



Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología
ISSN: 1900-5407

Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias
Sociales, Universidad de los Andes

Restrepo Campo, Andrés Ricardo; Turbay, Sandra
La pérdida de la riqueza: un mito embera sobre el origen de las razas y la desigualdad social*
Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología, núm. 55, 2024, Abril-Junio, pp. 65-87
Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes

DOI: <https://doi.org/10.7440/antipoda55.2024.03>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81477671003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

La pérdida de la riqueza: un mito embera sobre el origen de las razas y la desigualdad social*

Andrés Ricardo Restrepo Campo

Universidad de Antioquia, Colombia

Sandra Turbay

Universidad de Antioquia, Colombia

<https://doi.org/10.7440/antipoda55.2024.03>

Cómo citar este artículo: Restrepo Campo, Andrés Ricardo y Sandra Turbay. 2024. “La pérdida de la riqueza: un mito embera sobre el origen de las razas y la desigualdad social”. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 55: 65-87. <https://doi.org/10.7440/antipoda55.2024.03>

Recibido: 31 de julio de 2023; aceptado: 10 de diciembre de 2023; modificado: 10 de enero de 2024

Resumen: este artículo tiene como objetivo analizar un mito embera, del noroccidente de Colombia, que explica el origen de las diferencias raciales y de la pobreza de los indígenas en comparación con los “blancos”. Metodológicamente, el mito se recogió empleando técnicas etnográficas en la comunidad Jaikerazabi, municipio de Mutatá, Antioquia. La interpretación se realizó mediante la identificación de su estructura y el análisis del contexto histórico y social que propicia la justificación de las desigualdades entre los emberas y otros grupos. La posición de subordinación de los indígenas habría sido resultado, según el mito, de la debilidad de los indígenas y de la decisión del dios Karagabí, quien habría hecho justicia a las habilidades de los blancos y mestizos. Se concluye que este mito constituye una lectura sobre las jerarquías raciales y dinámicas socioespaciales, económicas y políticas derivadas de la colonización y del modelo de desarrollo del país, que reproduce el discurso de los grupos hegemónicos e ignora los saberes y las prácticas tradicionales indígenas. El mito legitima la dominación vivida

* El mito analizado fue narrado en 2018 por una mujer mayor de 18 años, quien compartió libremente varios cantos y mitos emberas a la coautora de este artículo, cuando esta se encontraba haciendo trabajo de campo en el resguardo de Jaikerazabi, como parte de su año sabático en la Universidad de Antioquia. El procesamiento de datos, análisis y escritura del artículo fue posible gracias a la financiación que los autores recibieron del Proyecto ES 2018 2019 Sostenibilidad del Grupo de Investigación Medio Ambiente y Sociedad (MASO), de la Universidad de Antioquia, Colombia. Agradecemos muy especialmente a nuestro colega Wisthon Andrés Abadía por los aportes que hizo a la primera versión del escrito y a los evaluadores anónimos que contribuyeron a enriquecerlo.

históricamente por el pueblo embera, al exponer la racionalidad moderna como canónica, restando valor a los espacios habitados tradicionalmente y condenando al indígena a la pobreza por no haberse ajustado al modelo occidental; sin embargo, constituye también un esfuerzo por hacer inteligibles estas desigualdades para transformarlas. La originalidad del artículo reside en que aporta una mirada a la cultura embera, desde la perspectiva de los mitos, para entender cómo los indígenas piensan el contexto de desigualdad que viven. Este enfoque permite también concebir los mitos como narrativas que se han ido adaptando históricamente a los cambios experimentados por estas sociedades.

Palabras clave: emberas, etnología de Colombia, desigualdad social, mitología amerindia, mitología de la privación, relaciones interétnicas.

The Loss of Wealth: An Embera Myth on the Origin of Races and Social Inequality

Abstract: This article analyzes an Embera myth from northwest Colombia that sheds light on the origin of racial disparities and the poverty experienced by indigenous communities in comparison to “whites.” Methodologically, the myth was collected using ethnographic techniques in the Jaikerazabi community, located in the municipality of Mutatá, Antioquia. The interpretation involves identifying the myth’s structure and analyzing the historical and social context that perpetuates inequalities between the Embera and other groups. According to the myth, the subordinate status of indigenous peoples stemmed from their perceived weakness and the decree of the god Karagabí, who supposedly favored the abilities of whites and mestizos. The article concludes that this myth offers insights into racial hierarchies and socio-spatial, economic, and political dynamics resulting from colonization and the country’s development model. The myth legitimizes the historical domination over the Embera people by presenting modern rationality as canonical, diminishing the value of traditionally inhabited spaces and condemning indigenous people to poverty for not conforming to the Western model. However, it also serves as an attempt to comprehend and potentially transform these inequalities. The originality of the article lies in providing insight into Embera culture through the lens of myth to provide a perspective on how indigenous people perceive the inequality they experience. This approach also recognizes myths as evolving narratives that adapt to historical changes experienced by these societies.

Keywords: Amerindian mythology, Embera, ethnology of Colombia, inter-ethnic relations, mythology of deprivation, social inequality.

A perda da riqueza: um mito Embera sobre a origem das raças e da desigualdade social

Resumo: o objetivo deste artigo é analisar um mito Embera, do noroeste da Colômbia, que explica a origem das diferenças raciais e a pobreza dos povos indígenas em comparação com os “brancos”. Metodologicamente, o mito foi coletado por meio de técnicas etnográficas na comunidade Jaikerazabi, município de Mutatá, Antioquia, Colômbia. A interpretação foi realizada por meio da identificação de sua estrutura e da análise do contexto histórico e social que justifica as desigualdades entre os Embera e outros grupos. De acordo com o mito, a posição subordinada dos indígenas foi o resultado da fraqueza dos indígenas e da decisão do deus Karagabí, que teria feito justiça às habilidades dos brancos e mestiços. Conclui-se que esse mito constitui uma leitura das hierarquias raciais e das dinâmicas socioespaciais, econômicas e políticas derivadas da colonização e do modelo de desenvolvimento do país, que reproduz o discurso dos grupos hegemônicos e ignora os conhecimentos e as práticas tradicionais indígenas. O mito legitima a dominação historicamente vivida pelo povo Embera, expondo a racionalidade moderna como canônica, desvalorizando os espaços tradicionalmente habitados e condenando os indígenas à pobreza por não terem se conformado ao modelo ocidental; no entanto, também constitui um esforço para tornar essas desigualdades inteligíveis a fim de transformá-las. A originalidade do artigo reside no fato de que nele se analisa a cultura Embera a partir da perspectiva dos mitos, com o intuito de compreender como os indígenas pensam sobre o contexto de desigualdade em que vivem. Essa abordagem também nos permite conceber os mitos como narrativas que foram historicamente adaptadas às mudanças vividas por essas sociedades.

Palavras-chave: Emberas, etnologia da Colômbia, desigualdade social, mitologia ameríndia, mitologia da privação, relações interétnicas.

La antropología ha destacado la riqueza cultural de los pueblos indígenas y en los últimos años ha insistido en el valor de sus modos de vida para enfrentar la crisis ambiental global. No obstante, la pobreza y las condiciones de extrema desigualdad que experimentan estos pueblos frente a otros grupos poblacionales son notorias, como señala un informe de la Organización Internacional del Trabajo (OIT 2019), que resulta de la caracterización en términos de pobreza y empleo de la población indígena que habita en 23 países. En Colombia, a la situación de pobreza se añaden el trato colonial y el racismo estructural, como ha destacado la Comisión de la Verdad (2022), con

consecuencias como la sobrerrepresentación de la población étnica en el total de víctimas del conflicto armado; la violencia histórica; los múltiples daños al territorio y a la naturaleza; las prácticas recurrentes de invasión y ocupación del territorio y el sometimiento de las comunidades y sus miembros y la imposición violenta de un proyecto único, monocultural y monolingüe. En los años recientes, se siguen evidenciando la desprotección que viven estos pueblos por parte del Estado y los abusos por parte de distintos grupos armados tanto ilegales como legales. Se trata de la continuidad de “prácticas violentas contra los cuerpos, los territorios y las culturas, históricamente padecidas por los pueblos étnicos” (Comisión de la Verdad 2022, 55). En ese contexto se pueden situar las desigualdades vividas hoy en día por el pueblo embera del noroccidente colombiano.

Nuestro propósito en este artículo consiste en develar la manera como los emberas de Colombia explican esa pobreza y desigualdad a través de un mito. Este interés responde a nuestra convicción acerca del papel decisivo de las ideologías en la transformación de las causas de la desigualdad. Estas alimentan los movimientos sociales, justifican medidas económicas del Gobierno, respaldan programas públicos dirigidos a grupos vulnerables, apoyan iniciativas de discriminación positiva, dan pie a nuevas leyes que disminuyen brechas entre distintos grupos poblacionales y, en general, motivan la acción de los sujetos para alcanzar bienestar y justicia social. Dentro de las ideologías caben las doctrinas económicas, políticas y religiosas que proveen a los individuos y grupos un entramado conceptual que les permite orientarse y tomar decisiones. Como argumenta Pikety:

Todas las sociedades tienen necesidad de justificar sus desigualdades: sin una razón de ser, el edificio político y social en su totalidad amenazaría con derrumbarse. Por eso, en cada época se genera un conjunto de discursos e ideologías que tratan de legitimar la desigualdad tal y como existe o debiera existir, así como de describir las reglas económicas, sociales y políticas que permiten estructurar el sistema. De la confrontación entre esos discursos e ideologías, que es al mismo tiempo intelectual, institucional y política, surgen generalmente uno o varios relatos dominantes en los que están basados los regímenes desiguales existentes en cada momento. (2019, 11)

Para muchos pueblos, los mitos constituyen un recurso intelectual que permite explicar el origen del mundo, justificar las normas que rigen la vida en sociedad y guiar a las nuevas generaciones. En este sentido, cumplen la misma función que otras expresiones ideológicas y, aunque parecieran hablar del pasado y ser transmitidos con fidelidad a la tradición, la realidad es que los mitos se modifican con el cambio social, de ahí que siempre tengan algo importante que decir sobre el mundo actual. No es raro, entonces, que algunos mitos expliquen el origen de la jerarquización social que se produce en contextos de dominación colonial.

En ese sentido, Bartolomé (2015) plantea que en las comunidades indígenas se observan dos maneras de pensar la desigualdad social. La primera es aquella propia de los movimientos indígenas, que utilizan un discurso construido con elementos

propios y apropiados, y que expresa de una forma explícita las causas históricas de su subordinación social y sus consecuencias en el nivel de vida de la población. Este discurso plantea demandas al Estado y a la sociedad mayoritaria y se estructura bajo una lógica comprensible a los sujetos ajenos a su cultura, por lo que permite hacer alianzas con otros movimientos sociales, así como con distintos actores públicos y privados. La segunda presenta un discurso que no está dirigido hacia el exterior, sino que explica las desigualdades desde los códigos simbólicos propios y, por ello, resulta de difícil acceso y comprensión. El autor recoge muchos mitos latinoamericanos que ejemplifican este segundo tipo de discurso. Algunos de estos relatos justifican la pobreza de los indígenas frente a otros grupos poblacionales, como resultado de su propia inmoralidad o como efecto de un comportamiento inapropiado en tiempos primigenios, mientras que otros la atribuyen al engaño de los blancos, a la voluntad de un héroe cultural, al desvío de los bienes que la divinidad originalmente había enviado para ellos o a la superioridad moral de los indígenas que valoran más el mundo espiritual y desprecian las posesiones materiales, o cierto tipo de ellas, que quedan así a disposición de los blancos o extranjeros.

El presente estudio analiza un mito embera que aborda el tema de las diferencias en el fenotipo y las condiciones sociales y territoriales, entre indígenas, negros, mestizos y blancos, y trata de explicar el origen de la situación de desventaja de los primeros. Para ello, se cotejan varias versiones del mito y se explica su contenido a la luz de la literatura etnográfica sobre los emberas con el fin de entender su potencial de legitimación o transformación de las condiciones sociales existentes. El mito fue recogido en 2018, cuando los dos autores coincidieron en la comunidad Jaikerazabi, municipio de Mutatá: el primero en calidad de consultor de un convenio entre el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF) y la Organización Internacional para las Migraciones (OIM), que buscaba el fortalecimiento cultural de mujeres artesanas en el marco de su reparación integral como víctimas y la segunda como acompañante del programa Modalidad Propia e Intercultural de Apoyo Integral a la Primera Infancia del ICBF, gracias a un convenio entre dicha institución y la Universidad de Antioquia.

Este trabajo está dividido en cinco secciones: en la primera se presenta el contexto histórico y sociocultural de los emberas; en la segunda se expone el mito; en la tercera se devela su estructura y se analiza a la luz de la información etnográfica e histórica existente; en la cuarta se hace un aporte a las discusiones teóricas de la llamada mitología de la privación y, en la quinta y última sección se resumen las conclusiones del análisis del mito.

Los emberas

La población embera hace parte, junto con los wounaanés, del grupo lingüístico chocó. Con más de cien mil hablantes, los emberas hacen presencia en las selvas y los ríos que se extienden desde el Darién panameño hasta el sur de Colombia y desde la costa Pacífica hasta la cordillera de los Andes, con concentraciones importantes

de población a lo largo de la serranía del Baudó y de las cuencas de los ríos San Juan y Atrato. En estas zonas, su economía gira alrededor de la siembra de plátano, maíz y algunos frutales, mediante el sistema de tumba y descomposición de bosque y la rotación de parcelas de cultivo, en complemento con la caza y pesca en un ambiente de bosque superhúmedo tropical (Pardo 2020b, 2020a).

Los emberas de los ríos del Chocó —*dobida* o gente de río— sostienen relaciones estrechas con las comunidades negras que viven a lo largo de la llanura del Pacífico, las cuales con frecuencia les dicen cholos. Por su parte, los emberas de montaña —*eyábida* o gente de montaña—, llamados también katíos, y los emberas chamíes de la cordillera occidental de los Andes están más cerca de los campesinos mestizos y más expuestos a la deforestación y a una economía de mercado. A pesar de las variaciones dialectales entre esos tres grupos, existe una cultura común que se expresa especialmente en el chamanismo y que tiene una gran vitalidad.

La organización social embera se caracteriza por la dispersión de parentelas bilaterales a lo largo de los ríos, sin que existan autoridades por fuera de los grupos familiares. Solamente, en las últimas décadas, los indígenas han organizado cabildos para poder recibir las transferencias económicas que hace el Estado a los resguardos, así como para disponer algunas tareas comunitarias, dirimir conflictos e impartir justicia en atención al reconocimiento de la jurisdicción especial indígena que hizo la Constitución Política de 1991.

La comunidad de Jaikerazabi, donde fue recogido el mito que vamos a analizar, está situada al pie de la serranía de Abibe y se encuentra habitada por emberas *eyábida*, que fueron desplazados en 1997 por el conflicto armado entre el paramilitarismo y las guerrillas del Ejército de Liberación Nacional (ELN) y las Fuerzas Armadas Revolucionarias-Ejército del Pueblo (FARC-EP). Cuando comenzaron las masacres, los indígenas se refugiaron en el casco urbano del municipio de Mutatá hasta que, en 1999, el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (Incora) les entregó, en calidad de resguardo, una finca a quince minutos del pueblo sobre la carretera que comunica a Medellín con el golfo de Urabá. Los ingenieros militares del Ejército construyeron una aldea con viviendas inspiradas en la arquitectura indígena, una escuela, un centro de desarrollo infantil y una casa de Gobierno. En 2017, la población de Jaikerazabi sumaba 364 personas, según el censo de la Gobernación de Antioquia.

A pesar de la entrega de tierras y las ayudas humanitarias recibidas durante muchos años, la situación actual de estas familias es de extrema pobreza. La tierra adjudicada no resultó fértil y las presas de caza se agotaron rápidamente. El bajo consumo de proteínas y un insuficiente respaldo calórico incidieron negativamente en el crecimiento y desarrollo de los niños, a tal punto que la desnutrición global y crónica supera el 85 % de los menores de 12 años (Escobar *et al.* 2008). Durante nuestra estadía en el resguardo, en 2018, pudimos observar que los hombres salían a pescar en los ríos cercanos para poder llevar algo de comida a la casa o, si tenían suerte, conseguían algunos días de trabajo en las haciendas ganaderas, mientras

que las mujeres tejían collares, manillas y aretes, con mostacillas, para vender al borde de la carretera. Los ingresos no eran estables y en ningún caso alcanzaban para satisfacer las necesidades básicas del grupo familiar. No era raro que los fogones permanecieran apagados durante todo el día o que la gente se aglomerara alrededor de algún camión cargado de plátano que llegaba en calidad de donación. La convivencia en el centro poblado era difícil, pues las familias estaban acostumbradas a un patrón de poblamiento disperso, sin embargo, esto también les había traído ventajas para la recepción de programas sociales del Gobierno. Finalmente, hay que agregar que todas las familias cargaban con el drama de haber perdido a uno o varios seres queridos a manos de los grupos armados y de haber tenido que dejar abruptamente sus lugares de origen.

El mito

El mito de estudio fue recogido en lengua embera *eyábida*, en octubre de 2018, de boca de Arelys Domicó, una mujer nacida en el municipio de Tierralta (alto río Sinú), que ahora vive en Jaikerazabi. Ella misma nos hizo una traducción al español, pero notamos que era muy breve comparada con la versión embera. Por esa razón, presentamos la grabación del original en embera a otros dos indígenas, José Joaquín Domicó y María Fabiola Carupia, quienes realizaron sus propias traducciones sin haber escuchado la primera. Esa estrategia tuvo la ventaja de recuperar pequeños detalles del mito que se habían escapado en la primera traducción y de suscitar el relato de otras versiones. A continuación, presentamos la traducción consolidada de la narración que hizo Arelys Domicó dividida en dos partes, pues la segunda aparece como un mito independiente en algunas monografías:

Parte 1

Dice el cuento que, como nosotros los indígenas vivíamos pobres, Dios que es Karagabí nos iba a dar una enseñanza. Él vino en la mañana y dijo:

— Yo le voy a dar un estudio para que usted consiga plata. Le voy a dar una tarea para que sea rico. Haga la tarea y me la muestra mañana. Pero no le vaya a avisar a los blancos, porque esa riqueza es para usted, para ustedes. A ellos les voy a dar otra riqueza.

Nos dio un cuaderno con un lápiz para que aprendiéramos a leer y escribir, porque con eso podíamos vivir bueno en este mundo, aprender muchas cosas de los libros y la contabilidad para que no nos quedáramos sin nada. Pero los indígenas no sabíamos valorar eso. Como no entendíamos nada de eso, se lo entregamos a los blancos. El indígena pensó, “yo le voy a decir al blanco, para que él haga esa tarea”. Buscó al blanco y le dijo:

— Ay, vea que Dios me dejó esa tarea, que yo no soy capaz de hacerla.

— Ah, ¿entonces me la regala?

— Sí, cójala.

Y la cogió. Y al otro día vino Dios por la tarde y le preguntó al indígena:

— ¿Ya hizo la tarea?

Y él dijo:

— Yo no estudié, esa tarea se la entregué al blanco.

— ¿Y por qué? Esa tarea era para usted, no era para ellos. Para ellos había otra riqueza.

Como nosotros no supimos valorar, perdimos el conocimiento y se lo dimos a los blancos. Entonces ellos iban a la tienda y conseguían lo que querían, mientras que nosotros nos quedamos sin nada. Entonces, Dios dijo:

— Ustedes quedaron sin nada, pobres, ¿ahora qué van a hacer? Le voy a poner otra tarea. Busque bejuco, guasca, lo que sea, para ponerle otro trabajo. Le voy a dar otra riqueza. Usted hoy hace un corral y un lazo, que voy a mandar unas cosas para que las coja y las amarre. No avise a los blancos, porque ellos ya tienen su riqueza y esta es para usted.

— Ah bueno.

Pero el embera no se aguantó y nuevamente le contó al blanco.

— Oiga –le dijo– Dios va a mandar mañana un regalo, entonces vamos.

— ¿Qué dijo?

— Que haga un corral, que busque cabuya, que mañana va a aparecer.

— Ah, bueno, listo. ¿Y usted lo va a hacer también?

— Sí, yo también.

El blanco buscó un lazo, buscó con qué amarrar, hizo el corral. El indígena no creyó, estaba tranquilo, ni buscó el lazo ni hizo los corrales. El indígena le dijo a la mujer:

— Vaya busque con qué hacer el corral, busque cabuya.

Entonces la indígena le dijo:

— No, yo tampoco lo hago, hágalo usted.

Y así, al otro día salieron los animales. Cinco clases de animales: dantas, venados, guaguas, conejos y caballos. El blanco cogió todos los animales y los encerró en los corrales. Y el indígena decía a la mujer:

— Vaya hija, cójalo de la cola porque no tenemos con qué agarrarlo.

Entonces la mujer los empezó a agarrar de la cola, y la colita de los animales se reventaba. De ahí surgieron la guagua y el conejo, que se escaparon para el monte. Cuando cogían las vaquitas de la cola y estas se reventaban, se volvían guaguas que quedaron en el monte. Se reventaba la cola y quedaron con la cola mocha, por eso dicen que el animal del indígena es cola-mocho.

El blanco, el *kapunia* como decimos nosotros, los amarró del cacho y los dejó en el corral. Cogía vacas, caballos, todos los animales, pavos, hasta palomos cogió, no dejaba ir ni uno y se quedó con la riqueza. Y nosotros, los indígenas, seguimos igualmente pobres en el monte. Y Karagabí dijo:

— Ah, usted se va a quedar sin riqueza, esa era la última riqueza que era para usted.

Y el indígena se queda sin marrano, sin vacas. Quedaron pobres, quedaron sin nada, pero quedaron con el alimento del monte, que es el animalito. Karagabí dijo:

— Todos los animales de ustedes van a quedar en el monte. Ustedes van a comer micos, los animales que hay son de ustedes. Que los blancos no jodan, entonces, que la riqueza que queda en el monte es de ustedes. Si quiere comer vaca, vaya mate danta. Si quiere comer cerdo, vaya mate guagua. (Entrevista con Arelys Domicó, con traducciones de María Fabiola Carupia y José Joaquín Domicó, Mutatá, 2018)

Parte 2

Dios le dio otra oportunidad al indígena. Llevó a los blancos y a los indígenas a la orilla de un río. Cuando llegaron allá, Dios le dijo al indígena que se tirara en el río, pero el indígena decía que no se iba a tirar, porque había muchos caimanes y le daba mucho miedo. El primero que se tiró, sin miedo al agua, fue un blanco y salió blanquito, salió como dicen “gringo” y se volvió rico. El indio no se tiró y quedó sin nada otra vez. Entonces, si nosotros los indígenas nos hubiéramos tirado primero, nosotros nos hubiéramos vuelto gringos y hubiéramos quedado con bastantes riquezas.

¡Tírese usted! –le insistió Dios al indígena–, ese caimán no se lo come. Tírese, que esa es la última oportunidad para ustedes.

Después del gringo se tiró el de ustedes, los medio blanquitos, y quedó paisa¹. Después se tiró el indígena y quedó así indio, colorado. Y el último que se tiró

1 Se llama paisas a los habitantes cordilleranos del interior del país, especialmente de los departamentos de Antioquia, Caldas, Quindío y Risaralda. A nivel nacional, se ha creado un estereotipo del paisa como hombre emprendedor y negociante, que es capaz de salir adelante en medio de las adversidades. En la primera versión del mito, la narradora usa la palabra embera *kapunia* para referirse al hombre que se tiró primero al agua y, en la traducción al castellano, utiliza indistintamente la palabra libre o blanco. Los otros traductores hablan de paisa o blanco para traducir la palabra *kapunia*.

fue el afro y salió negro, negro salió, porque quedó con la mancha de los otros tres. Entonces, Diosito dijo de una que los blancos iban a ser ricos y a tener su pueblo y los gringos también, que iban a ser dueños de la plata y nosotros los indígenas íbamos a quedar pobres, porque siempre estamos de últimos. Eso es lo que cuenta la historia. ¿Usted no lo ha visto pues? Nosotros los indígenas quedamos sin nada, si no hubiera sido así, tendríamos pueblo, tendríamos carro, tendríamos casa, tendríamos de todo. Quedamos sin nada, porque la única riqueza de los indígenas es el animalito, la guagua, pues lo que tiene que ver con el monte. Dios dijo que la tierra ya era para nosotros, que la montaña la íbamos a cuidar nosotros, todos los animales. Y el afro quedó con el agua que tiene que ver con el pescado, con muchas cosas de agua también. Y los blancos quedaron con pueblos. Usted no ha visto un pueblo de indígenas así, construido con materiales y con almacenes. Y los gringos son los que manejan como empresas más grandes y los que mandan. Esa es la historia. (Entrevista con Arelys Domicó, con traducciones de María Fabiola Carupia y José Joaquín Domicó, Mutatá, 2018)

A los dos traductores adicionales se les preguntó si conocían este mito o si lo habían escuchado de otra forma. María Fabiola Carupia dijo haberlo escuchado igual, mientras que José Joaquín Domicó expresó haberlo escuchado con algunas variaciones, de modo que narró otras dos versiones del mito. La primera versión incluye los siguientes elementos:

- 74 ■
- i. Dios quiere dar un ganado a los indígenas y pide que alisten una sogá y un corral, pero el indígena le contó a un paisa y se quedó tranquilo, pues no creía que la promesa se fuera a hacer realidad.
 - ii. La mujer indígena agarra los animales por la cola, pero esta se revienta.
 - iii. El paisa se quedó con el ganado y el indígena quedó únicamente con los animales de cola partida.
 - iv. Dios le dice al indígena que cuando quiera tomar leche se la tendrá que pedir al paisa.

La segunda versión reemplaza el ganado por las aves, el resto del mito se desarrolla de forma similar:

- i. Dios ofrece al indígena aves como riqueza y le pide que construya un gallinero.
- ii. El paisa es quien lo construye y coge las gallinas, el pato, el ganso y el pavo.
- iii. Los animales que cogió el indígena se escaparon en forma de pavón, gallineta, pavo silvestre, pato de agua y garza.

En fuentes secundarias, se encuentra otra versión de la primera parte del mito. Se trata de una narración de los wounaanés. En esa historia, los indígenas fallan al enlazar el puerco y la vaca, al contrario de los blancos (*mindalá*), quienes recibieron esos animales de Ewandama, el sol. Después de esa competencia, la deidad les puso otros desafíos: fabricar un barco de hierro, hacer un taller para producir telas, fundir hierro y aprender a leer. En todos los casos, el blanco supera al indígena, quien

expresaba abiertamente que tenía miedo o era incapaz. Por esta razón, los blancos quedaron con la plata, el dominio de la mecánica y el conocimiento, y el indio quedó pobre y “bruto” (Loteró 1977).

De la segunda parte del mito se han reportado diferentes versiones, pues tiene una amplia dispersión entre los emberas, los wounaanés e incluso entre los afrodescendientes del Pacífico. Luis Fernando Vélez Vélez registró una donde Ewandana, el sol, se había casado con la luna y habían tenido muchos hijos. Ewandama hizo una gran laguna con la leche de su mujer y ordenó a todos sus descendientes que se bañaran en ella. Quienes vinieron pronto dieron origen a la raza blanca, pero los que llegaron más tarde dieron origen a la raza indígena. Finalmente, llegó otro grupo que, como solamente encontró un asiento de leche, apenas se pudo mojar las plantas de los pies y las palmas de las manos. De este surgió la raza negra (Vélez 1982).

El mito es relatado exactamente con las mismas características en el libro de Constancio Pinto García (1978), donde se señala el origen wounaan del relato. No obstante, el autor opta por incluirlo en un tratado de cultura embera katía, debido a que lo escuchó de boca de varios indígenas de esta etnia. Otra versión wounaan sustituye la leche por el agua caliente y narra los hechos así:

Había una laguna de agua caliente; había negro, *mindalá* y cholos. Dios dijo: muchachos tírense al agua. El *mindalá* se tiró y quedó blanquito. El cholo se quedó con color. El negro no se tiró, apenas metió la mano y por eso quedó negrito. (Loteró 1977, 29)

Anne-Marie Losonczy también encontró este mito entre la población afrodescendiente del Pacífico. En esa versión, Dios quiso que los seres humanos, que eran todos de color oscuro, fueran diferentes. Por eso los separó en tres grupos y, una fría mañana, los mandó a tomar un baño. El primer grupo se metió al agua sin quejarse y agradeció de rodillas a Dios por haber quedado con la piel blanca; Dios los recompensó por su humildad dándoles gobierno sobre los demás. El segundo grupo encontró apenas un poco de agua, por eso quedó de color amarillo y con el pelo liso; Dios les asignó el segundo puesto en el mundo. El tercer grupo apenas pudo tocar el fondo con los pies y las manos y por eso no se mostraron agradecidos con su creador (Losonczy 2006). En las anteriores versiones se observaba una distribución de fenotipo, pero no de riqueza ni poder. En esta, al asignar a los blancos el gobierno de los demás, se introduce una variable sociopolítica que en el mito que nos ocupa es reemplazada por dos variables, una socioeconómica y otra socioespacial.

Distintos investigadores han hecho referencia a los imaginarios conflictivos y racializados entre los emberas y los afrocolombianos. Hernández (1995) reporta, por ejemplo, un mito que escuchó en el alto Baudó, según el cual Tutruicá aplastó la nariz de uno de los hombres que el dios Karagabí había hecho con tierra: “por eso es que nosotros los indígenas quedé feo” (25).

Losonczy (2006) también reporta otro mito entre los afrodescendientes del Chocó, según el cual cuando Dios creó la costa Pacífica envió a sus ángeles a que

hicieran estatuillas de barro para que se convirtieran en los primeros seres humanos. Con el barro rojo hicieron al indígena y con el blanco al hombre blanco. Creyeron que ya habían terminado, pero vieron que faltaba el barro negro, por lo que de mala gana decidieron hacer con este “cualquier porquería” (353), forjando una figura fea y arrojándola a las corrientes de agua, los pantanos, las calas y desembocaduras de los ríos. Sus narices quedaron aplastadas y sus labios quedaron hinchados al caer sobre las piedras y raíces.

Análisis del mito

Psicólogos, filósofos y antropólogos han adoptado diferentes teorías y métodos para interpretar los mitos. Los análisis funcionales suelen insistir en su papel en la socialización de leyes, costumbres y valores del grupo a las nuevas generaciones; en su contribución al establecimiento de identidades sociales y psicológicas; en la justificación que ofrecen de la cosmogonía y los rituales; en la definición de las fronteras de la comunidad; en los cambios que producen en el grupo o en el individuo, o en su rol como válvula de escape de deseos reprimidos. Quienes adoptan esta perspectiva han privilegiado una estrategia hermenéutica que, al mismo tiempo, hace un análisis del texto del mito, del contexto histórico y social en el que se produjo y de textos que pueden incluir otras versiones o reflexiones que este haya suscitado (Martínez 2011). De otro lado, el análisis estructuralista del mito se ha centrado en sus propiedades formales, destacando la existencia de invariables, detrás de la comparación de distintas versiones de un mismo mito, que permiten develar su estructura. Lévi-Strauss (1968) puso en práctica este método, que implicaba identificar los acontecimientos o mitemas que se suceden en la historia, los pares de oposición sobre los que se teje la trama y los códigos usados por el mito para resolver problemas intelectuales. En este artículo empleamos el método estructural, al mostrar cómo el relato se construye repitiendo un mismo episodio bajo distintas modalidades: Karagabí asigna una tarea al indígena. Esto correspondería al nivel diacrónico del mito. De otro lado, analizamos tres planos de su estructura: uno que relaciona al indígena con Karagabí, otro que lo sitúa frente a los animales y uno más que lo ubica con respecto a otros grupos étnicos del macroterritorio. Es la tensión entre el dios Karagabí y el indígena la que desencadena el distanciamiento frente a ciertas categorías de animales y otras personas. Nuestro análisis incorpora, además, aspectos etnográficos e históricos que ayudan a entender la manera como los emberas piensan su condición social en el relato.

En el mito estudiado, Karagabí asigna varias tareas a un embera, cada una como requerimiento para acceder a una forma específica de riqueza. Sin embargo, en todos los casos el indígena cede la tarea, la realiza inadecuadamente o la ejecuta a destiempo. Esto lleva a que Karagabí, como símbolo de la justicia, decrete una organización interétnica en la que se distribuyen el color de la piel y las características socioespaciales y socioeconómicas, quedando los emberas en condiciones

desfavorables. Cada vez que se cumple la secuencia —asignación de una tarea, incumplimiento y establecimiento de un orden social—, se va modificando el estatus del indígena y se acentúan distintos aspectos de Karagabí, quien pasa de ser benefactor a ser juez castigador.

En la primera parte del mito, las tareas son actividades como estudiar y hacer un corral para criar animales domésticos, que dan acceso a determinados hábitats y riquezas. En cambio, en la segunda parte, la tarea de lanzarse al río infestado de caimanes aparece más bien como una prueba de obediencia y fe en Karagabí. También, en esta segunda parte, se menciona la distribución fenotípica ausente en la primera.

A medida que se va desarrollando este esquema, va apareciendo una serie de pares de oposición que examinaremos con detalle, y que sitúan al indígena frente al orden cósmico, a los espacios que habita y a los demás grupos humanos.

Los emberas y Karagabí

El mito sitúa a los seres humanos frente a Karagabí, la personificación antropomorfizada de la divinidad. Él nació de la saliva del dios primigenio Tatzitzetze, después de lo cual comenzó la tarea de organizar el mundo. Creó al primer hombre y a la primera mujer, y asignó a cada cosa el lugar que le correspondía. Karagabí entró en conflicto con su padre Tatzitzetze y los demás dioses antiguos, a quienes enfrentó y derrotó, con lo que quedó como dueño del mundo e instauró su ley. Cuando esto sucedió, aún no existían animales (Indei 2006). Así, mientras Tatzitzetze fue el creador del mundo, Karagabí se encargó de crear a los seres humanos y de darle un orden a ese mundo (Pardo 1986).

Los emberas reconocen su vínculo con Karagabí como una relación filial y establecen con él relaciones de dependencia moral en las que su deidad puede corregirlos y castigarlos. Dicen que antaño había una escalera de cristal, que conectaba el cielo de Karagabí con la tierra de los indígenas, por la que estos podían subir para entrevistarse con él. Además del carácter paternal, Karagabí es representado con características muy cercanas al indígena, al punto de volverse una suerte de prototipo del embera. A lo largo de los relatos tradicionales, se le ve desarrollando las labores cotidianas de un hombre indígena: manufacturar herramientas o canoas, preparar una fiesta para su hija, reprender a su esposa infiel o practicar el jaibanismo. A pesar de esto, el distanciamiento del cielo ha alejado a Karagabí del mundo de los indígenas acentuando su carácter de juez y administrador de castigos. En la cultura embera aparece, ante todo, como símbolo de justicia (Pardo 1986; Pinto 1978).

En otros mitos, Karagabí suele castigar a las personas que no comparten el agua, el plátano, la caña de azúcar, el pescado o el fuego, convirtiéndolas en distintos tipos de animales: hormiga conga, pájaro mochilero, zorra, etc. Karagabí es el primer hombre verdadero. Viene del mundo de arriba, pero realiza acciones para humanizar y mejorar el mundo del medio donde viven los emberas. Sin embargo, también realiza actos que serían transgresiones de las normas culturales como sostener

relaciones sexuales con su hermana, intentar matar a su propio padre o combatir a su hermano. Sus acciones mejoran el mundo, a la vez que dejan a ese mismo mundo huérfano (Domicó, Hoyos y Turbay 2002; Rocha 2010).

El carácter doble de Karagabí como deidad protectora, que busca beneficiar a los indígenas, y como juez, que les impone normas y castigos, se hace evidente en toda la estructura del mito. El primer rasgo se observa en los episodios que hacen referencia al establecimiento de tareas: la escritura, la elaboración del corral y el lanzamiento al río. En estos la deidad pareciera conspirar para garantizar al indígena lo que, a su modo de ver, es la mejor riqueza. Sin embargo, como el indígena no realiza o realiza insatisfactoriamente las tareas, Karagabí se convierte en un juez que lo condena a la pobreza. Adicionalmente, estas dos facetas de Karagabí no son del todo contrapuestas. Al tiempo que castiga al indígena, negándole la riqueza que le correspondía inicialmente, lo compensa con otra riqueza más discreta: el monte y los animales salvajes. Así, pasaremos a la siguiente oposición para entender las relaciones que se establecen entre el indígena y los animales salvajes.

Animales salvajes y animales domésticos

El mito explica la pérdida de los animales domésticos y el origen de los animales de monte que quedaron en los territorios indígenas. Sin embargo, la conceptualización de los animales, que aparece en el mito, no parece reflejar la que rige en la vida cotidiana la relación de los emberas con la fauna: los animales dados por Karagabí, que en ese momento no eran ni domésticos ni silvestres, parecen figurar como un recurso natural que debe ser domesticado para acceder a la riqueza y no tanto como agentes dotados de subjetividad con los cuales se deba establecer algún tipo de reciprocidad.

En ese sentido, cobra relevancia que la tarea que asignaba Karagabí, para dar los animales domésticos al indígena, fuera construir un corral y hacer un lazo. La construcción del corral implica socializar un espacio donde se puedan tener los animales domésticos. El fracaso del indígena en esta tarea provocó que los animales se internaran en el monte. Sin embargo, para que esto fuera posible hacía falta un elemento adicional: la intervención de su esposa, que invierte la división sexual del trabajo tradicional en la que la cacería es una labor masculina (Pinto 1978).

Es en el contacto de la mujer con los animales donde estos se transforman en animales salvajes, lo cual podría explicarse por la asociación estrecha de las mujeres con la naturaleza en el mundo embera, como lo atestiguan las ceremonias jaibánísticas donde ellas son las encargadas de naturalizar el espacio ritual con ramas y palmas (Losonczy 2006). En el mito, la mujer usa sus manos desnudas, en lugar de un artefacto cultural como el lazo, y así convierte a los animales liberados por Karagabí en especies salvajes. La presencia de la mujer también puede relacionarse con la idea embera de que existen *wāndras* (madres) de las especies naturales, que regulan el acceso a las presas de caza mediante la reciprocidad. Existe además una dueña de los sitios sagrados, conocida como *pākoré* (suegra), que se comunica con el *jaibaná*,

a través de los sueños, para darle permiso de recolectar plantas medicinales en su territorio (Rosique *et al.* 2020).

En el mito, los emberas pierden el espacio socializado del corral, pero en su lugar ganan el espectro de la naturaleza, el bosque y los animales salvajes. Veamos ahora en detalle cómo trata el mito las diferencias étnicas.

Los emberas y otros grupos poblacionales

El mito describe los sucesos que generaron una diferencia entre la ubicación geográfica de los emberas y la de otros grupos poblacionales designados como *kapunía* y *kumbasá* en la versión en lengua embera o como gringos, libres, blancos, paisas y afros o negros en las traducciones al castellano.

Es cierto que en tiempos coloniales se pretendió separar a blancos, negros e indígenas, pero las circunstancias de la región impidieron el cumplimiento de dicha normativa. Esto ha significado que, desde hace varios siglos, exista una intensa convivencia entre los distintos grupos, especialmente entre negros e indios en las llanuras del Pacífico y entre indios y mestizos en la zona cordillerana. Ese relacionamiento se expresa en los planos económico, social y espiritual. Las relaciones consuetudinarias entre emberas y afrocolombianos han sido pacíficas y ambos grupos comparten muchos rasgos de la cultura material y las técnicas de producción agrícola. Sin embargo, se trata de una relación ambivalente, pues detrás de la mutua hospitalidad; los intercambios comerciales; los vínculos de compadrazgo; la ayuda en trabajos comunales; la bienvenida en funerales, fiestas y ceremonias y los acuerdos políticos, existe una tendencia soterrada a creer inferior al otro y a considerarlo bajo las categorías de clasificación racial heredadas de la época colonial.

Por ejemplo, Pardo (2020a) explica que los afrocolombianos asocian a los emberas con la naturaleza, sin reconocer sus desarrollos culturales. Cuenta que, hasta los años setenta del siglo XX, usaban el término “bruto” para referirse a los indígenas monolingües, mientras que los indígenas todavía reconocen a los afrocolombianos como “libres” o “racionales”; el autor añade que esa relación no está exenta de resentimientos y que la mayoría de los indígenas sostienen que las tierras río abajo pertenecían a sus antepasados. Por su parte, los afrocolombianos consideran injusto que a los indígenas, siendo poco numerosos, les sean tituladas grandes extensiones de tierra.

El trabajo reciente de Cagüañas, Galindo Orrego y Rasmussen (2020) introduce los conceptos locales “vida orillera” o “ser orillero”, que son importantes en los ejercicios de determinación de los derechos de la cuenca del Atrato, reconocidos por la Sentencia T-622 de la Corte Constitucional. Con estos conceptos se destaca el protagonismo de los espacios acuáticos en la configuración del modo de vida de las comunidades negras de las llanuras del Pacífico. Por lo demás, los emberas suelen asociar a los negros con entidades espirituales ligadas al agua, como la “Madre-agua” que devora a los niños indígenas y tiene características análogas a los negros (Losonczy 2006). De su lado, los negros asocian a los indígenas con la selva. Cuando

acuden al chamán indígena, por ejemplo, lo hacen motivados por accidentes relacionados con animales de la selva, ya que consideran que el *jaibaná* es familiar de los mismos. La selva es, en cualquier caso, el ámbito donde el embera se mueve con tranquilidad.

Tanto negros como emberas creen que hay sanciones *post mortem* para los niños nacidos de matrimonios interétnicos y este tipo de relaciones, aunque existen, reciben fuertes sanciones sociales. Los indígenas creen que Karagabí castigará después de la muerte a quien se case con negros o blancos. Quienes incurran en esta falta podrían convertirse en monos que tratan de volver a donde vivían sus parientes (Losonczy 2006; Pardo 2020a; Pinto 1978).

Discusión

El mito analizado se inscribe en lo que Miguel Alberto Bartolomé (2015) ha denominado la mitología de la privación, que pone de manifiesto temas recurrentes desde México hasta Tierra del Fuego. Tales mitos señalan un acontecimiento que habría provocado la apropiación o pérdida de bienes, por parte de un grupo, y que habría originado la supremacía de un grupo sobre otro. Los pueblos con este tipo de mitos comparten el haber sufrido el colonialismo español y el neocolonialismo del Estado nación, el vivir en condiciones de pobreza material relativa y el sufrir la subordinación ante un *otro* extranjero. Este autor considera que tales factores condicionan su reflexión cultural, aunque cada pueblo haya tenido una reacción diferente frente a la dominación.

La mitología de la privación hace parte de la mitología del contacto, es decir, de los relatos que registran el contacto y el conflicto interétnico. En sociedades donde no existe la diferencia entre mito e historia, esos relatos, contruidos sobre una matriz mítica tradicional, expresan una reflexión propia sobre la presencia del *otro* y tienen valor para comprender los procesos por los que ha atravesado la cultura y, eventualmente, para subvertir la situación de subordinación. Lo propio de la mitología de la privación, nos dice el autor, es su contribución para ordenar simbólicamente el mundo y para dar un sentido a las experiencias vividas al vincularlas con lo extrahumano, rasgos que están presentes en el mito sobre el origen del fenotipo y la pobreza de los emberas.

El mito embera conceptualiza la dominación de los grupos étnicos como consecuencia de un comportamiento reprochable por parte del indígena. Los dones que Karagabí pretendía entregar a los emberas dan cuenta de los valores de la sociedad mayoritaria y de las ideas que esta tiene con respecto al desarrollo. La educación que Karagabí ofrecía al indígena era la que le habría dotado de habilidades para conseguir dinero y no una educación sobre los saberes propios: “perdimos el conocimiento y se lo dimos a los blancos. Entonces ellos iban a la tienda y conseguían lo que querían, mientras que nosotros nos quedamos sin nada”. Del mismo modo, la apuesta que hace Karagabí por la ganadería riñe con la racionalidad económica indígena. De

hecho, en el resguardo de Jaikerazabi, como en muchos otros, han fracasado los proyectos productivos financiados por agencias de desarrollo que impulsan la cría de ganado, aves de corral o peces.

Vale anotar que la mención a la ganadería atestigua la sensibilidad del mito frente a los hechos históricos: el mito resignifica en este caso la introducción de la ganadería y la convierte en un atributo otorgado por Karagabí. La vigencia de los mitos depende, precisamente, de esa capacidad para incorporar novedades y elementos heteróclitos en un sistema coherente, aunque no retraten fielmente la realidad histórica o la vida social. El mito parece hablar de tiempos remotos, pero nos está diciendo algo sobre la situación actual. Aunque no tiene mucho valor como fuente documental de la realidad etnográfica, si nos puede servir de acceso, como plantea Lévi-Strauss, a las representaciones inconscientes sobre esta (2008). Lo que cuenta el mito se acepta como verdadero o plausible, porque se ajusta a la estructura de otras narraciones que el oyente ya ha escuchado.

La primera parte del relato no plantea un antagonismo entre blancos e indios, pues el mismo embera cede al blanco las tareas que le pone Karagabí. Cuando la narradora dice “los indígenas no sabíamos valorar eso. Como no entendíamos nada de eso”, pone en evidencia que el afán por la acumulación de bienes parece más una preocupación de Karagabí que del mismo embera.

Adicionalmente, el mito se muestra coherente con el desarrollo histórico que ha vivido este pueblo en cuanto a la distribución y el uso de los espacios, tanto por los emberas como por sus vecinos. Según el relato, la selva fue otorgada a los indígenas, los ríos a los negros y los cascos urbanos a los blancos y mestizos, lo cual se relaciona con el proceso de subordinación del indígena al poder colonial. Pardo (2020a) ha documentado cómo, hacia el siglo XVI, el avance español en las zonas bajas del Pacífico chocoano llevó a un dominio parcial de los indígenas, en el que eran obligados a pagar tributos y vender productos para la economía minera de la región, pero se les permitía una relativa autonomía en las zonas más selváticas. Aunque durante los siglos XVII y XVIII hubo varias rebeliones de los indígenas chocó, la administración colonial persistió hasta la Independencia, a principios del siglo XIX. A partir de ese momento, los emberas abandonan los caseríos y se dispersan, en parte, porque ya no tenían que vivir cerca de los entables mineros y pagar tributo y, segundo, porque empiezan a llegar negros libertos buscando establecerse en las orillas de los ríos. Los emberas se refugian entonces en las cabeceras de los ríos y en los lugares más apartados, mientras los negros se quedan en los cursos de agua más bajos (Pardo 2020a).

A pesar de la dicotomía espacial, persistieron las dinámicas de movilidad y relacionamiento territorial entre los indígenas que viven en las montañas o en las partes altas de los ríos y los afros que están asentados en la costa o en los cursos bajos de las corrientes de agua. La titulación de resguardos indígenas y territorios colectivos de comunidades negras, en las últimas décadas, ha reducido los flujos y acentuado los límites territoriales entre ambos grupos. En la vida cotidiana, hay menos circulación de los negros hacia los territorios indígenas, que de los emberas hacia los pueblos

de los afrodescendientes, toda vez que en estos últimos se concentran hospitales, instituciones educativas con niveles de secundaria, oficinas gubernamentales, bares, discotecas, etc.

El pensamiento mítico de los emberas también refleja sus vivencias comunitarias e incluye hechos actuales que se pueden interpretar como traumas. Dos estudios recientes corroboran esta aseveración. El primero muestra cómo las familias desplazadas del Alto Andágueda se identifican con el personaje mítico de Chucurí, quien llegó al mundo de los blancos después de alejarse de Karagabí, pelear con el sol y la luna y visitar el mundo subterráneo de los seres inmortales; esta travesía les sirve para pensar el desplazamiento y el sufrimiento que este conlleva (Rincón 2022). El segundo, a partir de la comparación de dos versiones del mito embera del hijo de la pierna, destaca cómo las narraciones orales se estructuran en diálogo con cuestionamientos epistémicos, vacíos entre generaciones y urgencias sociales como el desplazamiento forzado, y subraya que, en condiciones de desconexión temporal o espacial de sus lugares de origen, los narradores proponen nuevas trayectorias narrativas que pueden llegar a estabilizarse (Ferrari 2023).

Teniendo en cuenta estos hechos, se evidencia que el mito presenta, en un lenguaje simbólico, una explicación sobre la configuración histórica, geográfica y socioeconómica de las relaciones interétnicas. A lo largo de la historia, los indígenas han observado cómo los mestizos y blancos han concentrado riquezas y poder, mientras que los indígenas y afrodescendientes permanecen en condiciones precarias. El mito no solamente explica el origen de la diferencia cultural, sino que jerarquiza a los grupos sociales al otorgar mayor valor a los atributos asignados a blancos y mestizos. El mito expresa una justificación de la pobreza de los indígenas y una resignación a la misma, sin prometer un futuro donde los ancestros traerían de vuelta las riquezas perdidas, como ocurre en las comunidades de Nueva Guinea que desarrollaron los cultos cargo (Harris 1981).

Sin embargo, queremos destacar tres elementos con potencial reivindicativo que se pueden encontrar en el mito: 1) que la riqueza estuviera destinada originalmente a los indígenas, 2) que la educación fuera el primer bien que Karagabí iba a dar a los indígenas y 3) que la selva quedara como propiedad de los indígenas.

El mito revela una promesa de riqueza que no se hizo realidad, pero deja en el oyente embera la sensación de haber sido elegido, por su dios, para la entrega de los medios que permitían adquirirla. Se trata de la lectoescritura en la versión analizada. En cualquier caso, el mito se refiere a saberes que hoy en día son propios de la sociedad no embera. Ese mensaje tiene mucha fuerza y los padres de familia se esfuerzan para enviar a sus hijos a la escuela primaria o, incluso, para mandarlos a hacer el bachillerato en la cabecera municipal, confiados en que la educación escolar les permitirá superar la pobreza.

La reivindicación de la selva y los animales del monte, como la riqueza que Karagabí dio finalmente a los indígenas, es particularmente valiosa en boca de una población como la de Jaikerazabi, que ha sufrido el desplazamiento forzoso

provocado por grupos armados que respaldan proyectos económicos que requieren el control de esos espacios selváticos. Las amenazas para los emberas y las comunidades negras vecinas provienen de cultivadores de palma africana, ganaderos, madereros, mineros y narcotraficantes. Otros actores, como los grupos insurgentes, han minado el territorio y establecido cercos y retenes que impiden la libre circulación de los emberas, incluso para ir al pueblo a comprar alimentos o llevar algún enfermo. Estos ejercen una verdadera violencia socioespacial que ha limitado el acceso y uso del territorio por parte de los emberas (Sepúlveda 2008).

Resulta relevante indicar que la interlocutora que narró el mito contó también que en una ocasión un hombre embera estaba vendiendo unos micos y un funcionario de la entidad gubernamental que ejerce como autoridad ambiental de la zona, la Corporación para el Desarrollo Sostenible del Urabá (Corpourabá), se los iba a quitar. Él, en su defensa, narró el mito al funcionario, argumentando que así como los blancos habían quedado con el ganado, los emberas habían quedado con los animales de monte y por eso tenían derecho a venderlos. En este contexto, la aseveración que hace el mito, en el sentido de que la selva es la riqueza que Karagabí dio en compensación a los emberas, se constituye también en una expresión de resistencia ante las dificultades para el ejercicio de la autonomía territorial que los indígenas experimentan actualmente.

Aunque el mito da a entender que, al recibir la selva como hábitat y los animales silvestres como fuente de sustento, el indígena quedó en situación de desventaja, ese hecho puede ser resignificado en una sociedad que valora cada vez más la conservación de los bosques y que explora formas de vida más sostenibles. La gente embera es ahora más consciente de la necesidad de defender los bosques que cubren la serranía de Abibe, pues allí nacen las fuentes de agua que abastecen a las poblaciones que viven en las planicies del Urabá, allí se crían los animales de presa de los que depende su soberanía alimentaria y allí crecen las plantas medicinales sin las cuales el *jaibaná* no podría curar sus dolencias. De hecho, las organizaciones indígenas han avanzado en el registro y caracterización de los sitios sagrados ubicados en las cabeceras de los ríos que nacen en la serranía de Abibe (Rosique *et al.* 2020). En el mito es claro que la noción de pobreza se refiere a la falta de acceso a la lectoescritura, así como a la carencia de animales domésticos y de algunos bienes materiales, pero esa noción podría cambiar por otra que no desvalore el conocimiento tradicional ni las posibilidades de ganarse la vida dignamente en entornos selváticos.

Por lo demás, los emberas han demostrado su capacidad para movilizarse políticamente. La Asociación Orewa y la Organización Indígena de Antioquia (OIA) tienen más de cuatro décadas de experiencia en el fortalecimiento del Gobierno indígena, la defensa de los derechos humanos, la protección de los territorios étnicos, la promoción de proyectos productivos, el impulso a procesos educativos propios, el apoyo a programas de salud con perspectiva intercultural y la lucha por superar las desigualdades de género dentro de las comunidades.

Se trata de federaciones multiétnicas, con reconocimiento nacional e internacional, que han logrado empoderar a los pueblos indígenas de los departamentos de Chocó y Antioquia, haciendo contrapeso a visiones de pesimismo, desaliento y sumisión frente a las adversidades. La supervivencia de los emberas, su expansión territorial, su crecimiento demográfico, la conservación de su lengua y la fuerza de su chamanismo son una evidencia del éxito de su estrategia de relacionamiento con la sociedad mayoritaria, que oscila entre la sumisión y el conformismo con el *statu quo* que proclama el mito y la defensa activa de su territorio y cultura.

Entre los emberas reubicados en Jaikerazabi es innegable que se ha dado un fortalecimiento organizativo similar al reportado por Abadía (2020), para la comunidad negra que retornó a Cacarica después del desplazamiento forzado en 1997. Los indígenas, al igual que los negros, han desarrollado nuevos liderazgos comunitarios; han aprendido sobre derechos humanos y sobre las normas que amparan sus derechos étnicos y territoriales; han reconstruido el tejido social; han consolidado una política conjunta que supera las diferencias entre las familias provenientes de distintas localidades, y han logrado ejercer el control y la defensa del nuevo territorio colectivo. El cabildo indígena ha asumido con seriedad sus responsabilidades políticas, tanto hacia el interior del resguardo como hacia la sociedad mayoritaria, lo que se expresa en una mayor gobernabilidad de su propia vida que la que tuvo en la época del desplazamiento.

84

Conclusión

El mito analizado constituye una lectura sobre las jerarquías raciales y las dinámicas socioespaciales, económicas y políticas derivadas de la colonización y del modelo de desarrollo del país en estas zonas periféricas. En esta se reproduce el discurso de los grupos hegemónicos sobre lo que constituye la riqueza y se guarda silencio frente a los saberes y prácticas tradicionales de subsistencia que podrían contribuir al bienestar de las familias emberas. El mito subvalora los espacios selváticos, al transmitir geografías y valores que respaldan proyectos colonizadores. En otras palabras, el mito presenta la racionalidad moderna como si fuera canónica y como si el embera hubiera fallado por no ajustarse a ella. Paradójicamente, es el mismo dios embera, Karagabí, quien representa el ideario de riqueza de quienes han sometido históricamente a los indígenas.

El relato plantea, también, cómo la inseguridad de los indígenas fue responsable de su posición de desventaja frente a los blancos y mestizos, que lograron dominar la lectura, la escritura, la ganadería y el poder político. Los emberas fueron despojados de un conocimiento, de unas actividades económicas y de unas prácticas políticas propias de la sociedad mayoritaria, que les estaban destinadas originalmente. Además, al asignar a cada grupo humano un hábitat, unos medios y unas actividades de subsistencia, el mito explica la realidad que viven y, al ubicar el origen de tal distribución en la negligencia del indígena y en la justicia del dios Karagabí, refuerza los sentimientos de resignación. Sin embargo, el mito reivindica

la posibilidad de superar la pobreza a través de la apropiación del conocimiento y de las actividades productivas de la sociedad dominante. Coincidimos con Bartolomé (2015) cuando dice que a través de este tipo de mitos, un ordenamiento social, que el indígena podría vivir como injusto, logra tener sentido y hace el mundo habitable, ya que volver algo inteligible es el primer paso para poder transformarlo.

El derrotismo inherente al mito embera contrasta con las movilizaciones indígenas que rechazan la dominación colonial, cuestionan las narrativas que la han legitimado y reivindican modos de vida alternativos. El discurso mítico sobre el origen de las desigualdades compete con el discurso político de las organizaciones indígenas y esa competencia sitúa al embera frente al dilema de hacer o no caso a su dios Karagabí cuando hoy, nuevamente, le propone asumir el conocimiento, las habilidades y destrezas de los blancos como medio para superar la pobreza.

Referencias

1. Abadía, Wisthon. 2020. "Volver para reconstruir el territorio y dignificar la vida: la experiencia del Consejo Comunitario de la Cuenca del Río Cacarica". *Revista Colombiana de Antropología* 56 (2): 197-220. <https://doi.org/10.22380/2539472X.808>
2. Bartolomé, Miguel Alberto. 2015. "Un mensaje político de los mitos. La mitología de privación en Oaxaca, México y América Latina". *Ilha Revista de Antropología* 17 (1): 143-176. <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2015v17n1p143>
3. Cagüenas, Diego, María Isabel Galindo Orrego y Sabina Rasmussen. 2020. "El Atrato y sus guardianes: imaginación ecopolítica para hilar nuevos derechos". *Revista Colombiana de Antropología* 66 (2): 169-196. <https://doi.org/10.22380/2539472X.638>
4. Comisión de la Verdad. 2022. *Resistir no es aguantar. Violencias y daños contra los pueblos étnicos de Colombia. (Hay futuro si hay verdad: Informe final de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición)*. Tomo 9. Bogotá: Comisión de la Verdad. <https://www.comisiondelaverdad.co/resistir-no-es-aguantar>
5. Domicó, José Joaquín, Juan José Hoyos y Sandra Turbay 2002. *Janyama, un Aprendiz de Jaibaná*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia; Icanh; CISH.
6. Escobar, Marcela, Luz Mariela Manjarrés, Aida Gálvez Abadía, Herminia Domicó, Dora Elena Arango y Guillermo Antonio Tascón. 2008. "Determinación del estado nutricional actual de los menores de trece años de la comunidad indígena embera Jaikerazabi del municipio de Mutatá, Antioquia". Documento sin publicar.
7. Ferrari, Simone. 2023. "Jinu Potó, ¿mito o historia? Desplazamientos del saber y cuestionamientos epistémicos en la narración oral del pueblo embera dóbida". *Cultura Latinoamericana* 37 (1): 148-173. <https://editorial.ucatolica.edu.co/index.php/RevClat/article/view/5439>
8. Gobernación de Antioquia. 2017. *Censo Población Indígena Rural y Urbana de Antioquia a enero de 2017*. Medellín: Gerencia Indígena; Gobernación de Antioquia.
9. Harris, Marvin. 1981. *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*. Madrid: Alianza Editorial.

10. Hernández, Camilo Antonio. 1995. *Ideas y prácticas ambientales del pueblo embera del Chocó*. Bogotá: Cerec; ICAN.
11. Indei (Instituto Departamental para la Educación Indígena). 2006. *Tradición oral embera en la enseñanza de la lengua castellana. Un aporte en la recuperación de la cultura para la conservación y la educación ambiental*. Cali: Indei; WWF.
12. Lévi-Strauss, Claude. 2008. *Antropología estructural. mito, sociedad, humanidades*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
13. Lévi-Strauss, Claude. 1968. *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*. Ciudad de México. Fondo de Cultura Económica.
14. Losonczy, Anne-Marie. 2006. *La trama interétnica: ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y emberá del Chocó*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh); Institut Français d'Études Andines (IFEA).
15. Lotero Villa, Luz. 1977. *Monografía de los indígenas noanamá. Tribu de una región colombiana*. Medellín: Coltejer.
16. Martínez Herrera, Manuel. 2011. "La función social y psicológica del mito". *Revista Káñina* 35 (1): 187-199. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=44248789014>
17. OIT (Organización Internacional del Trabajo). 2019. *Aplicación del convenio núm. 169 sobre pueblos indígenas y tribales de la OIT. Hacia un futuro inclusive, sostenible y justo*. Ginebra: OIT.
18. Pardo, Mauricio. 2020b. "Intercambios y resiliencia entre los embera del Chocó, Colombia". *Tabula Rasa* 36: 117-200. <https://doi.org/10.25058/20112742.n36.07>
19. Pardo, Mauricio. 2020a. *Permanencia, intercambios y chamanismo entre los embera del Chocó, Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
20. Pardo Rojas, Mauricio. 1987. "Regionalización de indígenas chocó. Datos etnohistóricos, lingüísticos y asentamientos actuales". *Boletín del Museo del Oro* 18: 46-63. <https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/7215>
21. Pardo R., Mauricio. 1986. "La escalera de cristal: términos y conceptos cosmológicos de los indígenas emberá". *Maguaré* 4: 21-46. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/21-46>
22. Piketty, Thomas. 2019. *Capital e ideología*. Bogotá: Editorial Planeta S.A.
23. Pinto García, Costancio. 1978. *Los indios katíos: su cultura - su lengua. Vol. 1. La cultura katía*. Medellín: COM-PAS Ediciones.
24. Rincón Villanueva, Edna. 2022. "Ontología espacial embera a partir del mito creacional. El viaje de Chuchuri". En *Memorias VI Congreso. Asociación Latinoamericana de Antropología. Desafíos Emergentes. Antropologías desde América Latina y el Caribe*, compilado por Lía Ferrero, 643-652. Asociación Latinoamericana de Antropología. <https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/portal/wp-content/uploads/2022/06/ALA-ACTAS-DEL-CONGRESO-7-WEB.pdf>
25. Rocha Vivas, Miguel, comp. 2010. *El sol babea jugo de piña. Antología de las literaturas indígenas del Atlántico, el Pacífico y la Serranía del Perijá*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
26. Rosique, Javier, Aida Gálvez-Abadía, Sandra Turbay, Nataly Domicó, Arnulfo Domicó, Plinio Chavari, Justico Domicó, Fernando Alzate, José Fernando Navarro, Sneider

- Rojas-Mora. 2020. “‘Todos en el mismo pensamiento’: las relaciones del pueblo embera con los sitios sagrados de los resguardos de Polines y Yaberaradó en Chigorodó (Antioquia)”. *Tabula Rasa* 32: 201-222. <https://doi.org/10.25058/20112742.n36.08>
27. Sepúlveda López de Mesa, Rodrigo Iván. 2008. “‘Vivir las ideas, idear la vida’: adversidad, suicidio y flexibilidad en el ethos de los emberá y wounaan de Riosucio, Chocó”. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 6: 245-269. <https://doi.org/10.7440/antipoda6.2008.12>
28. Vélez Vélez, Luis Fernando. 1982. *Relatos tradicionales de la cultura catía*. Medellín: Gobernación de Antioquia.



Andrés Ricardo Restrepo Campo

restrepocampo@gmail.com

Maestrando en Hábitat de la Universidad Nacional de Colombia, antropólogo de la Universidad de Antioquia (UdeA), Colombia. Investigador independiente asociado al grupo Medio Ambiente y Sociedad de la UdeA. <https://orcid.org/0000-0001-7530-551X>

Sandra Turbay

sandra.turbay@gmail.com

Doctora en Ciencias Sociales de la École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, antropóloga de la Universidad de Antioquia (UdeA), Colombia. Profesora jubilada del Departamento de Antropología de la misma institución. Investigadora del grupo Medio Ambiente y Sociedad de la UdeA. <https://orcid.org/0000-0001-5903-0499>