

**La etnización como resistencia: el caso de los êbêra katio
del Alto Sinú – Córdoba – Colombia**

*Carolina Castañeda Vargas**

Resumen:

Propongo entender el movimiento social emprendido por los emberá katio del Alto Sinú en contra de la Hidroeléctrica Urrá en su territorio ancestral como un movimiento identitario. Lejos de asumir a los embera como indígenas o no indígenas nuestra hipótesis es que las familias embera se etnizaron durante el proceso de constituirse en el Pueblo Embera del Alto Sinú. Para rastrear este fenómeno retomo la perspectiva teórica de los estudios culturales, en especial desde Hall y Grossberg y sus conceptualizaciones sobre identidad, etnicidad, raza y no garantía. Este enfoque me permite cuestionar la ambivalente relación que se teje entre indio e indígena o, lo que es lo mismo, entre raza y cultura. La idea de la no garantía, supone no partir de la premisa obvia de adjudicarle una identidad indígena a los embera, o lo que es lo mismo, evitar caer en la suposición de que los embera lucen y piensan como indígenas. El alcance metodológico de la no garantía permite desligar las ideas racistas asociadas lo indígena y la dificultad política y cultural de agenciarse como sujeto político etnizado en la conflictiva zona de constitución de las Autodefensas Unidas de Córdoba y Urabá en la década de 1990.

* Antropóloga Universidad Nacional de Colombia. Maestría en Estudios Culturales Universidad Javeriana. Estudiante de Doctorado en Antropología Social UNSAM

La etnización como resistencia: el caso de los êbêra katio del Alto Sinú – Córdoba – Colombia

Ya, bueno, claro, es que eso empezó como un chiste para reírnos de Lucindo que a veces se ponía gafas oscuras como el kapūria, tú sabes hombre como era Lucindo, entonces le dijimos que él veía con esas gafas como ve el mundo el kapūria, lo ve de otra manera y nos ve también de otra manera.

Kimi Pernía, 2000

La lucha êbêra contra la represa Urrá I tomó la forma de un movimiento social gracias a una serie de acciones colectivas de impacto en los medios de comunicación a la vez que adquirió un carácter internacional. El momento de mayor auge coincidió con la lucha del Pueblo U'wa contra la extracción petrolera en su territorio en 1994. El movimiento congregó aliados mediante dos discursos complementarios, que más que ser enunciados por los êbêra, se supuso que les pertenecían. Uno fue la defensa del medio ambiente y el otro, la protección de los derechos de las minorías étnicas. Con estos sentidos decenas de sitios virtuales y blogs fueron abiertos por parte de aliados interesados en denunciar y frenar la violación de los derechos de los pueblos y de la naturaleza. Gracias a estos dos caracteres se contó con el acompañamiento de importantes ONG ambientales¹. El movimiento êbêra –el conglomerado de aliados y los êbêra del Alto Sinú y campesinos y pescadores de la cuenca baja-, empezó a demostrar desde el conocimiento experto ecológico, el desastre que ocasionaría la represa Urrá I en Tierralta – Córdoba, al nordeste de Colombia.

Se denunciaba, con sobrada razón, la destrucción de ecosistemas fluviales y en tránsito marino, y en general el daño ambiental a los ecosistemas de toda la cuenca de río Sinú. Se anunciaba la riesgosa extinción de especies diversas, incluidos los êbêra, a quienes Urrá condenaba a la extinción cultural y física. Según los primeros estudios ambientales

¹ “Una misión internacional de observadores independientes que visitó el área... confirmó los impactos ambientales y sociales del proyecto. Aguas abajo... el nivel del río ya ha descendido drásticamente, lo que ha provocado el colapso de las márgenes y la inminente destrucción de las viviendas...La población de bocachico –que constituye la más importante fuente proteica de los êbêra... ha descendido notablemente... El reservorio fue llenado sin remover previamente la biomasa existente lo que determinará la eutrofización de las aguas y el aumento de las emisiones de metano y dióxido de carbono... (Movimiento Mundial por los Bosques tropicales 2003:64)

(1984-1985) para la represa los indígenas de la zona no pasaban de mil y podían ser fácilmente reubicados en otras zonas ébêras. Pronto los ébêra comprendieron que la desaparición estadística era tan tenaz como la desaparición real que sufrieron una vez el conflicto armado fue tras ellos². Una aguda contaminación de las aguas con la consecuente proliferación de zancudos portadores de malaria, fiebre amarilla. Las agua anegadas y contaminadas produjeron casi que de inmediato un epidemia de cólera. Y los biólogos explicaron que el bocachico, base de la alimentación ébêra sería extinguido de las aguas de los ríos de la cuenca del Sinú por ser una especie con reproducción riofílica.

Estas denuncias aún circulan en la red mundial de información. La versión ébêra, menos difundida, era bien diferente. Los ébêra preveía un desbalance espiritual que acabaría con la “flora” primaria necesaria para la medicina tradicional y sobre todo una fuerte alteración de los territorios de los “jaís” que se manifestarían en forma de culebra causando muchas muertes por mordedura. Las preocupaciones ébêra nunca fueron exhibidas o presentadas internacionalmente. El discurso cultural externo se centró en el etnocidio, en el exterminio real del pueblo, sustentado en el discurso preventivo de enfermedades tropicales y la condena al hambre. Es decir, el exterminio interesaba porque los ébêra quedarían expuestos a enfermedades y malnutrición. Y pronto aparecieron las versiones ecologizadas de la etnicidad ébêra, entre ellas los mitos acerca del agua que los presentaban como nativos ecológicos amantes y habitantes de la naturaleza.

Quisiera aclarar que el exterminio, pero no en forma de etnocidio fue el motor de la lucha ébêra. Pero esta versión no coincide necesariamente con las denuncias medioambientales referentes a las enfermedades tropicales. Para los ébêra fue verdaderamente preocupante que los técnicos contratados por Urrá en la Universidad de Córdoba, entre ellos antropólogos, sociólogos y economistas, se refirieran a ellos como un número insignificante de personas. El argumento de los estudio era que no había indígenas en el Alto Sinú. Así que el exterminio consistía en la negación misma de la existencia. Con el ánimo de demostrar que existían, que estaban vivos en el presente y no la memoria,

² Comisión Mundial de Represas 2000. Órgano consultivo de las Naciones Unidas se pronunció respecto a las represas argumentando que luego de evaluar los impactos en diferentes lugares del planeta recomiendan no construir nuevas represas y menos aquellas denominadas micro represas, sino ampliar las existentes.

realizaron en noviembre de 1994 el Do Wambura o despedida del río Sinú. El acto consistió en recorrer de manera tradicional en balsas el curso del río hasta su desembocadura. Una vez arribaron a Lórica, la última población del río, se asentaron en el pueblo y exigieron la presencia del gobierno nacional. Así, sin previo anuncio ni acompañamiento de otras organizaciones iniciaron un sin fin de acciones colectivas de denuncia de la negación de su existencia y de la irrupción de la represa en su territorio y con el paso del tiempo la violación del derecho a la consulta previa.

La negación de la existencia de los êbêra significaba en términos legales que el derecho a la Consulta Previa no operaba. Los êbêra, emprendieron una lucha jurídica a fin de lograr la Consulta Previa. Buena parte de la vida del movimiento se orientó hacia las acciones y reacciones que ocasionaba dentro de Urrá, el gobierno y los êbêra, los fallos de los diferentes jueces. El juego judicial se extendió hasta 1996 cuando la Corte Constitucional falló que los êbêra existían. Era un pueblo, era un sujeto de derecho, tenían derecho a la Consulta. El fallo no detuvo la represa, únicamente ordeno la realización de la Consulta Previa, para el llenado, pues ya se habían iniciado las obras, y el pago de indemnizaciones individuales por los veinte años de vida útil de la represa a cada êbêra vivo o por nacer.

De hecho, en otra parte he sostenido que el verdadero éxito del movimiento êbêra consistió en lograr constituirse en el Pueblo Êbêra del Alto Sinú. Esto es, dejar de ser una población indígena de 1000, 2000 o 4000 personas para constituirse en un único sujeto político, colectivo pero sobre todo cultural, un pueblo. Hacerse pueblo fue un ejercicio de etnización que requirió tareas culturales y materiales muy concretas entre ellas no suponer que su carácter indígena era garantía de su existencia como pueblo. En lo que sigue mostraré este proceso, no sin antes contextualizar la situación.

Urrá y el proyecto paramilitar

Las Autodefensas Unidas de Colombia se consolidaron como organización paramilitar única del país en la misma década de los noventa y establecieron como centro de actividades el triángulo San José de Apartadó – San Pedro de Urabá (Antioquía) –

Tierralta – Valencia (Córdoba) (Romero, 2003:151; Pardo, 2007:35). Cercando al Nudo de Paramillo y flanqueando al Urabá. Con el dominio del lado antioqueño y parte de Valencia - Córdoba de Carlos Castaño y del lado cordobés por Salvatore Mancuso³, pretendían enfrentar a las Farc. Buena parte de los financiadores del paramilitarismo eran los políticos más prestantes de la región y a la vez los ganaderos más prominentes. Buena parte de estos ganaderos se interesaba en la represa Urrá porque con ella se ofrecía desecar importantes humedales y ganar aproximadamente 300 mil hectáreas de tierra a orillas del Río Sinú. Tierra que estaba seca solo parte del año y que ganaderos y terratenientes habían apropiado ilegalmente. La represa, se decía, era una solución ambiental que regularía las aguas del Sinú que inundaban sin cesar en cada invierno las tierras de los campesinos pobres y los barrios de invasión de Montería. Urrá represaría las aguas invernales impidiendo los desastres.

Urrá pronto comenzó a significar progreso, aquel incentivo que requería la región para “salir del atraso” de tantos años. Igualmente, los sectores con poder local, regional político y económico veían a los paramilitares como salvadores y benefactores. Si Urrá era progreso, los paramilitares eran la salvaguarda del progreso. Uno y otros coincidían con los discursos capitalistas de bienestar, mejoramiento de la calidad de vida, derecho a la propiedad privada, riqueza, desarrollo y civilización. No obstante, difundir y promover el proyecto paramilitar no fue tarea exclusiva de los medios, al contrario fueron sus propios escuadrones los encargados de establecerse militar y hegemónicamente en la región durante la década del noventa mediante prácticas sanguinarias, corruptas y económicas. Los años noventa se caracterizaron por las repetidas masacres y muertes selectivas de líderes, campesinos y pueblerinos que dejaban de existir mientras “se iba la luz” en las noches. A la vez crecía el número de campesinos desplazados y aumentaba la población de “comerciantes paisas” en las cabeceras municipales.

Vivir en el corazón del conflicto armado paramilitar fue una situación muy complicada para todos los movimientos sociales que intentaron frenar o denunciar los

³ La denominada zona de concentración en que se adelantaron los diálogos gobierno-AUC corresponde en gran medida al corregimiento San José de Ralito de Tierralta, pero también se incluía en la zona terrenos de otros corregimientos de los municipios de Valencia y Tierralta - Córdoba.

atropellos de Urrá. La dinámica de la represa cobró un carácter tan violento que hizo desaparecer movimientos sociales que tendrían un juego político futuro relevante como el Comité de desempleados de la represa y los Sindicatos de profesores. Todos exterminados en menos tres años. Entonces ¿Por qué el movimiento êbêra, con mucho menos miembros que el conglomerado representado por campesinos reubicados, expulsados y obreros fuereños, campesinos ribereños y campesinos, logró mantenerse y aprovechar la ubicación geopolítica que caracterizaba el proyecto? Pretendo mostrar que la fortaleza de la movilización êbêra fue en sí misma la constitución del pueblo êbêra mediante una estrategia identitaria simple y efectiva: la identificación con el mito del agua y una puesta en marcha de una política de la identidad.

La identificación

Mientras vivía en Tierralta en 2004 tuve casi siempre una sensación, un algo que no podía identificar exactamente pero que alteraba mi percepción de los indígenas que encontraba en las calles del municipio y que no conocía o no había visto en las oficinas de Cabildos Mayores de río Sinú y río Verde⁴. Me producían miedo, sentía que siempre estaban al ataque, se les veía agresivos y estas actitudes eran reforzadas en las mujeres por el maquillaje. En general, las mujeres êbêra que habitaban en Tierralta y que no eran mis amigas o conocidas, llevaban el traje tradicional, paruma y camisa de colores, pero además usaban medias blancas y tenis de marca en diferentes colores. Se maquillaban combinando técnicas êbêra y kapūria. Se delineaban los ojos y se ponían labial en los labios y también se realizaban dibujos tradicionales en las mejillas, frente y mentón con lápices delineadores y labiales de colores negro y rojo y a veces introducían colores novedosos como el rosado. Y si tenían a la mano kipará (pintura negra natural obtenida de semillas), también lo usaban. Era una imagen y sensación contrastantes con los y las êbêra que veía y saludaba en la oficina del cabildo o en el resguardo, allí, al contrario los percibía tranquilos, amables y por lo general sonrientes. En el resguardo las mujeres únicamente usaban kipará para el

⁴ CAMAEMKA Cabildos Mayores de Río Sinú y Río Verde – Resguardo Êbêra katio del Alto Sinú, fue la organización inicial del pueblo êbêra, se fundó en 1996. AL año siguiente se fracturó en 2 con el surgimiento de Cabildos Menores de Río Esmeralda y fracción del Sinú. Así se fracturaron en 2 mitades de casa igual cantidad de población, a la fecha, la segunda organización (que no hizo el proceso de etnización) se ha continuado fraccionando hasta llegar a 16 organizaciones diferentes. La división se origina en las mesas de concertación de la Consulta Previa con Urrá, quién hábilmente propuso hacer mesas de manera separada por río, en atención a que un gobernador local era fácilmente sobornable.

negro y achiote para el rojo y dependiendo del clima y la situación, por lo general, sólo portaban paruma dejando desnudo su torso. En estas situaciones los êbêra parecían más jóvenes de las edades que declaraban tener. Esta diferencia se me antojaba también política, pues los êbêra que transitaban con caras agresivas por el pueblo pertenecían en su mayoría al cabildo disidente, Cabildos Menores de río Esmeralda y fracción del Sinú.

Una noche de diciembre de 2004 mientras Camaemka se tomaban de nuevo Bogotá por los incumplimiento de Urrá, le comenté estas sensaciones contradictorias a un gobernador local que siempre lucía muy joven. Su explicación resultó bastante satisfactoria para mí, pues me descargó de la responsabilidad de mis percepciones discriminatorias. Según José María Domicó, los êbêra lucían siempre bravos fuera del resguardo o de sus casas en el pueblo. El rostro agresivo expresa un malestar en el sobiade, en el alma. Tierralta, Montería o cualquier espacio fuera del resguardo les resultaba agresivo a los êbêra. José María decía que la gente del pueblo, los kapūria no los querían, que siempre los trataban mal o se les burlaban, por eso los êbêra siempre estaban tristes y alerta. En el pueblo no se estaba a gusto y en Montería menos.



Ilustración 1. Qué es una traza racial

Creo que este pequeño relato personal contiene buena parte de mis preguntas sobre qué es la identidad y cómo se crea la diferencia, especialmente porque habla de mis propios prejuicios y de mi conocimiento/ignorancia sobre ciertos códigos. Es muy fuerte reconocer que yo misma hacía otros a los êbêra del otro cabildo mediante una decodificación a medias de una situación tensa. La razón de que tantos êbêra, del otro cabildo estuvieran tanto tiempo en Tierralta, era porque vivían allí, cómo me explicó un terrateniente paisa una vez: “es que aquí hay un barrio de indios, creo que se llama Esmeralda, Urrá les regaló ese barrio”. Los êbêra del barrio Esmeralda y de algunas zonas rurales fuera del resguardo pertenecían “al otro cabildo”, decían que la guerrilla los había desplazado con la anuencia de los êbêra de CAMAEMKA. Los habitantes del barrio Esmeralda que pertenecía a los Cabildos Menores lograban sobrevivir en el pueblo porque recibían desde 2002 la indemnización que la Corte Constitucional impuso a Urrá en la sentencia de tutela. Al contrario, los êbêra de CAMAEMKA, que vivían en su mayoría en el resguardo, no recibían esos dineros porque el DANE (Departamento Nacional de Estadísticas) alegaba que el conflicto armado en el resguardo no ofrecía garantía a sus funcionarios para realizar el censo base.



**Ilustración 2. Toma a Bogotá 2004
Barricadas dispuestas por la Policía Nacional**

Este relato personal encierra buena parte de las preguntas que tengo sobre la identidad y su operación en el país. ¿Por qué logré decodificar sólo una parte del mensaje?, estaban interesados en enviarme un mensaje diferente los rostros adornados de las mujeres

êbêra en contraste con su expresión. ¿Decodifiqué justamente lo necesario? Pero sobre todo: ¿por qué mientras decodificaba agresividad, al mismo tiempo clasificaba a las personas asignándoles pertenencia a un cabildo o al otro. ¿Por qué caía en el juego de la otredad, diferenciando entre supuestos iguales? ¿Qué es la diferencia? ¿Es evitable, debe ser censurada, es real?

El trabajo de etnización

Kimi Pernía uno de los líderes más importantes del movimiento que fue desaparecido por los paramilitares en 2001 le concedió en el año 2000 una entrevista a Efraín Jaramillo. La entrevista es la narración del proceso organizativo que convierte a indios en êbêra katio del Alto Sinú y de los hechos que marcaron la pauta de la organización. Sin embargo, al releer las palabras de Kimi lo que mejor se percibe es en sí el sentido que los acontecimientos cobraban para él mismo, es en últimas su propia teorización de la historia pero desde una construcción muy personal de sentido que le hace ubicarse en un lugar del mundo. Kimi tiene fama entre los êbêra que hicieron parte del movimiento en su época, de haber sido un hombre difícil y algo torpe a la hora de establecer relaciones sociales de cercanía. Pero a la distancia comprendo que también, y sobre todo, era, como la mayoría de los líderes êbêra, un pensador independiente. Pero justamente allí, está parte de la fortaleza del movimiento, en conjunto son capaces de objetar las razones individuales que cada uno pudiera tener para desistir. Esto es vital pues aunque me valgo de la narración de Kimi, de ninguna manera se puede pensar que él fue el autor único o él que siempre estuvo más informado o interesado. La experiencia personal de Kimi, nos muestra una parte del proceso, los elementos que se articulan para darle un sentido de reconocimiento, frente a los otros,

Gordon fue el primero que me comenzó a hablar de que nosotros los indios teníamos que defender nuestra tierra que si nosotros no lo hacíamos nadie lo iba a hacer, que el Êbêra sin tierra no era nada o como decimos nosotros êbêradrua ne'ea, babe'ea, también me comenzó a hablar de que a nuestro territorio lo iban a inundar para hacer una gran represa para producir luz que la primera represa iba a inundar la parte baja del resguardo y que la segunda iba a inundar todo el resguardo. "Cómo va a ser!", decía yo, "sí, así como lo oye", me decía Gordon bueno todas esas conversaciones me fueron taladrando la cabeza y me hicieron cambiar poco a poco (Jaramillo, 2000).

Gordon Horton era un misionero norteamericano que había llegado con el Instituto Lingüístico de Verano, al Alto Sinú. Sin embargo el fruto más concreto de su trabajo parece haber sido la formación de una conciencia politizada sobre Urrá en Kimi Pernía y en uno que otro líder êbêra. Ellos una vez se reconocen como êbêra asumen la militancia política desde la recuperación y transmisión de la cultura. Así, la militancia religiosa de Gordon Horton se vio traducida en la formación de quién sería el líder de referencia del movimiento. Pero Kimi, y los demás êbêra necesitaron algo más que ejercicios de autoreflexión para reconocer que algo ocurría con las visitas los técnicos y antropólogos:

Lo peor – continúa Kimi- vendría después. Eso si fue definitivo, si aah! Fue como un golpe que me abrió los ojos. Resulta que mi papá me fue a decir que unos señores que les gustaba mucho la naturaleza querían subir al parque Paramillo y también visitar nuestro territorio. Nosotros vivimos dentro del parque, que esos señores querían hacer unos estudios sobre los árboles y sobre los animales. Que eran unos profesores que sabían mucho y que querían que nosotros los acompañáramos, y que también nos iban a llevar unos regalitos. Mi papá me decía que nos podíamos ganar unos pesitos, yo le dije que bueno, que cuándo era la cosa. Nos fuimos con los investigadores yo, mi papá y el hermano de mi papá, mi tío Santander, cuando llegamos a bocas del [río] Esmeralda nos retuvieron unos hombres armados, eran la gente del EPL (Que se habían fundado esa organización en La Gloria, más arriba de la desembocadura del Río Manso). Los armados hicieron bajar a los investigadores y después de interrogarlos los acusaron de imperialistas y los fusilaron delante de todos nosotros, nosotros estábamos muy asustados pues nos acusaban también de haberlos subido. Yo pensé que hasta ahí habíamos llegado. Pero nos soltaron y regresamos a Tierralta, pero allí nos echaron mano la policía y nos acusó de que nosotros les habíamos puesto la trampa, de que esos eran unos funcionarios del gobierno que trabajaban en Corelca⁵ estuvimos cerca de un año en la cárcel de Montería. Allí fue que nos dimos cuenta que el indio no tiene derechos: le pedimos a FUNCOL en esa época que por qué no nos ayudaba a aclarar el asunto. Pero como los diarios y los noticieros decían que nosotros éramos guerrilleros, nadie se atrevió a hablar por nosotros. Yo creo que hasta al mismo Gordon, él que se decía nuestro amigo, también le dio miedo. La suerte fue que un señor abogado, de apellido Gutiérrez, creo, fue a la cárcel porque tenía otros presos allí, él nos preguntó que por qué estábamos allí y nosotros le contamos toda la historia, ese señor fue el que nos sacó de allí y no nos cobró ni un peso [...]. (Jaramillo, 2000).

Para interpretar las palabras de Kimi Pernía quiero retomar una idea de Escobar. Según él, la “diferencia” no es un rasgo esencialista de las culturas no conquistadas por la modernidad, sino más bien la articulación misma de las formas globales de poder con mundos basados – en – lugar” (2005:39). La idea central de Escobar recoge posturas similares como las Hall según las cuales la cultura no es una unidad que corresponde con un grupo humano anclado a un espacio concreto durante un larguísimo periodo de tiempo. Al contrario, la diferencia no garantiza una adscripción cultural concreta, sino que la

⁵ Corelca: Corporación Eléctrica del Caribe de carácter gubernamental, fue la encargada de proyectar y ejecutar la primera parte del proyecto hidroeléctrico antes de que Urrá se constituyera como una empresa.

definición tensa, compleja y conflictiva de las diferencias y las mismidades es en sí la cultura. La construcción de las diferencias para Escobar y Hall no está garantizada de antemano, al contrario, se articula con formas globales de poder. Una forma de articulación concreta era la de asimilar a los êbêra con los guerrilleros. El aislamiento articulado a unas cargas epistemológicas de amplia profundidad histórica y a unas condiciones globales del capital no elegidas se concretan en mundos basados en – lugar.

En esa narración Kimi pone de una sola vez gran cantidad de elementos que están en juego. Corelca, Urrá y unas gentes que el relato no especifica acusan y asocian a los êbêra, o al menos a este grupo, de ser guerrilleros. Esa forma de condensar y compactar la otredad entre pioneros de la represa (Ribeiro, 1985) y opositores cobró sentido para los êbêra en lugares concretos del Alto Sinú. Y cobró sentido porque más allá de los señalamientos y acusaciones involucró a las gentes en ejercicios concretos de violencia física que fueron reforzados por relatos, toma de decisiones, acusaciones judiciales y condenas que trascendieron a los implicados y se convirtieron en representación de la colectividad difusa de los indios del Paramillo. La actualización de la racialización es entonces un forma de articular la diferencia en mundos basado en lugar como el Alto Sinú.

La cultura, siguiendo a Escobar, se configura en el uso del poder y justamente en ese ejercicio se definen las identidades. Tal como lo narra Kimi Pernía, él y su familia descubren a Urrá por una doble confrontación, con la justicia local legal y con la guerrilla del EPL. Es en esa relación donde Kimi toma conciencia de sí como indio, no como ciudadano víctima del conflicto armado, por ejemplo. En la narración mediante una doble confrontación hay una forma novedosa de identidad. Kimi, no es sólo êbêra, es indio, en tanto no se le reconocen derechos, pero en tanto involucrado en los hechos es antes que víctima delincuente. Urrá o para ser exactos la idea de Urrá se presentó ante los êbêra como una necesaria toma de posición para establecer identidades estables. Al irrumpir Urrá en consonancia con intereses concretos de ciertos sectores de la región, toda negativa o rechazo a la represa se plantea en términos de toma de posiciones que se leyeron y se asumieron de maneras polares. Obligar la identificación plena con esas posiciones es lo que denomino una identidad estable. No son sujetos sociales que se confrontan con nuevas

realidades, son sujetos a los que la polarización define como acabados y a la vez como existentes desde una esencialidad nacida desde el comienzo de los tiempos: indio. La represa, al comienzo sólo como una idea sin referente en el mundo y después, como materialidad explícita es la frontera que delimitó la estabilidad de las identidades que apenas surgían:

entonces [una vez sale de la cárcel y su padre fallece] yo cogí pa'l monte. Me fui a lo más lejos del resguardo por el río Esmeralda arriba hasta un sitio que llaman "Manzana". Allí viví solo por un tiempo cultivando, pescando, cazando y criando animales y sin querer ver a nadie. Yo creo que ese contacto con el monte fue el que me curó de toda la rabia que llevaba por dentro. Como los êbêra joden mucho dijeron que yo me había convertido en el Príncipe de la Selva. Lucindo⁶ era el que más me molestaba con eso (Jaramillo, 2000).

La facilidad de los êbêra para burlarse de sí mismos como una forma de resistir las violencias epistémicas que pesan sobre ellos, contrastan con la seriedad en la que asumen el conocimiento que adquieren viviendo en el resguardo, en el monte. Si bien el mito del agua entrará a articular a las gentes, los êbêra no optan por representaciones performativas de su identidad como limpiezas, aseguranzas, ritos de saludo o otro tipo de ceremonias públicas que gustan y atraen a personas no indígenas. Lo que no significa que ciertos elementos que se consideraban propios no se retomen, reinventen o inventen. Es necesario narrarse, ubicar un relato desde dónde marcar una nueva forma de ser y existir. Según Hall,

la identidad es siempre en parte una narrativa, siempre en parte una especie de representación. Está siempre dentro de la representación. La identidad no es algo que se forma afuera y sobre la que luego contamos historias. Es aquello que es narrado en el yo de uno mismo. Tenemos la noción de la identidad como algo contradictorio, compuesto de más de un discurso, compuesto siempre a través de los silencios del otro, escrito en, y a través de, la ambivalencia y el deseo. Éstas son maneras sumamente importantes de intentar pensar una identidad, que no es una totalidad sellada ni cerrada (Hall, 2010: 325).

Siguiendo a Hall podemos interpretar las palabras de Kimi como el momento de enfrentarse a una definición a una representación cerrada y acabada que alguien narra de sí mismo. Él debe decantarla, debe asimilar esa representación. Pero además él intentará crear su propia narración, una narración que descoloque esa idea cerrada y fija, pero para hacerlo debe intentar un yo. Si bien Lucindo convida a Kimi a salir a dar la pelea no lo

⁶ Lucindo Domicó se convirtió en el eje de la organización gracias a su carisma. Fue asesinado por las Autodefensas Unidas de Córdoba y Urabá en abril de 1999. Con su muerte prácticamente el movimiento estaba desarticulado, pues los líderes que conservaban la vida cada vez tenía más prevenciones. Según Henry Lévy, periodista francés, Castaño le confesó en una entrevista: "por la presa, lo matamos por la presa". (Lévy 2003)

consigue, es necesario que alguien con más autoridad que carisma logre efectivamente convocarlo:

De allí [del monte] solo salí cuando fue Simón y Jorge Hugo Jarupia y fueron a decirme que trabajara con ellos, porque Simón era el nuevo gobernador del resguardo y que Eugenio ya le había entregado el cargo. Que ahora si iba a haber una pelea grande para evitar que nos acabaran. Yo no lo pensé mucho y dije que si se trataba de pelear para defendernos que eso sí, que yo ya me había dado cuenta cómo era que eran las cosas. Que yo ya me había untado de tanta mierda del mundo blanco y que yo quería que ahora diéramos la pelea por nosotros mismos (Jaramillo 2000).

Más que odio, las palabras de Kimi sintetizan su propia versión del darse cuenta de sí, él descubre que de alguna manera pertenece a esa selva y que es indio y que es diferente y que está enmarcado por unas condiciones muy inequitativas. Según Hall,

En el curso de la búsqueda de raíces, uno descubrió no sólo de donde venía, sino que empezó a hablar el lenguaje de aquello que es el hogar en el sentido genuino, aquel otro momento crucial que es la recuperación de las historias perdidas. Esas historias que nunca han sido contadas sobre nosotros mismos, que no podíamos aprender en los colegios, que no estaban en ningún libro, y que teníamos que recuperar. Éste es un acto enorme de lo que quiero llamar la reidentificación, la reterritorialización, y la reidentificación política imaginaria, sin las cuales no podría haberse construido una contrapolítica. No conozco ni un ejemplo de un grupo o categoría de gente de los márgenes, de lo local, que haya sido capaz de movilizarse a sí mismo social, cultural, económica y políticamente en los últimos veinte o veinticinco años, y que no haya pasado por algunas series de momentos semejantes a fin de resistir su exclusión, su marginación. Es así cómo, y dónde, los márgenes empiezan a hablar. Los márgenes empiezan a rebatir, los locales empiezan a entrar a la representación (Hall 2010, 324)

Una de esas historias es reconocer en Simón Domicó la autoridad suficiente para aceptar unirse a los líderes. Actualmente los êbêra dicen que Simón “fue el último cacique”, para indicar que estaban en un momento de transición pues en 1996 Simón pasaría de cacique a Nokó, palabra êbêra que ellos hicieron sinónima de gobernador de cabildo. Simón Domicó reunía una serie de condiciones particulares, pertenecía al río Verde, la zona que se consideraba menos tradicional debido a la colonización campesina y que no había sido cobijada por el resguardo que el INCORA tituló a los êbêra en 1993. La misma zona que permaneció hasta 2005 sin censar y hasta 2006 sin recibir indemnización. Pero él era en sí mismo un representante de la *tradición*, era y es jaibaná (señor de los jaís o espíritus). Kimi acepta la invitación del jaibaná, no la de su amigo Lucindo, quién tenía mayor claridad política y mejor manejo del mundo kapūria. Si bien Lucindo estuvo siempre en las discusiones públicas, Simón Domicó, tenía y tiene credibilidad ante las personas êbêra de tal manera que puede convocar con mayor efectividad.

Este proceso de conformación del pueblo êbêra katio también contó con el acompañamiento de la Organización Nacional Indígena de Colombia que llegó a la zona para intentar unas conversaciones más horizontales con Urrá, pero también con pocas o ninguna esperanzas en cambiar la situación, pues para ellos Urrá era una realidad. La comisión estaba conformada por Efraín Jaramillo y Fernando Castrillón:

Pues mira, eso cuando nosotros llegamos ahí teníamos la tarea de hacer un plan de desarrollo, esa era la tarea fundamental de nosotros, un plan de desarrollo pa' presentarle a Urrá, pero nosotros sabíamos de que ese plan de desarrollo no tenía ningún sentido si la gente no lograba, otra vez cohesionarse como pueblo y otra vez, porque cuando nosotros llegamos el pueblo êbêra estaba en un proceso de descomposición muy tenaz (Efraín Jaramillo en entrevista a la autora 2009).

Las palabras de Jaramillo nos indican la importancia del proceso. Los êbêra no eran un pueblo, debían convertirse en uno, o al menos esa era la alternativa que la ONIC ofrecía para ayudarles a *peliar*. Ese elemento de cohesión fue justamente el mito del origen del agua. Si bien la recuperación de la narración y su afianzamiento en las comunidades tomó tiempo, la claridad sobre cuál debía ser el mito y por qué, la ofreció Simón Domicó quien usando sus conocimientos bien pronto entendió el sentido de buscar un elemento cohesionador que no implicara ejercicios epistémicos violentos y que además resultara efectivo porque

entonces nosotros llegamos ahí y lo primero que hicimos fue conformar un equipo elegido por los mismos êbêra y claro nosotros de todas maneras no éramos ingenuos y no íbamos a permitir que nos metieran gente, a cualquiera, entonces nosotros dijimos vea aquí tiene que estar Kimy, tiene que estar Lucindo, aquí tiene ¿cierto? Pusimos unas condiciones ¿cierto? Entonces los nombraron, entonces después se nombraron otros cinco, como en total eran diez. Y entonces la tarea principal es decir, bueno es que ahí había comunidades casi que monolingües es decir, que había gente que no sabía lo que estaba pasando afuera entonces nosotros dijimos ¿cómo es que vamos a establecer una comunicación con esta gente, sobre qué? (Efraín Jaramillo en entrevista a la autora 2009)

Efraín Jaramillo había acompañado el proceso organizativo del Consejo Regional Indígena del Cauca en 1971 y la conformación de la ONIC junto con Pablo Tatai y pretendía retomar parte de esa experiencia para asesorar a las comunidades del Alto Sinú:

Entonces, yo me acuerdo que me senté con Kimy y con Simón Domicó. Entonces yo me acuerdo que dijimos bueno vamos a recordar los mitos êbêra que más, que más le llamen la

atención a la gente. Entonces salió. Yo me acuerdo que nos demoramos dos días ellos contándome el mito y yo tratando de entenderlo y tal. Y después lo logramos resumir en dos o tres hojitas yo tratando, ya con la intuición un poquito encontrando cuál era la mecánica pa' meternos en ese mundo êbêra (Efraín Jaramillo en entrevista a la autora 2009).

El relato de Jaramillo permite entender que las identidades se articulan históricamente y los elementos de los que se valen las sociedades para lograrlo pueden ser disímiles. El mito para los êbêra debía orientar la toma de una posición política ante las decisiones del estado y para los asesores de la ONIC ofrecía una comprensión sobre el mundo êbêra-otro. Asesores y líderes êbêra se movían en un contexto desconocido, inestable riesgoso y con posibilidades desconocidas y para afrontarlo decidieron partir de lo que consideraron estable. Partieron de suponer que en efecto había habido un momento en que el pueblo no sufría "esa descomposición tan tenaz". Siguiendo a Hall uno podría decir que esa estabilidad que nunca existió es un referente necesario de establecerse en la diferencia, es el espacio que permite buscar y encontrar la posición que se requiere para jugar dentro de una política de la etnicidad que rompa con las relaciones que establece la diferencia desde la dominación racializada (2010: 307), o en mundos centrados en – lugar.

El mito del origen del agua narra la historia de un êbêra que descubre una laguna con muchos peces pero decide mantener su descubrimiento oculto a los otros êbêra. Entonces el pueblo êbêra le exige a su creador Karagabí que descubra el secreto y lo revele a todos. Él accede porque teme a una rebelión. Karagabí descubre el secreto pero el êbêra astutamente convierte la laguna en un árbol de jenené, inmenso y espeso que oculta la luz del sol, un árbol tan fuerte y poderoso que era impenetrable a cualquier hacha. El centro del relato es la difícil lucha por derribar el árbol que cada vez es más fuerte y opone mayor resistencia. Karagabí debe acudir a todos los êbêra y a las habilidades de cada animal para lograr derribarlo, hasta que finalmente lo consiguen y entonces sale toda el agua contenida creando el territorio êbêra, con sus ríos, ciénagas y el mar. Una vez logrado el cometido Karagabí nombra a diferentes êbêra como protectores (dueños) de cada parte del territorio. El relato cuestiona la acción de mezquindar el agua y sus peces y enaltece la persistencia de la lucha común para compartir el agua y con ella crear el territorio actual o como lo explicaba Kimi:

Una cosa importante para nosotros es que nos fuimos dando cuenta de la importancia que tenía para nosotros ese mito del origen del agua entonces dijimos “tenemos que saber más de ese mito y lo que significa para nosotros” y comenzamos a trabajarle a la cosa y a discutir con la gente. Todos fueron aportando un poquito y de poquito a poquito nos dimos cuenta que ya estábamos encontrando el camino de cómo íbamos a luchar y por dónde teníamos que seguir. Es como si nos estuviéramos liberando de una forma de ver las cosas, de otros. El engaño que nos habían hecho era eso, el peor engaño es eso, que nosotros no teníamos algo propio para ver nuestras cosas de nuestro mundo. Que nos habían puesto unas gafas para que viéramos diferente las cosas. Pero ahora con lo que nos decía el mito, eso sí era nuestro. Nosotros de pronto vimos claro. Como que de pronto nos quitamos esas gafas y vimos nuestro mundo diferente, hombre eso nos dio mucho ánimo y confianza y seguimos pensando pa’ delante (Jaramillo 2000).

En este caso, Efraín Jaramillo al compartir con los êbêra su propia idea de otredad, de verlos diferentes, con un mundo y un pensamiento diferente al suyo permitió que Simón, Kimi, Lucindo y el resto del equipo resignificarán, como nos contó Kimi, su identidad mediante la identificación con el proceso del mito del agua, con un quitarse una gafas que no dejaban ver desde una posición. Así el mito más que recuperar la cultura, ofrece un espacio para proyectarse. Era un referente para iniciar un proceso, la recuperación del mito no ofrecía o garantizaba la identidad êbêra, simplemente ofrecía un espacio de posibilidades múltiples, para êbêra y asesores:

Entonces ya ahí comenzamos a ver ellos cómo veían la cosa, a ver cómo era, la forma que íbamos a emplear para hablar con las comunidades. Entonces se nos ocurrió después de muchas discusiones es que hermano, vea mire, es que el mito es muy sabio porque vea ahí está ese árbol, ese árbol lo tumbaron fue pa’ que diera el agua cierto, entonces comenzamos a construir el árbol êbêra cierto que es el del pueblo êbêra ese árbol y que ese árbol tenía unas raíces y se construyó todo el mito. Yo inclusive creo que yo después me vine y con este artista... con Benjamín Jacamanijoy, con este, armamos ese que ahora es el logotipo (Efraín Jaramillo en entrevista a la autora 2009).



Ilustración 3. El árbol Jenené y sus cuatro raíces

Solo sobre el entendido de que la identidad no es estable, que lo êbêra no estuvo ahí siempre es posible analizar el proceso organizativo de CAMAEMKA. Verlo como un proceso de identificación étnica donde los referentes de identificación fueron construidos como señaló Efraín Jaramilo y dónde se relata una historia sin tiempo que debe volverse presente. Los êbêra del presente debían combatir a Urrá como los êbêra sin tiempo, con ayuda de Karagabí, combatieron a quién acaparaba el agua. Se ha creado una identificación viable que no establece retornar al pasado, al contrario ofrece alternativas para el presente. Actualmente, igual que en ese momento, los líderes de nivel medio y alto e igual que el pueblo en general recuerdan este y otros mitos, pero el elemento cohesionador que resaltan al momento de definirse êbêra es su propia capacidad de lucha: los êbêra somos resistentes. El mito, si se quiere, se transformó, y en vez de contar una otra vez cada intento por derribar el árbol de jenené, por identificar uno a uno a los portadores de las hachas, sus materiales, tamaño y peso, permitió que los miembros de Camaemka se nombraran mediante las tomas, las marchas, las actas, acuerdos, las sentencias. El proceso de identificación, el darse cuenta de quién se es, es también opcional, o mejor no está garantizado. No todos los êbêra consintieron en ubicarse en esa posición, para todos no resultó obvio que el mito los convocaba y menos aún que ellos fueran el mito mismo:

Otra cosa de importancia fue que también decíamos que las cuatro raíces de nuestro árbol Jenené, que es nuestro pueblo êbêra, eran también como los horcones de nuestros tambos. Nosotros le ponemos a nuestros tambos cuatro buenos horcones en las esquinas para sostener, sí cómo la vida. Sí esos horcones no son buenos y gruesos, hombre, el tambo se viene al suelo. Entonces dijimos esos horcones son como las bases de nuestra vida diaria. Son como las raíces de cada familia, parecido a las raíces de Jenené que es para todo el pueblo. Hombre, nosotros íbamos descubriendo todas esas cosas y mirábamos que la cultura nuestra era muy sabia. Pero eso no fue fácil. No todos entendían. Había muchos que no se quitaban las gafas de los kapūria. Es más decían que así veían mejor, entonces venían las críticas. Alguna gente nos criticaba. Las críticas que venían de afuera no nos importaba tanto. A nosotros lo que más nos dolía era las que venían de adentro, las de nosotros mismos, pues nos quitaba fuerza. Y a veces nos desanimábamos pero entre más criticaban nosotros respondíamos con más cosas culturales. Para las reuniones nos pintábamos todos la cara y comenzamos a volvernos orgullosos de esto (Jaramillo 2000).

Entonces comprenderse desde el mito no estaba garantizado, era necesario otorgarle un sentido al mito y ese sentido más que retornar al pensamiento, era permitirse leer el contexto y ubicarse en él. Pero tanto el mito, como el proceso fue un descubrir que la mismidad no estaba preestablecida, el llamarse êbêra tenía unas connotaciones precisas. Solo dio espacio para el que los hombres no jaibanas se dieran la oportunidad de pintarse la cara, como contaban los viejos que todos hacían años atrás. Era una construcción de sentido que debía ser colectiva y apropiada, las metáforas debían dejar de serlo para cobrar todo el sentido, los horcones del tambo, eran las raíces del árbol jenené, que eran la estructura mítica de la relación con el territorio. La concreción y aceptación del mito como espacio de identidad necesitaba construirse y aprenderse. En cada conversación alrededor del mito se jugaba la posibilidad o imposibilidad de una identificación que articulara una forma organizativa. Este ejercicio no fue simplemente mental, al contrario, requirió una suerte de acciones, trabajos físicos, comida y dinero. Requirió poner la organización en funcionamiento, o mejor la organización fue vivida en las acciones materiales mínimas que garantizaban la posibilidad de construir el sentido del mito y el por qué de la lucha. En boca de Efraín Jaramillo:

Fue muy bonito eso porque definitivamente nosotros llegábamos allá a una comunidad y lo primero que hacía Kimy era contar el cuento, a revivir el mito del origen del agua, cierto, y Kimi le hacía repetir a la gente. Bueno cuéntelo usted a ver y la gente agregaba cositas y bueno después de eso les decía: es que nuestra organización es eso y pum! Andaba inclusive, y tengo por ahí fotos, con una cartulina así donde estaba el árbol dibujado y así esas cosas. Él decía vean así es nuestra organización y eso cogió una fuerza tenaz, inclusive es, no es que al estar de tiempo completo allá, es que teníamos una lancha estábamos organizados que unos pescaban que los unos hacían esto, que la parte logística estaba muy bien distribuida. Andábamos con esa lancha pa'riba y pa'bajo con ollas y remesas visitando comunidades meses y meses (Efraín Jaramillo en entrevista a la autora 2009).

Es decir, el proceso de recuperación cultural, de reinventarse y redefinirse dentro de un mundo y hacerse a una historia requirió un amplio y arduo trabajo material, contacto con unas materialidades que contribuían tanto a la adquisición del sentido como las narraciones del mito. Entre otras cosas, el contacto con esas materialidades contribuía igual o más que las palabras a tejer y entenderse en la diferencia. Buena parte de las asambleas masivas que se realizaron antes de la desviación del río son narradas en la actualidad haciendo alusión a la cantidad de bocachico que se repartió en el almuerzo, a las comunidades y pescadores que llevaron más llenos los baldes o a las compañeras que ayudaron en los fogones a cocinar. El pescar, limpiar, cocinar y comer pescado mientras se hablaba de su posible extinción fue un factor determinante en las memorias individuales sobre el proceso. Pero adicionalmente, ese ejercicio reforzaba la idea de que un êbêra también era aquel que se daba el lujo y placer de comer pescado y plátano al desayuno, almuerzo y comida. Esta otra identificación los acercaba a los pescadores campesinos de la cuenca abajo y los alejaba de aquellos que debían pagar por el pescado que querían comer.

La etnicidad en marcha

Para concluir quisiera recordar un par de entrevistas que realicé en Tierralta en el año 2010, con profesores êbêra de CAMAEMKA y con los cabildantes de Cabildos Menores de río Esmeralda y Fracción del Sinú. En la primera, hablé con profesores jóvenes que ya conocía y que son maestros nombrados por la secretaría departamental de educación como resultado de todo el proceso que he descrito. Algunos de ellos apenas habían nacido cuando comenzó la organización. Uno de los primeros acuerdos que se firmó con Urrá fue sobre la financiación de un proceso de etnoeducación centrado exclusivamente en los êbêra. Para esto se escogió a un grupo de adolescentes que validaron la primaria e iniciaron su formación con la Normal Superior de Montería. Lo que me sorprende de este grupo es su capacidad de análisis de la situación del resguardo, de la monetarización y la identidad êbêra. Ellos a pesar de haberse educado fuera del resguardo, leer y escribir en español, tienen muy claro que la educación que imparten a los niños en las escuelas del resguardo debe ir encaminada a recordar el proceso de lucha. Pero esta certeza no es una directriz del

cabildo, no es que sea parte de la política de etnoducción êbêra, es más bien una iniciativa de los mismo maestros.

En 2004 tuve la oportunidad de realizar con ellos un ejercicio de análisis de Urrá y de las implicaciones de la indemnización. Como ya he reseñado, la población agremiada dentro de CAMAEMKA no recibía en esa época la indemnización, pero se esperaba que pronto dieran luz verde para iniciar el respectivo pago. Pero como ya habían pasado seis años de demora la preocupación era que se les iban a pagar los seis años en un pago único. Las reflexiones del grupo al respecto eran muy interesantes, por una parte ellos consideraban que Urrá iba a usar el pago para poner a los êbêra de su lado y por otro que el dinero iba a hacer que la gente comprara elementos que acabaran con el resguardo, como motosierras, objeción que también ponían las mujeres. El resultado de esta reflexión fue un texto que compusimos conjuntamente, donde se narraba la historia de Urrá y que sirviera como “herramienta pedagógica” para enseñar a los niños en las clases. Una vez terminado el texto, José Silverio Domicó lo ilustró. En 2010 me encontraba nuevamente con algunos de ellos y al preguntarle a José Silverio si los êbêra eran cordobeses él me respondió:

Pues, a mi punto de vista, yo pues personalmente, yo diría que desde mi centro educativo que siempre he dicho en las reuniones donde yo participo y siempre estoy en esa forma de sentir, de pensar. Por ejemplo, o sea, los que construyeron la mapa son los españoles no somos nosotros, desde el principio llegaron los españoles acá, construyeron una mapa, diciendo que esta es la Gran Colombia y Sur América. Basando en eso colocaron diferentes países con sus respectivos nombres y capitales, pues desde el principio los êbêra [êbêra aquí significa indígena en general, no es una referencia al pueblo o al grupo étnico êbêra], no estaba en esa forma, sino que vivíamos de una forma más colectiva, no estaba dividido, aunque teníamos diferentes formas de idiomas, o sea, que teníamos la forma, diferentes formas de religión, políticas, costumbres, cosmovisiones que permanecían diferentes etnias en este continente que actualmente estamos viviendo (José Silverio Domicó en entrevista a la autora, abril de 2010).

Las palabra de José Silverio sintetizan para mí ese proceso de resignificación y de identificación, de creación constante de una posición desde la narración de historias que los incluyan y con las cuáles puedan actuar en el presente y hacia el futuro. Es decir, de la concreción del proceso de etnización. Y es a la vez la continuación y reordenamiento del proceso, los maestros han aceptado la tarea de educar a los niños y a sus padres en la historia êbêra y en la comprensión de la situación de ellos frente a Urrá y frente a los cordobeses:

Entonces, a raíz de eso, a los êbêra, pues hasta este año que estamos viviendo actualmente, yo digo que no es Cordobés, o sea, donde vivimos, el territorio donde permanecemos es nuestra tierra, no es Cordobés, la tierra es de nosotros, basando en eso, desde mi punto de vista, yo veo que la tierra es la madre, la tierra es la que es del seno, los árboles son los pelos, los animales y otros, son los piojitos, pero lo importante, el suelo es la carne, los minerales, el petróleo, el agua la sustancia orgánica más importante de la tierra. Teniendo eso, o sea, respetamos la madre tierra, y entonces teniendo en cuenta eso yo no diría que somos indígena Cordobés, yo digo que es personalmente, yo soy un Êbêra que vivo en un territorio, un tierra que permanezco, entonces yo no soy Cordobés, o sea, vivo en una tierra, así es que yo pienso (José Silverio Domicó, entrevista personal a la autora abril de 2010 Tierralta).

La segunda entrevista, fue con Cabildos Menores de río Esmeralda y Fracción del Sinú. Los asistentes eran hombres de diferentes edades, entre ellos, los secretarios de educación y salud, que no tenían más de veinte años (casi la edad de José Silverio). Cuando les pregunté qué significaba para ellos el Do Wambura me dijeron: “no sabemos, sólo saben los viejos”. En seguida los mayores respondieron que eso eran cosas pasadas y que estaban en otra cosa ahora. Las maneras de ver y leer el pasado y la significación de lo êbêra, son marcadamente diferentes para êbêra de la misma generación e igualmente alfabetizados, pero que no han participado de las movilizaciones o discusiones. No porque ambos cabildos no estén presentes conjuntamente en algunas mesas de negociación, sino porque los líderes de Cabildos Menores no socializan con sus comunidades las discusiones que tienen con Urrá, ni con el gobierno, para ellos la conformación del pueblo êbêra estuvo dada desde siempre no es un proceso que surgió. Las comunidades de Cabildos Menores al no confrontar a Urrá no se identifican a sí mismas desde su relación con la represa. Esta situación es interesante pues el gobierno y Urrá al establecer éticas de la igualdad en el tratamiento a las minorías agrupan, engloban y unifican a los êbêra en una unidad étnica acabada, en una identidad estable. La diferencia más evidente entre unos y otros es que no todos se nombran como pertenecientes a una historia común reciente. Pero ambos consienten en la marcada diferencia entre ellos y los kapūria. Una diferencia que incluso es más sentida y sufrida diariamente en los Cabildos Menores cuyas comunidades viven fuera del resguardo y en relaciones más cotidianas con los kapūria. Según José Misael Jaruque, líder de Cabildos Menores, Urrá es un problema para los êbêra porque la represa trae enfermedades difíciles de tratar porque se alteraron los sitios sagrados y porque el pueblo dejó de ser uno. Pero Urrá no está presente todos los días en su vida como si los kapūria:

No, porque es que a veces ellos [los kapūria dicen que esos son indios, esos indios que van hacer aquí, o están estorbando aquí en el pueblo, porque así han dicho aquí en Tierralta, esos

indios si molestan aquí, entonces ya hay discriminación, kapūria hacia el êbêra, o la alcaldía de pronto dice no esos êbêra si joden aquí, molestan mucho, todos quieren es que le den, que le den, pero ellos no dan nada, estaba viendo que todo este territorio es del pueblo êbêra, ellos están ahí metidos, están es una invasión, entonces ellos son los que van a molestar, no nosotros, entonces eso también nosotros hemos reflexionao' acá, todo este pueblo de aquí, toda esta tierra era del pueblo êbêra (José Misael Jarupia Namecoy Entrevista de la autora abril de 2012).

Intenté mostrar que la fortaleza de la movilización êbêra fue en sí misma la constitución del pueblo êbêra mediante una estrategia identitaria simple y efectiva: la identificación con el mito del agua. Y que justamente esa fortaleza solo cobijó a quienes se leyeron desde allí, por eso el sector disidente que no aceptó la identificación de lo êbêra mediante un mito de origen. Una consecuencia evidente es que mientras CAMAEMKA se mantiene como una sola organización Cabildos Menores se fracturo en dieciséis. CAMAEMKA recibe atención en salud en el resguardo de manera particular y sus niños acceden a educación intercultural. A otro costo, en el nivel local, CAMAEMKA continúa señalado como guerrillero mientras que Cabildos Menores no.

Para concluir quiero señalar que los êbêra son actualmente leídos como étnicamente incorrectos porque se atrevieron a una subjetivación para intervenir el presente tal y como viene, incluyendo deshacer la relación indio – pobre e indio - indígena. Es decir cuando los êbêra asumieron la responsabilidad de su representación desplazando las representación que se imponían de las relaciones de identidad diferencia que los ataba a lo indio fueron étnicamente incorrectos.

Bibliografía

Escobar, A. 2005. Más allá del tercer mundo. Instituto colombiano de Antropología e Historia –ICANH - Universidad del Cauca Bogotá, 2005, 274 pp.

Hall, S. 2010. “Etnicidad: identidad y diferencia”. En: Restrepo, Walsh y Vich (Ed). *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, Enviñon Editores.

Hall, S. 2010. “Antiguas y nuevas identidades y etnicidades”. En: Restrepo, Walsh y Vich (Ed). *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, Enviñon Editores.

Jaramillo, E. Entrevista a Kimi Pernía Domicó 2001. En: Territorio derechos colectivos y gestión local en el bosque húmedo del litoral pacífico colombiano TDG. Marzo 2001. Rescatado mayo de 2009 en: <http://www.tdg-pacifico.org/documentos.htm>

Ribeiro L. 1985. Proyectos de Gran Escala: Hacia un marco conceptual para el análisis de una forma de producción temporaria. En: Bartolomé (Comp.) Relocalizados. Antropología social de las poblaciones desplazadas. Buenos Aires Ediciones del IDES.

Urrá S.A. E.P.S. Sitio oficial de la Empresa Urrá. <http://www.urra.com.co/>. Recuperada el 30 de junio de 2012

Plan Puebla Panamá. Pagina web institucional. En: <http://planpuebla-panama.org>

Urrá. Página web institucional. En: <http://www.urra.com.co>