad sobre el petróleo, el carbón, el uranio, el oro, si somos una realidad anterior a la nación colombiana y al Estado?

¿Por qué ahora son de la Nación y los trafica el Estado? Nuestra pretensión no es excluir a nadie de los beneficios que la Madre Tierra le ha dado a la gente, tenga la lengua, el color y el pensamiento que tenga. Se trata, por el contrario, de no ser excluidos de esos beneficios. Y para ello debe partirse de que tenemos un derecho mayor sobre esos recursos. No aceptamos, aunque sea el marco jurídico en que nos toca jugar, que nos den las migajas del desarrollo.

La autonomía territorial

Para los indígenas colombianos el concepto de territorio está unido al de autonomía. Eso se ve en los principios rectores de la ONIC: unidad, cultura, autonomía y territorio.

Sin el derecho al territorio es imposible para los pueblos indígenas imaginarse como sujetos políticos colectivos. Ese derecho hace parte de su propuesta desde que se reactivaron las luchas territoriales en los años setenta. No es un invento oportunista de líderes indígenas.

A lo largo de sus luchas han elaborado un concepto de autonomía territorial, del que se derivan los otros derechos indígenas. Autonomía y territorio son dos conceptos fundamentales defendidos por los pueblos indígenas, estrechamente relacionados entre sí e imprescindibles para vivir como pueblos.

El concepto de territorio es derivado de la cultura, y de él dependen el autogobierno, la jurisdicción, los planes de vida, que son formas de la autonomía indígena. Para que haya autonomía se necesita el territorio y para que se pueda vivir como pueblo indígena en este territorio se necesita autonomía. La autonomía territorial, tal como la conciben los indígenas colombianos, recoge todos los aspectos, las nociones y los derechos tratados hasta ahora en este escrito (Zapata 2004).

La defensa de este proyecto de autonomía territorial es la respuesta de los pueblos indígenas, la base de sus estrategias de resistencia frente al conflicto. La tarea fundamental que incumbe ahora a los pueblos indígenas colombianos, el motor de las luchas de siempre, es mantener vivo, conservar, este proyecto de autonomía territorial en medio del conflicto armado. Para ello, el movimiento indígena tiene que utilizar estrategias de resistencia: unas, heredadas de sus experiencias pasadas; otras, nuevas. Tiene que defender y fortalecer los conceptos y principios de los que se derivan sus derechos: gobierno propio, jurisdicción propia, desarrollo propio, cultura, etc.

Los indígenas necesitan elaborar diversas estrategias para seguir existiendo como pueblos y para defender la autonomía en sus territorios: en la esfera de la economía,

buscar en sus territorios el control y direccionamiento de todas las actividades económicas, pues éstas deben responder a los principios de sostenibilidad ambiental (no pueden existir en sus territorios proyectos económicos que destruyan la naturaleza), sostenibilidad social (en sus territorios debe existir una distribución equitativa de los beneficios) y sostenibilidad económica (que los proyectos económicos en sus territorios sean eficientes al largo plazo y respondan al “tocar tierra” a las necesidades reales de las comunidades).

En la esfera de la cultura,

fortalecer sus instituciones espirituales y culturales para que no se siga deteriorando la identidad que existe entre un pueblo indígena y su territorio. También busca orientar los procesos educativos para que las futuras generaciones de indígenas crezcan respetando y amando a sus territorios. Por último el movimiento indígena colombiano viene insistiendo a sus pueblos recurrir a su espiritualidad y a sus experiencias históricas para ejercitar la resistencia de los pueblos indígenas al desplazamiento de sus territorios.

En lo político-organizativo,

Fortalecer sus autoridades y el desarrollo de jurisdicciones propias, como medio para dirimir los conflictos y tensiones internas características de cada pueblo y como vía para ordenar y orientar el cambio social y las relaciones interétnicas. Igualmente propende por alcanzar un adecuado nivel de organización nacional que les permita una interlocución directa con el Estado para concertar políticas educativas, de salud y en materia de atención a la problemática de derechos humanos que viven los pueblos indígenas.

Mantener viva esta perspectiva de lucha por la autonomía territorial ha dado un gran protagonismo al movimiento indígena colombiano, pero además le ha permitido avanzar hacia la comprensión de una nación multiétnica y pluricultural. Por ello, las organizaciones indígenas colombianas han venido elaborando un proyecto de Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial, en consideración a que:

al propender por proyectos económicos sin viabilidad ambiental, de dudosa eficiencia económica (no generan procesos de desarrollo a largo plazo, sino que buscan ganancias inmediatas) y cuyos beneficios no se distribuyen socialmente, el Estado está entregando a intereses económicos egoístas el patrimonio económico y natural de los colombianos y permitiendo la destrucción de los territorios indígenas, base fundamental para la reproducción biológica y cultural de estos pueblos.

Con su propuesta, las organizaciones indígenas pretenden que su proyecto de autonomía territorial sea una realidad y defenderlo tanto con la resistencia y sus leyes de origen como mediante la creación de nuevas leyes:

A pesar de toda la retórica de los discursos oficiales, el Estado no ha mostrado su voluntad para revisar el proyecto de nación excluyente que tenemos y no se ha identificado con los derechos territoriales de los pueblos indígenas en la nueva Constitución Política. Los indígenas no están pidiendo cosas imposibles en materia territorial. Exigen un margen aceptable de autonomía que les permita conservar sus territorios y mantener el control sobre ellos. Es plenamente viable concebir una nación donde los indígenas gocen de estas autonomías territoriales, sin que esto conduzca a una desintegración de la nación colombiana. Por el contrario, da la impresión de que es el Estado el que quisiera una balcanización del país al promover una nación monoétnica y excluyente.

Interculturalidad y DESC

6

Este capítulo presenta las nociones de los pueblos indígenas acerca de los derechos a la educación, a la salud y a la vivienda. Se hace especialmente a través de testimonios de mujeres, hombres, líderes, médicos tradicionales, profesores, ancianos, jóvenes, parteras, por esa razón el estilo de escritura y de narración variará. Buena parte de ellos expresan los vínculos y desencuentros con la visión del mundo de afuera, de los kapunías o el mundo occidental. De allí que el aparte se titule “Interculturalidad y DESC”.

Al hablar de interculturalidad se insinúa un intercambio de visiones alrededor del manejo de los derechos de los pueblos indígenas. No se trata de un enfoque de moda, ni de una sugerencia, sino de una realidad. Lo que queda pendiente es encontrar el equilibrio entre los elementos de la cultura propia y los de la cultura mayoritaria. Hay que construir puntos de amarre, articulación, una relación equilibrada, respetuosa, armoniosa en todos los aspectos de la vida de las comunidades.

El propósito fundamental de esta sección es el de presentar algunas de las conclusiones del trabajo de investigación realizado por ILSA y la Organización Indígena de Antioquia (OIA) en la región del Urabá antioqueño. Esta investigación tiene como punto de partida la idea de la interculturalidad en la fundamentación de los derechos sociales, buscando explicar los referentes culturales de los pueblos senú, tule y embera en su concepción de lo que significan sus derechos sociales. Como veremos a continuación, la perspectiva cultural de cada pueblo en relación con el

territorio, la educación, la salud o la vivienda permite pensar en el goce de los derechos sociales considerándolos de una manera más compleja y enriquecedora.

El capítulo indaga sobre las visiones de los derechos sociales por parte de tres pueblos indígenas que hacen parte de la Organización Indígena de Antioquia: los pueblos embera, senú y tule.

El pueblo embera ha resistido a través de la historia gracias al mundo cultural heredado de Caragabí, su héroe cultural. Hoy se encuentran ubicados a lo largo del occidente colombiano con una población total de 49.686 habitantes aproximadamente. En Antioquia en su mayoría pertenecen al pueblo katío con 10.785 habitantes, le siguen el pueblo chamí con 2.255 y el pueblo dobida con 415 según cálculos aproximados.

El pueblo olo tule (gente de oro) o kuna habita además en el Urabá antioqueño, así como en el departamento de Chocó y en la región de San Blas (Panamá). Es en Urabá donde se encuentra el resguardo Caimán el cual cuenta con 1.027 personas de los 1.231 que habitan el país aproximadamente. Anteriormente, su territorio heredado de Paptumat (creador del mundo) se extendía por Centroamérica y el centro andino colombiano, y su larga lucha ha hecho que permanezcan en un territorio restringido por la presión del mundo occidental.

El pueblo Senú –que fue una de las grandes naciones prehispánicas– aún hoy persiste en la recuperación y preservación de su legado cultural a pesar de ser una de las etnias más golpeadas por la devastación occidental pues es el único pueblo indígena en el departamento de Antioquia que ha perdido su lengua ancestral. Sus habitantes hoy se encuentran en su mayoría en Córdoba y en Antioquia, donde habitan la región de Urabá y el Bajo Cauca con una población de 9.021 personas de las 34.566 que habitan el país según cálculos aproximados.

Este capítulo aborda dos partes:

- La primera incluye lo que los pueblos indígenas entienden por el derecho a la educación, a la salud y a la vivienda.
- La segunda parte trabaja la exigibilidad de los DESC.

DERECHO A LA EDUCACIÓN

Definición y conceptualización

La educación es un proceso comunitario permanente que permite a las personas compartir, transmitir, adquirir y desarrollar capacidades y conocimientos propios y de la otra cultura para un buen desarrollo organizativo, individual y colectivo. Su fin es el bienestar y el mejoramiento de la vida individual y en comunidad, de manera interrelacionada; es aprender y defender la vida, y garantiza la supervivencia como pueblo. Por ello, la educación es la base de la cultura.

La educación tiene también como fin la inserción de los niños en la vida comunitaria. Sirve para expresar bien los pensamientos, para poder participar en beneficio de la comunidad.

La orientación principal de la educación es defender el territorio, la organización, la comunidad, la colectividad. Éste es el eje fundamental de la formación.

A través del proceso de formación se transmiten:

Conocimientos tradicionales.

- La historia del pueblo entendida como la historia de sus luchas y sus derechos.
- El conocimiento de la cultura mayoritaria.

Los conocimientos tradicionales

Los conocimientos tradicionales abarcan la cultura propia (cosmovisión, cosmología, valores, cantos, mitología, prácticas ceremoniales, aptitudes, sentido de pertenencia a la comunidad, a un pueblo, y aptitudes: cocina, cultivos, caza, construcción de vivienda), el ser y el vivir indígena, la reproducción cultural.

La educación indígena debe tener una parte de conocimiento de kapunía y otra parte de conocimiento tradicional. Que los niños sepan de plantas, que participen en las ceremonias, que cuando hay que cultivar no van a la escuela, porque acompañan al papá para aprender a cultivar maíz, yuca, papa, etc.

En la educación se nos enseñan las vivencias de nuestra comunidad, en cuanto a lo organizativo, lo cultural, lo histórico, lo productivo y demás conocimientos de nuestros ancestros, los cuales permiten mantener viva nuestra identidad y fortalecer la identidad cultural.

Para los tule, el lereo¹ es el escenario donde:

se conoce la tradición, la formación y cómo tengo que relacionar: aquí se encuentra un manual de convivencia. Es el centro de un estudio. El lereo es un canto ritual donde se hace toda una reflexión histórico-cultural de lo que significa ser tule, lo que significa, porque la cultura tule la vivimos así en hamaca, tenemos autoridades, argal.² En esos encuentros se habla de convivencia entre pueblos.

Existen diferencias en lo que se entiende por educación según el género. Las mujeres indígenas dicen:

- Yo entiendo que esa educación es más que todo de mi cultura. La educación mía fue cuando mi mamá me enseñó su memoria cultural. Esa es una educación, recuperar su memoria, pensar en sus procesos, para mí todo eso es la educación.
- No sé qué será educación porque tampoco estudié. Yo me preparé en mi educación embera, no más. Eso es una educación. Yo estoy educada en mi educación embera, más que todo cuando me enseñaron a hacer mis artesanías, sé como interpretar mis canciones, que soy autora propia de mis canciones, que preparé mis danzas, que yo aprendí y mi lenguaje indígena con el que me educaron, con el que me enseñaron a cocinar, a trabajar. Para mí, esa es la educación.
- Educación es enseñar a cultivar, a hacer todos los oficios de las casas, del territorio (formación). Las mujeres enseñamos la cestería, a sembrar cultivos (maíz, plátano), a pillar maíz, arroz, armar el fogón, preparar los alimentos (mazamorra, la arepa) y alimentar a los animales.

¹ El lereo es un canto habitual en reuniones comunitarias. A través del lereo los sailas (caciques) recrean su cosmogonía, educan y difunden los mitos fundacionales de la cultura.

² Figura tradicional que interpreta el mensaje de los sailas durante el lereo.

Son tres los referentes sociales básicos para la educación tradicional: la comunidad de origen, la tradición cultural y el territorio. Junto a estas tres condiciones está la manera de conocer.

La educación es un proceso de aprendizaje que tiene varias entradas. En la educación tradicional, se parte de la experiencia, de la vida cotidiana, del ejemplo, de la práctica, de la oralidad. La educación tradicional es empírica, oral. Los niños aprenden practicando, imitando. “La educación es tener experiencia”.

En el ámbito de formación de los niños, en la cultura Tule, se parte de la cotidianidad, de la vivencia, en relación con la naturaleza, con el trabajo, cacería, pesca, de lo que se vive. La enseñanza del Tule es observar y practicar.

La educación tule no es presionada. El que quiere aprender, bien. Si no quiere, déjelo así, sin aprender nada. La pedagogía del tule se resume a lo que el niño quiere, los padres no les obligan.

No hay edad para un Tule para formarse en el conocimiento de un saber. Se forma cuando le nace querer aprender. Hay unos saberes que necesitan que la persona tenga 40 años para enseñarlos. La escuela tradicional enseña el saber y la esencia (y por esencia se necesita la edad). Sin esencia, los saberes tule no sirven, no funcionan. La escuela tradicional, el conocimiento de un saber, se hace por la noche, muy tarde, no son horarios para niños, por eso se necesita ser adulto para aprender saberes. Se plantea que la educación no es solamente para los niños sino que esta tiene que ver con toda la comunidad. Pero también se plantea que en la cultura tule hay conocimientos que no se pueden adquirir desde muy joven.

En cambio, en la cultura mayoritaria se aprende desde la teoría, los libros, en una escuela, en un espacio definido.

La historia del pueblo entendida como sus luchas

En este apartado se trata de abordar las luchas que se han dado para sobrevivir, desde la Conquista española hasta la actualidad (aptitudes organizacionales). Así, “es imprescindible saber de su historia. Un modelo de educación digna tendría que reconocer y basarse en la recuperación del conocimiento tradicional. Es importante que los niños sepan del proceso organizativo, de la historia”.

El sentido de la educación es:

- Que los niños aprendan a defenderse, porque el resguardo y la comunidad ya estamos muy rodeados de campesinos.
- Aprender nuestra cultura, historia, organización, por lo que venimos luchando.
- La educación del niño es para su beneficio, es una formación, para que en el futuro los niños sean líderes y ayuden a la comunidad.
- Rescatar los valores ancestrales para pedir y fortalecer la organización de nuestra madre tierra y reclamar nuestros derechos a los gobiernos.
- Aprender y defender nuestros derechos, tener nuevo liderazgo, conocer nuestras leyes, cómo fueron y cómo están, para mantener la cultura, para tener un currículo propio.
- Entre los pueblos indígenas existe una educación digna, que nos puede proteger, llevar más allá. Una educación que nos puede recuperar. Eso es lo que nosotros queremos, para que el Estado reconozca que el pueblo indígena tiene educación propia y necesita seguirla cultivando.
- A través de la educación se fortalece la población indígena en todos sus aspectos: organización, cultura, etc.

Conocimiento de la cultura mayoritaria

Los indígenas consideran que “se deben tener los dos conocimientos, el tradicional y el occidental, porque estamos en un mundo de kapunías”.

El modelo de educación digna debe articularse y complementarse con la educación occidental porque es necesario conocer este saber. Se viene trabajando en una educación propia, “pero no se ha apartado la parte occidental, porque uno ve que si trabajamos solamente lo nuestro, entonces cómo van a salir estos muchachos cuando salgan de acá, por ejemplo, para educación media o acceder a la universidad”.

Agentes

La comunidad y el territorio educan. El gobernador de la comunidad, los jaibanás y los sabios maestros educan.

La comunidad es la que sabe. Todo debe salir de la comunidad. El currículo propio lo debe construir la comunidad, con los líderes. Así se está protegiendo nuestra vida, nuestra educación tradicional.

También el maestro debe escribir en nuestro lenguaje y saber todo sobre nuestra cultura, contar las historias que hemos vivido, quién empezó a luchar para tener lo que hoy tenemos.

La educación es un espacio comunitario que se construye en cada momento. En las reuniones de cabildos o asambleas generales, los trabajos comunitarios, las fiestas tradicionales. En la comunidad todo el mundo aprende. Todos sabemos, conocemos y aprendemos.

Requerimientos

¿Qué se debe tener para alcanzar una buena educación?

- “Nosotros queremos que la educación sea propia, o sea, que no venga una persona del Estado diciendo ‘eso es lo que ustedes van a aprender, nosotros los vamos a enseñar esto’. Uno mismo está reconociendo su educación”.
- Se necesita un equipo de educadores: el jaibaná, los artesanos, los botánicos, o sea, todos los educadores de la comunidad. Es importante que el maestro sea nativo del resguardo, conozca su historia, su organización y las luchas territoriales.
- El niño debe conocer bien el territorio: hay que caminar con los niños en el territorio, en la comunidad, que aprendan a hacer censo, que aprendan cómo se llaman las aguas, las quebradas, las ciencias (árboles, producción), la historia social (los mitos, etc.).
- Se necesitan materiales educativos, folletos, que hablen de territorio, de cultura, de tradición, para formar futuros líderes. La educación occidental tiene más amparo legal y oportunidades, más dotación y más recursos didácticos y medios que la educación indígena.
- El currículo propio no lo construye sólo el maestro con los alumnos y tampoco sólo él consigue la interculturalidad. Necesita contar con los sabios, con el cabildo y con los líderes. Además de que el currículo contenga aspectos de la cultura, se requiere que sea abierto, participativo. Y eso no puede ser trabajado se consigue únicamente en un aula de clase.

El currículo debe atender varios aspectos:

- La producción: se trata de que los niños aprendan a producir.
- Qué es el resguardo, para qué el gobierno tituló este resguardo, por qué vivimos aquí en este planeta. La idea es que los niños sepan defenderse y trabajar cuando se casen.
- El tema de las plantas medicinales.
- El territorio, los linderos, la ubicación del resguardo, los vecinos, el norte, el occidente. Se enseña acerca del territorio y dentro del territorio.
- El manejo del territorio, los recursos naturales (ríos, medicina, sitios sagrados, bosques).
- El fortalecimiento de la participación de la comunidad: de los jaibanás, de los ancianos y el gobernador, que vengan a la escuela.
- La cultura.
- Los conocimientos tradicionales (drogas, cantos, artesanías).
- El sentido de pertenencia.
- La lengua propia.
- Toda la comunidad hace parte de la educación, toda la comunidad aprende, recibe y enseña (cabildo, ancianos, historiadores, jaibanás).

Problemáticas, obstáculos, dificultades

- Mitos y falacias de la educación intercultural: aunque tener un currículo propio está muy bien, ¿cómo abordar y qué se hace con la educación media y universitaria?
- Hay desconfianza entre las dos formas de educación y sobre todo desconocimiento mutuo.

El Tule dice que por naturaleza él nace con educación. La educación indígena está dentro de la comunidad. La occidental, en las aulas de clase. En la educación tradicional, la autoridad máxima en cuanto al comportamiento moral es el cacique, esa es la educación mayor.

Algunos Tule dicen que la educación occidental no es educación, que esa educación destruye, corrompe, envenena la mente de los hombres. En cambio, dicen algunos, la educación tule contribu-

ye al bien de la comunidad. La educación de hombre tule construye para el bien de la misma comunidad.

Lo que falta es cómo articular los dos conocimientos (culturales y tradicionales). Hemos metido muchos elementos de *wagas*,³ y no se compaginan los saberes de la otra cultura con los saberes tradicionales. Todavía no se han mezclado los dos saberes.

¿Qué pasa entonces? Arrastran a niños y los encierran entre cuatro paredes. Se aísla a los maestros tradicionales de los viejos y de los sabios y los niños se desligan de la comunidad, se desligan de la realidad de la cultura tule. Así se crea una ruptura y los niños no valoran la universidad tule, sino que el referente es la otra escuela.

- Falta de articulación entre las dos formas de educación

En estas escuelas indígenas tenemos dos conocimientos: trabajamos el tradicional y el occidental. Lo occidental es importante para que sepan qué hacer cuando les toque enfrentarse a cosas de afuera. Y lo tradicional, conocer su cosmovisión, sus tradiciones, la historia y la cultura, para que puedan seguir viviendo en su mundo como indígenas.

- La falta de recursos naturales, de plantas, animales, entre otros (territorio), es un obstáculo para la educación tradicional. La colonización acabó con los recursos naturales, hay que resembrar.
- Las dificultades relacionadas con la educación tienen que ver con la misma estrechez territorial y la misma colonización.

Antes se usaban chalupas, botes, para poder viajar, porque todo el conocimiento tradicional no se aprende en la casa. Eso se aprende viajando, yendo a otra comunidad. El cacique aprende otros conocimientos con otros caciques. Lo mismo los botánicos. Para ser botánico, no se aprende en la casa, sino hay que ir a otros ríos, a otras comunidades. El instrumento para eso es el bote, pero hoy ya no lo tenemos. Es posible que haya alguien aquí con voluntad de aprender, pero no hay condiciones, no hay forma de trasladarse. Nosotros no hablamos de hamaca, sino de barco en el cual vamos andando y conociendo el universo.

3

Wagas es la denominación usada por el pueblo tule para designar a los blancos y a los mestizos.

- Falta tierra para cultivar y poder vivir bien y educar a los hijos.
- Falta de interés de la comunidad en la participación. Pérdida de la dimensión comunitaria de la educación.

Hoy en día, la comunidad y los padres de familia le estamos entregando toda la responsabilidad a los profesores, y sin embargo, planteamos que la educación indígena es un proceso mucho más amplio. No todo se puede enseñar en un aula de clase.

- La falta de participación de la comunidad (en la elaboración del currículo, en la formación de los miembros de la comunidad) hace que toda la responsabilidad recaiga en el profesor.
- Falta de compromiso de la comunidad, de los padres y los maestros para enseñar la cultura y las prácticas tradicionales. Además, no se ha construido un currículo propio.
- Falta de articulación entre educadores de la escuela y educadores tradicionales. Incluso se presentan conflictos.
- Se ha perdido el sentido de pertenencia comunitaria y cultural.
- Falta transmitir los conocimientos y la historia.
- Se ha perdido la lengua propia.
- Falta el sentido de pertenencia.
- Amenazas de cierre de escuelas y de despido de maestros indígenas (falta de niños en la escuela).

Responsables

- El gobierno propio.
- La comunidad.
- Los padres de familia.
- Los educadores: el maestro indígena y los educadores tradicionales.
- Las organizaciones indígenas.
- Los representantes políticos indígenas (senadores, diputados).
- El Estado colombiano.

Educación propia

La educación para los pueblos indígenas es:

- Flexible: se adapta al calendario, a los tiempos de la comunidad y a las formas propias de enseñanza. Puede ser investigativa, ambulatoria, empírica, etc. El calendario de escuela debe adaptarse al calendario cultural y productivo (tiempo del territorio y de la cultura. Rituales que marcan la existencia).

- Empírica, oral, participativa, comunitaria.

En la educación occidental, no todas las personas tienen acceso a la educación, la educación no es comunitaria y es más costosa. Eso lo vemos como debilidades.

La educación propia no es tan discriminadora y es más igualitaria que la educación occidental.

- Autónoma: son los pueblos indígenas (sus organizaciones y sus autoridades propias) los que deciden, definen, diseñan, controlan y direccionan su educación de acuerdo con sus necesidades y sus aspiraciones. La educación es indelegable e intransferible.

La educación nace desde nosotros, reflexionando sobre la educación y mirando los ideales. Somos autónomos.

Nosotros, puesto que tenemos gobierno y como comunidad, estamos elaborando nuestro propio currículo. A los kapunías, en cambio, les hace los currículos la Secretaría de Educación y el maestro no hace sino ejecutarlo. En cambio, aquí debe consultar con las autoridades, la comunidad debe participar, mujeres, jóvenes, ancianos, jaibanás, todos deben decidir qué hay que enseñar a los niños.

Nosotros nos diferenciamos de los kapunías porque tenemos un gobierno, somos autónomos, tenemos una cultura, la vivimos y tenemos un territorio para vivirla.

La diferencia en la educación es que la misma comunidad construye los currículos, eso mirando desde el punto de vista cultural. En otras partes, viene la Secretaría de Educación y dice cómo se va a trabajar, tienen listos los currículos y el maestro solamente tiene que ejecutar con los niños. En la comunidad es diferente, porque uno tiene que reunirse con las autoridades, qué quiere que se les enseñe, cómo va a ser la participación de la comunidad en la escuela. Esa es la diferencia que hay en la educación.

La diferencia con la educación del kapunía es que acá se puede construir el currículo, se puede pensar entre todos lo que se enseña y cómo enseñar a los niños.

- **Intercultural:** la educación indígena debe tener una parte de conocimiento de kapunía y otra parte de conocimiento tradicional. Que los niños sepan de plantas, que participen en las ceremonias, que cuando hay que cultivar no van a la escuela, porque acompañan al papá para aprender a cultivar maíz, yuca, papa, etc.

La educación en la comunidad hay que fortalecerla y articularla con la occidental, que sea tanto occidental como tradicional. ¿Por qué occidental? Porque hay momentos en los que el niño o la comunidad se va a relacionar con el occidente. Para poder pedir las necesidades, todas las necesidades que puede tener la comunidad, y formular proyectos

La educación propia debe articularse y complementarse con la educación occidental, porque es necesario conocer el saber occidental. No se pueden apartar porque, ¿cómo van a hacer estos muchachos cuando salgan de acá para acceder a la educación media o a la universidad?

Si la comunidad no está bien fortalecida, si la educación no tiene una visión clara hacia la política cultural, esa educación le va a traer problemas a la comunidad. Pero si la educación está bien fortalecida, con currículos propios, con una misión, con sus visiones claras, ese estudiante que se preparó en la comunidad va a estar para siempre en la comunidad, va a estar preocupado por ella, va a ser una persona con una política cultural clara, va a gestionar por ella tanto en lo político como en lo económico.

La educación en la comunidad hay que fortalecerla y articularla con la occidental, que sea tanto occidental, como tradicional. ¿Por qué occidental? Porque hay momentos en los que el niño o la comunidad se van a relacionar con el Occidente, para poder pedir las necesidades, formular proyectos, todas las necesidades que puede tener la comunidad. Es importante también que se le enseñe al niño la parte occidental en la educación y la tradicional para que se mantenga la cultura desde el punto de vista cosmogónico.

En estas escuelas indígenas tenemos dos conocimientos, trabajamos el tradicional y el occidental. Lo occidental es importante para que cuando les toque enfrentarse a cosas de afuera sepan qué hacer. Y lo tradicional, para conocer su cosmovisión, sus tradiciones, la historia y la cultura, para que pueda seguir viviendo en su mundo como indígena.

DERECHO A LA SALUD

Definición y conceptualización de la salud y de la enfermedad

“Nosotros mismos entendemos y reconocemos nuestra salud”.

La salud para los pueblos indígenas se declina/articula con *territorio, comunidad, unidad, paz, equilibrio, armonía*. Los pueblos indígenas suelen entender su salud como,

el producto de la relación armónica existente entre la naturaleza, los seres humanos y el mundo espiritual. Al romperse alguno de estos tres nexos, el cuerpo se enferma, de modo que se afecta tanto el individuo como la familia entera. En este sentido, la enfermedad y la salud son definidas en un sentido social, no solo individual. Para contrarrestar la enfermedad es necesario restaurar la armonía perdida buscando el favor de los espíritus de la naturaleza y recurriendo a las propiedades medicinales de las plantas (Minsalud de Panamá 2001, 3).

En otras palabras, los pueblos indígenas conciben su salud como el bienestar físico, material y espiritual, la tranquilidad, la armonía, el equilibrio comunitario dentro de un territorio, cuyas características ambientales responden y se adecuan a su organización social, económica y cultural. Esa salud se refleja en el bienestar de cada uno de los miembros de esa comunidad.

Perspectiva holística de la salud

La salud en los pueblos indígenas se entiende más allá de la ausencia de enfermedad y de la relación entre enfermedad y curación. Su concepción es integral. En la cultura tule, por ejemplo, la salud y la enfermedad se relacionan con el conocimiento de la creación del mundo, del bien y del mal.

Tanto la enfermedad como la salud reflejan la manera como el hombre se relaciona con la naturaleza y el comportamiento de éste con la energía que existe (tenemos energía positiva y energía negativa y debemos saberlas manejar).

Así pues, los pueblos indígenas tienen una concepción propia de la salud acorde con su cultura y cosmovisión (manera particular que tiene cada cultura de entender el universo, en especial, la relación que hay entre la sociedad, el individuo, la naturaleza y el sentido de su existencia). También tienen una concepción propia de la enfermedad, intrínsecamente ligada a la de salud.

En correspondencia con la definición genérica indígena de salud, la enfermedad o los problemas ocurren cuando se rompe el equilibrio de la persona consigo misma, con los demás miembros de la familia y de la comunidad, y con su medio ambiente y los espíritus o las fuerzas que rigen la naturaleza. La enfermedad existe como elemento de la naturaleza, al igual que el aire, y se hace presente o por la malevolencia del prójimo y porque hay una ocasión propicia para contraerla.

Tipos de enfermedades

Cada pueblo, según su cosmovisión, establece las tipologías o clasificaciones de las enfermedades, lo mismo que de los remedios. A grandes rasgos, éstos son los principales tipos de enfermedades tradicionales destacadas por los pueblos indígenas de Antioquia:

- Enfermedades que afectan a los niños, causadas por malas energías de la naturaleza.
- Enfermedades producidas por irrespeto a la naturaleza.
- Enfermedades producidas por la violación de normas tradicionales o pautas de comportamiento culturales.
- Enfermedades producidas por maleficios o malos rezos de agentes de la medicina tradicional.
- Enfermedades de afuera.
- Enfermedades que afectan a los niños, causadas por malas energías de la naturaleza.

El mal de ojo: los niños pueden sufrir distintos tipos de infecciones o contagio en su energía, debido al incumplimiento de ciertas normas, por ejemplo, cuando el padre mata a ciertos animales o tala ciertos árboles:

A veces estas enfermedades las suelen pegar los mismos familiares o padres, cuando llegan cansados del trabajo, sudando, inmediatamente llegan a besar o a cargar al hijo. Al día siguiente se enferma el bebé y es que muchas personas no saben que cuando llegan de afuera, de la selva, llegan recargados de energías y esto puede hacer daño a las demás personas. Esta clase de enfermedad es prevenida que las personas que vayan al monte a trabajar, carguen en sus bolsillos la yerbabuena y el aguardiente, tomar un sorbo antes de llegar a la casa. Sobre estas costumbres es olvidado pero sería mejor que volviéramos nuevamente a recuperar sobre estas costumbres.

- *Las enfermedades de zeta (susto)*: son males que afectan a los niños pequeños y se relacionan con la creencia de que su espíritu aún no está muy fuerte; éste puede salirse del cuerpo fácilmente, bajo la influencia de grandes emociones, malos espíritus o en circunstancias y lugares particulares (arco iris, salto de agua). La “salida del espíritu” del cuerpo del niño crea condiciones favorables para el desarrollo de ciertos males o enfermedades.
- Enfermedades producidas por irrespeto a la naturaleza.

Dicen los tule:

Pava y Nana, nuestros dioses, nos dieron unas pautas para conocer las enfermedades, así como las plantas que pueden servir a estas enfermedades. El mal comportamiento con la naturaleza por nosotros mismos nos ha llevado al desastre natural. Nosotros los tule hemos sufrido cinco generaciones, cinco grandes desastres naturales.

En la concepción tule, no se debería sacar esos recursos de los subsuelos (cobre, petróleo, oro), porque son esos elementos lo que les dan riqueza, fortaleza, fuerza a la tierra, a la naturaleza. Para los tule, todo lo que vive en la naturaleza (plantas, animales), fueron personas, entonces somos hermanos con los animales y con las plantas, somos familia. Por eso, la planta puede curar, todas las plantas que existen en este planeta tierra son de medicina. En ese sentido, todo lo que uno ve en la naturaleza es medicina. Hoy los hermanos mayores hacen todo lo contrario, están sacando recursos del subsuelo, y por ello la naturaleza está en desequilibrio, está perdiendo la fuerza.

- Enfermedades producidas por la violación de normas tradicionales o pautas de comportamiento culturales.

La salud es como la relación de equilibrio en la comunidad. Por el mismo comportamiento de nosotros mismos, surge la enfermedad, ahí surgen las contradicciones, y surge de maldecir a otras personas. Y vienen las competencias, o sea, en esa época no es de los tule, es una enfermedad que afecta insinuando que los tule somos así. La crítica genera enfermedad.

La enfermedad se expresa a nivel del conocimiento natural cotidiano, por ejemplo, cuando ocurre un desastre natural, como un terremoto, el viento, la marea, es porque nosotros los tule estamos actuando mal, vamos contra los reglamentos de convivencia que el Pava nos dijo. Los tule decimos que desde el parto, se sabe si uno va a nacer muy enfermito o aliviado. Eso depende del contexto, en el momento en el cual uno nace.

- Enfermedades producidas por maleficios o malos rezos de agentes de la medicina tradicional.

Otro factor que puede incidir sobre la salud indígena es el orden sociopolítico. En ese caso, la enfermedad surge de la interferencia de fuerzas espirituales conscientemente dirigidas “por unos para hacer enfermar a otros”. Los responsables de estas enfermedades son aquellas personas que los indígenas llaman brujos, que utilizan sus poderes para ejercer influencia negativa sobre otro individuo o grupo social. Esas enfermedades de brujería existen en la cultura senú y en la cultura embera.

El embera lo que cree más es en el jai. El jai es un espíritu malo que ponen los jaibanás (médicos tradicionales), los mandan a los niños o a otra persona que luego se enferma de loquera, dolores de cabeza, y si no se pone cuidado se los lleva de verdad, se mueren. El médico en el hospital no lo cura, se tiene que buscar otro jaibaná que lo cure o dejar que se muera.

- Enfermedades de afuera

La interacción de los pueblos indígenas con su entorno social tiene unos impactos socioeconómicos y culturales que a su vez tienen consecuencias sobre su salud.

Los pueblos indígenas colombianos han visto agravarse sus condiciones de vida y salud por la intensificación del conflicto armado, la colonización de sus territorios y los cultivos ilícitos. Todo esto ha generado cambios notables en el perfil epidemiológico de muchas comunidades.

Ellos se han visto enfrentados a enfermedades desconocidas para las comunidades (cáncer, VIH-sida), ante las que no tienen suficientes defensas orgánicas, ni los conocimientos requeridos para afrontarlas.

Las enfermedades occidentales más recurrentes en las comunidades indígenas están asociadas con las que se conocen como típicas de la pobreza: tuberculosis (TBC), poliparasitismo intestinal (PPI), enfermedad diarreica aguda (EDA), infección respiratoria aguda (IRA) y la desnutrición, que afectan sobre todo a la población infantil. Se debe señalar que estas patologías están relacionadas, más que con la pobreza, con factores socioambientales.

Estos factores explican también otras enfermedades de afuera u “occidentales” señaladas por los pueblos indígenas del Urabá antioqueño: el paludismo, la amibiasis y las producidas por las fumigaciones de las bananeras.

Lo cierto es que la introducción de las enfermedades infecciosas o epidémicas, así como los desequilibrios ocasionados por el contacto y la transición sociocultural, no están siendo compensadas por los servicios y productos que el Estado provee a través del sistema oficial de salud.

Agentes de la salud

Nosotros tenemos nuestros propios médicos y eso vale. Si allá hay un médico que estudió diez años, acá hay un jaibaná que lleva veinte o treinta años aprendiendo el monte, conociendo la naturaleza, aprendiendo de ella y enseñándole y aplicándolo a la comunidad, protegiéndola.

Médicos tradicionales

Cada pueblo y cultura tiene sus particulares agentes del sistema de salud. Pero en general, hay médicos tradicionales, personas que utilizan plantas medicinales y personas con saberes especializados. Hay especialistas en plantas medicinales –yerbateros–, en rezos, en la selección y preparación de las tierras para el cultivo.

Los médicos tradicionales curan y protegen a la persona, a la comunidad, al medio natural y especialmente las cuestiones del espíritu y los sentimientos de las personas, como el amor, la suerte, la tristeza, etc.

Los médicos tradicionales contribuyen, a través de sus rituales y curaciones, con el funcionamiento de los sistemas tradicionales de salud y la reafirmación de las normas sociales, para preservar el frágil equilibrio, tal como ellos lo entienden. Y eso incluye su capacidad y creatividad para reinterpretar los fenómenos y acontecimientos que caracterizan la situación actual de vida de los pueblos indígenas.

El nele tule

Los tule tenemos nuestro médico tradicional: el nele. El nele es el eje fundamental del vínculo entre la naturaleza y el ser humano tule. Es como el secretario de la relación externa con la enfermedad: él dice: “en tu comunidad pasa eso, entonces vamos a negociar con la enfermedad (y se hace un tipo de pago, ceremonia ritual: eso es la compensación para que la enfermedad no ataque a la comunidad). El nele es como el intermediario.

El nele necesita ayudantes: los botánicos que conocen todo en medicina y los sabedores de cantos terapéuticos. Es ese trabajo hecho colectivamente lo que da los resultados. Entonces, todo el trabajo que hacemos entre los tule es colectivo hasta en la ceremonia. El hecho de tener nele no resuelve el problema de salud. Hay que comprometer a la comunidad en hacer el ina (pagamentos), en realizar ceremonias permanentes, el que va a ser el bia, el conductor o la conexión con otros espacios, para que se vaya resolviendo el problema que se está viendo en lo sociocultural. Para lograr esto, debe trabajar fuerte el gobierno. De lo contrario, el nele no tendría la capacidad suficiente de resolver enfermedades. El gobierno debe funcionar fuerte para acompañar al nele.

El ser nele es algo nato. Desde el momento del nacimiento del niño, se sabe si éste será un futuro nele. El bebé nele nace con la placenta tapada. El bebé nele de la muerte coge la fuerza (por eso se debe morir uno de los padres antes de que cumpla 18 años). Hasta que ocurre eso, el nele no puede adivinar. El proceso formativo de este niño inicia a corta edad. Entonces, se necesitan personas capacitadas para formar a los neles.

A los 18 años, ya comienza a ejercer su papel de nele. Tiene capacidad de aprender cosas, tiene mucha sabiduría y te adivina. Ya comienza a proyectarse como sabio en el niño. Desde pequeño, este niño va descubriendo cosas que un niño normal no lo puede.

Este es un niño suficientemente inteligente, extremadamente activo. Al avanzar la edad, el niño va comprendiendo y ya no transmite alguna información sino que se la reserva.

Luego de esta formación él inicia un autoaprendizaje a través de los sueños, ya no necesita maestro. Los neles poderosos profundizan más y ven cosas que acá no se visualizan. A través de esto, va aprendiendo de medicina, conocimientos teológicos y así éste se convierte en guía espiritual para la cultura, porque es el que le transmite a los caciques qué es lo que está pasando. Se reúne en los sitios sagrados con otras gentes para discutir la problemática social de la cultura tule y luego, él viene y transmite esta información a la comunidad. El papel del nele es aprender y para ello necesitan viajar. El nele tiene una cantidad de amigos invisibles.

¿Cuándo, por qué y a quiénes consultan?

El no tener nele es un problema de salud pública para el pueblo tule. “Como no tenemos interlocutor, intermediario, estamos como enredados entre las enfermedades. Como no hay quien nos acude, se va al puesto de salud, que coge gota gruesa a ver si resulta o no”.

Curandero, sobandero, botánico.

En el pueblo senú se acude a diferentes agentes tradicionales de salud. Se va al sobandero cuando hay personas enfermas por picaduras y mordeduras de serpientes, fracturas o descomposturas. Se acude también a ellos cuando hay dolor de muelas, afición de los niños (vómitos, fiebre, diarrea, lagañas), mal de orín, dolor de oído, gripa, fiebre, caída del cabello, resfriados, enfermedades de los ojos, embarazo, afición por paritoris [parto]. Cuando hay enfermedades de zeta, enfermedades de brujería. Se acude a la medicina tradicional y a sus agentes [botánico, sobandero], cuando nos sentimos enfermos y en ciertos casos, se pide orientación para la prevención de algunas enfermedades.

El médico tradicional aplica las plantas medicinales indicadas a la enfermedad, así como unas normas (dieta, baños. Debe ser responsable hacia el enfermo y conocer de plantas medicinales).

Pensamos que la medicina la tenemos nosotros acá. Eso ya es un avance en salud.

Jaibaná

Los embera katío también tienen médicos tradicionales: el jaibaná.

El jaibaná es un médico que puede defender el futuro del bienestar de la salud de su pueblo y que no tiene ningún interés de hacer daño a la comunidad. El jaibaná debe ser responsable de sus actos. Nosotros creemos en Karagabi, él es papá de nosotros. Los médicos tradicionales buenos siempre lo invocan para que las cosas salgan bien.

El jaibaná es importantísimo.

Para proteger los territorios, los jaibanás son los encargados en decir qué puede ocurrir, qué ha pasado, qué malos sueños ha tenido, etc., y él obligatoriamente debe informar. Maneja ríos y sitios sagrados. Cuando hay enfermedad en la comunidad es porque el espíritu se sale del sitio sagrado, porque allá hacen bulla. Eso pasa también con los muertos. Entonces se riega aguardiente y se reza. Se hacen limpiezas espirituales del territorio y del río.

Debemos pensar entre todos en salvar vidas. Por ejemplo, debemos trabajar con el jaibaná para que no se propaguen más las enfermedades. Nosotros no queremos perder la cultura, lo que pasa es que ya no hay materiales ni recursos ni territorios para mantener nuestras costumbres.

Los jaibanás que existen en nuestro territorio son muy respetados y día a día deben estar más preparados, tienen que aprender más cosas, saber más secretos. Para ser jaibaná se debe conocer la organización y tener contacto con la comunidad.

El jaibaná le pone la mano al paciente y desde el lugar sagrado –lugar que tiene muchas clases de espíritus buenos o malos– el espíritu indica lo que hay que recoger y los parientes del enfermo van al lugar sagrado, un salto altísimo y buscan allá el agua, las hojas, las plantas y le entregan al jaibaná. Estos lugares sagrados no es permitido que sean visitados por cualquier persona indígena. Tiene que ser bajo orden del médico tradicional y cuando en verdad se requiera. Todo lo que diga el espíritu debe ser cumplido. Después de estas peticiones, el jaibaná inicia la curación con la persona que está enferma, a través el canto del jai.

El canto de jai es canto a unas personas, que uno no las ve, pero que el jaibaná sí la ve, es como mico, como árboles, como natu-

raleza, varias cosas así. Para uno hacer una curación, si uno no tiene el mismo espíritu del mismo que cura, entonces uno no lo cura. Para poder curar, necesitamos tener el mismo espíritu.

Para adquirir el conocimiento y formarse como jaibaná, uno tiene que pasar por muchas pruebas, tiene que saber soñar y saber interpretar esos sueños. El jaibaná que transmite su conocimiento a otra persona debe mirar si ésta tiene un pensamiento sano, que no tenga ninguna maldad, que tenga fe, de buen corazón.

Si un jaibaná está haciendo maldad, entonces todos los emberas hacemos benecua: eso es un poco de chicha, comida y viene gente y jaibanás de las otras comunidades; entonces allí uno dice: usted está haciendo maldad y los espíritus que tiene usted los tiene que entregar o lo voy a arrojar, lo voy a derribar.

La ambivalencia que rodea el jaibaná, entre lo positivo y lo negativo, el temor y el respeto, de alguna forma refleja la ambivalencia de un mundo donde las fuerzas opuestas y complementarias siempre están activas.

Mujeres

Muchas curaciones son de dominio común y cotidiano. Sin embargo, algunas son del dominio de las mujeres, como las relativas al parto, puerperio y la atención a los niños. En caso de preñez, la comadrona (partera) le soba la barriga para acomodar la criatura y aplica baños de asiento con plantas.

Hay también saberes médicos que son exclusivamente de las mujeres. El uso que éstas hacen de las plantas corresponde a la necesidad de enfrentarse a situaciones que sólo afectan a las mujeres y los niños.

Promotores de salud

Se supone que la figura del promotor de salud es el enlace entre la salud tradicional y la salud occidental. En realidad, la formación de promotores de salud es la principal respuesta del sistema oficial para afrontar los problemas de salud de las comunidades indígenas, y de alguna manera para introducir patrones, parámetros, criterios, prácticas de la medicina occidental en la comunidad.

Los promotores de salud son elegidos por sus comunidades y capacitados por el Ministerio de Salud (hoy de la Protección Social), los organismos de cooperación internacional o las Organizaciones No

Gubernamentales (ONGs), para aprender a reconocer las principales patologías locales y a manejar un número reducido de medicamentos, esenciales para su tratamiento en la comunidad. Adicionalmente, se les capacita para que promuevan estrategias de saneamiento territorial y de higiene familiar, por ejemplo, la construcción de letrinas y el uso de agua hervida.

La posición y el trabajo de los promotores de salud puede llegar a ser muy incómoda y contradictoria, lo que incluso los lleva a renunciar a su cargo. En efecto, las tareas que le incumben al promotor de salud pueden ir en contra de sus creencias y cultura. Es como “poner a un indígena a vender los méritos de la medicina occidental”.

En efecto, por ser miembro de una comunidad, comparte una cultura, unas creencias y prácticas que la medicina occidental desconoce (no reconoce como válidas) y descalifica. Por ejemplo, ¿cómo un promotor de salud que tiene diez hijos va a hablar de la necesidad de planificación en las comunidades indígenas? O “si convivir con los animales es cultura nuestra, en qué forma le digo a mi gente que eso no es sano”.

Requerimientos

¿Qué se debe tener y/o hacer para disfrutar de un buen nivel de salud?

Para que haya salud, se debe tener territorio. Con territorio se puede disponer de plantas medicinales, tener cultivos tradicionales y estar bien alimentados y gorditos. Con territorio se tiene río y montes para la caza y la pesca. Antes había una cantidad de animales, un amplio territorio, entonces el indígena por su naturaleza transitaba por ese territorio. Por donde transitaba había una buena alimentación en el sentido de que había pescado, había guagua, tatabra, gurre, iguana, pericoligero, micos, etc. Entonces el indígena elegía el alimento que quería, eso es salud.

El territorio debe proveer y asegurar la reproducción social y cultural del grupo por lo tanto debe tener:

- Tierra para cultivar los productos que tradicionalmente comen los pi. Monte, bosques para cazar, río para pescar, árboles para la recolección de frutas (seguridad alimentaria).
- Árboles para la construcción de vivienda.
- Un río con agua potable.

- Plantas medicinales.
- Se debe vivir con tranquilidad (sin grupos armados).

Es preciso articular la medicina tradicional y la medicina occidental. Tener acceso a la medicina occidental, a los servicios de salud de manera adecuada, inmediata, gratuita, completa, respetuosa y de calidad.

En la comunidad se debe:

- Respetar la naturaleza.
- Respetar el conocimiento de los médicos tradicionales.
- Tener un buen comportamiento (acorde con las leyes originales).
- Trabajar colectivamente, en unidad y en coordinación. La división genera mala salud.
- Estar organizados. Cuando un cabildo responde a lo que queremos, cuando una comunidad rinde, cuando se ve este anhelo de estar unidos.
- Tener *conocimiento* de las plantas medicinales: se debe saber para qué sirve cada una de ellas y debe haber *transmisión* de este conocimiento.
- Debe haber *buena educación*: enseñar sobre las enfermedades, cómo se producen (causas) y cómo se previenen.
- Debe haber *prevención*: recurrir a rezos, sahumerios, baños para prevenir enfermedades tradicionales.
- Tener el propio reglamento público, como base en la comunidad, que diga cómo quiere ella tener la salud. Tener un currículo propio de salud.
- Tener *educación*: es muy importante aprender, formarse.
- *Agentes de salud*: se necesitan personas con interés de fomentar la salud en la comunidad. Botánicos, sobanderos, parteras, así como un promotor de salud.
- Tener un puesto de salud de medicina occidental y con personal capacitado.
- Hacer buen manejo de las basuras.
- Tener jornadas de prevención.
- Saneamiento básico.

Problemáticas, obstáculos, dificultades

¿Cuáles son los obstáculos que impiden el cumplimiento del derecho a la salud?

Obstáculos externos:

- *No respeto a la salud propia, a sus agentes.*

El Estado o el municipio no cumplen o no respetan o no valoran al jaibaná ni a la partera tradicional. Hoy queremos que articulen estos derechos del jaibaná y de la partera (que respetan el derecho a la salud desde nuestra tradición).

- *Imposición del sistema de salud occidental (su medicina, sus agentes).*

Entran los médicos, planificación, psicología, enfermeras, odontólogo, hacen citologías. Aquí ya hay unos emberas que planifican. La droga es permanente (hay personas muy intoxicadas). Ya unos partos se dan en el hospital.

La introducción de la medicina occidental y del sistema oficial de salud, si bien ha contribuido en mejorar algunos aspectos de salud, no ha solucionado otros y también ha generado nuevos problemas:

- La situación de dependencia hacia lo de afuera, con la consecuente disminución de la capacidad propia para encontrar y adaptar respuestas socioculturales adecuadas, así como la desvalorización y el abandono paulatino de los propios recursos de salud.
- El desplazamiento de la medicina tradicional y de los sistemas tradicionales de salud por la relación dominante y el elitismo de la biomedicina moderna.
- El mal uso y abuso de los fármacos comerciales, algunos con efectos secundarios peligrosos, con las consecuencias de resistencia creada a ciertos medicamentos, como en el caso de los antibióticos, antimaláricos o antituberculosos, entre otros.
- *Mala atención o atención inadecuada en el sistema de salud occidental.*

Las problemáticas de salud que enfrentan los pueblos indígenas no se refieren solamente a la cobertura. También a la calidad de

los servicios que se prestan, si se tienen en cuenta sus concepciones y prácticas culturales, muy ligadas a las condiciones de vida, del territorio.

Queremos que atiendan oportunamente en el hospital, que respeten el derecho y que también entreguen las drogas en el debido tiempo.

El no acceso de los pueblos indígenas a una asistencia sanitaria de calidad responde, entre otras cosas, a la falta de sensibilidad cultural del sistema oficial de salud en las formas de concebir y desarrollar sus planes y programas.

- *El conflicto armado.*

Con la guerra y los armados no se puede trabajar. Hay que traer y comprar los mercados del pueblo. La salud a veces se daña por los armados, que empiezan a tirar bombas con químicos, eso afecta el aire, el agua y esta gente está muy nerviosa y genera enfermedad. Nos preocupamos cuando viene la guerrilla y eso afecta la comunidad y la salud. Con los químicos nos enfermamos, los bombardeos. Los químicos se mezclan con el aire y con el agua.

La situación de orden público afecta la salud; ya no se puede transitar por el territorio porque ya uno se encuentra con el otro grupo armado si va para las montañas y si va para el pueblo se encuentra otro también. Es como encontrarse en la mitad de la hoguera, con eso vivimos como encarcelados, ahora no hay esa tranquilidad.

- *Los proyectos de desarrollo* (construcción de una represa, o de un acueducto) amenazan el resguardo de inundación.
- *Contaminación de los ríos* (colonización, cultivos ilícitos). El agua está contaminada. "Ya no hay quebradas con agua potable, se acabaron. En el verano se secan y hay que caminar muy lejos a buscar agua. El acueducto no abastece a todos".
- *Agotamiento de los recursos naturales, de la oferta ambiental del territorio.* Eso se debe tanto a factores externos a las comunidades (colonización, conflicto, influencia e impacto de la cultura mayoritaria), como a factores internos, que podrían ser controlados (mal uso o manejo del territorio y de sus recursos, control de los cambios culturales).

Se redujo drásticamente la oferta ambiental, expresada en animales de caza o de pesca, en productos que estacionalmente se

recolectaban y que sustentaban la alimentación del grupo, en materiales para la producción de instrumentos y viviendas, en la recolección de plantas medicinales y en general en el uso de la diversidad de productos diseminados en su territorio. Se podía además hacer uso de esa oferta porque había movilidad, único elemento que aseguraba la supervivencia.

Son éstas las condiciones que han venido cambiando. La oferta ambiental se ha reducido. Algunas comunidades viven rodeadas de potreros, de monocultivos como el banano o el café, presionadas por empresas madereras y en escenarios donde ya no es posible recibir los productos alimentarios que de forma natural los ecosistemas producían.

Algunas comunidades decidieron usar su territorio para la ganadería, lo deforestaron para hacer pastizales, lo que trajo impactos negativos en su salud, en la vivienda tradicional y en la organización sociopolítica de la comunidad. En efecto, si bien la ganadería ha permitido a algunos comuneros conseguir un capital económico útil, éste no se comparte con el conjunto de la comunidad, lo que genera tensiones. Más grave, la ganadería ha tenido mucho impacto sobre la capacidad de producción del bosque en proveer una alimentación tradicional más equilibrada.

Hay una erosión de la base natural que servía de referencia al mundo indígena y al modelo de apropiación territorial. Muchas de las plantas usadas por los botánicos y agentes de salud tradicional se han extinguido o están localizadas en sitios alejados de las comunidades. Así mismo, con el avance de la colonización, agentes externos se han apropiado de ciertos sitios sagrados. Esta situación afecta directamente el estado de la salud de las comunidades al fragmentarse el sistema de control tradicional, sin que el sistema de salud occidental llene los vacíos que quedan al transitar hacia esa nueva situación.

Se acabaron las plantas medicinales (los colonos destruyeron todo). El territorio está totalmente explotado, ya miramos que eso es puro potrero. Anteriormente nos defendíamos porque estábamos en montes vírgenes, había las plantas que queríamos. A la hora que fuera, ahí mismo las conseguíamos cerca. Ahora, hasta los mismos jaibanás dicen que no hay plantas, hay que ir como a tres o cuatro horas y muchas veces no las encuentran.

- *La falta de territorio y los cambios culturales generan dependencia (nuevas necesidades creadas) y una lógica de asistencialismo.*

Algunos emberas quieren que los curen ya. Hay competencia entre el médico occidental y el médico tradicional. Algunos creen más en lo de afuera, porque es más rápido. En la educación también ha entrado eso, se enseña español de kapunía, matemáticas de los kapunía, sociales, ciencias, religión. Comienza a afectar. Todo eso, algunos emberas empiezan a consumirlo y ya pierden la cultura. Si me regalan una vaca, ya la van a tener. Dicen que ya hay que comer moderno: enlatados, sardinas, etc. Algunos programas están afectando la salud de la comunidad: cuando traen mercados de afuera, televisor, la luz y se afecta la comunidad.

Entonces para nosotros vivir mejor, necesitamos un territorio más grande, donde haya plantas para las medicinas y un botánico. Esa es nuestra idea para poder vivir bien. La intención es volver a tener ese espacio para poder cultivar, para que los animales puedan regresar a sus espacios, para tener la misma posibilidad de vivir como vivimos nosotros, como nos hemos sostenido para vivir.

- *En lo alimenticio:*

si bien hay comida, no es comida tradicional (porque no hay dónde cazar y pescar). Ya no se encuentran tantos alimentos tradicionales (pescados, animales del monte). La forma de vivir de nosotros los indígenas no era mercado en el pueblo, sino que prácticamente el mercado de nosotros eran los animales del monte, o plantas que comíamos del monte. Por eso lo indígenas casi no nos enfermábamos.

Ya es insuficiente la alimentación tradicional (carne del monte, pescados). Ahora no tenemos suficiente tierra y esto hace que usemos lo del pueblo. Antes no era así, por eso nos ayuda la institución. Nosotros hacemos valer, somos capaces de trabajar, pero no hay suficiente para trabajar. Ahora no hay que cazar, tenemos que ir al pueblo a comprar carne. Ojalá nuestros hijos aprendan a trabajar la tierra, para vivir mejor. Los antepasados no tenían necesidad de ir al pueblo a cambiar comida porque tenían territorio. Tenían animales y vivían amplios, sin problemas.

La desnutrición o malnutrición es el resultado de los cambios de patrones alimentarios. En algunos casos, por la imposibilidad de

acceder a las fuentes tradicionales. En otros, por la adopción de sistemas de alimentación dependientes del mercado, con bajos aportes de nutrientes.

- *Las plantas medicinales:*

ya hay escasez. Nuestros abuelos y papás tenían suficiente, tenían medicina tradicional, vivían mejor que ahora. Ahora cualquier cosa les hace daño al estómago; tienen que correr al médico porque no tenemos las plantas medicinales.

- *Construcción de vivienda:* “como se acabó la madera y la hoja de palma, si al indio le traen zinc, pues carajo lo tomo”.

Obstáculos internos:

- *Transmisión del conocimiento de las plantas.* Falta hacer un trabajo con los botánicos y comenzar a hacer una reflexión sobre sus conocimientos. Ellos son muy celosos y no quieren compartirlos. Los jaibanás no quieren transmitir su conocimiento gratuitamente, ni curan gratuitamente: si la gente no tiene plata, se muere. Es un asunto de la ética de los médicos tradicionales.

- *El desacuerdo.* “A veces los jaibanás no son capaces de curar y entonces hay que ir a otra comunidad. Eso genera rivalidad entre los jaibanás y conflictos entre ellos”.

A veces es difícil lograr un consenso general en la comunidad acerca de ciertos temas o problemas que lo requieren.

- *Crisis cultural.* Los cambios culturales generan nuevas necesidades y motivaciones que están por satisfacer. Emergen todas las hibridaciones culturales, el sistema referencial propio se relativiza e igual sucede con la salud.

Actualmente se están debilitando nuestras culturas debido a que se valora más el conocimiento de afuera que lo propio. Los jóvenes no se interesan por aprender la experiencia de los antiguos. La forma de reproducción o socialización de la cultura ha desaparecido o ha cambiado. Hay un desconocimiento e irrespeto porque no se investiga. Los jaibanás actuales tienen pocos patrones, se han perdido las prácticas como el *benekua* y el *jemene*, lo mismo que la despedida de los muertos, las prácticas artesanales, danzas, música, deportes tradicionales (como las luchas). También ha cambiado la forma de vivienda.

La influencia de la cultura mayoritaria es tan fuerte, y tan notorios sus impactos socioeconómicos y ambientales, que el sistema tradicional de salud, sus fundamentos (creencias), prácticas y agentes indígenas, están en crisis. No se está reflexionando sobre la pertinencia de introducir nuevas prácticas y en sus impactos sobre la cultura. Tampoco se piensa en trabajar por revitalizar la salud tradicional, o en cómo se podrían articular la salud tradicional y la salud occidental.

La figura del médico tradicional entra en crisis, los jaibanás se relegan a un segundo plano, se pierde respeto y ya no se cree tanto en sus competencias.

Tenemos un jaibaná, pero muchos de nosotros no creemos en ellos, tampoco en los botánicos. Aunque sabemos que tenemos las plantas, preferimos acudir a la farmacia y allí es mejor porque la pastilla y el hospital lo saben mejor, entonces, todo funciona así, ya que nadie le enseña a los demás.

La relación de la comunidad con el médico tradicional se vuelve muy ambigua, ya que al tiempo que se pierde confianza en sus facultades de curación, se sigue creyendo en sus poderes para hacer maldad. “Hay problemas muy serios con los jaibanás, el principal problema de salud en la comunidad son los jai malos. Las víctimas son los niños”.

Entre los pueblos indígenas embera (sean chamí o katíos), el jai se está percibiendo como uno de los principales problemas de salud. La figura de los jaibanás siempre está vista de manera ambivalente. Son respetados y temidos a la vez. Pueden curar y pueden hacer enfermar. Algunos piensan que al apoyar, o sea, al dar más importancia y poder a los jaibanás, esto va a hacer que se incremente la brujería. Algunos sugieren que se seleccione a los buenos jaibanás para trabajar con ellos. Desde el exterior, se está proponiendo la certificación de los buenos jaibanás y el establecimiento de un código de ética. Otros dicen que hay que matar a todos los jaibanás. Otros dicen que no hay sólo buenos jaibanás, sino que todos son buenos y malos a la vez.

- *Falta articular la salud propia y la salud occidental.* Las comunidades consideran decisivo poder articular los dos sistemas de salud, y tienen unas propuestas para lograr ese fin:

Se debe tener un médico tradicional y un promotor de salud que se entiendan bien y que se capaciten.

Se debe tener un médico tradicional aquí y pagarlo para que prepare sus plantas y que gane su sueldo y así en la comunidad se ahorra la plata para ir al hospital (además, el traslado al hospital es un riesgo).

Debe haber mayor compromiso del jaibaná para con la comunidad y pagarlo para tener estabilidad.

Pese a eso, existe rivalidad y competencia entre médicos tradicionales y occidentales. No hay diálogo entre salud y médicos propios y salud y médicos occidentales: hay egoísmo. Hubo una propuesta del hospital para capacitar a las parteras en higiene, pero ellas no quisieron.

- *Falta organización y hay asistencialismo. Lógica perversa de los proyectos.* El componente económico se ha vuelto tan atractivo entre las organizaciones y comunidades indígenas, que se ha creado una verdadera “economía de los proyectos”. La salud no escapa a esa lógica.

Generalmente, los proyectos que llegan a las comunidades indígenas reposan en el concepto de salud de afuera, en los términos occidentales. Incluso, cuando se propone trabajar desde adentro de la cultura –como en el caso de un proyecto de fortalecimiento del sistema tradicional de salud– aún se observan los errores y la idealización de la mentalidad occidental sobre la medicina tradicional. La mayoría de las veces la idea del proyecto surge no de la comunidad sino de una ONG o de una entidad estatal.

Otra dificultad está en encontrar un punto de articulación y equilibrio dinámico entre dos formas de organización:

- La estructura organizativa moderna y artificial de la comunidad.
- Las formas tradicionales de organización y de comunicación que aún se mantienen e influyen muchas actitudes y decisiones. Parece ser que, desde el punto de vista tradicional, el equilibrio se consigue manteniendo la oposición o la divergencia.

Como se puede apreciar, muchos de los obstáculos mencionados son ajenos al mismo campo de la salud.

Responsables

El gobierno interno (gobierno propio, indígena, cabildo)

- Debe garantizar que no haya mala distribución de los territorios.
- Debe garantizar que no haya mal uso de agua.
- Debe garantizar que no haya problemas de desnutrición y estar pendiente de que en las familias no haya debilidad por falta de alimento.
- Debe tener claro lo que la población quiere en cuanto a salud.
- Debe contribuir a que cada uno dé a los hijos un trato especial, no se les abandone, ya que eso va en contra de un buen desarrollo de la comunidad.
- Debe ayudar a los botánicos a que se capaciten más.
- Debe dar apoyo a las parteras, botánicos, rezanderos y demás entes que tienen que ver directamente con la salud de la comunidad.
- Debe apropiarse de los bienes que hay en la comunidad, saber para qué sirven.
- Debe gestionar una mejor atención en los hospitales.

Por otra parte, es necesario hacer un trabajo colectivo: los jaibanás deben preocuparse por el bien común, la comunidad debe sembrar plantas. Es necesario revitalizar y desarrollar la medicina tradicional en articulación con lo educativo y lo organizativo en general (huertas en colegio, farmacia con remedios naturales).

El Estado de afuera y su responsabilidad con la salud indígena

- Reconocimiento y respeto de la salud propia (sistema, creencias, agentes, prácticas recursos).
- Respeto a los médicos tradicionales (sus prácticas, sus conocimientos). Es importante que haya subsidios para que los médicos tradicionales puedan ejercer, reunirse, intercambiar y transmitir su conocimiento.

Es importante, hacer valer el derecho a la salud. Nuestra salud tiene fortalezas: nuestros médicos tradicionales, los jaibanás, la alimentación tradicional, las plantas medicinales, los sitios sagrados. Es importante exigir nuestro derecho a la salud propia para que sea reconocido por parte de los occidentales, que sepan que

existen enfermedades tradicionales y que contamos con médicos que pueden tratar estas enfermedades.

- Respeto a la medicina tradicional: se relaciona con la protección del territorio frente a la amenaza de los proyectos de desarrollo, la colonización, los actores armados.

El Estado colombiano no respeta los territorios indígenas cuando piensa en proyectos de desarrollo.

- Respeto de la autonomía: son los mismos pueblos indígenas los que deben concebir, diseñar, gestionar y controlar los sistemas locales de salud.
- Garantizar el acceso inmediato, gratuito y de calidad de los indígenas al sistema oficial de salud occidental.
- El Estado colombiano debe respetar el derecho de todos los colombianos a la salud. No puede dejar morir a las personas bajo el pretexto de que la gente no tiene plata o carné.
- Debe responder por el tratamiento de las enfermedades que no trata el botánico, que no son tradicionales, el servicio debe ser gratuito y de buena atención.
- Debe garantizar y proporcionar buena y rápida atención a los indígenas, tengan o no carné, gratuitamente.
- Hacer un trabajo de prevención de las enfermedades (paludismo, leishmaniasis).
- Dar capacitación a los promotores.
- Hacer tratamientos de aguas.
- Asegurarse de que los hospitales den los tratamientos adecuados, buenas medicinas y no droga para calmar el dolor sólo por un rato.

Fallas y carencias del sistema oficial de salud

El sistema oficial suele decir que la situación crítica de salud de los pueblos indígenas se debe principalmente al aislamiento geográfico. Y dice que de allí se deriva la dificultad para proveer servicios de calidad. Esto incluye las carencias económicas, así como de personal profesional y de infraestructuras adecuadas.

La pelea era política, no íbamos a pedir limosna. ¿Por qué se ha perdido esa exigibilidad? ¿Qué pasa que hoy no se pelea por los otros derechos? Se ganó territorio y todo el mundo se quedó callado. ¿Educación? Nombraron un profesor indígena y ya, ahí está como si eso fuera educación para la comunidad. ¿Salud? Nombran un promotor indígena para el hospital y ya ahí quedó el discurso indígena y dicen los de afuera: no, esos indios qué van a necesitar, acá ya tenemos un indio que es líder y a ese lo amarramos aquí con un sueldito y ahí lo dejamos. Y como él era el líder de esa comunidad, allá los tenemos calladitos. Pero ya no se exige, ni se pelea por el derecho a la salud y no es para que al compañero pueda ir al hospital porque le dio la gota gruesa y le den ochenta pastas... No, es para que se respete el conocimiento que hay dentro de la comunidad, el jaibanismo, para que desde afuera se articulen las propuestas a los que la comunidad construye.

Todas las comunidades coincidimos en afirmar que sí hay debilidad, que no hay reivindicación de esa lucha indígena para que se respeten nuestros derechos como pueblos indígenas. Hay que volver a la exigibilidad activa.

Una de las principales demandas del sector oficial de salud para poder brindar mejores servicios a la población local es el aumento presupuestal. Obviamente, esto es una verdadera necesidad, más aún si se considera la situación de marginación de las comunidades. ¿Pero mejorar la situación de salud y de vida en general de los pueblos indígenas depende únicamente de una cuestión financiera? El aumento de presupuesto, sin una verdadera política de salud intercultural, podría reforzar aún más la dependencia de las comunidades y su actual situación de aculturación, con la consecuente pérdida de su medicina tradicional y de confianza en su capacidad, recursos y valores propios.

En efecto, los servicios de salud del Estado suelen ignorar la relevancia que tiene el hecho de que muchos pueblos conservan otras formas de concebir la salud, la enfermedad, la vida y la muerte. Tampoco reconocen que la integración de estos pueblos en la sociedad nacional ha tenido

serios impactos sociales, culturales, económicos y ecológicos que repercuten negativamente en los niveles de salud. Mucho menos se percatan de que estos cambios han alterado en gran medida el funcionamiento de aquellos sistemas que tradicionalmente promovían la salud y prevenían las enfermedades.

Las limitaciones del sistema oficial de salud van más allá de los factores económicos o de personal e infraestructura. Eso se debe en gran parte a la falta de reconocimiento de los factores estructurales de la salud –que en sí constituye una característica intrínseca del enfoque reduccionista de la biomedicina moderna–, así como a la carencia de una política y de estrategias apropiadas y adaptadas a las otras realidades socioculturales, económicas y ambientales donde viven los pueblos indígenas.

Hay que recordar que los factores determinantes de la salud indígena son ante todo de carácter sociocultural, económico, ambiental y político (en tanto que los procesos de integración en la sociedad nacional generan impactos directamente relacionados con la incidencia o prevalencia de ciertas enfermedades o epidemias). En consecuencia, es necesario enfocar la problemática general de salud desde una perspectiva más integral e intercultural.

Un modelo de salud que enfoque más directamente los problemas estructurales podría tener más éxito en mejorar las condiciones generales de salud y de vida de los pueblos indígenas en general que cualquier programa convencional de salud que se ocupe principalmente en tratar las manifestaciones externas del desequilibrio. El reto está en buscar las formas apropiadas de enlazar salud, educación, medio ambiente, autonomía e interculturalidad.

Salud e interculturalidad

Interesa tratar el tema de la salud y la interculturalidad en relación con el derecho a la salud de los pueblos indígenas. Para esbozar una definición de este derecho es imprescindible partir de lo siguiente:

- En primer lugar, de su cosmovisión de la salud y de las definiciones y los conceptos existentes sobre salud indígena y sistemas tradicionales de salud.
- En segundo término, construir una concepción intercultural de la salud, para que tengan la garantía de acudir tanto al sistema de salud occidental como al sistema de salud tradicional indígena. Eso permitirá también que se desarrollen relaciones

interculturales de mutua valoración, reconocimiento y respeto entre ambas medicinas.

Con respecto a lo primero, los apartes anteriores entregan elementos valiosos que muestran las dimensiones y los valores indígenas sobre la salud y la enfermedad. Ahora nos centraremos en la discusión acerca de las mutuas visiones y valoraciones de la medicina indígena y la medicina occidental, y en algunas preguntas en ese sentido. Posteriormente se hablará del derecho a la salud en los pueblos indígenas.

Entre una y otra medicina

Como estamos en un mundo de kapunías, es muy importante tener las dos formas de salud. Nuestra salud debe ser intercultural.

Hay que coordinar y articular salud tradicional y occidental. Salud no es decir que yo me enfermo, voy al hospital y luego me regreso a la casa. La salud de nosotros no es solamente tener un carné del Sisbén o de la EPS⁴ en el bolsillo, no es sólo que nos den pastillas y lo dejen a uno con aparatos en el hospital. Hoy estamos hablando de la salud, pero ya en términos de la medicina, de drogas, pero eso no es salud para nosotros. La salud debe ser entendida no solamente como “deme un carné”, “deme una vacuna”, “deme una pastilla”, “atiéndame”. No, eso hace parte de la salud, pero la salud para los pueblos indígenas es mucho más.

Ahora bien, la interculturalidad representa un reto tanto para la medicina tradicional como para el sistema oficial de salud, pues hay muy poco diálogo entre ellas, mucho recelo, desconfianza. Hasta el momento no se conocen experiencias de integración exitosas de las dos formas de salud (tradicional y occidental). En efecto, en vez de buscar construir unas propuestas y unos modelos de salud intercultural, lo que se ha hecho es mantener en rectas paralelas las dos formas de salud.

Se debe encontrar una forma de articular dos concepciones, con prácticas y agentes distintos, y tomar en cuenta las limitaciones de lo que se ha hecho hasta hoy. Se conoce uno que otro intento de adecuación de la medicina occidental a particularidades culturales y sociales indígenas para que haya acceso de los pueblos indígenas a esa medicina. Pero el acceso ha

⁴ Sisbén es el sistema de identificación y clasificación de potenciales beneficiarios para los programas sociales. Las EPS son las empresas prestadoras de servicios de salud.

carecido de calidad, entre otras razones por la falta de sensibilidad cultural del sistema oficial de salud en las formas de concebir y desarrollar sus planes y programas.

Dicho de otra manera, aunque resulte paradójico hay una aparente valorización de la medicina tradicional a través de la medicina occidental, hay propuestas de articulación y colaboración. Sin embargo, suele existir entre ambas una situación permanente de conflicto y de competencia. Por lo general, el sistema oficial de salud tiende a querer asumir el control y eso dificulta revelar nuevas estrategias de colaboración.

En gran parte esta situación de conflicto se origina por una lucha de poder. Las dificultades, en ambos lados, para superar las limitaciones que imponen el ego y etnocentrismo, a su vez, impiden alcanzar buenos niveles de comunicación intercultural basados en el interés y el respeto mutuo.

Más bien, en lugar de querer sustituir una por otra o imponerlas jerárquica y simbólicamente, es mejor evaluar cómo estas dos formas de medicina pueden complementarse y apoyarse mutuamente de manera más efectiva. La complementariedad se da de manera cualitativa más que cuantitativa.

Lo que se requiere es concertar una estrategia de salud intercultural que responda a las verdaderas necesidades y se base en la capacidad de los pueblos indígenas de asumir más directamente el control de su salud.

Diferencias por zanjar

Cada cultura tiene sus propias concepciones y manejos sobre el binomio salud-enfermedad. Hay universos diferentes, referentes distintos, y existe una gran dificultad para encontrar formas de comunicación entre ambas.

Existe una polémica sobre si se trata de una “integración” o de una “colaboración” entre medicina occidental y tradicional. Si se opta por la colaboración, se requiere que la medicina occidental reconozca la validez de los métodos curativos tradicionales, mediante su examen, con la finalidad de determinar su aceptabilidad en relación con las normas tradicionales y oficiales.

Hay un conflicto con la posición jerárquica superior del sistema oficial de salud, que considera el método científico como el único camino de la validación. Desde ese parámetro, la medicina tradicional se califica como científicamente inferior. Por su parte, la medicina tradicional rei-

vindica el reconocimiento de sus propios paradigmas. Su argumento es que la acción de las plantas medicinales obedece a mucho más que la suma de sus principios activos, y considera que es imposible investigar la medicina tradicional si la occidental se niega a evaluarse críticamente a sí misma.

La base de la construcción y aplicación de modelos interculturales en salud tiene varios aspectos:

- El reconocimiento de los conceptos globales de salud de los pueblos indígenas.
- La validación de sus modos de conocimiento.
- La capacidad creativa y de adaptación que pueden desarrollar los sistemas tradicionales de salud para encontrar respuestas, conjuntamente con el sistema oficial, las ONG o los organismos de cooperación internacional.

La interculturalidad se basa en reconocer que, finalmente, cualquier realidad sólo existe con respecto a un marco de referencia específico. Como tal, no existe una sola realidad, sino más bien distintas realidades, creadas por el relativismo psico-socio-cultural de cada pueblo.

Los conceptos de salud-enfermedad y prevención-tratamiento, en cierta medida pueden entonces entenderse como representaciones culturales que merecen relativizarse. Por tanto, existe la necesidad de desarrollar mecanismos de interpretación y traducción de los conceptos que se manejan en ambas culturas, para buscar puntos de coincidencia y comprensión mutua.

En el contexto de la salud, la interculturalidad se plantea entonces como una forma de comunicación y cooperación entre culturas distintas que tengan la capacidad de aprecio y respeto mutuo.

Interrogantes en medio

Conviene colocar la discusión sobre la interculturalidad en la situación específica de salud de los pueblos indígenas. La medicina tradicional es muchas veces todo lo que tiene a la mano la comunidad; eso hace que, finalmente, gran parte de los problemas cotidianos de salud se resuelvan con recursos locales y naturales.

Pero también es cierto que la medicina occidental es necesaria en ciertos casos agudos, tales como infecciones graves, emergencias.

Sin embargo, no siempre es fácil saber cuándo conviene usar una u otra medicina o si en algunas circunstancias ambas pueden combinarse. En todo caso, la situación económica y cultural que prevalece en la mayoría de las comunidades es un indicador que de por sí determina la preferencia por una u otra medicina.

Es poco realista insistir en la necesidad de usar ciertos medicamentos comerciales y desalentar el uso de remedios naturales o tratamientos comerciales, cuando los primeros no son accesibles –por razones económicas u otras– y los últimos responden en forma satisfactoria.

La realidad de la mayoría de los pueblos indígenas hace que la medicina occidental sea complementaria y que la medicina tradicional constituya la base principal de la atención y del cuidado de salud en la comunidad. Esto no significa que el Estado no deba seguir buscando las formas apropiadas de proveer un mejor acceso a la parte más útil e importante de la medicina occidental.

Contenido de las reivindicaciones

Las reivindicaciones y la lucha política de las organizaciones indígenas en torno al tema de salud tienden a buscar que el Estado cumpla con proveer servicios de asistencia. El sentido es que de alguna manera se compensen los daños ocasionados con los procesos de integración y su situación actual en la sociedad nacional. Así le dan al tema de salud un enfoque más político que técnico.

Obviamente, existe una demanda justificada por los servicios y productos de la medicina occidental. Sin embargo, no está muy claro si estos servicios, siempre brindados desde la perspectiva occidental, consiguen aportar una real compensación o si, finalmente generan mayor dependencia y crean otros problemas.

Tampoco está muy claro si –o cómo– esa lucha política podría constituirse en una opción para fortalecer las instituciones y estructuras internas de salud de las culturas indígenas, así como articular nuevas respuestas adaptativas.

Recordamos cómo se afectó la salud nuestra, recordamos que los kapunías⁵ y los curas nos prohibieron el uso de las plantas medicinales, nos prohibieron la práctica del jaibanismo considerada

⁵ Kapunía es la denominación que usan los embera para referirse a los blancos y los mestizos.

como brujería, mandaron a quemar los bastones de los jaibanás. Pese a eso, en todas las culturas indígenas de Colombia, seguimos teniendo nuestro médico, que se llama jaibaná, hierbatero, sobandero, botánico, nele. Toda esa sabiduría, esas prácticas para curar enfermedades, las seguimos teniendo.

Se trata también de reconocer, respetar, proteger, promover y permitir que siga existiendo la salud propia, considerando los factores políticos y socioeconómicos que la afectan.

Más que la integración de la medicina tradicional dentro de los sistemas oficiales de salud, se trata de:

- Aceptar los conceptos de salud de los pueblos indígenas como válidos y utilizarlos como eje central para promover la salud en el contexto amplio de su propio desarrollo.
- Buscar formas adecuadas para apoyar y fortalecer su propio desarrollo y la cooperación entre esas dos formas de medicina.

Para que se cumpla el derecho a la salud de los pueblos indígenas no solamente se trata de garantizar el acceso a la protección social, los servicios y la atención en salud, o de dar una cobertura en salud mediante la entrega de un carné del Sisbén. No solamente se trata de promover y consolidar las aseguradoras indígenas del régimen subsidiado de salud, buscando el incremento sustancial en la afiliación de los indígenas y la adecuación de los servicios a la cosmovisión y las prácticas culturales de las comunidades. Esto es todavía muy confuso.

Los pueblos indígenas tienen concepciones, sistemas y agentes de salud propios, distintos pero tan valiosos como los de la cultura occidental que hay que tener en cuenta a la hora de esbozar su derecho a la salud. Eso va más allá de reconocer la importancia de la medicina tradicional indígena, incluso va más allá de promover la aplicación de las medicinas tradicionales indígenas y su integración con la medicina occidental.

Una verdadera propuesta de cooperación intercultural debe estar basada en la aceptación de otros modos de conocimiento y de capacidad local de los pueblos indígenas para asumir un mayor control sobre su propio destino.

Salud y autonomía

Si la interculturalidad presupone el reconocimiento de la validez de modos de conocimiento y acción diferentes a los occidentales, las nuevas estrategias pueden entonces construirse sobre la capacidad propia de los pueblos

indígenas para asumir un papel más activo en la concepción, el diseño, la gestión y el control de los sistemas locales de salud.

No sólo es tener acceso a servicios o atención en salud, sino tener y mantener las condiciones para que se pueda disfrutar del nivel más alto de salud dentro de las comunidades. *No solamente se trata de participar, sino decidir y definir.*

La situación de salud de los pueblos indígenas ha evolucionado y los problemas son distintos de lo que eran antes de iniciarse los procesos de cambios y transición sociocultural.

Por otro lado, si bien la medicina tradicional ha evolucionado y ha buscado adaptarse a esa situación de cambios, aún no lo ha conseguido de manera satisfactoria.

No consideramos tan apropiado integrar las medicinas tradicionales dentro de los servicios oficiales de salud, sino más bien potenciar la capacidad de adaptación y de creatividad de los sistemas tradicionales de salud, promoviendo estrategias de cooperación.

Los pueblos indígenas y sus organizaciones representativas pueden asumir un papel activo para desarrollar enfoques más técnicos que políticos en la promoción de una salud integral; es decir, no solamente desde el punto de vista epidemiológico occidental o del asistencialismo curativo, sino tomando en cuenta los problemas estructurales antes mencionados. Por ende, aceptar que la salud no vendrá sólo de afuera, sino de la potencialidad y la adaptación de las capacidades propias, reactivándola, fortaleciéndola y desarrollándola con estrategias, planes y programas apropiados.

DERECHO A LA VIVIENDA

Definición y conceptualización. Territorio, hábitat y vivienda

Elementos conceptuales y de enfoque

El hábitat, el territorio y la vivienda son asumidos en forma diferente por cada una de las etnias, según su cosmogonía, modos de ocupación del territorio, niveles de arraigo a las tradiciones y disponibilidad de recursos. El saneamiento básico y la reposición de los recursos naturales y la infraestructura son elementos relevantes para desarrollar en una política de vivienda y hábitat para las comunidades indígenas de Antioquia, que en medio de esta diversidad busque el mejoramiento de nuestras condiciones de vida.

La política nacional de vivienda no posee ningún tipo de desarrollo en materia de habitación indígena. Elementos como vivienda rural, ahorro programado, crédito, hipoteca no hacen parte de los procesos de gestión de los pueblos indígenas. El indígena tiene su lote dentro de un territorio colectivo, por ello no necesita programar un ahorro para comprar tierra. Ha construido ancestralmente con materiales proporcionados por la naturaleza, por ello no requiere de un constructor. No está acostumbrado a bancos porque lleva una vida austera, y son reconocidos jurídicamente como pobres de solemnidad. En fin, la legislación colombiana no tiene ninguna definición de vivienda indígena, una omisión intencionada por medio de la cual los gobiernos nacionales han dejado el asunto de la vivienda como una responsabilidad exclusiva de los pueblos indígenas, brindando un trato desigual porque no podemos acceder a subsidios, que sólo son entregados a los clientes del sistema financiero. Para la política nacional de vivienda los pueblos indígenas no existimos, nos deja a nuestra suerte sin comprender que no necesitamos ni ladrillos ni cuentas programadas, pero sí los recursos suficientes para poder preservar nuestra vivienda tradicional.

Ante la ausencia de un marco jurídico que conceptualice sobre una política de vivienda para los pueblos indígenas, la Organización construye su política propia, definiendo las nociones de vivienda indígena desde las particularidades de cada cultura, y con el propósito de establecer la plataforma reivindicativa de este derecho social, económico y cultural ante el Estado y su incorporación como elemento de gran importancia en la concepción de planes de vida.

Aunque se han realizado proyectos de vivienda en varias comunidades de los diferentes pueblos, estas acciones no han dejado de ser materiales y puntuales, financiadas por agencias de cooperación, y algunos entes gubernamentales no han generado un proceso de reflexión y conceptualización sobre la vivienda tradicional y su importancia para la cultura, la salud y la armonía con la tierra y la naturaleza, entre otras.

No obstante, la Organización viene adelantando un proyecto con ILSA para generar estrategias de reflexión y exigibilidad de los DESC, atendiendo las nociones y los requerimientos de cada etnia. Es precisamente este insumo el que alimenta las aproximaciones a los elementos conceptuales propios de los pueblos y contenidos en el presente documento, con el ánimo de generar reflexión en torno a nuestra política organizativa en vivienda. Tenemos claro que no podemos tener sólo una definición de vivienda y hábitat, ya que ésta obedece a un valor cultural diferenciado en cada etnia.

La vivienda senú. La casa tradicional del senú es concebida como un espacio que inspira libertad. Cuenta con muchos espacios abiertos para respirar bien, para que los animales puedan andar cómodamente. Entre más amplia la casa, más tradicional. La casa y el techo son de madera y palma.

La vivienda tule. Ésta se inspira en sus dioses más representativos Pava y Nana, porque son el eje central de la vida, la alimentación y la salud. Pava creó el hábitat para vivir dentro del resguardo, en relación con la naturaleza. Para los tule, entender la vivienda es como entender el cuerpo, en su sistema simétrico, incluso llega a representar el cuerpo social, o mejor, la organización comunitaria. El ideal es que sean de dos plantas, con techo alto para tener buena ventilación. Igualmente, deben ser dos, una hembra, pequeña y el lugar de la cocina, y otra macho, el lugar de los dormitorios. A la persona que necesite se le hace una casa, y ésta se construye con trabajo comunitario.

La vivienda embera. El tambo es uno de los principales símbolos de la cultura embera, es hecho con hojas de iaca, la cocina con hojas de tagua, la casa es de guadua con palma barrigona que se construye arriba en el monte, con cocina aparte. La vivienda embera es descubierta, al aire libre, también para que pasen los jai, aunque el uso del zinc las viene encerrando. Se construyen a más de metro y medio del piso para la protección de animales peligrosos, como la serpiente, y mitológicamente para librarse del mohán que degollaba emberas con las uñas.

Hábitat

Las nociones que tenemos los diferentes pueblos acerca del hábitat están relacionadas con el territorio, por los servicios que nos presta éste para vivir bien, sin que tenga que mediar la intervención de agentes externos a nuestras comunidades. El indígena debe tener por hábitat el territorio que ya le pertenece. El que a través de luchas históricas se ha recuperado y legalizado. Hemos luchado por la tierra, porque sabemos que sin nuestro territorio ancestral, donde están nuestros sitios sagrados, nuestra comida tradicional, no podemos vivir como indígenas. Necesitamos nuestra tierra para vivir en nuestra cultura, por eso reclamamos el hábitat como un derecho inherente a la preservación de la tierra, de sus ríos, sus cultivos, el bosque y los demás elementos que hacen parte de un medio ambiente del cual derivamos nuestras vidas y por ende nuestra calidad de vida. Si tenemos un buen hábitat podremos tener una vivienda digna y eso necesariamente implica estar rodeados en todo nuestro territorio de agua, animales,

árboles maderables y frutales, cultivos, educación. Eso es una vivienda y hábitat dignos para nosotros.

La vivienda cómo un derecho social

La Constitución Política de 1991 consagró en su artículo 366: “El bienestar general y el mejoramiento de la calidad de vida de la población son finalidades sociales del Estado. Será objeto fundamental de su actividad la solución de las necesidades insatisfechas de salud, educación, de saneamiento ambiental y de agua potable”. En tal sentido, las viviendas de las comunidades indígenas están en todo su derecho de reclamar de las autoridades municipales que asignan y administran los presupuestos del sistema general de participaciones, la contribución necesaria y suficiente para la solución de esta necesidad básica insatisfecha. Los programas de vivienda que reclaman las comunidades indígenas para el mejoramiento de sus condiciones materiales y espirituales de la vida, hacen parte igualmente del ejercicio de la autonomía administrativa de los cabildos y autoridades indígenas.

Exigir el derecho a la vivienda no significa solamente tener una casa sino un terreno amplio en donde podamos cazar para la supervivencia de las comunidades indígenas; en donde se puedan tener animales y la protección del medio ambiente, en donde podamos tener nuestra propia alimentación. Tener una vivienda digna para nosotros es:

- Estar rodeado de bosques, agua, fauna, las cuales son propias.
- Poder estar tranquilos, desplazándonos con seguridad, libertad, salir a pescar, a cazar, a caminar, andar tranquilos por el territorio sin ningún temor. Que los actores armados respeten el territorio embera.
- Tener un espacio amplio, con los implementos que la naturaleza nos provee pero que cada vez escasean más.
- Sanear la tierra para que el campesino molesto no llegue armado.
- El territorio es un bien de todos, todos deben tener igual acceso a trabajarlo.
- La vivienda ideal debería ser una construcción indígena, con sus nombres tradicionales.

La primera casa es el territorio. Y la vivienda es muy importante porque es la segunda casa.

El tambo es la vivienda. Pero el hogar embera no solamente es el tambo, también tenemos que mirar hacia fuera, lo que hay. Debemos ver la relación con la Madre Tierra. Si no tenemos tierra, no tenemos vivienda, ni nada. La tierra da vida. El territorio genera vida. Sin territorio amplio, no hay vivienda digna.

El tambo y el territorio brindan protección.

El territorio es la casa del embera, es lo que la ley y el Estado han entregado como propiedad colectiva gracias a nuestras luchas. Cuando se habla de territorio hablamos inicialmente de resguardo, pero el territorio es más, es donde nos hemos criado, donde hemos sufrido, donde hemos afrontado cualquier cantidad de situaciones. Embera lo entiende así.

No solamente porque nos dieron este terreno se construye la casa, o armamos nuestro tambo. Nosotros vivimos en comunidad. No es que cada uno coja sus hojas de palma y tres palitos de madera y arme su tambo donde quiera. Se está pensando como comunidad. Porque aquí viviendo todos, como centro de la comunidad, también como parte de la comunidad, también podemos vivir separados para poder cuidar también los límites, los linderos. Que no nos hagan daño los animales, que no nos dañen los cultivos y sembrar fuera del tambo.

Una vivienda digna es esa, con todo el territorio, el tambo, el agua, los animales, la reforestación, los árboles frutales, el cultivo y la educación. Eso es una vivienda digna. Es un espacio abierto. Respiramos bien, vemos lejos, los animales viven con nosotros, pueden andar. Entre más amplio más tradicional. Piso natural, de tierra, el techo de madera y de palma está bien (el zinc, no). La cultura está arriba en el techo.

Significación: vivienda, cultura y cosmovisión

Los embera tienen varias clases de tambo. Los diseños de las construcciones embera se basan en las formas de actuar de algunos animales. Por ejemplo, las figuras que se forman al construir el techo del tambo simulan la tela de araña. Embera dice que los maestros son los animales y que embera convive con los animales y con la naturaleza en general. Que todo lo que se aprende es enseñado por ella.

Hay un tipo de tambo que es el llamado murciélagu (curungude), porque simula la posición en la que se ubican los murciélagos en

los árboles, cubriendo la cabeza con las alas. Hay otro que es el deara, construido completamente con materiales del bosque y no tiene ningún elemento procedente de afuera. Es el tambo tradicional. Estamos en un proceso de recuperación de tambos tradicionales. El problema es la escasez de materiales para la vivienda (madera, palma).

La cultura embera no construye su vivienda a ras de piso, sino a una altura considerable. Es un mecanismo de protección de serpientes y de algunos animales que representan peligro. Otro aspecto en el diseño del tambo es que es completamente destapado, para que los espíritus malos pasen derecho por la vivienda.

Se usó el zinc en la vivienda por emergencia, pero este material no está dentro del pensamiento embera. Es influencia del kapunía. La construcción con zinc se denomina kiosco. La madera con la que se construye el tambo debe cortarse en tiempo de Luna, para que no la perfore la polilla y tenga más durabilidad.

Para ubicar el tambo se tienen en cuenta algunos elementos. Antiguamente, los viejos buscaban un sitio donde no les fuera a caer una descarga eléctrica. También, miraban la dirección donde sopla el viento, la orientación del sol, por donde entra y sale el sol, el camino del sol.

El tambo se hacía alto porque cuando se moría un indígena lo enterraban debajo del tambo o cerca de él. La muerte se convertía en mohán;⁶ en ese tiempo el indígena consumía harina de maíz con las plantas y esta manera de consumir hacía revivir a la persona después de muerta.

Funciones y funcionalidades de la vivienda

La vivienda y el territorio tienen varias funciones para el pueblo Senú:

- El territorio nos da identidad. Fortalece lo cultural y lo social, porque tiene los alimentos y porque tiene un espacio para el esparcimiento y la tranquilidad. Además se establece una relación muy bonita con los animales. Sirve también para sentirse bien, para ponerse a trabajar con la familia.
- Es donde mejor se continúan las tradiciones y costumbres.

⁶ Espíritu de la cosmogonía embera.

- Es un lugar donde se pueden dar los valores y donde se da una identidad propia para poder luchar por el territorio y la organización.
- La vivienda debe ser cultural, con techo de palma y piso de tierra. Pero eso se está perdiendo. La vivienda es un lugar donde uno puede estar alojado como *senú*, sin materiales de afuera. Se debe valorar la vivienda tradicional, respetarla y enseñar eso a los niños. Mantenemos la tradición cultural en nuestras viviendas utilizando recursos naturales de nuestra región y en nuestros hogares se vive el calor de la naturaleza. Además hay territorio.
- Los botánicos consideran que este piso es medicinal y que le transmite fuerza a los pies.
- Sirve para estar seguros. La vivienda (*tambo* y territorio) debe proteger, es un sitio donde uno puede estar tranquilo, un lugar seguro para que a los niños no les pase nada. Igual ocurre con el territorio. Para los linderos, para poner cuidado, para cuidar el bosque y todo. Pero el tránsito de grupos armados no nos deja tranquilos.
- Una vivienda digna es tener tranquilidad, confianza con los campesinos, tener tranquilidad colectiva.
- Es donde se trabaja en sociedad, en armonía con la naturaleza. Está hecha con materiales propios. En esta vivienda debe haber todo lo necesario (alimentos, salud, etc.) para que haya armonía en el hogar.
- La vivienda es salud, sin vivienda no hay salud. Porque todo el que tenga su casa vive tranquilo y puede atender al que quiera (amigos, *compadres*, familia), sin que nadie le reproche o le critique. La vivienda es tranquilidad y salud. Debe ser amplia, con techo de palma para la frescura. Según los viejos, el espacio que se necesitaba para construir una casa pequeña era de cuarenta metros. Se tenía una *plazoleta* en el medio y como el *senú* es cultivador, necesita de un patio para la siembra de hortalizas. Se debe asear la casa.
- La vivienda es un lugar donde puedo realizar mis actividades familiares. Es el lugar donde se aloja, donde se reposa, donde se comparte con sus hijos, donde se solucionan problemas, donde se enseña a los hijos la importancia de tener una casa después de que nos casamos.

- En la vivienda se hace el aseo, se hacen las artesanías, se elaboran los alimentos. Se debe arreglar cuando se esté dañando y mantener limpia. Se cuidan los animales domésticos y se conversa con los hijos. Este espacio se dedica para pensar, conversar con la familia y otras muchas cosas. Es el lugar donde se almacena la cosecha obtenida de la tierra, donde puedo almacenar los productos del campo.

En el territorio nos dedicamos a otras cosas: bañarnos, cultivar la tierra, hacer cacería.

Las fortalezas de la vivienda indígena para el pueblo embera son:

- Los conocimientos: construir nuestra vivienda de acuerdo con nuestro modo de ser.
- Nosotros mismos construimos nuestra vivienda.
- Vivimos al aire libre.
- Se tienen todos los servicios en el territorio (agua, luz, mechones de fibra).
- Somos dueños del territorio.

Las debilidades para tener una vivienda digna son:

- La falta de recursos naturales para construir los tambos.
- El tambo no dura tanto.
- La falta de agua.

El chamí debe tener su vivienda en el territorio que ya le pertenece.

Las fortalezas de la vivienda kapunía son:

- Tienen vivienda saludable (desde su concepción, o sea, vivir encerrados en cuatro paredes, en su casa de material, con todos los servicios).
- Tienen arquitectos.

Sus debilidades son:

- Gastan dinero en la construcción.
- No todos tienen la misma vivienda. Los desplazados viven en carpas de plástico.
- Hay más inequidad de vivienda entre kapunías.

Derecho a la vivienda para todos

Exigimos nuestro derecho a la vivienda porque eso es cultura, porque los territorios son nuestros, porque sin territorio no vivimos como indígenas, porque la tierra es nuestra madre.

En la comunidad tule, cada familia tiene derecho a la vivienda digna, en cualquier sector en el que viva. Antes de construir, se hace un seguimiento para ver si realmente se necesita la vivienda. En algunas viviendas hay varias familias, aunque cuando una pareja se casa debe vivir un tiempo en la casa del suegro. Pero la obligación es que tenga su vivienda adecuada.

Como la casa del cacique es el lugar de relación con Pava y Nana, el cacique tiene derecho a tener casa grande y en buenas condiciones, porque en este lugar se realizan reuniones, ceremonias tradicionales tule.

Agentes

- El embera puede hacer su vivienda y debe construirla con sus propios materiales. No necesitamos un maestro o un albañil. No debe hacerla como los kapunías: para la casa de zinc se necesitan materiales de afuera, clavos, zinc, entre otros.
- Los tule siempre hemos trabajado en comunidad. Entonces, la construcción de la vivienda se hace a través del trabajo comunitario.

Requerimientos

Acceso, tenencia y distribución

- Acceso a territorio y tenencia de la tierra (cómo se reparte, se hereda, etc.).
- Falta una distribución más equitativa del resguardo.
- Debe haber al menos una distancia de 500 metros entre tambos; con esta distribución el embera viviría más tranquilo. Ahora estamos nucleados por razones de orden público. Por esta razón se han presentado anomalías y conflictos entre los miembros de la comunidad.
- La distribución debe también permitir un mejor aprovechamiento de los recursos.

- Se debe saber dónde vive uno y qué tiene.
- Acceso a los recursos del territorio (monte y río para caza y pesca). En caso contrario, la alimentación depende del mercado y se limita a gallinas y cerdos: es decir, hay dependencia y cambios alimenticios.

Sin hacinamiento:

- Hace falta ampliar el resguardo, ya que nuestras familias crecen cada día más.
- Se necesita un espacio más amplio pues hay familias demasiado grandes que comparten un espacio pequeño.
- Se requiere una vivienda con habitaciones para que cada familia tenga su espacio y su intimidad. Aunque históricamente se escucha que tres y cuatro familias compartían el mismo espacio, eso ha ido cambiando.
- Como la población está creciendo, nos hacen falta unidades sanitarias para la salud de la comunidad y mejorar el medio ambiente.
- Falta más extensión de tierra para que los animales puedan desarrollarse bien.
- Hay estrechez territorial y nucleamiento por causa del conflicto armado.
- La comunidad vive en hacinamiento. No es suficiente para cosechar. No hay espacio. Esa parte afecta la salud, no tener esa amplitud para descansar. Cada familia debía tener mínimo 30 hectáreas. No las tenemos, eso nos afecta la salud. No tenemos libertad de caminar, de criar los cerdos.

Condiciones de la vivienda embera

- El techo debe hacerse con hojas de palma iaca y el piso de guadua.
- La vivienda debe ser saludable (según criterios propios).
- La casa de zinc no es casa de embera, no es vivienda propia, además caliente. No es saludable. Estamos incómodos y nos toca vivir así porque no hay materiales. El tambo se acabó por falta de recursos naturales (colonización)
- Debe ser un lugar seguro.
- Se necesita sembrar árboles, bejucos, que son recursos naturales que escasean.

- La vivienda chamí debe tener suficiente espacio (para los animales), debe tener buen terreno, animales, montes, frutales, árboles, palma (recursos naturales), estar cerca del río y de los cultivos. El chamí construye en donde hay buen terreno, mira el espacio para tener gallinas, que los animales, que la vaquita, que el burrito, que la corraleja del marrano. Hay que mirar muchas cositas, se mira la producción, que no vaya a quedar tan lejos, que esté cerca el río. Todo eso se tiene en cuenta cuando se construye la vivienda.
- Acceso a agua potable (muy relacionado con la reforestación o la deforestación), a ríos, quebradas o represas.
- No hay suficiente agua. Se debe proteger la orilla del río para que el agua no se pierda y que abunde más el agua potable.
- Se requiere saneamiento básico (manejo de las excretas).
- Es crítica la situación, no hay apoyo de la administración, no hay dónde hacer las necesidades, se deben hacer letrinas o pozos sépticos y hacer campañas de manejo de basuras.
- Con respecto a la energía eléctrica no se siente la necesidad de que haya ese servicio. Se considera que puede dañar la parte cultural.
- Lo que le corresponde al chamí es un tambo. El embera está enseñado a vivir en su medio ambiente, en el tambo, y eso es salud.

La vivienda y su relación con la tierra, la salud, la seguridad y la dignidad

Vivienda y territorio

El territorio es importante porque así uno tiene el tambo. Si no tuviéramos eso en el aire, no podríamos hacer la casa. Además, debemos protegernos de la lluvia. La protección es importante. Estamos viviendo en la naturaleza que ayuda, protege y le da vida al embera.

Al exigir el derecho a la vivienda, no es solamente tener una casa sino un terreno amplio en donde podemos cazar para la supervivencia de las comunidades indígenas; donde se pueda tener animales y la protección del medio ambiente, en donde podamos tener nuestra propia alimentación.

Los indígenas reclamamos el territorio o la tierra porque en la Conquista los españoles nos quitaron todas las riquezas de la tierra incluyendo la misma tierra. Entonces, no tenemos en dónde hacer la cacería

porque ya los colonos o los españoles actuales todavía continúan aprovechando más el territorio.

El embera tiene propiedad y no paga impuesto, esto es una ventaja. El embera no se tiene que preocupar por pagar servicios públicos, no paga acueducto, tiene todos los recursos naturales, está rodeado por los bosques, el agua, la fauna, los cuales son propios, caso contrario con el kapunía; además ejercemos nuestra propia legislación. También el territorio y la vivienda son importantes porque nos brindan protección de la intemperie, y porque no se puede vivir al aire libre y además porque el territorio genera vida.

Vivienda y salud

Es muy importante que la casa sea amplia, tenga buena ventilación, porque eso está relacionado con la salud, en donde hay buena ventilación hay salud. La palma es saludable, voy a tener mejores formas de reflexionar. En donde esté cosa más estrecha y más encerrada, el calor me va a condicionar la cabeza y me va a doler. Entonces es importante la casa de palma, es más higiénica. El zinc es malsano.

La construcción cerrada es mala para la higiene mental. En ambiente caliente, lo mejor son las casas de palma.

Lo importante es tener un techito donde se puede proteger del agua.

Para el pueblo senú una vivienda mala es una vivienda que cae cuando llueve, uno se moja, es una casa de tablas podridas. Es necesario tener buenas montañas para tener madera.

Se podrían buscar materiales más resistentes, más finos, pero no se cambiaría la estructura. Se guardaría el piso de tierra, porque el suelo es parte del tule. Si queremos conservar, sigamos con la autenticidad que el cuerpo debe de tener contacto con la tierra. El ideal sería una vivienda tradicional tule con dos plantas y más alta porque el techo está muy bajo, oscuro y se necesita buena ventilación.

La vivienda debe tener libertad y espacio

Hay que ampliar y sanear el territorio (y que hay del manejo del territorio y de sus recursos).

Antes se necesitaba mucho espacio entre las viviendas para tener animales, cultivos de maíz, para los alimentos de los animales. Se necesitaba un patio grande. Es importante tener leña para el fogón. Se necesita territorio para cultivar, alimentar y trabajar, recrearse. Se necesita agua, aire libre.

Vivienda y seguridades

Una vivienda es segura cuando tiene techo para protegerse del clima, un espacio para los cultivos y los animales domésticos. Algo muy importante es que tenga agua y aire, eso es lo que la hace diferente y única, comparada con las cuatro paredes de una casa en la ciudad.

Antes vivíamos a lo bien, retirados, sin gente armada. Hoy preocupa el orden público, la salida sin papeles, poder circular libremente. Es un problema que trastorna a la comunidad. Los jóvenes van a salir y están preocupados por eso. Les dicen que son guerrilleros, sin ser nada.

Antes del desplazamiento vivíamos en una casa, un tambito de palo que llaman tagua y los pisos de palma barrigona, no entablados. Todos tenían tambito. Ahora vivimos de manera diferente, pero vamos a ver hasta dónde llegamos. Con tal de que no haya violencia, está bien. Vivíamos retirados unos de otros 20 ó 30 minutos. La violencia nos juntó, nos desplazó y no tenemos animalitos. Éramos poquitos y la tierra alcanzaba para vivir. Ahora somos más y necesitamos más tierra. Ahora se siente como mal, vivimos pesado, no tenemos animales y vivimos estrecho. Yo vivía bien, con tierra amplia, ahora no podemos hacer eso.

Vivienda y dignidad

Tener una vivienda digna para el pueblo embera es:

- Estar rodeado de bosques, agua, fauna, que son propios.
- Poder estar tranquilo, recrearse, tener seguridad, libertad y poder salir a pescar, a cazar, a caminar, andar tranquilo por su territorio sin temor alguno. Que los actores armados respeten el territorio embera.
- Tener un espacio amplio, tener los implementos como tagua y todos los elementos que al momento no los tenemos.

- Sanear la tierra del resguardo, porque al estar molesto, el campesino llega armado.
- Los tambos deben ser distanciados de 500 metros, eso es vida buena de embera. La guerra nos obligó a vivir nucleados.
- El territorio es un bien de todos, todos deben tener un igual acceso a trabajarlo.
- La vivienda ideal debería ser directamente una construcción indígena, con sus nombres tradicionales.
- El *eyabida* (embera del río) construye su casa cerca al agua, no necesita de acueducto, ni de nada.

¿En qué ha venido cambiando la vivienda ancestral?

La vivienda ancestral está desapareciendo aceleradamente dentro de nuestras comunidades. De materiales naturales, que provee el bosque, estamos pasando a depender de materiales elaborados por procesos industriales como el cemento, el ladrillo, la teja de zinc y eternit, entre otros. Estos cambios de materiales también reportan una transformación radical en los diseños, haciendo que nuestras casas sean más pequeñas, con menos ventilación y más oscuras. Otro factor que hace a muchos indígenas inclinarse por una casa kapunía es la duración, mientras una de éstas dura entre 15 y 20 años, la tradicional no pasa de 5 años.

Ello también se debe a los altos costos de los nuevos materiales, que antes no tenían ningún valor más que el trabajo comunitario. De continuar nuestro crecimiento poblacional, el aumento de la pobreza en nuestras comunidades y la disminución del material para la vivienda tradicional, muchos de nosotros terminaremos a la intemperie, incluso ejerciendo la mendicidad. Por eso reclamamos del Estado nacional un reconocimiento de nuestro derecho a la vivienda con perspectiva étnica, de tal manera que podamos conservar nuestra identidad y la comodidad que hemos tenido en nuestras viviendas tradicionales.

¿Se está perdiendo el saber tradicional para construir?

Son muy pocos los jóvenes que tienen todo el conocimiento de la construcción de un tambo. Ellos más bien se vienen apropiando de los nuevos materiales. Por eso debemos pensar cómo incorporamos el saber de los viejos en el currículo propio, integrando una estrategia educativa para la reproducción del saber de la construcción tradicional, en donde los jóvenes a través de una estrategia diseñada por el Instituto de Educación Indígena (INDEI) salgan del ciclo básico formativo con suficientes conocimientos

La construcción cerrada es mala para la higiene mental. En ambiente caliente lo mejor son las casas de palma. Lo importante es tener un techito donde se puede proteger del agua.

sobre la preservación y recolección de los materiales naturales y la técnica propiamente dicha de la construcción. Si perdemos nuestra vivienda tradicional perdemos una gran parte de nuestra raíz ancestral, eso tienen que tenerlo muy claro las nuevas generaciones y las viejas que tienen el compromiso de enseñar.

¿Hay suficiente material para la construcción de vivienda tradicional?

Ésta es la principal causa del problema de la pérdida de la vivienda ancestral. La presión sobre los bosques y los recursos ha llevado a que los materiales hayan desaparecido de varios sectores, obligando a las comunidades a apropiarse materiales costosos y poco cómodos; para nadie es un secreto que es más fresca y estética la palma que el zinc.

Si no comenzamos procesos de reforestación y plantación de estos recursos pronto llegaremos a ver una extinción en todo el departamento de las especies de palma barrigona, palma iaca, palma de mil pesos y demás maderas finas que han servido para construir nuestros refugios y nuestros hogares.

¿El conflicto y el desplazamiento afectan la forma de construir vivienda?

La vivienda y el territorio deben protegernos; la vivienda es un lugar en donde uno debe estar tranquilo, seguro, donde a los niños no les pase nada. Igual ocurre con el territorio, respetando los linderos y cuidando todo lo que se encuentra en el bosque. Pero el tránsito de los grupos armados no nos deja tranquilos.

Eso ha influenciado mucho en el cambio de los materiales y las formas de construcción. Cuando han ocurrido desplazamientos las casas quedan solas y se vienen rápidamente abajo, la vivienda tradicional siempre debe estar habitada o la palma se desgasta. Se han venido cambiando los materiales tradicionales más cómodos como la palma y la madera, por el zinc y el cemento, ya que son más seguros, y en caso de otro despla-

miento preservan más los enseres. Esta situación de amenaza permanente hace que nuestra vivienda tradicional sea transformada por una vivienda más fina, que inspire más seguridad, deteriorando así nuestra cultura.

Otro factor que ha influenciado seriamente la guerra es el de la “nucleización” de muchas comunidades, en especial las de selva que estaban acostumbradas a tener una gran distancia entre un tambo y otro; hoy por protección, y para poder fortalecer la comunidad afectada por el conflicto, han tenido que limitar su ocupación espacial, algo que necesariamente trae consigo la cesión de territorio a los actores armados y cambios en la relaciones sociales y el ejercicio de la vida familiar y privada, en especial en los emberas en donde los tambos son abiertos.

¿Requieren las comunidades indígenas sistemas de agua potable y saneamiento básico?

Los fuertes procesos de “nucleización” –que también pueden ser por la falta de tierra o por la estrechez que se tiene en varias comunidades–, han generado una acumulación de efectos que hacen disponer de sistemas diferentes a los convencionales para el manejo de basuras, de excretas y otro tipo de desechos que quedan a la libre exposición o contaminando cuencas de ríos.

Muchas comunidades necesitan la gestión de planes de saneamiento básico y en otras, cercanas a los cascos urbanos como las chamí del suroeste y varias de Urabá, es incluso necesario pensar en soluciones de acueducto, ya que el agua no es potable y cada vez escasea más. En las *eyavida*, o de río, por el contrario, se debe trabajar en la preservación de estas fuentes de agua que aún se encuentran en condiciones de pureza.

¿Cuáles son los principales requerimientos en infraestructura?

Indudablemente el principal requerimiento en infraestructura tiene que ver con vivienda, escuela y salud. No obstante, aunque se ha avanzado en estos aspectos, en materia de comunicación y vías de acceso estamos muy atrás. Todavía tenemos comunidades que quedan a tres y hasta cuatro jornadas de la cabecera municipal más cercana. Esta situación complica todo, desde el transporte de alimentos y suministros hasta el de enfermos.

Nuestros caminos se encuentran muy deteriorados y allí tendríamos que destinar un valor real dentro de los recursos del Sistema General de Particiones (SGP) para mantenimiento y en especial para las garruchas que se encuentran muy deterioradas y ya han provocado accidentes.

Igual de precaria es nuestra posibilidad de telecomunicarnos. Hace algunos años se venía implementando una estrategia importante de comunicación mediante radio de onda corta, lo que permitía una comunicación directa con las comunidades incluyendo varias selváticas. Luego llegaron los actores armados y empezaron a robarlos hasta que las comunidades quedaron desprovistas. Ese es el inconveniente de una estrategia en telecomunicaciones, por eso necesitamos explorar nuevas alternativas.

Alternativas

1. Construir una plataforma reivindicativa para exigir el derecho a la vivienda, respetando los conocimientos, las técnicas y los materiales con que han construido sus viviendas tradicionalmente.
2. Generar estrategias que permitan la reposición de los recursos naturales que se extraen para la construcción de las viviendas
3. Implementar programas de saneamiento básico en las comunidades que lo requieren con urgencia y adecuación de otros sistemas.
4. Diseñar una estrategia que permita mantener y mejorar las vías de comunicación en especial en las comunidades más distantes.
5. Si hay escasez de materiales hay que pensar en opciones, tomando en cuenta la cultura y la autonomía, rescatando lo valioso de la vivienda tradicional. Habiendo palma, no tendríamos que pedirle al alcalde las casas de eternit; madera sí tenemos suficiente, pero hay que sembrar la palma, si la sembramos ahora, en 6 ó 7 años ya habrá vivienda indígena para todos.
6. El gobierno propio y la Organización deben hacer una evaluación del estado actual de la vivienda; con base en el diagnóstico que se realice se debe generar un proyecto y presentarlo a agencias de cooperación o cualquier entidad nacional que financie este tipo de proyectos. Hacer programas para la reproducción de los materiales tradicionales que se necesitan para que toda la comunidad tenga su vivienda.
7. Promover políticas públicas para los pueblos indígenas que les permitan el acceso a los subsidios estatales en igualdad de oportunidades para la construcción y el mejoramiento de sus viviendas, el entorno y el hábitat.
8. Concertación y apoyo de los entes territoriales municipales, departamentales y nacionales, entidades privadas amigas, nacionales e internacionales, que les permitan a los pueblos indígenas mejorar sus condiciones de vida, habitabilidad y entorno.