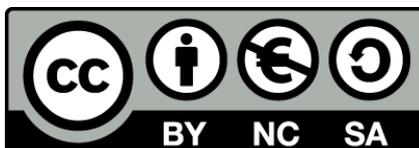




UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

**“Convertir para Dios y transformar para la patria”.  
Misioneros claretianos y carmelitas descalzos entre los  
“indios errantes” del Chocó y Urabá, Colombia  
(1908-1952)**

David Díaz Baiges



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – CompartirIgual 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – CompartirIgual 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0. Spain License.**

## Las comunidades indígenas que poblaban los territorios de misión

Este capítulo tiene el objetivo de conocer quiénes eran las poblaciones indígenas que los misioneros claretianos y carmelitas descalzos debían evangelizar y “civilizar”. A pesar de que se levantasen dos jurisdicciones eclesiásticas distintas, la Prefectura apostólica del Chocó y la de Urabá, la población indígena que vivía en ellas no entendía de fronteras y se distribuía por estos territorios indistintamente. Dentro de estos territorios los misioneros se enfrentaron a la tarea de “civilizar” a dos pueblos indígenas. Por un lado, a los kunas quienes vivían en la región del Darién colombiano a orillas del Golfo de Urabá y por otro, a los pueblos de la cultura chocó que habitaban de forma dispersa a lo largo y ancho de sendos territorios de misión. Estos pueblos, que incluyen a los emberas, embera-catíos, embera-chamíes y noanamaes, fueron denominados por los claretianos como *cholos* y por los carmelitas descalzos como *catíos* uniformizando así las heterogeneidades existentes en el grupo. Pero, veamos con más detalle quienes eran estas poblaciones.

### 3.1 Los kunas

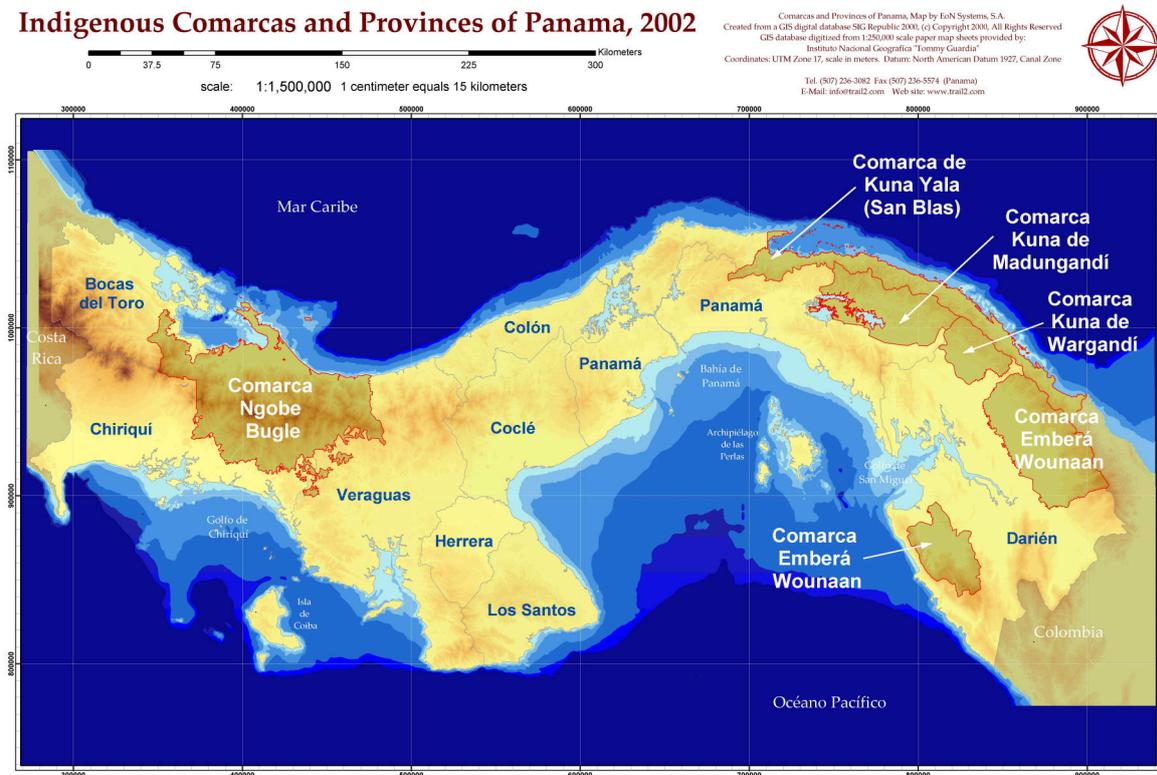
Los kunas, o tal como se denominan a sí mismos, los Tule, son un pueblo que actualmente vive entre Panamá y Colombia. La gran mayoría de ellos están asentados en el país istmeño, dentro del cual se asientan en dos regiones geográficas: la región insular del Archipiélago de Mulatas, con su correspondiente franja de terreno en la costa; y ciertos espacios de la región continental de las provincias de Panamá y Darién (Torres de Araúz, 1960: 60). En el siglo XX, fruto de constantes luchas, consiguieron que sus tierras obtuviesen el título, primero de reserva y seguidamente, de comarca, siendo así unos territorios comunitarios administrados de forma autónoma -ver mapa 3-<sup>1</sup>. La seguridad que aportó esta jurisdicción territorial estimuló un fuerte crecimiento demográfico de estas comunidades. En el año 1959 se estimaba que vivían aproximadamente unas 20.000 kunas en Panamá (Torres de Araúz, 1960: 62), y en 2010, los habitantes se habían duplicado, siendo unos 40.000 los habitantes kunas de Panamá (Alí, 2010: 42).

En cambio, en Colombia, actualmente existen dos asentamientos de indígenas kunas, Caimán Nuevo y Arquía, ambos en Urabá. Caimán Nuevo, está localizado a lo largo de la desembocadura del río Caimán, en la costa oriental del Golfo de Urabá. Administrativamente, pertenece al municipio de Turbo y se localiza exactamente en los 8°-23' de la latitud norte y a los 77° - 10' de longitud oeste. El poblado se extiende longitudinalmente a lo largo del río donde los kunas

<sup>1</sup>Fue mediante la Ley 16 del 19 de febrero de 1953 que consiguieron el estatuto de territorio autónomo. Esta ley es considerada por muchos kunas actuales como una constitución política garante de su libertad cultural y territorial, mediante la que, tanto la jurisdicción de la comarca Kuna Yala como las autoridades tradicionales están plenamente reconocidas (Alí, 2010: 42).

Mapa 3: Comarcas Kunas en Panamá en el año 2002

## Indigenous Comarcas and Provinces of Panama, 2002



Fuente: EoN System, S.A. Indigenous Comarcas and Provinces of Panama. Consultado el 20 de octubre de 2017 en: <http://www.trail2.com/graphics/comarcasbig.jpg>.

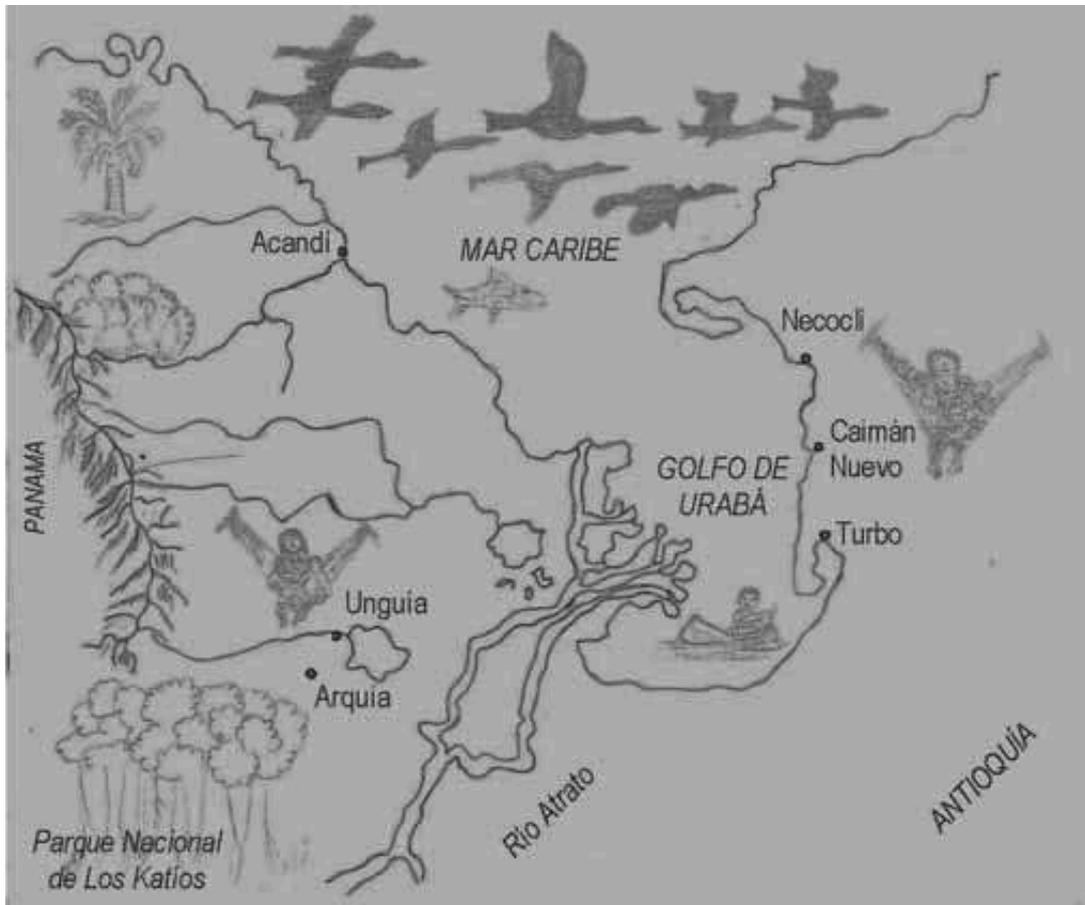
construyen sus viviendas. Al norte limita con el corregimiento del Totumo. Al sur con los caseríos de Caimán Viejo y Tié. Al oeste con el mar y al este con las cabeceras del río Mulatos.

Arquíá está ubicado a lo largo del río homónimo que lo recorre de oeste a este, y a lo largo del cual se distribuyen las viviendas. Políticamente, Arquíá forma parte del municipio de Acandí y limita al norte con los caseríos de Tigre y Cutí y con el corregimiento de Ungía. Al sur con los caseríos de Aguacate, Raicero, el Limón, Peyé y Sautatá. Por el este linda con la ciénaga de Ungía y por el oeste con las elevaciones de la Sierra del Darién. A diferencia de Caimán Nuevo, Arquíá se caracteriza por estar 232 metros por encima del nivel del mar y hay puntos que llegan a los 2.200 metros, concretamente en el cerro de Tacarcuna (Morales Gómez, 1975: 83).

Ambas comunidades están integradas en la región denominada Darién-Urabá, la cual comprende territorios panameños y colombianos. Por el norte limita con el océano Atlántico abarcando la provincia del Darién, en Panamá y sigue hacia el este, pasando por todo el Golfo de Urabá, desde Cabo Tiburón hasta punta Caribana. De allí se prolonga por litoral hasta la frontera de Antioquia con Córdoba. En el oeste, esta región en Colombia colinda con la serranía del Darién. Al sur, está demarcada por una línea que pasa por sobre el río Sucio, en Chocó y sigue hasta Dabeiba, en Antioquia. Al oriente, la frontera la marca una línea que parte de Puerto Rey hacia el sur (Morales Gómez, 1975: 81).

Según el censo levantado el año 2005 por el Departamento Administrativo Nacional

Mapa 4: Urabá visto a través de un dibujo de un miembro de la comunidad kuna de Makilakuntiwala (Arquía 2010)



\* Los resguardos indígenas están indicados por una mujer kuna sentada en una hamaca.

Fuente: Alí, 2010: 30

de Estadística (DANE), en Colombia, existían 2.383 personas que se autoreconocían como pertenecientes al pueblo Tule. En el mes de diciembre del año 2007, Arquía estaba compuesta por 466 habitantes distribuidos en 84 núcleos familiares (Alí, 2010: 43) y, según DANE, dicho resguardo tenía una proyección de población para el año 2010 de 443 personas. El aumento demográfico fue considerable ya que en el año 2001 el número de vecinos era de 338 y en 1967, cuando se realizó un censo no oficial, encargado por el Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía, constaba que, en la entonces llamada Reserva Indígena de Arquía, habían 175 pobladores distribuidos en 19 familias (Alí, 2010: 43). Si tomamos datos de inicios del siglo XX, observamos cómo existió una gran pérdida demográfica desde el año 1918 hasta el censo de 1967. Esto lo podemos constatar gracias a las informaciones proporcionadas por el cacique William Smith (Guillermo Oquelele), quien siguiendo las exigencias marcadas por la ley 60 de 1916 sobre resguardos de indígenas en tierras baldías, presentó a las autoridades pertinentes un censo de la población kuna que se hallaba bajo su liderazgo. En este documento queda constancia de que en la región del Darién

colombiano vivían, el día 1 de marzo de 1918, 328 personas.<sup>2</sup> Un total de 226 eran hombres y 102 mujeres. Estos habitantes estaban distribuidos en las siguientes parcialidades: el cacicazgo del Tolo, 42 habitantes; la capitanía del Tigre, 21 habitantes; la capitanía de Tanela, 34 habitantes; la capitanía de Arquía, 85 habitantes; la capitanía de Cuti, 112 habitantes y por último la capitanía de Cuque con 34 habitantes.

En Caimán Nuevo, la población registrada por el DANE en el censo del año 2005 ascendía a 703 habitantes con una proyección según la cual el total de habitantes en 2010 sería de 759 individuos. Al igual que en Arquía, la población de Caimán Nuevo sufrió un importante retroceso hasta la década de los '60, momento en el cual parece que volvió a incrementarse. Si nos remontamos al año 1920, momento en el cual dicha comunidad kuna levantó un censo con la finalidad de petitionar las tierras mediante la Ley 60 de 1916, comprobamos la región estaba habitada por 350<sup>3</sup> personas y 380 en 1939.<sup>4</sup> Cuarenta años más tarde, en el año 1962, se registró un importante retroceso demográfico en esta comunidad cuando se cifró el total de habitantes en 233, 107 hombres y 126 mujeres.<sup>5</sup> Posteriormente, en un censo levantado el año 1976 y otro en 1978, observamos cómo la población aumento a 385 y 375 personas respectivamente. Finalmente, según Calvo Buezas, en el año 1985, la población de Caimán Nuevo estaba compuesta por 486 personas (Calvo Buezas, 1990: 44).

Ahora bien, como sabemos, los indígenas de América o cualquier otro tipo de comunidad no surgen *in situ* en el lugar donde los encontramos hoy en día ni en la misma forma. Estos son el resultado de procesos históricos que determinaron lo que son hoy en día. Es por ello, que vamos a exponer brevemente quienes son los kunas y cuál es su origen.

---

<sup>2</sup> Archivo General de la Nación de Colombia, en adelante AGN, Resguardos indígenas de Toló y sus agregaciones en la Provincia del Darién, Intendencia del Chocó - Co.AGN.Ao/100.Mgob[2]-3//1.1.2

<sup>3</sup> Como veremos más adelante, los misioneros Carmelitas Descalzos estimaron que en la zona de Caimán Nuevo existían aproximadamente 200 personas, un cálculo muy inferior al contabilizado por la propia comunidad en 1920.

<sup>4</sup> AGN, Comunidad Indígena de Caimán Nuevo. Turbo, Antioquia - Co.AGN.Ao/100.MGOB[2]-3//4.1.1

<sup>5</sup> *Ibid.*

Mapa 5: kunas en el Golfo de Urabá (1918-1941)



Fuente: Santa Teresa, 1956b

### 3.1.1 Aspectos etnohistóricos

El origen mitológico de los kunas se ubica en el cerro de Tacarcuna (en el alto valle del Tuira, en la serranía del Darién), donde el “Supremo Creador” “inventó”, o “engendró” a los primeros kunas. Permanecieron en esta región perfeccionándose en virtudes y adquiriendo sabiduría bajo la tutela del dios Sol y de los divinos “neles” o chamanes, hasta que estos los “guiaron” hacia las tierras más allá del Tuira. Los antepasados de los kunas no llegaron a valle del Tuira hasta después de la llegada de los primeros europeos a la región ya que, según nos indica Romoli, existen fuentes donde aparecen los nombres de 27 caciques que mandaban, entre el 1513 y el 1522, en el Tuira medio e inferior y de allí hasta la costa del Pacífico. Ninguno de estos nombres es identificable como kuna y todos desaparecieron con la gente que los llevaba. No será hasta después del 1611 cuando encontramos a los que serían los antepasados de los kunas registrados en las fuentes europeas (Romoli, 1987: 50). En estas fuentes aparecieron con el nombre de *tunucuna* y después también como *bugue-bugue*. Esto, y el hecho de que las palabras nativas -por ejemplo, el nombre de los 27 caciques- registradas en las crónicas no tuviesen nada que ver con la lengua kuna moderna, estaría indicando que los antepasados de los kunas no llegarían a la costa Atlántica hasta el siglo XVII, cuando ocuparon el territorio de los llamados *cuevas* (Martínez Mauri, 2011: 34).

Independientemente de la fecha en que sucedió, parece ser que llegaron al valle del Tuira después de un proceso migratorio desde la región del Chocó. Según Patricia Vargas, este proceso migratorio fue debido a la presión que ejercieron los embera,<sup>6</sup> tras el establecimiento de distintos centros mineros por parte de los castellanos en Toro (1573), Cáceres (1588) y Nóvita (1601) en el Chocó. Estos asentamientos empujaron a los embera hacia la zona del medio y bajo Atrato, territorio habitado por los kunas, configurándose así una frontera militar entre estos y los embera en el río Darién<sup>7</sup> (Vargas, 1993: 124). A raíz de esta presión territorial ejercida desde el sur por los embera, los kunas migraron hacia el este y oeste desde el río Tanela. Lo hicieron hacia el río Tuira y costa Atlántica, hasta la punta de San Blas y hacia el este hasta el río Sinú. Ciertamente con este movimiento perdieron territorios en el Atrato, pero a cambio consiguieron asentarse paulatinamente en el río Tuira, el río Chucunaque y los dos litorales del territorio istmeño (Romoli 1987: 50-55; Vargas 1993: 127).

La tesis expuesta alrededor del origen y las razones de estas migraciones ha sido criticada por varios autores. James Howe sostiene que los kunas descienden de pequeños cacicazgos internamente estratificados del Darién. Si bien en las crónicas del siglo XVI no aparecen poblaciones con características kuna, sí que aparecen en el siglo XVII, cuando se registró una parcialidad con alta tasa de albinismo, dato que confirmaría que los kunas existieron desde el siglo XVII en dicha región y que serían el resultado de un proceso de etnogénesis. Frances Stier, por su parte, considera que este pueblo fue un grupo homogéneo y endogámico que no siguió ningún proceso de mestizaje, sino más bien, fueron un grupo aislado a nivel reproductivo y que, por tanto, no pueden descender de la mezcla de diferentes cacicazgos del Darién. Todo lo contrario, debieron constituir un grupo aparte que vivió en el Atrato (Martínez Mauri, 2011: 35). Según los investigadores, faltan evidencias arqueológicas que nos ayuden a determinar con exactitud cuál

<sup>6</sup>Ver apartado 3.2 de este trabajo

<sup>7</sup>En los primeros años de invasión castellana el río Atrato se conocía solamente en su curso alto con los afluentes Andágueda y Capá. El resto del valle del río se denominaba Darién (Vargas, 1993: 123).

fue el origen de los kunas, cuáles fueron las relaciones que existieron entre ellos y los cueva que habitaban la región del Istmo a la llegada de los castellanos; como así también determinar con mejor precisión cuáles fueron los determinantes que provocaron los procesos migratorios en la región del Darién.<sup>8</sup>

El borroso espacio temporal de la historia de los kunas se empieza a clarificar a partir del siglo XVI cuando a partir de la documentación generada por los europeos llegados a la región tenemos las primeras informaciones sobre la población que, por lo tanto, esta mediada por la relación entre europeos -ya sean castellanos, ingleses, franceses, etc.- y kunas en el marco del proceso de conquista y colonización hispano.

Este proceso de conquista de la tierra firme americana se inició el año 1510, cuando los castellanos se encontraron con un caserío indígena denominado Darién en las proximidades de la boca del Golfo de Urabá. Desde esta aldea, a la cual denominaron Santa María la Antigua del Darién, empezaron a explorar la región hacia el sur del río Atrato y por el este hacia el Istmo (Vargas, 1993: 71). La política de colonización cambió en 1514 con la llegada de Pedrarias Dávila como gobernador de Santa María. La zona del Pacífico empezó a adquirir importancia en la política imperial hispana, y fue precisamente hacia allí donde el nuevo gobernador dirigió la mirada provocando el traslado de su sede de Santa María a Panamá, fundada el año 1519 (Howe, 2004). Es sabido que Pedrarias desarrolló una búsqueda de explotación aurífera que generó una presión sobre el territorio de los cueva, quienes habían aceptado relaciones de alianza e intercambio con los colonos (Howe, 2004; Vargas, 1993). Como bien dijo Pascual de Andogaya, “de todas estas jornadas nunca procuraron de hacer guisa de paz ni de poblar, solamente era traer indios y el oro del Darién, y acabarse allí” (citado por Vargas, 1993: 73). Esta nueva política, por un lado, favoreció el abandono de la región del Golfo de Urabá para concentrarse en la costa del Pacífico del Istmo; por otro, provocó un exterminio de las poblaciones nativas en tan solo 10 años (Howe, 2004: 11). Estimaciones de los investigadores señalan que a la llegada de los europeos los habitantes ascendían a un número que oscila entre 100.000 y 175.000 y para el año 1522, tan solo se contabilizaron 13.000 (Castillero Calvo, 1995: 39-40).

El Istmo de Panamá desempeñaría un papel crucial dentro del imperio hispánico ya que era el punto donde traspasaba la plata proveniente del Perú hacia el Atlántico. Este tránsito transoceánico se hacía a través de la ciudad de Panamá que se proyectaba hacia el oeste, donde tenía los campos desde donde se abastecía. En la zona del Caribe existían un fuerte, en la boca del río Chagres, y dos pequeños puertos, Nombre de Dios y Portobelo. Estos eran los puntos que le interesaban a la corona, el resto del territorio entre Panamá y Cartagena no representaba ningún interés a los representantes de la corona (Howe, 2004). Así, a finales del siglo XVI y principios del XVII, la zona del Darién y del río Atrato se habían conformado como espacios marginales dentro del imperio hispano, territorios que, ya fuese por la falta de interés económico -poca concentración de población indígena, recursos naturales escasos, o de difícil acceso-, por la resistencia persistente y efectiva por parte de los indígenas de la región o por la imposibilidad

---

<sup>8</sup>Recientemente los investigadores Carlos Fitzgerald Bernal, Álvaro Brizuela y Freddy Rodríguez Saza a través del análisis genético de un grupo de entierros precolombinos excavados en el Conjunto Monumental Histórico de Panamá Viejo han aportado nuevas luces sobre la relación entre grupos cueva y kunas. Fitzgerald Bernal, Carlos; Brizuela, Álvaro y Rodríguez Saza, Freddy (2018) “Nuevos datos filogenéticos para el Gran Darién, Panamá: relación entre grupos cuevas y kunas prehispánicos”. Ponencia presentada en el Congreso Internacional de Americanistas. Salamanca 2018.

material de realizar una ocupación efectiva, se fueron conformando como territorios fronterizos donde se confinó una frontera militar bajo la influencia de las ciudades cristianas vecinas contra los embera y los kunas. Las áreas fronterizas instauradas por estas ciudades fueron: desde la Ciudad de Panamá, la zona del río Turia; desde Santa Fe de Antioquia, la zona de Urabá, el alto río Sinú y los afluentes orientales del medio y bajo Atrato; finalmente, desde Cartagena y Tolú, la zona del litoral Caribe y el Golfo de Urabá (Vargas, 1993: 130).

Esta situación de espacio marginal propició que otras potencias europeas intentasen romper la barrera impuesta por el Imperio hispano para conseguir introducirse en la región y es cuando hicieron su aparición en la región los “piratas” que vieron en la costa norte del Darién condiciones óptimas para sus propósitos. Esta costa estaba en un lugar estratégico, cerca de Portobelo y de Cartagena y, además, la costa de San Blas les ofrecía provisiones de comida -tortugas marinas y manatíes-, escondrijos para ocultar sus barcos e indígenas como baquianos y auxiliares (Howe, 2004: 13). Sabemos también que hubo intentos de establecer colonias como la fracasada colonia escocesa, quienes en 1698 se establecieron al este de San Blas, cerca de Acla; o los intentos de franceses que, abandonando la piratería por ellos practicada, decidieron asentarse en la costa norte para dedicarse al cultivo del cacao. Unos y otros establecieron alianzas con los kunas que se habían establecido en el territorio y que llevó incluso a algunos de estos a dedicarse a la agricultura para el abastecimiento de barcos extranjeros. Esta situación provocó que la zona del Darién, hasta entonces marginada de la política colonizadora de la Corona, pasara a cobrar importancia (Ibíd.).<sup>9</sup> De hecho la administración colonial creó el Presidio de San Miguel de Ballano, en la confluencia del Chucunaque y el Turia, para impedir el paso de los piratas al Pacífico, que en 1611 fue suprimido por innecesario (Romoli, 1987: 51-53). Ante esta situación y con las exigencias militares que requería defender la totalidad del vasto imperio, esta región, al igual que otras muchas, ubicadas en los márgenes, donde el control militar y el poblamiento habían encontrado obstáculos insalvables, la corona optó por un dominio menos directo a través de los misioneros -dominicos, franciscanos, jesuitas y capuchinos-, los cuales les ayudarían a pacificar pueblos hostiles en las fronteras (Howe, 2004, Langebaek 2006).

La implementación de esta estrategia condujo a que el año 1637 se estableciera entre los kunas la misión de Santo Domingo de la Providencia del Darién. Esta fue la primera misión que tuvo cierto éxito en el Darién,<sup>10</sup> gracias a la intervención de un castellano adoptado por los kunas en el año 1623, cuando éstos atacaron a una expedición castellana que pescaba tortugas en la costa del Atlántico. Los indígenas mataron a todos, pero perdonaron la vida a un niño de 13 años llamado Julián de Carrisoli. Este joven creció en el seno de una familia kuna dejando de lado su identidad castellana. En el año 1635 empezó a vincular el mundo kuna con el cristiano cuando un navío tortuguero fue de visita a la región. A raíz de esta determinación por parte del niño adoptado, el joven Carrisoli, acompañado de cuatro jefes kunas viajó a Cartagena para convencer al gobernador de la necesidad de llevar la fe cristiana a los indios (Martínez Mauri, 2011: 38). Fue gracias a esta

<sup>9</sup>Por ejemplo, podemos anotar el saqueo de Panamá por parte de Henry Morgan el año 1671, el cual libró una batalla frente a la ciudad donde algunos miembros kunas estaban de su parte. Además, las minas de Cana, al este del Darién fueron atacadas en 1684, 1702, 1712, 1724 y 1734. También, los kunas guiaron durante el decenio de 1680-1690, expediciones de piratas a través del Istmo para perpetrar asaltos al lado del Pacífico (Howe, 2004: 14-15).

<sup>10</sup>Otros fueron los intentos tanto de agustinos, dominicanos, capuchinos, franciscanos y jesuitas por establecer reducciones en la región del Darién, pero todas ellas fracasaron (Martínez Mauri, 2011; Santa Teresa, 1956a)

mediación que los dominicos consiguieron establecer misiones entre los kunas, concretamente las poblaciones de San Enrique, San Jerónimo de Yavisa, San Andrés de Cuqué, Tarena, San Juan de Tacarcuna y San Sebastián de Capetín (Martínez Mauri, 2011; Santa Teresa, 1956a: 29).

Fray Adrián de Santo Tomás fue el dominico que emprendió la aventura de reducir a los kunas del Darién. La primera reducción que estableció fue la de San Enrique en 1637, que constó de 257 indígenas y un cacique para gobernarla. En 1638 se fundó San Jerónimo de Yavisa, en 1641 San Andrés de Cuqué, Tarena el año siguiente y las de San Juan de Tacarcuna y San Sebastián de Capetín en 1643 (Martínez Mauri, 2011: 39). Con el liderazgo de Carrisoli y el establecimiento de la misión dirigida por Fray Adrián, se vivió en la región del Darién un período de relativa paz entre los colonos y esta población indígena. Sin embargo, a mediados del siglo XVII, intentando las autoridades consolidar su dominio en el Darién, establecieron un fuerte en el Real de Santa María provocando el malestar de los kunas con diversos conflictos primero con los soldados y, más tarde, con los cuatro misioneros radicados en la región, bajo la dirección de Fray Adrián, quien se había trasladado a Panamá. En 1651, el conflicto estalló, los kunas atacaron el fuerte matando a varios soldados y civiles, con lo que se rompió la paz establecida tras la llegada de aquel religioso. La crisis fue superada gracias a las gestiones hechas por Fray Adrián y las gestiones diplomáticas del dominico Martín de Valencia, quien convenció a los kunas de que se reincorporaran a las misiones aunque las relaciones hispano-indígenas no fueron las mismas que antaño incluso porque los propios misioneros, al parecer, incluso se dedicaron a hacer negocios (Castillero Calvo, 1995: 226).

Al final, las misiones habían perdido todo crédito entre los kunas, hasta el punto que toda orden religiosa que pretendió relanzar las actividades misionales fracasó. Los capuchinos lo intentaron en el siglo XVII con la fundación de San Buenaventura de Tarena en 1648, que fue abandonada en 1659. Volvieron a intentarlo en 1681 con la refundación de Tarena que reunió a 500 indígenas. Los mismos capuchinos lograron fundar otro poblado junto al río Taya con 300 almas pero la resistencia de los kunas les obligó a abandonar la región el año 1689 (Castillero Calvo 1995). Medio siglo más tarde (1741) se acordó un tratado de paz entre las autoridades coloniales y los kunas en el que estos dejaron claro su “desprecio” de los misiones al señalar que en el caso que se quisiera implantar alguna orden religiosa, solo podría ser la de los jesuitas (Castillero Calvo, 1995: 230).

Este acuerdo facilitó que la Compañía de Jesús entrara en la zona lo que sucedió en 1745 cuando el Padre Walburger consiguió reducir a 197 indígenas en la misión de Yaviza aunque con la resistencia de algunos que rechazando constantemente la autoridad del misionero provocó, finalmente que solo cuatro años más tarde, aquel abandonara el poblado (Castillero Calvo, 1995; Howe, 2004: 18). El poblado pasó a la autoridad del ordinario hasta que en el año 1907, la llegada a la isla de Narganá del misionero jesuita Leonardo Gassó que, anclado en el conservadurismo religioso, condujo a la misión al fracaso en 1912 (Castillero Calvo, 1995: 224).

Las relaciones conflictivas entre los kunas y la Corona se reactivaron durante el primer tercio del siglo XVIII con varios enfrentamientos armados. Ejemplo de esto son los continuos ataques a la mina de Cana producidos el año 1702, protagonizado por 700 ingleses con el apoyo de 300 indígenas rebeldes. A lo largo de la primera década del 1700 se repitieron los ataques a Cana y otras zonas del Darién del Sur con un patrón similar a al ataque de 1702 que llegó a su culminación

en el año 1724 cuando el francés Carlos Tibón asaltó de nuevo Cana. Éste ataque terminó con el derrumbe de la mina quedando totalmente inutilizada. Los choques armados se sucedieron hasta el acuerdo de paz firmado el año 1741, ya mencionado antes, entre el gobierno, representado por Dionisio Martínez de la Vega, y los kunas Felipe Uniñaquiche y Juan Sanni.

De lo dicho hasta ahora se constata que los kunas privilegiaron sus contactos con las potencias extranjeras europeas enemigas de la Corona española. Los navíos extranjeros que llegaban al Darién eran ingleses, escoceses, franceses y holandeses y los kunas establecieron prósperas relaciones comerciales con ellos, provocando la preocupación de las autoridades imperiales (Langebaek 2006: 16-17) que, pensaban, aquellos podrían intentar establecer colonias estables en la zona, como de hecho aconteció.

Uno de los primeros intentos de establecer una colonia en el territorio de los kunas fue protagonizado por los escoceses, en el año 1698 cuando un grupo de 1.200 hombres llegaron a la bahía de Anachucun donde acordaron con los indígenas un tratado de amistad que les permitió fundar Nueva Caledonia, el actual Puerto Escocés (Martínez Mauri, 2011: 47) aunque el clima y la presión de los españoles impidió que la colonia se consolidara. Según algunos autores, el contacto de los kunas con los escoceses, no interesados en explotar a los kunas como esclavos permitió a estos plantearse que quizá podían establecer contactos permanentes con colonos no españoles, como de hecho acaeció ya a inicios del siglo XVIII con colonos franceses que se habían establecido en el año de 1690 en Concepción (Martínez Mauri, 2011: 48). Poco antes de tal fundación, algunos franceses habían llegado a la zona y se habían mezclado con los kunas dando lugar al surgimiento de una comunidad mestiza cuyos miembros incluso hablaban francés.

En el transcurso de los años, los franceses asentados en el Darién abandonaron la economía de subsistencia y se dedicaron al cultivo del cacao, cuyo incremento provocó que recurrieran a mano de obra indígena y de esclavos negros, no obstante el recelo de los kunas al asentamiento de población africana. La expansión del cacao con todos sus efectos derivados acabó provocando la alianza de los kunas con los ingleses para atacar la colonia francesa cuyos colonos acabaron marchando del Darién y se dirigieron hacia el río Sinú o a otras colonias caribeñas (Martínez Mauri, 2011: 49). Fue tras la partida de los franceses que los kunas acentuaron su alianza con los ingleses que les permitió la comercialización del cacao a cambio de armas y productos europeos. Según el antes mencionado padre Walburger, en los años en que permaneció en la zona, los indígenas hablaban muy bien de los ingleses e incluso enviaban a sus hijos a estudiar a Jamaica (Martínez Mauri, 2011: 50).

Este conjunto de relaciones entre los kunas, los castellanos, los ingleses, escoceses, franceses y holandeses, fueron modificando las estructuras de las poblaciones indígenas de la región. Se fue conformando, como dice Gallup-Díaz una zona tribal, entendida como una zona geográfica ubicada a los márgenes de un sistema imperial donde tanto europeos como indígenas interactúan y eventualmente afectaban, transformaban y creaban políticas indígenas. Según este autor, estos procesos no fueron unidireccionales y tuvieron fuerte impacto en la política de los europeos conformando estos espacios fronterizos en que las sociedades en contacto se influenciaron mutuamente (Gallup-Díaz, 2002). En esta interacción, los kunas fueron modificando y adaptando sus formas de vida a las nuevas realidades que acaecían en el Darién y lo que consideramos más importante, aprendieron las formas y los mecanismos con los que podían negociar con las

autoridades, primero imperiales, y posteriormente republicanas.

Una de las modificaciones más significativas entre los kunas fue lo que Gallup-Díaz denominó proceso de *tribalización*, esto es, la creación y justificación de líderes que pudieran concentrar las decisiones políticas de los kunas. Así, surgieron un grupo de varones que empezaron a ejercer como jefes kunas ante los europeos. Jefes que, lejos de tener alguna influencia dentro de la comunidad donde todavía la autoridad recaía sobre los “leres” o “neles”, pretendían monopolizar las relaciones con los extranjeros y consolidar su poder más allá de fronteras locales (Martínez Mauri, 2011; Vásquez Pino, 2015). La organización de los Tules en el siglo XVII estaba fundamentada en el mandato de caciques o reyes, tal como dije, eran los “neles” quienes gobernaban las comunidades. El poder de estos personajes residía en la capacidad que tenían para curar y su función no era la de mediar con los poderes extranjeros, sino la de mediar con el mundo espiritual y físico. Ante esto, los castellanos, que no encontraban un interlocutor válido para llevar adelante sus proyectos colonizadores, se vieron en la tesitura de crear nuevos líderes políticos con los que sí poder interactuar (Martínez Mauri, 2011: 37). A raíz de esto, empezaron a emerger jefes y capitanes en las distintas comunidades, aunque su poder dentro de ellas era muy menguado, debido a que tan sólo funcionaba como interlocutor con los poderes extranjeros. Esto generó que no existiera un conflicto entre dichos jefes y los “leres” ya que ambos ejercían funciones bien distintas (Ibíd.). Un ejemplo de este proceso de *tribalización* lo protagonizó la familia Carrisoli inaugurando una política indígena donde ellos, en el papel de jefes, marcaron el ritmo de las relaciones entre los kunas y los castellanos.

Como dijimos anteriormente, el año 1741 se firmó un tratado de tranquilidad que propició unos años de paz en la región donde, entre otros actores, llagaron los jesuitas para establecer una misión. Está fracasó y fue abandonada el año 1749. El período de relativa paz se rompió el año 1751 cuando estalló una gran sublevación kuna por toda la región, llegando incluso a amenazar la ciudad de Panamá. A partir de este momento, expulsaron a los franceses del Istmo y rechazaron cualquier tipo de matrimonio con forasteros.

Las autoridades españolas, retomaron el control del Darién meridional, edificaron un fortín en Yaviza, mediante el cual lograron separar de manera efectiva a los kunas pacificados a través de reducciones del bajo Tuira de sus parientes rebeldes, los cuales mantuvieron sus hostilidades por tres décadas apoyados por los británicos, quienes les facilitaban armas en incluso asesores militares (Howe, 2004: 19).

Al final, la Corona española levantó, en 1785, un total de siete fortines a lo largo de la costa de San Blas y en el sur del Darién para aislar a los kunas de sus aliados ingleses, lo que provocó firmaran un acuerdo de paz con la Corona, dejando abandonados a los kunas. Poco después, la Corona decidió abandonar esta política militar en el Darién y en 1792, todos los fuertes fueron abandonados. Los kunas se tornaron progresivamente invisibles para los poderes extranjeros, la Corona española y la Iglesia (Ibíd.). La convulsión independentista de inicios del siglo XIX mantuvo el aislamiento del pueblo Tule y toda la región y sus habitantes estuvieron fuera de la órbita estatal, prácticamente hasta la independencia de Panamá a inicios del siglo XX (Martínez Mauri, 2011: 51).

Los 300 años de conflictividad en el Darién conllevaron una masacre de las poblaciones indígenas. Solamente durante la segunda mitad del siglo XVIII, las guerras y las epidemias habían reducido la población kuna a la mitad -5.000 personas- (Howe, 2004: 20). Junto a la

catástrofe demográfica, también hubo un importante movimiento de población con la progresiva expulsión de los kunas del Darién meridional que se vio ocupado por negros libertos y esclavos y mayoritariamente por los emberá o chocó -eternos enemigos de los kunas- (Ibíd.).

A principios del siglo XIX, los kunas se encontraban en la parte alta de los valles del Bayano y Chucunaque, en el Golfo de Urabá y mayoritariamente en San Blas, territorio costero ubicado entre Cabo Tiburón y la Bahía de Mandinga. En esta época, aunque participaban de la explotación de los recursos marinos y del comercio de cabotaje, sus aldeas estaban ubicadas a unos cuantos kilómetros al interior, generalmente a orillas de un río. Esta estrategia de poblamiento les mantenía a salvo de amenazas externas (Ibíd.). A mitad del siglo XIX empezó un movimiento gradual de estas poblaciones hacia la costa y hacia las islas del archipiélago de las Mulatas que se prolongó por más de ochenta años y que, según Martínez Mauri, se debió a diversos factores. Uno puramente económico, ya que a partir del año 1870 hubo una creciente demanda de cocos desde Colombia, coyuntura que aprovecharon; como resultado, se especializaron en la plantación y comercialización de este producto, motivo por el cual plantaban palmeras en islas deshabitadas y en las costas del continente.<sup>11</sup> A pesar de esta especialización en la comercialización del coco, mantuvieron la comercialización de otros productos como por ejemplo los caparazones de tortuga de donde extraían el carey, un producto muy solicitado en el mercado mundial (Howe, 2004; Martínez Mauri, 2011). Otro de los factores que pudieron favorecer el movimiento hacia las islas fue la insalubridad que existía en tierra firme donde las epidemias y la malaria estaban causando estragos en la población. En las islas se aliviaban de los problemas causados por las plagas de mosquitos, culebras u otros animales que podrían dificultar su vida en tierra firme. Un tercer factor que, quizá, también pudo provocar el traslado, fue la existencia de una gran abundancia de recursos marinos que, junto con la caza en el continente y la agricultura, formarían parte de su base alimenticia. Por último, un cuarto factor fue la presión ejercida por parte de los embera, quienes estaban protagonizando a su vez otro proceso migratorio, pudo haber forzado o propiciado este movimiento hacia las islas de la Mulatas.

En suma, a fines del XIX, los kunas estaban distribuidos en las tres zonas señaladas antes -Río Bayano en el Darién, en la costa e islas de San Blas y Arquía y Caimán nuevo en Colombia-, espacios que ocupaban cuando llegaron los misioneros a inicios del siglo XX. Esta conquista que, como se ha dicho, causó una catástrofe demográfica y el desplazamiento de pueblos enteros también comportó la emergencia de un nuevo liderazgo político personificado en la figura de los caciques. Aunque ya dijimos que el poder de los “leres” continuó siendo respetado, esta nueva figura fue ganando protagonismo con la llegada de los misioneros y con la instauración de relaciones comerciales con extranjeros. El papel de los caciques fue preponderante en la resistencia kuna a la dominación colonial castellana, dado que supieron cómo forjar alianzas con los enemigos de los castellanos para así frenar el avance del principal invasor. Fueron también estos personajes los encargados de establecer y firmar los tratados que se hicieron con los españoles y, posteriormente, con los Estados republicanos (Martínez Mauri, 2011: 55-56). Así, cuando en el siglo XX llegaron de nuevo los misioneros, este pueblo ya tenían una larga experiencia de contactos

---

<sup>11</sup>El año 1874, un cónsul británico comentó que los kunas de San Blas representaban una porción muy importante del comercio dentro y fuera de Colombia. Del mismo modo, en 1890, el cónsul de Panamá estimó que 5 millones de cocos habían salido de San Blas (Howe, 2004: 21).

con las sociedades cristianas y sabía perfectamente que tácticas utilizar para lograr sus principales objetivos: la propiedad de sus territorios y el control al acceso a sus tierras.

Una vez hecho este breve recorrido histórico sobre las poblaciones kunas, vamos a realizar una breve incursión en diversos aspectos etnográficos de estas poblaciones. Consideramos que esta es una labor necesaria en esta investigación ya que nos será muy útil a la hora de poder entender las representaciones que construyeron los misioneros sobre dicho pueblo.

### 3.1.2 Organización social y política, modos de subsistencia y representaciones

Los kunas tiene una filiación lingüística con la familia chibcha, cuyo foco original se sitúa en la región centroamericana. Existe también una lengua ceremonial que se habla en los congresos o asambleas y en los ritos de pubertad. Esta la hablan generalmente los líderes políticos y religiosos y se caracteriza por tener una cadencia mayor que en el idioma estándar y existe una distanciamiento mayor en la pronunciación de las palabras, lo cual le da un ritmo cantado. Este lenguaje tiene un gran valor político ya que todas las enseñanzas religiosas se expresan en él y de estas se derivan comportamientos sociales controlados por las autoridades de cada comunidad.

El castellano ha tenido una gran influencia entre los kunas, sobre todo entre los hombres. Actualmente casi todas las mujeres lo entienden, pero se rehúsan a ponerlo en práctica. Además, en Panamá, muchos de ellos también hablan inglés por las vinculaciones históricas que han tenido con potencias angloparlantes -ya fuese Inglaterra en la época colonial o Estados Unidos durante el periodo republicano-.

**Organización social.** La sociedad kuna es descentralizada y se manifiesta en dos niveles distintos: las unidades familiares extensa y las comunidades. La unidad familiar entre los kunas es la unidad económica primaria donde se producen y distribuyen los productos del trabajo. Esta unidad familiar se conforma por un tipo de familia extensa uxorilocal. Generalmente estas familias están conformadas por una pareja cuyo esposo, el *sakka*, es el jefe de la unidad; sus hijas solteras y también los hijos solteros, las hijas casadas, los esposos de éstas y su descendencia. Dentro de esta unidad familiar, es el *sakka* quien asume las funciones de dirigir las actividades de los miembros de la unidad y coordinar la distribución de los recursos (Morales Gómez 1987: 304-307, 2016: 187).

La dinámica de la norma de residencia matrilocal, consiste en que los hombres, al casarse abandonen la casa de sus padres para trasladarse a la de sus suegros -el *sakka* y su esposa-. En su nueva residencia, la pareja debe trabajar varios años a las órdenes del *sakka* configurándose así un matrimonio por servicios que legitima la unión y crea fuertes lazos entre las familias involucradas. A pesar de que los hijos abandonen la casa de sus padres, estos siguen aportando parte de lo que han producido en el grupo familiar de acogida, de esta forma los matrimonios que no hayan tenido hijas no quedan desamparados ante la marcha de sus hijos por razones matrimoniales (Morales Gómez, 2016: 187).

Esta unidad familiar puede ocupar una o varias viviendas rectangulares donde pueden vivir hasta cuarenta personas. Si la residencia de una familia extensa matrilocal se distribuye en distintas viviendas, éstas suelen estar muy cerca una de la otra. Generalmente esto sucede cuando la familia extensa aumenta mucho y se utilizan casas distintas para cocinar, si no, en el interior de las viviendas hay tantos fogones como familias nucleares ahí conviven (Morales Gómez, 1987: 304). Los cultivos y sus áreas correspondientes son asignados a una familia nuclear, aunque existe la

cooperación entre los hombres de la familia extendida, los cuales pueden ayudar a trabajar la tierra y la cosecha es repartida no en el seno de la unidad familiar, sino de la extensa.

Estas estructuras familiares denominadas *emala*, son la base de la estructura de la comunidad, aunque se ha podido observar que éstas no excluyen otro tipo de grupos domésticos que se pueden conformar a partir de situaciones particulares de las familias nucleares. El matrimonio es organizado por los padres de la pareja, normalmente por los de la mujer. Opera en las uniones cierta tendencia a la exogamia local; en los kunas de San Blas específicamente entre las islas y en territorio colombiano funciona entre las comunidades de Arquía y Caimán Nuevo. Entre estas dos comunidades no se guarda una línea entre comunidad, sino entre descendencia limitándose así los matrimonios entre primos y extendiendo un tabú para las uniones entre los descendientes de estos entre sí. De este modo, esta exogamia local puede respetarse contrayéndose uniones tanto dentro como fuera de la localidad. Dentro de las comunidades de Arquía y Caimán Nuevo existe un riguroso cumplimiento de la norma de la exogamia étnica; están totalmente prohibidas las uniones con “blancos”, “negros” y otros grupos indígenas. Entre los kunas de San Blas también se cumplía a raja tabla esta norma, pero ya a fines del siglo XX dejó de funcionar y se producen uniones interétnicas (Morales Gómez, 1987: 305).

Las uniones matrimoniales, por norma general, son monógamas, aunque existen casos donde algunos caciques locales o algún *saila* tienen dos esposas e incluso alguna vez más de dos (Morales Gómez, 2016: 187). El concubinato no es algo inusual, hay hombres que tienen varias concubinas además de su esposa y viceversa. Cuando de estas relaciones ilícitas surge descendencia, generalmente los hombres no reconocen a los hijos y se niegan a colaborar en su manutención (Morales Gómez 1987: 306, 2016: 187). La ceremonia del matrimonio consiste en que el cacique local o el *saila* recuerda a la pareja las obligaciones conyugales como la fidelidad, el cuidado de los hijos y la obediencia al *sakka*; se invitan a algunas familias además de las de los novios, se bebe *inna*, bebida fermentada de caña y posteriormente la pareja se retira a una hamaca. Luego, todos se bañan ritualmente en el río (Morales Gómez, 2016: 187).

La descendencia entre los kunas es bilineal aunque la residencia sea uxorilocal. Esto supone que la herencia se recibe por parte de la madre y del padre biológico, así, los hijos adoptivos no heredan de sus padrastros o madrastras. Los padres adoptivos están en la obligación de poner en conocimiento de cuáles son las tierras sobre las que tienen derecho, o sea aquellas que les dejaron al morir los padres biológicos (Morales Gómez, 1987: 307).

La herencia de las tierras se transmite únicamente de padres a hijos. En los casos donde el reparto de tierras es muy pequeño, esta es compartida entre los herederos para así evitar particiones que mermen la producción. Los frutos obtenidos de estas tierras son repartidos entre todos los herederos y sus familiares, si estos están casados (Morales Gómez, 2016: 186).

La tierra no solamente se obtiene a través de la herencia, también puede conseguirse a través de donaciones, de compras o por nuevos claros abiertos en el bosque, estos siempre respetando las limitaciones exigidas por el cacique de que no sean sitios sagrados o que pongan en peligro zonas comunes de aprovisionamiento de agua o cotos de cacería (Ibid). Los derechos de propiedad de la tierra pueden ser duales, o sea que dentro de un mismo terreno puede haber un hombre propietario de los productos agrícolas allí plantados, por ejemplo maíz, y otro de los recursos animales existentes en el área. Estos derechos se logran mediante acuerdos entre distintos hombres

o entre parientes (Morales Gómez, 1987: 307).

Las tierras ni se arriendan ni se venden, por tanto, cuando a las comunidades asentadas en Colombia llegan inmigrantes venidos de San Blas o de cualquier otra comunidad kuna, el *saila* local será el encargado de otorgarles permisos para que puedan abrir en el monte nuevas tierras de cultivo para su subsistencia. El jefe local, tiene que consultar con los *sakka* en las asambleas locales sobre la concesión de los permisos para el desmonte de nuevos terrenos, a no ser que los recién llegados tengan algún vínculo de parentesco con algún miembro de la comunidad, en ese caso los permisos se dan por supuestos. Esto significa que los movimientos migratorios de los kunas son en buena medida regulados por el sistema de parentesco, ya que, aunque los inmigrantes sin vínculos son aceptados por la comunidad, la entrega de tierras puede verse demorada por la burocracia que esta requiere (Morales Gómez 1987: 307, 2016: 186).

**Organización política.** Como se ha mencionado anteriormente, la sociedad kuna se organiza en dos niveles, la familia extensa y las comunidades. En el apartado anterior hablamos de las características de dichas familias, las cuales conforman el núcleo crucial de la estructura social, política y económica de la sociedad. Ahora vamos a abordar la organización comunal.

Por encima de la estructura básica de la familia extensa, nos encontramos a la comunidad territorial. El pueblo Tule está fragmentado en localidades, independientes entre sí cuya máxima autoridad es el *saila* -en castellano lo denominan cacique o jefe local-. Por encima de esta figura no existe ninguna otra. Cada *saila* tiene un *alkal* -alcalde-, un ayudante en las funciones de cada jefe local (Morales Gómez, 1987: 306). Por ejemplo en Caimán Nuevo, la autoridad máxima estaba constituida por el *saila* y su Cabildo, el cual estaba conformado por cuatro alcaldes denominados “voceros” o *argar* (Calvo Buezas, 1990: 68). Dentro de la comunidad, también existen otros funcionarios, los guardia o policías, denominados *suaibedi* en Caimán Nuevo, los cuales tienen la función de detener infractores o vigilar y administrar ciertos elementos de la propiedad comunal -redes, canoas, etc.- (Morales Gómez, 1987: 306); en Caimán Nuevo también existen las figuras de secretario, fiscal y tesorero (Calvo Buezas, 1990: 68). Estos funcionarios son elegidos por los hombres en los congresos, generalmente de forma vitalicia,<sup>12</sup> aunque pueden retirarse por decisión personal, por cuestiones de edad o porque hayan cometido alguna falta grave.

Los *sailas* son miembros respetados de la comunidad y poseen los mayores conocimientos de la tradición oral de su territorio. Entre sus funciones destacan la de ser voceros entre las iniciativas de los *sakka*, implementar correctivos a los que cometen infracciones -robar, adulterio, relaciones prematrimoniales- (Morales Gómez, 1987: 308). Los jefes locales son también los encargados de citar a congresos, asambleas o consejos -reuniones en las que se exponen los problemas de la comunidad- e intermediarios entre la comunidad y los funcionarios gubernamentales. Sus decisiones pasan, previamente, por el debate correspondiente en la asamblea, de forma que estos congresos o asambleas denominados por los kunas como *onmaket*, son tanto un mecanismo para tomar decisiones de forma comunitaria y consensuada como mecanismos reguladores de la autoridad del *saila*. En muchas ocasiones, en los *onmaket* se enjuicia la conducta de los jefes locales, ya sea por no conocer bien la tradición oral, por ejercer su autoridad sin previamente

<sup>12</sup>Según Calvo Buezas, 1990, después del año 1970, el Gobierno Colombiano, a través de la sección de Asuntos Indígenas hizo que se aplicara la Orden de Cabildos Indígenas Colombianos, que establece que los cargos de las comunidades indígenas deben ser elegidos periódicamente (Calvo Buezas, 1990: 70).

haber realizado la consulta pertinente, para favorecer a miembros de la comunidad pertenecientes a su familia, etc. En suma, estas reuniones permiten la democratización del poder, además de ser el bastión desde donde se mantiene su tradición (Ibid).

A pesar de que las comunidades son la última instancia de poder en la organización política, existieron épocas donde se intentó construir una confederación política de todo el conjunto de comunidades Tule. Esto sucedió, por ejemplo, en las islas de San Blas cuando se intentó unir a todas las comunidades del archipiélago bajo el mandato de un cacique general de todos los Tule. Aún con estos intentos y con la intención de algunos caciques de entrar en contacto con la vida “moderna”, no se produjo una desestabilización política o cultural. Esto es así porque la sociedad kuna es “ultra estable”, por tanto, las innovaciones introducidas en ella se ajustan a patrones establecidos tradicionalmente y dispuestos para ser flexibles (Morales Gómez, 1987: 309).

El proceso de *tribalización* de la sociedad kuna durante el periodo colonial abordado antes favoreció el surgimiento de unos líderes políticos al interior de las comunidades encargados de tratar con los extranjeros. Así, los investigadores han señalado que en las comunidades había un líder que gestionaba hacia afuera, y otro líder, el que tenía verdadera autoridad al interior de la comunidad, los *neles* o chamanes.<sup>13</sup> Todavía hoy en día estos actores existen dentro de las comunidades y ejercen un importante papel, e incluso en ocasiones el propio *saila* a la vez es chamán. En los consejos, los *neles* siempre son escuchados con respeto y obedecidos (Calvo Buezas, 1990: 70). Además, los chamanes mediante su autoridad basada en el conocimiento imponen tabúes alimenticios y sexuales y en general reglas que regulan el equilibrio de la comunidad y de su entorno natural (Morales Gómez, 1987: 312).

**Modos de subsistencia.** La principal actividad económica de los kunas es la horticultura. Cultivan de forma sistemática arroz, cacao, caña de azúcar, palma de coco, plátano, rascadera o malanga y yuca dulce. También cultivan zapote, la auyama, el algodón y el chontaduro. El maíz y el arroz son las especies de mayor importancia económica para los kunas, motivo por el cual, su diversificación y especialización es mayor. Cultivan diversas variedades; de arroz, concretamente el siano y el ligerito, del cual existen dos variedades, una para terrenos pantanosos y otro para terrenos más secos. El ligerito se cosecha a los 3 meses y el siano a los 6. De maíz también tienen dos variedades, el cuba (*ópsib*) y el capio (*ópkólo*). De este producto se producen dos cosechas al año, una, la primera, se siembra en abril y se recoge en junio y la otra, la segunda, se siembra en septiembre y se cosecha en marzo (Morales Gómez, 1975: 85).

Siguiendo a Morales Gómez, de cuyos trabajos hemos extraído la mayor parte de las informaciones de este apartado, la agricultura representa la principal actividad económica y

---

<sup>13</sup>Los kunas conciben tres tipos de chamanes, los *nele*, los *inatuledi* y los *absogedi*. Los *nele* son los de mayor jerarquía y logran su estatus al nacer ya que lo hicieron con alguna característica determinada que lo adscribía directamente a este rango. Por ejemplo, el hecho de nacer con el cordón umbilical enrollado en el cuello es una marca para ser *nele*. Una vez determinado que el neonato es un *nele*, se lo somete a años de aprendizaje donde se le enseña sobre las técnicas y concepciones de las enfermedades y sobre la tradición oral. Por otro lado, los *absodegi* parece que son expertos en el tratamiento y en la prevención de enfermedades. Por último, los *inatuledi* son chamanes que a diferencia de los *neles* logran su estatus a través del aprendizaje (Morales Gómez, 1987: 311).

alimenticia relegando a un segundo plano la caza<sup>14</sup> y la pesca.<sup>15</sup> El sistema agrario de los kunas se caracteriza por la utilización del sistema de roza; conviene señalar que en el territorio ocupado por el grupo hay una gran disponibilidad de tierras cultivables que, junto a la implementación del sistema de barbecho, permiten tener una residencia estable. En las labores agrícolas participan ambos sexos, siendo la tumba, la quema y la siembra principalmente tareas masculinas, y la cosecha y el transporte principalmente femeninas. La producción es suficiente para la subsistencia de la familia y los excedentes de producción, generalmente, son redistribuidos en el seno de la comunidad o a nivel intercomunitario. En ocasiones, si hay excedentes estos son comercializados en el mercado regional. El trabajo agrícola ocupa una buena parte del tiempo diario -entre siete u ocho horas-. Hay días donde las labores agrícolas son substituidas por la caza o la pesca y los hombres se ausentan algunos días de la comunidad (Morales Gómez, 1975: 87).

Los cultivos, por norma general, se localizan cerca de las casas. En algunas ocasiones como el caso de las familias recién formadas, la escasez de tierras para el cultivo cerca de la casa de la mujer provoca que se tengan que buscar lotes más lejanos. Cuando esto sucede, después de uno o dos años de matrimonio, la pareja abandona la casa de la familia de la mujer para trasladarse más cerca de las tierras de cultivo. Esto de ningún modo representa una independencia total, puesto que todavía, la nueva familia, debe contribuir con productos al grupo doméstico de la familia de la mujer (Ibíd.: 88).

**Sistema de representaciones.** *Páptumat* creó el mundo como un gran disco formado por doce capas. Cada una de ellas estaba habitada por seres particulares y con distintas naturalezas. Este Dios creador es un Dios ausente ya que no es con él con quienes se relacionan los kunas sino con *Ibelel* o *Ibeorgún*, héroe creado y enviado por *Páptumat* para que enseñase actividades y las instituciones sociales a los kunas y encargado de socializar a este pueblo. Este intermediario, considerado más cercano que *Páptumat* es considerado como el responsable del cambio de conducta de la naturaleza, de los animales y de los hombres. A través de los chamanes, pueden ejercer cierta influencia sobre él, cosa que no pueden hacer con el Dios creador. *Ibelel* asume el papel de vigilante de la conducta de los hombres, tarea que realiza recorriendo el mundo en un barco dentro del Sol. Cuando ve alguna anormalidad en alguna conducta, informa a *Páptumat*, pero los hombres pueden influenciarlo para que no se reporte al dios creador (Morales Gómez, 1987: 309).

*Ibelel* no fue el único Nele que envió, sino que creó y envió a once más para que vivieran

<sup>14</sup>La caza se puede realizar de manera individual o en grupo. Generalmente se realiza de forma individual cuando el objetivo de la faena es el de conseguir carne para el consumo cotidiano de la familia, en cambio, si el objetivo es el de conseguir carne para una fiesta o ante una situación de escasez generalizada de presas, se opta por ir en grupo. El hecho de ir a cazar solo o en grupo no significa que la carne obtenida no sea redistribuida, ésta siempre se reparte primero entre la familia extensa y luego entre el resto de la comunidad (Morales Gómez 1975: 89).

<sup>15</sup>La pesca también forma parte de la economía Tule. Dentro de las comunidades del territorio de Colombia es más importante en Caimán Nuevo, por su proximidad al mar, que en Arquía. De todos modos, en ambas comunidades se practica. Esta actividad, al igual que en la caza, se puede practicar en grupo o individualmente. Si se hace de forma colectiva, el número de personas no excede a la decena y generalmente son miembros de la familia extensa. Cuando la actividad pesquera requiere pasar varios días fuera de la comunidad, los hombres van acompañados por sus mujeres o por una o dos que se encargan de la preparación de alimentos mientras los hombres pescan. A diferencia de la caza, no existe una diferenciación de las actividades por sexo tan marcadas, ni tampoco existe un contenido ideológico que rodee dicha actividad. Jorge Morales lo atribuye a la facilidad que existe de controlar técnicamente el pez a diferencia del animal del monte y porque, en la mitología, los animales selváticos juegan un importante papel respecto al origen del hombre (Morales Gómez 1975: 90).

con ellos para protegerlos y socializarlos. Este héroe descendió en un plato de oro a un mundo, el cual también estaba lleno de oro -los ríos, la selva, los hombres-animales- todo era de oro. Ibelel les enseñó la cultura, labor que posteriormente continuaron los Neles, también les despojó de sus hábitos no humanos y les cortó la cola a los hombres-animales. A medida que los hombres-animales iban adquiriendo caracteres de los hombres actuales, el oro iba desapareciendo. Así, el oro representa a una época pre-cultural y en el momento que la cultura va instaurándose, éste va desapareciendo o restringiéndose.

*Olowitariabili* es el mundo donde vivimos actualmente. Debajo de él existen cuatro capas más y por último el río donde navegan las almas muertas que desembocan en la casa de *Páptumat*. Sobre *Olowitariabili* existen cuatro capas más y al final la región de la luz donde estaría el Sol, la Luna y las estrellas, elementos que son concebidos como embarcaciones que tienen una trayectoria marcada (Morales Gómez, 1987: 10).

La vida social de los kunas está fuertemente ritualizada y los rituales de paso de un estado vital al otro son el núcleo principal. Estos se centran en torno a la mujer (Calvo Buezas, 1990), se podría deber al carácter uxori-local de la sociedad kuna y al papel civilizador que se le otorga a la mujer kuna, la cual es la encargada de transformar los alimentos y a los hombres pre sociales -en el útero- en hombres verdaderos. La importancia de estas celebraciones radica en el poder que tienen para aumentar la cohesión entre las familias que forman una comunidad mediante la repartición de alimentos y la reciprocidad de servicios prestados. Además, también es una oportunidad para que la familia de la muchacha pueda mostrar al resto de la comunidad la capacidad que tienen para poder desarrollar estas actividades festivas (Morales Gómez, 1987: 310).

Tres son las celebraciones ligadas al ciclo vital de la mujer. La primera de ellas se celebra a los dos primeros años de vida de la niña. Esta es la ceremonia denominada como *asu maket inna* y es la que consiste en la perforación de la nariz para ponerle una nariguera de oro -el *olo*-. Posteriormente, las otras dos festividades se celebran con motivo de la menarquía, momento que representa la posibilidad de ser madre y esposa. Una de ellas al presentarse el signo fisiológico, *surba inna* y la otra unos tres años después, *naboed inna*. En estas fiestas vinculadas al ciclo vital de la mujer, existen tres rituales comunes. Estos son la comida, la bebida -chicha generalmente- y el baile. Cuando sucede algún acontecimiento que requiera una de estas fiestas, lo primero que se hace es avisar al *saila*, el cual inmediatamente establece una fecha adecuada para celebrar la ceremonia y ordena quienes se van a encargar de la preparación de la misma (Calvo Buezas, 1990: 98).

En el caso de los hombres, no existen ritos de pasaje de un ciclo vital a otro. Aunque durante sus primeros años de existencia se les exige una prueba diaria de responsabilidad y habilidad en la caza, pesca, desmonte y roza, construcción de viviendas, canoas, así como respeto hacia los caciques y mayores de la comunidad. De este modo, sin ningún ritual específico, al cumplir 15 años serán considerados aptos para el matrimonio y tendrán la posibilidad de participar con voz y voto en las asambleas (Calvo Buezas, 1990: 97).<sup>16</sup>

El ritual del matrimonio no tiene tanta solemnidad como las fiestas anteriores. Generalmente se realiza entre las familias involucradas. El ritual, según relata Jorge Morales, consiste en que un hombre experto en tradición oral, que puede ser el chamán, y el padre de la novia se acuestan en

<sup>16</sup>Para información detallada sobre dichas ceremonias ver: Calvo Buezas, 1990; Santa Teresa, 1959.

hamacas y en el lenguaje ceremonial les recuerdan a los cónyuges cuáles son las obligaciones que tienen cada uno de ellos. La pareja, mientras tanto, está sentada en una hamaca y quién les relata sus obligaciones hace que se tomen la mano. Posteriormente, ellos se retirarán a otra hamaca donde mantendrán relaciones sexuales para consumar el matrimonio mientras los asistentes se bañan en el río (Morales Gómez, 1987: 311).<sup>17</sup>

Los muertos, generalmente son enterrados debajo de las viviendas, concretamente debajo del lugar donde dormía, envuelto en su hamaca, tradición que se mantiene en Caimán Nuevo. En cambio, en Arquía, a causa de la influencia de los misioneros, se empezaron a enterrar en un cementerio abandonando la costumbre de hacerlo debajo de sus viviendas. Se realiza una construcción similar a un rancho de paja sin paredes, los cuales representan las viviendas y ahí se entierran a los difuntos. Cada rancho pertenece a una familia extensa y los muertos se sobreponen unos a otros (Morales Gómez, 1987: 313).

### 3.2 La cultura chocó

Los indígenas agrupados bajo el nombre chocó estaban formados por diferentes pueblos los cuales, en su mayoría, desaparecieron a causa de la dominación europea. Los *uaunana* (noanamá) y los *embera* son los que hoy en día encontramos en la región noroccidental de Colombia. Inicialmente, los castellanos que llegaron a la región diferenciaron a los chocó como un grupo distinto de los noanamá, aunque, ya en el siglo XVII era habitual referirse al nombre chocó para referirse a ambos grupos. Desde finales del siglo XIX se retomó la expresión “grupo chocó” o “indios chocó” para englobar tanto a los embera como a los noanamá (Aristizábal Giraldo, 2015: 22).

Antes de adentrarnos en materia es preciso aclarar qué término vamos a utilizar para referirnos a este pueblo con el que trabajaron los misioneros. Hoy en día el etnónimo que utilizan para auto denominarse es el de embera que se ha traducido como “persona”, “gente”. Esta palabra no se encuentra en los documentos coloniales ni en la literatura sobre este pueblo hasta el siglo XX. Erland Nordeskiöld constató, en unos de sus viajes por la región en 1927, que los indígenas estaban familiarizados con el término pero que no era utilizado como una forma de auto denominación. Posteriormente Wassen se refirió a los embera, para diferenciarlos de los noanamá, como los “verdaderos chocó”, aunque luego optó por utilizar la palabra embera para referirse a este pueblo. Fue a partir de este momento que distintos investigadores -antropólogos, lingüistas, historiadores- continuaron implementando los etnónimos embera y noanamá para referirse a estos pueblos (Aristizábal Giraldo, 2015: 24-25). Juan David Montoya afirma que existe una voluntad férrea por parte de investigadores para imponer el término embera como el único idóneo y legítimo. Esta voluntad encuentra su origen en el deseo político de los grupos indígenas de autodefinirse, de oponerse a la visión del mundo impuesta desde la sociedad dominante, de escaparse de la idea del indio definido exteriormente con términos desvalorizados por el uso de términos aparentemente neutros como el de chocó (Montoya Guzmán, 2008: 178-179). Por tanto, con la utilización del término embera estaríamos contribuyendo en la lucha que dichos pueblos están haciendo para desprenderse de las representaciones construidas, a lo largo de siglos de dominación, por los

<sup>17</sup>Calvo Buezas nos narra otras versiones de las ceremonias matrimoniales, ver Calvo Buezas, 1990: 119-130.

Europeos. Mediante éstas, los dominadores establecieron clasificaciones, según sus propias visiones e intereses, con el fin de poder implementar un sistema de dominio jerárquico donde dichos pueblos quedasen subordinados.

Utilizar un término que no era utilizado en el periodo sujeto al análisis histórico para referirse a la población de ese momento, tiene más una finalidad política que científica. Por este motivo, en este trabajo generalmente no vamos a utilizar el término *embara* como el único idóneo y legítimo, sino que seguiremos a Roberto Pineda Giraldo y a Virginia Gutiérrez de Pineda, quienes utilizan el término de *chocó* como nombre genérico para referirse a la totalidad de los grupos objeto de este trabajo; también utilizaremos el término que los misioneros utilizaron para nombrarlos, *cholos* en el caso de los claretianos del Chocó y en el de los carmelitas descalzos de Urabá, *catíos*. No obstante, cuando sea preciso una referencia concreta a un grupo dentro de los chocó, implementaremos el término *embara* y a continuación el nombre que identifica a cada grupo, si corresponde, aunque en ningún momento los misioneros lo utilizaron para referirse a dichos pueblos. Del mismo modo, utilizaremos las nomenclaturas utilizadas por Pineda Giraldo y Gutiérrez de Pineda sobre los subgrupos que se incluyen dentro del grupo chocó (Pineda Giraldo, 1999: XIV).

Partimos de una concepción de los chocó como un pueblo heterogéneo, compuesto por subgrupos que se diferencian entre sí por modalidades dialectales y distintos rasgos culturales que contribuyen a individualizarlos. No obstante, la existencia de un conjunto fuerte de similitudes resulta un elemento integrador que nos lleva a comprender a este pueblo como un sólo grupo, aunque heterogéneo.

Teniendo en cuenta los elementos distintivos de cada “subgrupo”, a grandes rasgos podemos establecer la siguiente división: *embaras*, *embara-catíos*, *embara-chamíes* y *wanuanas* o *noanamaes*.

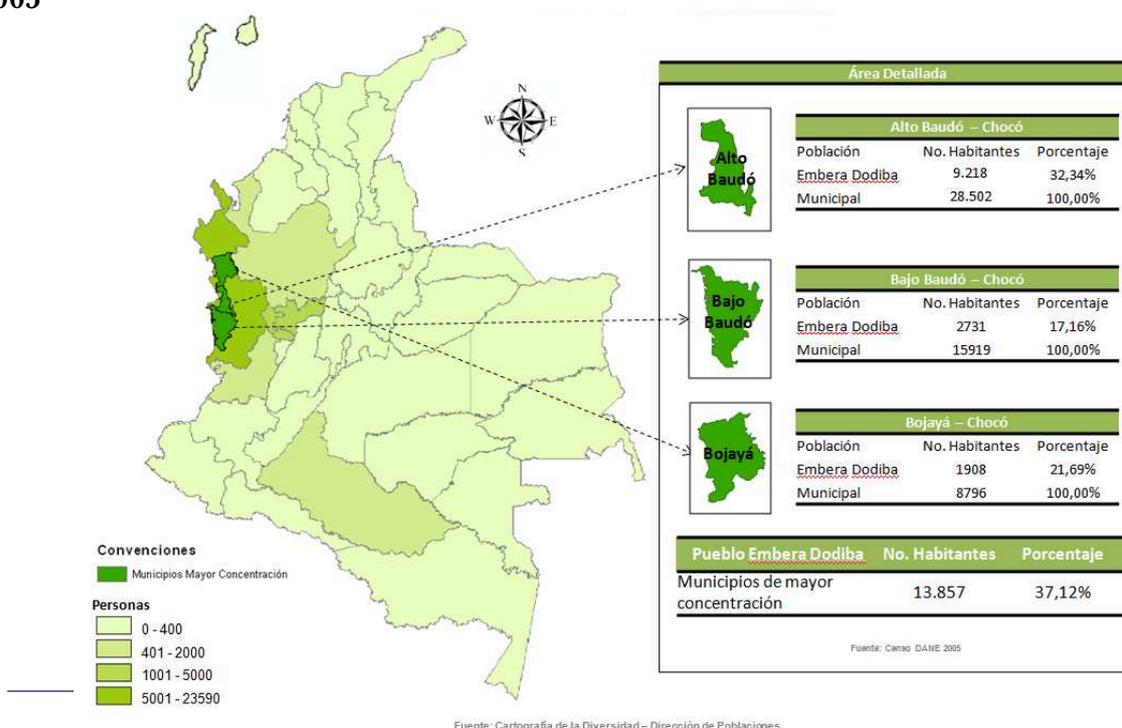
Los *embaras*<sup>18</sup> viven en las vertientes del océano Pacífico, concretamente en los ríos Juradó, Valle, Tribugá y en prácticamente todas las cabeceras de las corrientes hasta el río Pichima; en la hoya hidrográfica del Baudó y en partes de la cuenca del río Atrato. También tienen enclaves más al sur en algunos afluentes del San Juan, como el Iró y el Condoto. En el Atrato meridional, los asentamientos están en el afluente Munguidó y en Andágueda y sus tributarios. También algo más al norte, en la cuenca occidental, hay asentamientos en los ríos Bojayá, Napipí, Opangadó y sus afluentes y en el Domingodó (Pineda Giraldo, 1999: 4). A su vez, los *embara-catíos* viven en las estribaciones orientales de la cordillera Occidental, el noroeste del departamento de Antioquia, en las inmediaciones de la localidad de Dabeiba, en las parcialidades de Pital y Atandó, en Chimiadó, Murri, Rioverde y Chontaduro. También en Frontino, en San Pedro de Uré sobre el río homónimo (Ibíd.). En el bajo y medio San Juan y sus afluentes y en la Comarca *Embara-Wounaan* de la vecina república de Panamá viven los *wanuanas* o *noanamaes* y, por último, los *embara-chamíes*, habitan principalmente en el Chamí y Tatamá en el alto San Juan, en zonas limítrofes con los departamentos del Chocó y Riasaralda, también en el suroeste de Antioquia en un sitio intermedio entre los municipios de Andes y Jardín y en el departamento de Caldas y en el Valle del Cauca -ver mapa II-.

<sup>18</sup>Aristizábal Giraldo, 2015 establece una división un tanto distinta ya que a lo que los autores de *Criaturas de Caragabí* clasifican como *embaras*, Aristizábal los divide en dos: los *embara siapidara* (gente de la caña brava) que habitarían en la costa pacífica en los departamentos de Cauca y Nariño, y a los *embara dovida* (gente de río) que los ubica en el departamento del Chocó y el Atrato antioqueño (Aristizábal Giraldo, 2015: 16)

En el último censo nacional levantado el año 2005 se contabilizó que existían 41.180 personas que se auto reconocían como embera,<sup>19</sup> 29.094 lo hacían como embera-chamí, 38.259 como embera-catío y 9.066 como wounaan o noanamaes (Ministerio de Cultura, 2010). Esto nos estaría indicando que lo que se denominó durante el período colonial como los chocó, en el año 2005 ascendían a 117.599 personas. A esto deberíamos sumar los aproximadamente 5000 habitantes en la región panameña de la Comarca Embera-Wounaan.

La población de los embera dobida, según el censo, se concentra en su mayoría en el departamento de Chocó, seguido por los departamentos de Risaralda y Calda -ver mapa 6 y cuadro 9-.

**Mapa 6: Departamentos y municipios de mayor concentración del pueblo embera (dobida) 2005**



Fuente: Ministerio de Cultura, 2010: 82

Los epera siapidara se concentran en el departamento del Cauca donde habitan casi la mitad de la población, le sigue Nariño y el Valle del Cauca -ver mapa 7 y cuadro 10-, y representan el 0,3% de la población indígena de Colombia.

Los embera-chamí lo hacen en el departamento de Riasaralda, seguido por Caldas y Antioquia -ver mapa 8 y cuadro 11-. Este pueblo representa el 2,1% de la población indígena de Colombia (Ministerio de Cultura, 2010: 71)

Los embera-catío se concentran principalmente en el departamento de Antioquia, seguido por

<sup>19</sup>En el Censo levantado el año 2005 se tomó en cuenta la división apuntada por Aristizábal sobre los embera, de este modo 37.327 se auto reconocían como embera dobida y 3.853 como epera siapidara. Hemos optado por contabilizarlas en conjunto para ser fieles a la elección tomada a la hora de establecer la división dentro de los chocó.

**Cuadro 9: Asentamiento y concentración del pueblo embera (dobida) 2005**

Patrones de asentamiento		No. de habitantes	Porcentaje sobre el total de Población embera (dobida)
Departamentos de mayor concentración	Chocó	23.590	63,20%
	Risaralda	4.861	13,02%
	Caldas	4.649	12,45%
	Total	33.100	88,68%
Población embera en áreas urbanas		3.435	9,20%

Fuente: Ministerio de Cultura, 2010: 83

**Cuadro 10: Asentamiento y concentración del pueblo epera siapidara 2005**

Patrones de asentamiento		No. de habitantes	Porcentaje sobre el total de población eperara siapidara
Departamentos de mayor concentración	Cauca	1897	49,20%
	Nariño	1727	44,80%
	Valle del Cuca	76	2,00%
	Total	3700	96%
Población Eperara en áreas urbanas		495	12,8%

Fuente: Ministerio de Cultura, 2010: 104

el Chocó y por último Córdoba -ver mapa 9 y cuadro 12-. Sobre los datos incluidos en el censo de 2005 se calcula que los catíos representan el 2,7% de indígenas de Colombia (Ministerio de Cultura, 2010: 94).

Por último, los noanamaes, según los datos reflejados en el censo de 2005, viven en su mayoría en el departamento del Chocó, seguido por el Valle del Cauca y un pequeño número en Bogotá -ver mapa 10 y cuadro 13-. Dicho pueblo representa el 0,7% de la población indígena de Colombia (Ministerio de Cultura, 2010: 266).

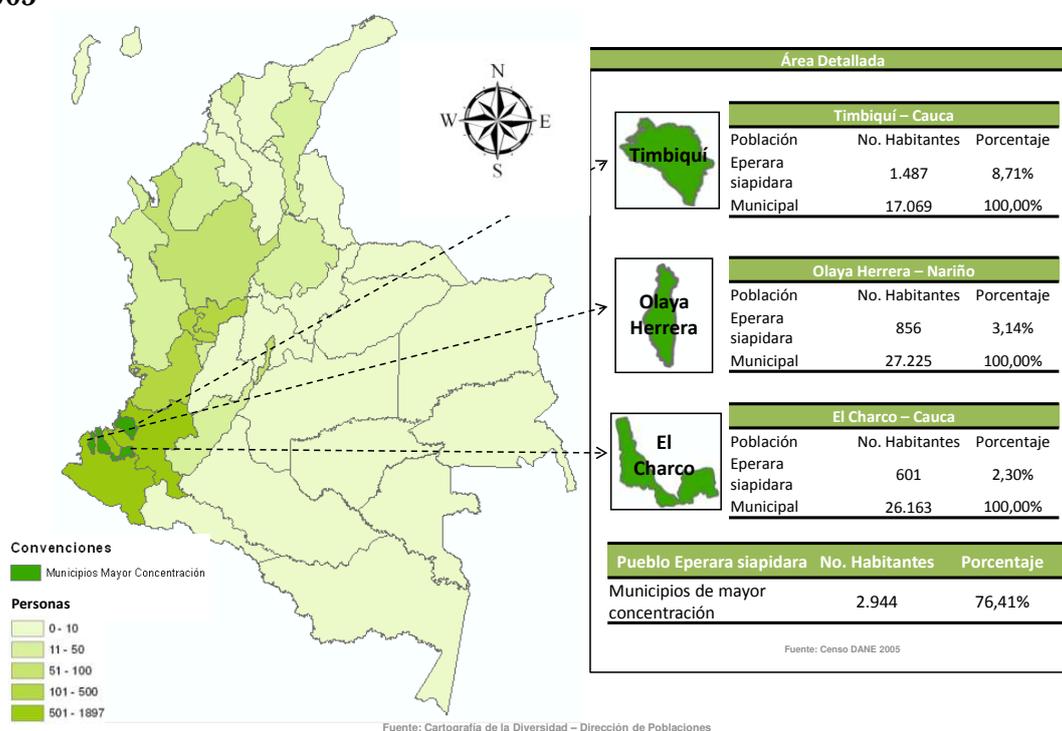
Los datos reflejados en el censo del año 2005 muestran que el hábitat principal de los chocó es el noroccidente de la actual República de Colombia. El patrón de asentamiento de estos pueblos se caracteriza por la carencia de poblaciones nucleadas; se establecen en bohíos aislados en las orillas de los ríos separados unos de otros por varias horas de navegación en canoa. Así, los datos demográficos citados anteriormente nos hablan de una población dispersa, aislada y distribuida a las orillas de los numerosos ríos que conforman la región noroccidental colombiana -ver mapa 11-.

Este extenso territorio no es homogéneo, en él existen cinco zonas diferenciadas entre sí:<sup>20</sup> el surco chocono, el litoral costero, la vertiente pacífica de la cordillera Occidental, la vertiente oriental de la cordillera Occidental y las cabeceras del río Sinú.

El surco chocono es la inmensa llanura aluvial encajonada entre la cordillera Occidental y las serranías del Baudó y de la costa. A través de esta llanura discurren el río Atrato, en dirección norte, y el San Juan hacia el Pacífico. Ambos ríos reciben en sus cauces una gran multitud de

<sup>20</sup>La descripción física de los distintos territorios que conforman el hábitat de los chocó ha sido tomada exclusivamente de la obra de Pineda Giraldo, 1999: 5-16.

**Mapa 7: Departamentos y municipios de mayor concentración del pueblo eperara siapidara 2005**



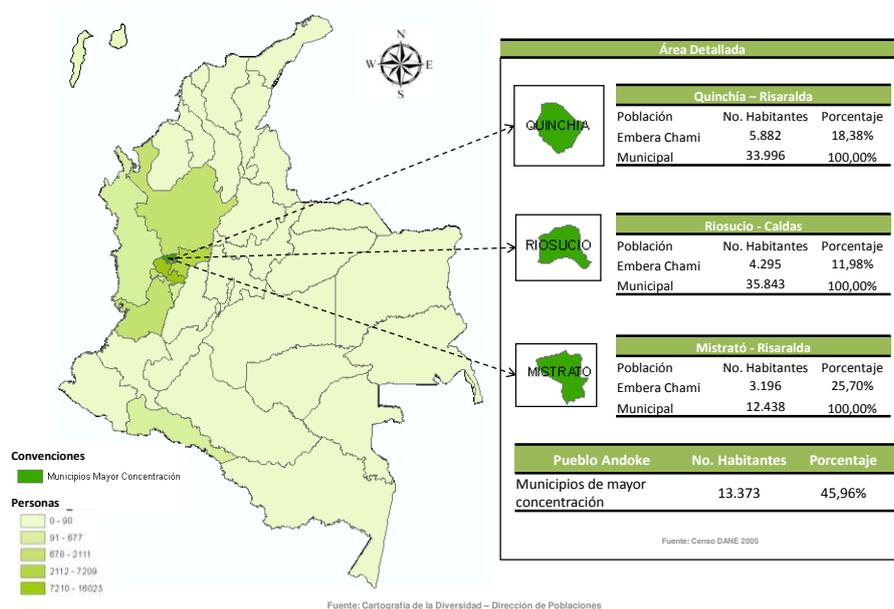
Fuente: Ministerio de Cultura, 2010: 103

afluentes, especialmente el Atrato, convirtiéndose en uno de los ríos más caudalosos del mundo. El nacimiento de estos ríos se produce en las cumbres del cerro de Caramanta y rápidamente descienden de nivel para situarse a pocos metros sobre el nivel del mar. Por ejemplo, el Atrato en tan solo 100 kilómetros desciende 3050 metros situándose a tan solo 150 metros sobre el nivel del mar teniendo todavía que recorrer 500 kilómetros para desembocar en aguas marinas. Esto provoca que los cursos avancen lentamente por la llanura, formando infinidad de caños y meandros, y que con las crecidas forme numerosas ciénagas, pantanos y esteros. Así, da la sensación de que los márgenes de ambos ríos sean una ininterrumpida charca, una inmensa laguna que deja inutilizados miles de kilómetros cuadrados. El abrupto descenso de las alturas del cerro conlleva que ambos ríos arrastren una cantidad importante de sedimentos, a los que se deben sumar los que aportan los numerosos afluentes. Estos sedimentos son depositados por el San Juan en el Pacífico en forma de barrera, impidiendo la entrada de navíos que quieran remontarlo. El Atrato forma en el golfo de Urabá un enorme delta palmípedo que tiende a ir cerrándolo y a convertirse en una laguna.

La acción erosionadora del San Juan y del Atrato afecta a las actividades agrícolas de sus habitantes ya que los cultivos preparados deben ser abandonados al poco tiempo de ser abiertos debido a que la delgada capa vegetal del suelo se agota rápidamente al ser trabajada y al sufrir la tarea erosionadora de las corrientes, de las lluvias y de las altas temperaturas.

Los ríos son la principal vía de comunicación de dicha región, gracias a los numerosos encharcamientos formados en las partes bajas de los ríos, los ríos donatarios y la multiplicación de

**Mapa 8: Departamentos y municipios de mayor concentración del pueblo embera-chamí 2005**



Fuente: Ministerio de Cultura, 2010: 71

**Cuadro 11: Asentamiento y concentración del pueblo embera-chamí 2005**

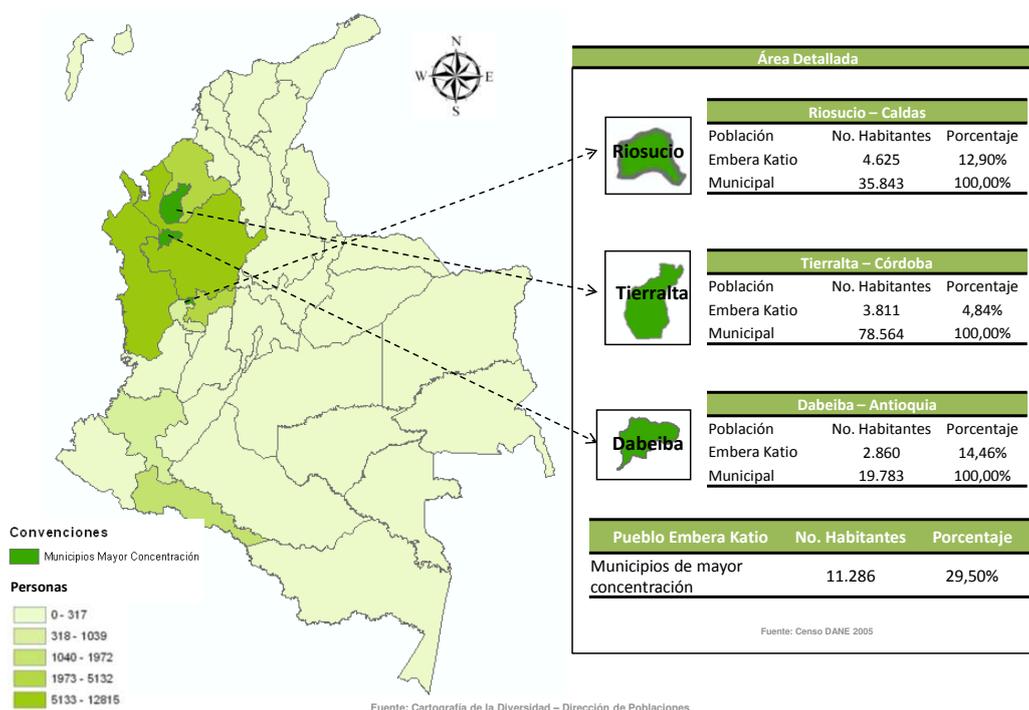
Patrones de asentamiento		No. de habitantes	Porcentaje sobre el total de población embera-chamí
Departamentos de mayor concentración	Risaralda	16.023	55,1%
	Caldas	7.209	24,8%
	Antioquia	2.111	7,3%
	Total	25.343	87,1%
Población chamí en áreas urbanas		8.042	27,6%

Fuente: Ministerio de Cultura, 2010: 72

los brazos conforman una intrincada red fluvial que enlaza la corriente principal con las cuencas de sus afluentes, conformándose así en autopistas que permiten una fácil comunicación con extensas zonas del interior. Por contra, estos encharcamientos de agua que favorecen la comunicación son perfectos también para la propagación de la malaria.

La selva tropical húmeda es el ecosistema predominante en el surco chocoano. Las altas temperaturas, tierras inferiores a los 300 metros y cercanas al Ecuador, la evaporación constante creada por el calor y las abundantes lluvias favorecen al desarrollo de este ecosistema de árboles gigantes y vegetación densa y apretada. En las partes bajas y pantanosas del Atrato, la densa vegetación de la selva se substituye por una gran variedad de plantas acuáticas. Además, en esas tierras anfibias se agrupa una diversidad de animales acuáticos: el manatí, el bocachico, el bagre, el pejesapo, la doncella, el quicharo, entre otros. Por su lado, en el bajo San Juan hay una carencia importante de fauna, al igual que sus afluentes, siendo considerada su parte baja como una de las más insalubres del país.

**Mapa 9: Departamentos y municipios de mayor concentración del pueblo embera-catio 2005**



Fuente: Ministerio de Cultura, 2010: 93

El litoral costero se conforma por dos zonas orográficamente muy diferenciadas, una que abarca desde el sur de cabo Corrientes hasta cabo San Francisco en el Ecuador, y otra al norte del cabo Corrientes hasta Panamá.

Esta última está conformada por un relieve costero de duras rocas que se acerca considerablemente al litoral. Este relieve de perfiles quebrados y no muy elevados forma una costa alta y acantilada con ensenadas, y bahías de considerable profundidad, ejemplos de ellos son Utría, Solano, Coquí, Coreadó y Cupica. A pesar de esto, existen también algunas playas extensas, principalmente entre el río Valle y Utría, y en Cupica hasta Juradó. Estas se adentran algo hacia el interior en pequeñas llanuras o valles anchos, húmedos y selváticos. Más al norte, la serranía de la costa se acerca más al litoral, generándose una serie de islotes y rompientes que dificultan el arribo de embarcaciones.

Los ríos de esta región costera del norte se caracterizan por tener un corto recorrido por la cercanía del relieve al mar. A pesar de ellos y gracias al elevado índice de pluviosidad de la región, estos llevan siempre abundante caudal, además, las mareas altas del Pacífico penetran largo trecho ascendiendo por los ríos, con lo cual la navegación es posible varios kilómetros río arriba. Los ríos más importantes son el Juradó, el Valle, el Tribugá, el Docampadó. En los valles de estos ríos se conservan los sedimentos arrancados de las partes altas por las corrientes y las lluvias y conforman tierras agrícolas más fértiles que en otras regiones. Por ese motivo en dichos valles se practica el cultivo de arroz, caña de azúcar, cacao, banano, coco, etc.

Esta costa recibe una pluviosidad abundante, aunque no tanto como en el surco chocono y

**Cuadro 12: Asentamiento y concentración del pueblo embera-katío 2005**

Patrones de asentamiento		No. de habitantes	Porcentaje sobre el total de población embera-Katío
Departamentos de mayor concentración	Antioquia	12.815	33,5%
	Chocó	10.148	26,5%
	Córdoba	5.132	13,4%
	Total	28.095	73,4%
Población embera-katío en áreas urbanas		5.185	13,6%

Fuente: Ministerio de Cultura, 2010: 94

**Cuadro 13: Asentamiento y concentración del pueblo waunna 2005**

Patrones de asentamiento		No. de habitantes	Porcentaje sobre el total de Población Wounaan
Departamentos de mayor concentración	Chocó	7627	84,10%
	Valle del Cauca	1390	15,30%
	Bogotá	27	0,30%
	Total	9.044	99,70%
Población Wounaan en áreas urbanas		211	2,30%

Fuente: Ministerio de Cultura, 2010: 267

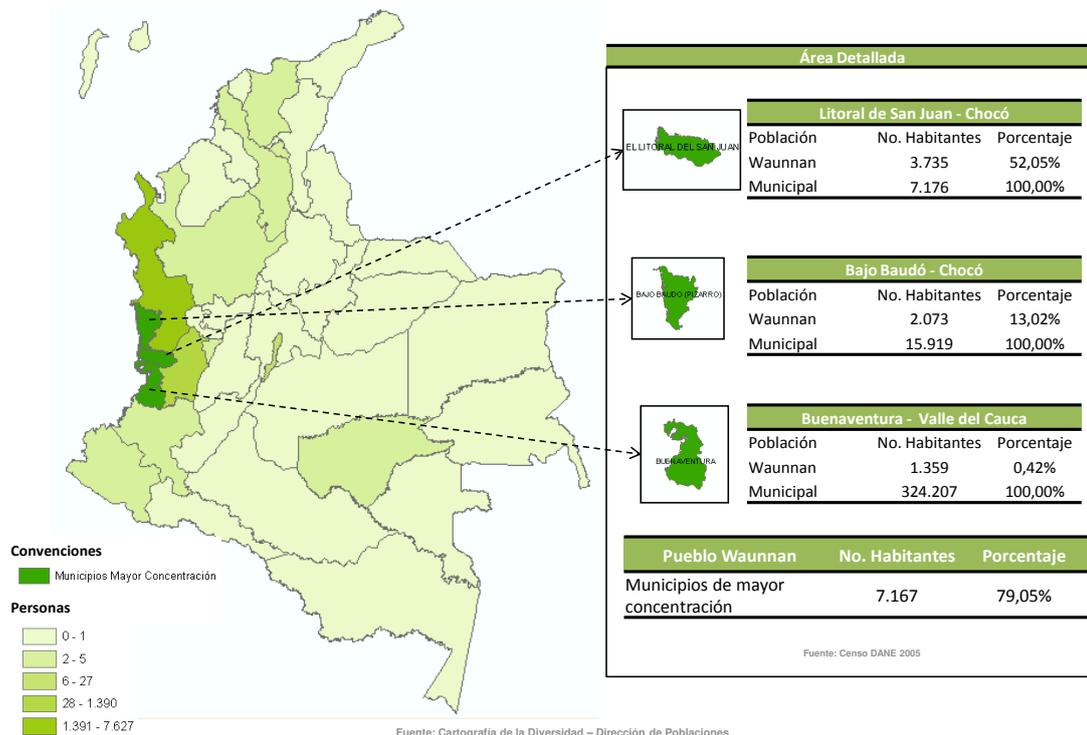
la vertiente andina. La altitud y las brisas marinas ofrecen algunas variantes térmicas en relación con las zonas del interior, no muchas por la escasa elevación del terreno. Es un territorio que no padece inundaciones por tanto los niveles de salubridad son mucho más elevados que otras regiones.

La parte costera ubicada al sur del Cabo Corrientes se caracteriza por una amplia llanura litoral. Las serranías del Baudó y de la costa, en este tramo sur se apartan del océano y terminan por hundirse en Buenaventura. Esta región está regada por un número importante de ríos y riachuelos de abundante caudal y corto trayecto que descienden de la vertiente andina. Estos están alimentados por la alta pluviosidad. Estos ríos descienden rápidamente de las alturas y al llegar a la llanura avanzan perezosamente depositando los sedimentos arrancados en el ajetreado descenso. El lento avance favorece que estos ríos se vayan diversificando en infinidad de brazos que se unen unos con otros formando así un delta común a lo largo de todo el litoral. Las altas mareas del Pacífico también se adentran varios kilómetros adentro de esta llanura confundiendo las aguas marinas y las fluviales. Los ríos más importantes son el San Juan, el Dagua, el Guapí, el Iscuande, el Micay y el Patía.

El mangle en sus variedades -rojo, negro, pecho de pava, concha caimán- es lo que predomina en esta franja costera. En las raíces de estos árboles se fijan una considerable cantidad de mariscos que en las bajas mareas quedan al descubierto y son de fácil acceso.

Esta zona, podría considerarse por las condiciones climáticas, como una extensión del surco chocono. A pesar de ello, en el sur existen dos importantes núcleos de población, Buenaventura

Mapa 10: Departamentos y municipios de mayor concentración del pueblo waunnan 2005

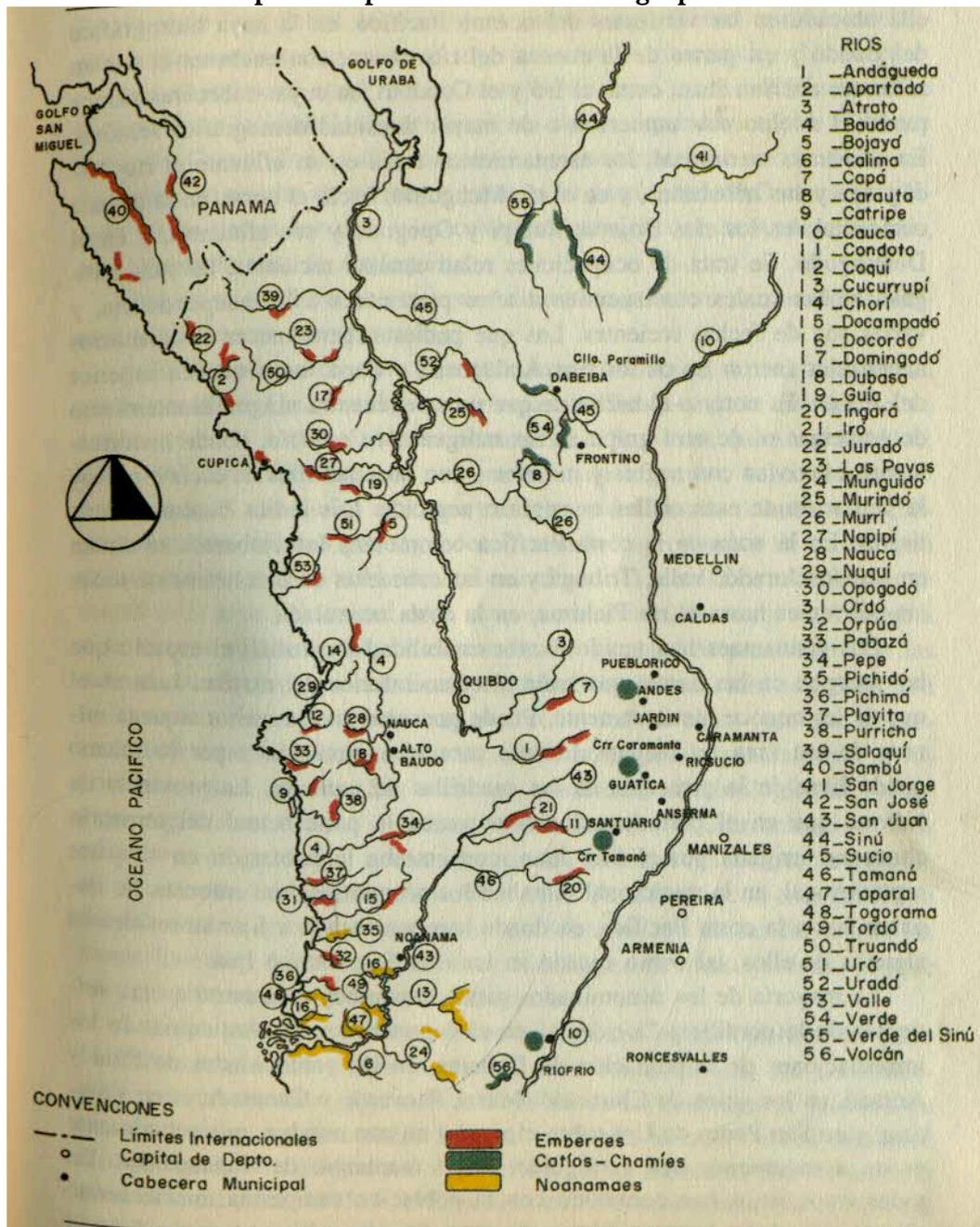


Fuente: Ministerio de Cultura, 2010: 267

y Tumaco. El resto de la zona litoral está prácticamente deshabitada y los pobladores indígenas y afrodescendientes se agrupan a lo largo de los ríos. Las características del terreno no son idóneas para la agricultura motivo por el cual, las labores de cultivo se centran en algunas terrazas aluviales o en ondulaciones orográficas. A diferencia de la zona costeña del norte, esta carece de buenas bahías naturales.

La vertiente pacífica de la cordillera Occidental es el punto donde finalizaría la selva húmeda tropical que caracteriza el surco chocoano. Las características orográficas y climáticas de esta zona conforman un tipo de selva distinta a la de las llanuras. Las características climáticas de esta región se caracterizan por una abundante pluviosidad ya que los vientos húmedos provenientes del Pacífico chocan con la barrera de la cordillera Occidental y sobre ella descargan la humedad casi constantemente. La humedad ambiental es otra de las características climáticas de la región, una de las más elevadas del país. Esta humedad ambiental genera una neblina que, junto con la radiación solar, envuelve toda la zona en una cortina que impide ver el sol. Los ríos son numerosos y descienden rápidamente por las quebradas laderas montañosas. Estos, a causa de las abundantes lluvias, ejercen un enorme poder erosivo sobre el suelo y ponen al desnudo las rocas duras que constituyen el basamento del suelo. La selva se establece sobre un suelo delgado e inestable. Esta se conforma por una vegetación de tipo tropical húmedo de vertiente, con vegetación similar a la selva del surco chocoano, aunque los árboles no alcanzan ni el tamaño ni el grosor del surco. Debajo de la vegetación más elevada crecen capas sucesivas de plantas que se entremezclan con parásitas y trepadoras. El musgo invade los troncos y las ramas de los árboles; estos, junto con los

Mapa 11: Mapa de localización del grupo chocó



Fuente: Pineda Giraldo, 1999: 3

\* Las líneas marcadas sobre los ríos no corresponde a un hábitat continuado sino a la extensión territorial donde habitan, generalmente un número pequeño de familias dispersas.

troncos podridos y la hojarasca en descomposición por la humedad y la temperatura forman una cubierta blanda que retiene el agua. Bajo esta capa en descomposición se encuentra otra delgada, de tierra vegetal, o una arcilla impermeable sobre la que resbala el agua

Esta carencia de tierra obliga a los árboles a sostenerse de forma superficial mediante lianas y bejucos que al entretorsearse con otros forman una especie de red de seguridad mutua. También

pueden prolongar sus raíces por las rendijas de las rocas. Al mismo tiempo, la fina capa vegetal impide que se pueda practicar la agricultura ya que en el momento en que se produce el desmonte de la selva, las lluvias rápidamente arrastran la fina capa vegetal.

Por otro lado, cuando cambiamos de vertiente el paisaje cambia considerablemente. La humedad ambiente desaparece y no existe una nebulosidad tan acusada. El clima de esta región está condicionado por la altitud en el cual existen variaciones muy significativas entre los pisos térmicos fríos y los calientes. Los pisos intermedios, los templados son los que han configurado el llamado cinturón cafetero.

Los ríos no tienen la importancia de las otras zonas mencionadas ya que no son tan abundantes ni caudalosos ni navegables a causa de la orografía del terreno. Las condiciones de salubridad de la región son buenas, motivo por el cual se produjo un importante avance colonizador.

Por último, las cabeceras del Sinú tienen fisiográficamente un aspecto similar al de las vertientes orientales de la cordillera Occidental. El nacimiento se produce en el nudo de Paramillo y desciende rápidamente a través de angosturas. Una vez sale de la región montañosa empieza su tramo de llanura donde se desborda y cambia de curso con frecuencia. Es en la parte alta de este río donde habitan embera-catíos.

El territorio que hoy en día ocupa este pueblo indígena ha sido un proceso de larga duración que se ha venido desarrollando a lo largo de la historia. Y es por eso que en el siguiente apartado vamos a señalar algunos aspectos de la historia de estos pueblos para comprender la situación en la que se encuentran hoy en día.

### **3.2.1 Aspectos etnohistóricos**

Rastrear el lugar de origen y la evolución histórica de los denominados pueblos chocó antes de la llegada de los europeos, es un problema no resuelto. Al igual que sucede con los kunas, es a partir de la documentación generada a raíz de los procesos de conquista y colonización de estos territorios, que podemos empezar a reconstruir el pasado de este pueblo.

Cuando llegaron los europeos a la región del Chocó se encontraron que el territorio estaba habitado por una gran variedad de pueblos diversos. Solamente para la región del Alto Chocó -que correspondería a la hoya del río San Juan y la costa baja que se extiende hasta aproximadamente los 4º de latitud Norte- existen registrados en las fuentes hasta 23 pueblos distintos (Romoli, 1976: 27).

Las primeras incursiones de los europeos en la región fueron realizadas por la zona del Caribe. Esta primera etapa de ocupación 1510-1540 se caracterizó por el establecimiento de una frontera móvil en la zona del Golfo del Darién y de Urabá. Después de las primeras expediciones por la zona, se presentó un proyecto de colonización de la región que consistía en la creación de dos inmensas gobernaciones enmarcadas dentro del territorio denominado Castilla del Oro, Nueva Andalucía que abarcaría desde Coquibacoa hasta el golfo de Urabá y Veragua, desde el Atrato hasta Honduras. A raíz de esta demarcación territorial se inició la colonización del territorio creándose los poblados de San Sebastián de Urabá, Santa María la Antigua del Darién, Acla, Panamá y San Sebastián de Buenavista -la gran mayoría de estos proyectos fracasaron estrepitosamente-. La primera incursión que se hizo al interior del territorio por el río Atrato fue en el año 1513, la cual llegó hasta Abibaibe, a la altura del río Napipí donde se encontraron

con los grupos conocidos como Cémaco, Abraime, Abanumaque, Abibaiba y Dabaibe, los cuales conociendo el peligro que suponían los cristianos, se aliaron para atacar a los incursores, quienes habían decidido establecer un fuerte de avanzada en Abanumaque (Vargas, 1993). Desde la fundación de Santa María se llevaron a cabo otras expediciones en 1515 y 1517, aunque todas ellas fracasaron por la resistencia que opusieron los pueblos de la región.

El año 1535 se fundó San Sebastián de Buenavista como un fuerte de frontera. Desde esta fundación se iniciaron las expediciones hacia el territorio de los catíos.<sup>21</sup> Se pensaba que en la región existían minas de oro y por ese motivo iniciaron las expediciones con el interés de conocerlas y explotarlas. Dabaibe, ubicado en dicho territorio, tenía la fama de ser un centro religioso, de orfebres y centro redistribuidor de oro de la región de Buruticá, una especie de Dorado que atraía a los conquistadores.

La región del alto Chocó, a diferencia de la parte septentrional que atraía la llegada de diversas expediciones a la búsqueda de la ciudad de Dabaibe y sus ricos tesoros, prácticamente permaneció inexplorada durante las primeras décadas de ocupación del territorio. Aunque ya en el año 1527 la costa del litoral pacífico estaba delineada en los mapas, el interior permaneció como tierra ignota hasta el último cuarto del siglo XVI, cuando se estableció en el extremo nororiental del territorio del alto Chocó la ciudad de Nuestra Señora de la Consolación de Toro el año 1573. Antes de la fundación de esta ciudad, únicamente fueron tres los intentos por penetrar en el territorio. Probablemente este número reducido de intentos se debió a la ordenanza real por la cual se prohibió cualquier incursión y conquista de nuevas tierras entre el año 1500 y el 1566 (Romoli, 1975: 14). Los primeros intentos de penetración se hicieron en 1536 -desde el valle del Cauca-. el 1539 -desde la ciudad de Anserma y en 1540 -por el río Sanb Juan. Sin embargo, la resistencia de los indígenas impidió la conquista de la zona (Romoli, 1975: 13-14).

El primer gobernador conocido del Chocó fue Gómez Hernández a quien se le entregó, tras la firma de la capitulación para la “pacificación de los naturales” y poblamiento español, el territorio denominado “la Gobernación del Chocó, Dabaibe y Valle de Baeza”. Una de las exigencias que tenía Gómez Hernández para iniciar el proyecto de colonización del Chocó fue el de conquistar y pacificar a los catíos, los cuales se interponían en la colonización del alto Chocó, el valle del Atrato y la Costa Pacífica por estar ubicados en los afluentes orientales del Atrato (Vargas, 1993).

El sucesor de Gómez Hernández, Melchor Velásquez, fundó Toro, lugar desde donde se iniciaron expediciones hacia el Chocó, todas ellas rechazadas por los indígenas. Poco tiempo después, Velásquez trasladó Toro a la provincia de los Tootuma donde instauraron la institución de la encomienda, provocando una nueva revuelta. Las refriegas continuaron, así como los intentos

---

<sup>21</sup>Los catíos o también denominados caratua que se nombran en las crónicas no corresponden a los embera-catío de los que hemos hablado anteriormente. Parece ser que este fue un pueblo que habitaba la región montañosa del occidente del actual departamento de Antioquia y que resistió durante décadas al dominio invasor. La denominación del pueblo catío está estrechamente vinculada con el territorio y parece que fue una extensión que los castellanos hicieron a un conjunto de sociedades tomando la denominación de una única parcialidad. Para generalizar esta denominación tomaron como fundamento la identidad lingüística, pero en realidad, no conformaban una única sociedad, sino diversas entre las que existían diferencias políticas y culturales. Finalmente, los europeos vencieron a los catíos y estos en su mayoría fueron integrados a las encomiendas de Santa Fe de Antioquia. En dichas encomiendas también había indígenas de otros pueblos, entre ellos los emberas. Patricia Vargas identifica que en sino de dichas encomiendas se producían casamientos entre catíos y emberas y si estos matrimonios son evidentes en la región de influencia de Santa Fe de Antioquia, también debieron ser frecuentes en las zonas no integradas. Estas uniones son las que paulatinamente fueron conformando la región embera que se conoce hoy como embera-catío (Vargas, 1993: 137,161-162).

fundacionales, siempre concluidos en fracaso. Fue el año 1601 cuando en las riberas del río Tamañá, -San Juan- y con el objetivo de establecer el Real de Minas se fundó Nóvita.

Todos estos asentamientos provocaron cambios en el orden territorial de las poblaciones indígenas que ahí habitaban. Los chocó, ante la presión ejercida por la instauración de Toro, Cáceres y Nóvita, iniciaron una migración hacia las regiones del norte, las cuales generaron una zona de frontera militar fluida en el río Darién -curso bajo del Atrato- entre los pueblos de tradición kuna y los chocó que duró más de 100 años (Vargas, 1993: 124). La migración de este pueblo al norte, como ya señalamos en el apartado anterior, provocó la ocupación por estos del territorio ocupado hasta entonces por los cueva.

En el territorio del alto Chocó se fue configurando una frontera de guerra entre los colonizadores y los distintos pueblos nativos que habitaban la región. En la década del 1630 los colonos castellanos legalizaron la guerra a “sangre y fuego” contra los chocó a causa de la derrota militar de la expedición de Martín Bueno frente a los pueblos de tradición embera, tatama y citara. Estos, con la finalidad de impedir el avance colonizador impulsado por los castellanos atacaron, en el Atrato, a esta expedición que pretendía llegar hasta donde vivían los Menbocana, en el Baudó (Vargas, 1993: 164-165). Esta declaración de guerra pretendió alentar a los encomenderos del Valle del Cauca a que se incorporaran a la lucha contra los chocó, ofreciéndoles a cambio como recompensa el usufructo de los prisioneros que capturaran por un periodo de diez años. No obstante, el patrón de asentamiento disperso y la adaptación al medio de los nativos provocó el fracaso de todas las expediciones (Vargas, 1993: 165). Es por ello que considerando que el objetivo a conseguir era la explotación de las minas de oro ubicadas en territorio de los chocó, la Gobiernación de Antioquia optó, a partir de 1645, por la utilización de medios pacíficos patrocinando la entrada de misioneros.

A lo largo del siglo XVII se habían producido diversas expediciones misioneras franciscanas a “la conquista y reducción de la provincia del Darién”; fueron miembros de dicha orden que a lo largo de 1630 y 1640 habían pretendido reducir a lo que actualmente es Bahía Solano, lugar habitado por los monguina y donde fundaron cuatro pueblos, cada uno con dos mil habitantes. El contacto con los europeos y la concentración poblacional provocó la expansión de epidemias que devastaron la población hasta que el año 1646, los supervivientes mataron a los religiosos considerados culpable de tal situación. Con todo, al decir de los investigadores, las misiones franciscanas habían debilitado la sociedad monguina facilitando así, cuatro décadas después, el asentamiento en la zona de los embera expulsados por la colonización de sus territorios en el alto Atrato y alto San Juan (Vargas, 1993: 170).

Con el paulatino decaimiento de la sociedad catía,<sup>22</sup> la fundación de Santa Fe de Antioquia se consolidó gracias a la explotación minera basada en la mano de obra de los indígenas encomendados. Fue desde Santa Fé que se desarrolló un interés especial por la colonización y explotación del Chocó; las razones fueron los continuos enfrentamientos con los indígenas -siempre una amenaza para la ciudad-, la decadencia de la producción minera del cerro de Buriticá y la caída demográfica de los catíos provocada por las bajas tasas de natalidad, el trabajo forzado y las epidemias (Vargas, 1993: 173). Al final, la Corona expidió, en el año 1666, una cédula real destinada a los gobernadores de Cartagena, Popayán y Antioquia, ordenando la “pacificación” de

---

<sup>22</sup>Ver Vargas, 1993: 129-171

los chocó con la finalidad de acceder a las ricas minas de la región (Werner Cantor, 2000: 12).

Fue entonces, en la década de 1670, cuando desde la Gobernación de Antioquia el presbítero Antonio de Guzmán y Céspedes entabló conversaciones con los indígenas de los afluentes orientales del Atrato y acordó un pacto entre estos y los colonos. Por este acuerdo los nativos se comprometían a organizar pueblos al estilo castellano, para apoyar la explotación minera, y los colonos respetaría las tierras de aquellos. De este modo, los indígenas chocó abastecerían de alimentos los centros de explotación minera y pagarían tributo, pero no serían esclavizados por ningún español ni tampoco llevarían a cabo trabajo en la minería (Vargas, 1993: 174).

A raíz de este pacto se fundaron cinco pueblos: San Joseph en el curso medio del alto Atrato, Santiago en la boca del río Andágueda, San Pedro, en la boca del río Quito, San Juan de Neguá en el afluente de Naurita y Señora de la Candelaria en el río Bebará. Siguiendo las políticas de colonización castellanas, caracterizadas por la asignación de zonas de resguardo anexas a cada uno de los pueblos fundados (Werner Cantor, 2000: 34), a estos cinco pueblos se les demarcó su correspondiente resguardo, siendo los primeros que se constituyeron en la zona (Vargas, 1993: 175). Antonio de Guzmán organizó los pueblos nombrando en cada uno dos alcaldes y un fiscal. La elección de estos, en la mayoría de los casos fue hecha por los propios indígenas dentro de sus capitanes o sarra, para que de este modo continuase su liderazgo tradicional. Las tareas de estos representantes consistían básicamente en atraer a su gente para que hiciera sus casas en el pueblo y para recoger el tributo (Ibíd.).

El pacto, finalmente, se rompió por los abusos de los colonos y la retirada del bachiller Guzmán de la misión en beneficio de los franciscanos que impusieron nuevas reglas. Los religiosos, con Fray Joseph de Córdoba a la cabeza, solicitaron de la Corona un piquete armado de apoyo que, no concedido, provocó la incorporación de los colonos como fuerza armada. Paralelamente la política impuesta entre los chocó pasó por la congregación de pueblos y la instauración del corregimiento, además de medidas tales como el cobro de estipendios, el castigo corporal y el cepo. El surgimiento de los pueblos provocó la pérdida por los indígenas del control sobre sus territorios, ya que estos se formaban a partir de unir dos o tres poblaciones, surgiendo así una distancia demasiado larga entre los lugares de habitación, los sembrados y demás áreas de utilización de la selva. (Vargas 1993: 177). En suma, estas políticas junto al crecimiento de la explotación minera generó rechazo entre los indígenas quienes protagonizaron revueltas y/o migraron a territorios independientes.<sup>23</sup>

El modo de salir de la crítica situación política y económica que se generaba en la región tras la incursión de las tropas colonizadoras que debían apagar las revueltas, generalmente consistió en establecer pactos mediante los cuales los indígenas aceptaban el sometimiento a la corona, se congregarían voluntariamente en poblados y se les daría acceso a tierras fértiles a cambio de que las milicias castellanas abandonasen el territorio (Vargas 1993; Werner Cantor 2000). Este tipo de negociaciones también se implementaron con las poblaciones indígenas que migraban escapando de los malos tratos y de los excesivos trabajos a los que eran sometidos. A cambio de que se redujesen en poblados se les ofrecía acceso a tierra fértil<sup>24</sup> y exención de pagos de tributos durante un tiempo determinado (Werner Cantor 2000: 32-33).

<sup>23</sup>Para más información sobre estos levantamientos indígenas ver Werner Cantor 2000.

<sup>24</sup>En el surco chocono, como vimos anteriormente, este recurso es escaso a causa de la composición geomorfológica de los suelos y los altos niveles de pluviosidad con sus correspondientes inundaciones. Siendo esto así, los territorios aptos para congregar a un alto número de población eran escasos en la región (Werner Cantor 2000).

Tras la última revuelta indígena de 1685 la ocupación de los territorios del Alto y Medio Atrato fue lenta pero progresiva con la fundación de pueblos, surgiendo así, entre 1688 y 1719, Negua, Lloró, Quibdó, Bevará, Murrí, Beté. Ya en el último cuarto del siglo XVIII surgieron Cupica, frente al océano Pacífico, y Pavarandó; además de Chamí y Tatama que, aunque pertenecientes a la provincia de Tatama, prácticamente estuvieron bajo la jurisdicción de la provincia de Citará (Werner Cantor 2000: 33).

La estructura de estos pueblos estaba formada por la Casa Real para la residencia del corregidor, la iglesia y varias casas espaciosas destinadas a la habitación de comerciantes y mineros. En la otra orilla del río se ubicaban las casas o bohíos de los indígenas. Estos eran obligados por el corregidor a realizar durante un período de seis o siete meses distintos trabajos que necesitaban los españoles -elaboración de canoas, transporte por el río, construcción de iglesias y casas, pesca y trabajos agrícolas en los terrenos de los funcionarios y los mineros-. Esta temporalidad de los trabajos permitía que los naturales no estuviesen asentados permanentemente en los pueblos fundados, sino que permanecían el tiempo justo y necesario para realizar los trabajos correspondientes. A su vez, los corregidores organizaban el trabajo de tal manera que siempre hubiera indígenas disponibles para la realización de las distintas tareas. Esta dinámica favoreció que la transformación de las pautas de asentamiento disperso fuera parcial debido a que la concentración de la población en los pueblos era de carácter temporal (Werner Cantor 2000: 34).

Como se indicó antes, las políticas de colonización españolas se caracterizaban por la asignación de zonas de resguardo anexas a cada uno de los pueblos fundados. Estas tenían la función de garantizar la subsistencia de las familias indígenas y para la generación de excedentes, que podían ser vendidos a los corregidores. El proceso de asignación de los resguardos, al igual que la fundación de los pueblos, fue materia de negociación entre los indígenas -concedores del medio- y los colonos (Werner Cantor 2000: 34-36).

El proceso de colonización europeo de la región del Alto y Medio Atrato produjo cambios, como no podía ser de otra forma, en la organización social de los chocó. Según los investigadores las expediciones militares y los pactos entre los indígenas y colonos ya desde mediados del siglo XVII provocó una mayor dispersión de las familias y una reducción del grupo doméstico. Como resultado del pacto y la fundación de pueblos la situación comenzó a revertirse y se produjo una mayor concentración de las parentelas (Vargas 1993: 175). La aceptación por los nativos de la fundación de los pueblos y el pago de los tributos no modificó totalmente su patrón de asentamiento disperso. Además, conviene señalar que si bien el resguardo implicaba un cambio territorial en la expansión sobre el espacio geográfico del Atrato, la pauta de poblamiento dispersa continuaba vigente temporalmente; la razón es que en las temporadas que los indígenas no estaban en los pueblos de españoles, se trasladaban a los resguardos para trabajar sus tierras y recuperaban así las formas de asentamiento disperso (Werner Cantor 2000: 36-37).

En suma, el contacto con los europeos hizo que los indígenas establecieran varias formas de relacionarse con los colonos, desde la sujeción y explotación económica, hasta las negociaciones, la intermediación política, la alianza militar y diversas formas de resistencia y oposición al dominio colonial.<sup>25</sup> Estas relaciones favorecieron el surgimiento de varios procesos: una aculturación parcial

---

<sup>25</sup>Para ampliar dichas formas de relación entre colonos e indígenas ver Werner Cantor, 2000

a través de la cual se introdujo nueva tecnología; modificaciones en la estructura política con el nombramiento de las autoridades indígenas; nueva praxis social y, cuestión muy significativa, la colonización generó una división interna dentro de la sociedad embera que parece ser que es el origen de la actual diferenciación que establecen los embera entre los *dobidá*, *oibidá* y *eyabidá*<sup>26</sup> (Werner Cantor, 2000: 190-192).

A fines del siglo XVIII el Chocó había cambiado como consecuencia de la reordenación territorial producida con la fundación de pueblos y con la introducción de esclavos para trabajar las minas de oro. Los wanuanas, subgrupo embera, que habitaban en el bajo San Juan, implementaron tres tácticas para hacer frente a la dominación castellana. Una, asociarse con el comercio proveniente de las provincias del sur y del Valle del Cauca hacia Nóvita y Quibdó; otra, producir bienes agrícolas destinados a su comercialización para dar sustento a las cuadrillas de esclavos en centros mineros; otra más, migrar a otros territorios, en particular hacia el norte del litoral Pacífico (Almario, Ortiz y González 2015). Por otro lado, la presión ejercida en el eje central de la región, el alto Atrato y el alto San Juan, provocó que muchos de los embera que habitaban la región, como táctica de resistencia optaran por trasladar su residencia y ocupar regiones que estaban fuera del control colonial. Ante la presión ejercida por la fundación de Opogadó, Napipí y Cupica, los emberas marcharon hacia el río Baudó, la Costa Pacífica y el Darién (Ibíd.).

El panorama demográfico y poblacional a finales del siglo XVIII según los censos es: en la provincia de Nóvita –pueblos de Nóvita, Tadó, Sipí, Juntas, Baudó, Cajón, Noanamá y Brazos- se registraron 7.509 habitantes de los cuales 1.659 eran indígenas. La provincia del Citará –pueblos de Quibdó, Lloró, Chamí, Beté, Bebará, Murrí y Pavarandó- contaba con 7.153 habitantes, 3.755 eran indígenas. La población total que estaba bajo el control de la administración colonial ascendía a 14.662 habitantes (Almario, Ortiz y González 2015: 165-166).

A lo largo del siglo XIX se fue produciendo un progresivo aislamiento de los chocó como consecuencia de varios factores, el primero la presión de la población afrodescendiente tras la crisis minera de fines de la colonia, población que se asentó en los cursos bajos de los ríos y en el litoral Pacífico; el segundo, las políticas republicanas interesadas en construir una nación de ciudadanos, políticas de las que formaron parte medidas tales como la abolición de la esclavitud, el tributo indígena, los resguardos; el tercero, las presiones de los nuevos colonos y los esclavos liberados. Al final el aislamiento de los pueblos indígenas de las partes altas de los ríos se acentuó y fue entonces cuando los misioneros, ya a inicios del siglo XX, entraron de nuevo en acción (Ibíd.: 170).

### 3.2.2 Organización social y política, modos de subsistencia y representaciones

Existe gran divergencia en referencia a la lengua de los chocó. Primeramente, algunos lingüistas pensaban que pertenecía a la familia *chibcha*, otros la incluían dentro de la *karib*. Actualmente los investigadores la incluyen dentro de un grupo independiente, *el grupo lingüístico chocó*. Dentro de este grupo lingüístico muchos estudiosos dijeron la suya estableciendo muchas divergencias dialectales, aumentando así el clima de confusión en torno a la unidad cultural y de origen del pueblo de los chocó (Aristizábal Giraldo, 2015: 37). Fue el misionero menonita Jacob Loewen,

<sup>26</sup>Esta clasificación la utiliza Aristizábal Giraldo, 2015 y la correspondencia con la que usamos nosotros en este trabajo es: *dobida* son los *embera*, *oibidá* corresponden a los *embera-chamí* y los *eyabidá* a los *embera-catío*.

quien a mediados del siglo XX sentaría las bases para una caracterización de la lengua chocó. Él realizó sus estudios en base a la bibliografía existente confrontándola con datos propios del terreno. A raíz de estos constató que lingüísticamente dentro de la familia chocó sólo existían dos lenguas, ininteligibles entre sí, pero emparentadas: la waunana y la embera, y propuso, bajo un criterio fonológico, cuatro grandes áreas dialectales, una waunana y tres embera, con variaciones dialectales al interior de las áreas embera (Aguirre Licht, 1993).

**Organización social.** La vida de los chocó transcurre en tres ámbitos: el bohío, las áreas de caza, pesca y recolección, y las celebraciones rituales, sociales o ceremoniales. Esto significa, que en término de relaciones se distingue a dos instancias: la familiar -tanto nuclear como extensa- y la más amplia de la etnia. Estos ámbitos conforman un entorno social para el devenir económico y cultural de los individuos en condiciones de autonomía y, también, en las de semiautonomía que siguieron al dominio hispánico. Las readaptaciones que a lo largo de los siglos de dicha dominación tuvieron que ir realizando para adaptarse a las nuevas realidades parece que no afectaron la estructura y el funcionamiento interno de la institución familiar, aunque se produjeran cambios significativos en los modos de subsistencia, relaciones interétnicas, etc. (Pineda Giraldo, 1999: 122).

La mayoría de las relaciones de los individuos transcurren en el ámbito de la familia tradicional, por tanto, su estabilidad y permanencia es de vital trascendencia para la vida y el futuro de este pueblo. El ámbito de las relaciones puede ser variable, desde el bohío permanente a un refugio ocasional o una canoa durante largas expediciones. Pero generalmente es el bohío el centro de operaciones y punto de referencia de la familia extensa. Y es dentro de este espacio, el de la familia, que se forja casi todo el proceso de socialización del individuo, complementado con las enseñanzas especializadas, las celebraciones y los ritos de paso (Ibíd.). La familia extensa, la cual reconoce los parientes tanto por línea materna como paterna hasta en cuatro grados de consanguinidad, constituye la base de la organización social de los chocó (Pardo Rojas, 1987a: 288). Su patrón de asentamiento pasa por habitaciones dispersas en diversos lugares del río. El bohío es el patrón arquitectónico que siguen las habitaciones y, al igual que la familia, se ha mantenido no obstante las presiones aculturadoras (Pineda Giraldo, 1999: 123).

En cada uno de los bohíos pueden llegar a convivir hasta tres generaciones de descendientes y ascendientes de la línea masculina, padres, hijas e hijos y nietas y nietos, sin incluir las hijas y nietas ya casadas las cuales marchan a vivir con la familia del marido lo que ha dado lugar, como han señalado Pineda y Gutiérrez a situaciones confusas en el parentesco en buena medida por las normas que rigen el matrimonio.<sup>27</sup>

Una vez se ha formalizado el matrimonio, esta pareja abandona la casa de los padres de ella para trasladarse a la de los padres de él. También, y siguiendo el argumento de Pineda y Gutiérrez,

<sup>27</sup>Estos autores apuntan que, de forma general, la pareja formada tras un matrimonio se va a vivir a casa de los padres de él, pudiendo permanecer en ella toda su vida o por un tiempo determinado. Es habitual que un matrimonio abandone la casa paterna y forme su propio. Si esto se produce la familia nuclear regresa con frecuencia a la casa paterna y se queda en ella una temporada. Al mismo tiempo, se puede dar la situación de encontrarse una pareja habitando en la casa de los padres de ella. Esto se debe a las normas que rigen la institución del matrimonio las cuales obligan a un varón que pretende a una muchacha vivir en casa de sus padres por una temporada. Este “período de prueba” finaliza en el momento en que se decide que la unión queda formalizada o por lo contrario que la pareja se disuelva y vuelvan a su vida de solteros, aunque el suegro suele alargar la estancia del pretendiente ya que, en este período, el padre de la novia utiliza la fuerza de trabajo del muchacho para colaborar con las tareas familiares como la caza, la pesca, la recolección y cultivo (Pineda Giraldo, 1999).

hay que considerar que la mujer, con el matrimonio, no pierde el derecho a la parcela en las tierras del padre, ni tampoco la participación en los productos que en ella se cultivan. Por tanto, el joven matrimonio acude frecuentemente a la casa de los padres de la mujer para aportar su trabajo en las tareas agrícolas y recibir la parte correspondiente de la cosecha, una vez finalizada esta tarea regresarán a la casa de los padres del marido o a la suya propia si viven independientemente (Pineda Giraldo, 1999: 124-125). Las familias nucleares se conforman por consenso de los cónyuges y, del mismo modo, se pueden disolver. La poligamia solo existe en el caso que el varón pueda mantener más de una esposa. Las actividades productivas también quedan limitadas en gran parte al círculo familiar -exceptuando algunas tareas como la construcción de bohíos, la roza, entre otras-.

La herencia se rige por la consanguineidad y son los hijos, y no la mujer, los que heredan las propiedades (Pardo Rojas, 1987a: 289). Pineda Giraldo agrega que en el caso de los embera-chamí de Caramanta y Rioverde, las propiedades son repartidas entre todos los hijos del matrimonio, varones y mujeres. Estos lotes se van reduciendo progresivamente con el paso de las generaciones y dificultan la supervivencia de la familia en cuestión, aunque, en ocasiones, una de las partes compra la parcela del otro (Pineda Giraldo, 1999: 25). Generalmente, las familias extensas no tienen propiedades en común, aunque evitan que se establezcan personas ajenas a la unidad familiar en su sector territorial; en cambio, sí se reconoce la posesión individual sobre las parcelas cultivadas. En las últimas décadas y como consecuencia de la creación de los resguardos y reservas por parte del Estado se han generado conflictos respecto a la propiedad de la tierra puesto que en los resguardos la propiedad le pertenece a la comunidad. Estas nuevas situaciones para enfrentar el acceso a las tierras, sumado al hecho de que cada vez es más difícil continuar con los patrones de migración que caracterizaban al pueblo chocó en el pasado por estar casi todos los territorios colonizados, ha ido menguando la flexibilidad y movilidad de las familias teniendo que organizarse de forma más rígida e institucionalizada (Pardo Rojas, 1987a: 290).

**Modos de subsistencia.** La base de la economía de los chocó se fundamenta en cinco actividades productivas todas complementarias entre sí: la agricultura, la recolección, la caza y la pesca, la industria artesanal, el transporte y el comercio.

La agricultura practicada responde a los patrones impuestos por los colonos en la colonia siendo los productos fundamentales el maíz, el plátano, el ñame y de forma ocasional la yuca. Más recientemente se introdujo el cultivo del arroz, el banano, la caña de azúcar y por motivaciones comerciales, algunas comunidades en la actualidad han decidido adoptar cultivos como el café y el cacao (Pardo Rojas, 1987a: 286; Pineda Giraldo, 1999: 17). Las herramientas utilizadas en las labores agrícolas son el palo de sembrador, el azadón de hierro con mango de madera, el hacha de metal, los machetes, los calabozos y los cuchillos (Pineda Giraldo, 1999: 18). Las parcelas, generalmente no exceden de 1/4 de hectárea y se localizan en la selva baja, en las orillas de los ríos y en la zona de cordillera. Al interior de cada parcela se cultiva únicamente un producto y el procedimiento habitual para la siembra consiste en “socular” el terreno, que consiste en cortar la vegetación menuda y posteriormente los árboles (Pardo Rojas, 1987a: 286).

La siembra, cultivo y recolección responde a cada tipo de cultivo y, en el caso del maíz, la costumbre exige que escogido el terreno para la siembra, el padre de familia invita a vecinos y parientes para el desmonte, un determinado día en el que todos se presentan en el bohío con

sus herramientas. El propietario ofrecerá comida y bebida durante la jornada de trabajo a los invitados que, concluida la jornada retornan a sus hogares; esta actuación se realiza todos los días necesarios hasta acabar con el desmonte del terreno. El día que finaliza el desmonte, el propietario hace una fiesta donde invita a todos los participantes junto con sus mujeres e hijos. Esta praxis implica la reciprocidad (Pineda Giraldo, 1999: 20).

Los otros cultivos que forman parte de la dieta de los chocó se pueden sembrar en cualquier época del año ya que, a diferencia del maíz, no son estacionarios. En la siembra de estos productos participan también las mujeres y los niños. A diferencia del maíz, estos productos -yuca, plátano, ñame, etc.- no se cosechan de una sola vez, con lo cual no se necesita gran cantidad de gente realizando la tarea, por el contrario, generalmente son las mujeres y los niños quienes acuden diariamente a las tierras cultivadas y arrancan unas yucas o ñames o tumban una mata de plátano y toman su racimo. Los hombres no participan en estas actividades de cosecha a pequeña escala (Pardo Rojas, 1987a: 287; Pineda Giraldo, 1999: 24-25).

A excepción de la siembra del maíz que es una actividad colectiva, la producción del resto de alimentos es efectuada por el grupo familiar restringido al que pertenece la siembra. Si habitan varias familias nucleares bajo el mismo techo, cada una tendrá sus propias siembras (Pardo Rojas, 1987a: 288).

El medio habitado por los chocó dificulta las labores agrícolas dado que las tierras sufren continúa erosión al estar en vertientes, las inundaciones provocadas por las crecientes de los ríos en las tierras bajas y planas, la alta humedad ambiental, etc. Así, constatamos que complemento a la agricultura se desarrolla también la recolección de algunos productos tales como los frutos de algunas palmeras, la miel de abeja y, en la región del Pacífico, las frutas que crecen de forma silvestre como la piña, los aguacates o papayas (Pardo Rojas, 1987a: 286; Pineda Giraldo, 1999: 29-31).

Los pueblos de la cultura chocó, en origen semi nómadas han ido adquiriendo progresivamente un carácter sedentario aunque sin perder del todo la capacidad de desplazamiento en expediciones de caza, pesca y recolección. Así, de este modo, se van alternando épocas de permanencia en los bohíos y épocas de desplazamiento vinculadas a las actividades productivas citadas anteriormente, al igual que a actividades de relación, particularmente ceremoniales.<sup>28</sup>

Por lo que se refiere la pesca, el ámbito preferido son los ríos. Los desplazamientos producidos para ir a pescar pueden llevar a que se abandonen totalmente los bohíos por un período de 15 días o un mes. Temporada en que se establecen en el lugar elegido para realizar la actividad. La pesca es una actividad personal o familiar, no comunal, y estrictamente masculina. En el caso de que una mujer no tenga ningún hombre en la familia que le pueda proporcionar los alimentos provenientes de esta actividad, se le permite pescar, pero únicamente con la técnica del anzuelo o de grandes canastos que implementa a modo de trampa. Esto es así porque a las mujeres se les

---

<sup>28</sup>Estas últimas, Pineda Giraldo 1999 tras la observación que realizaron, establecieron tres tipos de modalidades: de visita y recreación, de minería y de fiesta. La primera de ellas tiene básicamente la función de ir a visitar parientes y amigos que habían abandonado las tierras paternas y se fueron a vivir a otros lugares. El objetivo de este desplazamiento es únicamente “turístico”. La segunda, que ha desaparecido prácticamente, consistía en localizar una quebrada, que ya habían visualizado en expediciones anteriores, en cuyas arenas creía que había oro. Por último, en Semana Santa, hay la costumbre de viajar a Quibdó para celebrar la fiesta denominada “La fiesta o día del indio”. En estas expediciones tienen mucha importancia las relaciones intra e intergrupales pues los jóvenes aprovechan esta festividad para establecer relaciones amorosas.

prohíbe utilizar cualquier tipo de arma, incluso las flechas utilizadas para pescar.

La caza, otrora importante, ha ido perdiendo importancia en la vida de los nativos a causa de la menor cantidad de territorio disponible consecuencia de la continua expansión colonizadora en las vertientes de la cordillera Occidental, en la serranía del Baudó, en los valles bajos del Atrato y San Juan y en la costa Pacífica. Los protagonistas de este avance son los afrodescendientes y mestizos o blancos, generalmente provenientes de Antioquia, y entran en competencia directa con los indígenas de la región.

Al igual que la pesca, esta actividad es exclusivamente masculina y los niños pueden participar de las batidas a partir de los doce años de edad. También las expediciones de caza pueden desarrollarse en solitario o la familia nuclear o agrupaciones más extensas pueden formar parte de ella. Se pueden producir expediciones que recorran grandes distancias en un período largo de tiempo. En éstas, establecen una vivienda provisional en el punto elegido; las mujeres se dedican a los quehaceres domésticos y, en especial, a preparar la comida cazada, mientras que los hombres parten cada mañana en busca de sus presas. Cuando se realizan expediciones de varias semanas, en las que generalmente participan varias familias, las presas se reparten equitativamente, y las porciones que no se comen de inmediato se secan al sol o se ahúman para ser consumidas posteriormente (Pineda Giraldo, 1999: 45-49).

**Organización política.** La organización política de los chocó ha sido caracterizada como una “organización segmentaria” conformada por niveles inclusivos de la familia nuclear, familia extensa, las parcialidades y la nación sociedad o provincias (Aristizábal Giraldo, 2015: 73). En la colonia los indígenas de la región del Chocó se organizaron en provincias (Noanama, Poya, Tatamá, Citara, Raposo), que se dividían en parcialidades lideradas por caciques guerreros. Las circunstancias podían llevar a que se unieran distintas parcialidades de una provincia con el objetivo de enfrentar a un enemigo común -otra provincia chocó, otro grupo indígena o los colonos-. También se podían unir varias provincias para enfrentar en bloque a la administración colonial. Este tipo de uniones, organizadas en unidades progresivamente incluyentes, es la llamada “organización segmentaria”, que en el caso del Chocó fueron dinamizadas por las guerras, las alianzas y los enfrentamientos (Pardo Rojas, 1987a: 290).

A lo largo del período colonial, algunos de los caciques se fueron transformando en intermediarios con el poder colonial. También se fueron produciendo huidas de grupos dispersos a regiones fuera de control español. La conjunción de ambos factores fue deteriorando el carácter segmentario de la organización política chocó y el consenso sobre la autoridad del jefe. Esto fue derivando en un patrón de asentamiento muy disperso tanto a nivel territorial como a nivel político. Tras la disolución colonial y la progresiva liberación de los esclavos negros, que se fueron distribuyendo por el territorio, las autoridades republicanas volvieron a aplicar la estrategia de designar jefes indígenas como intermediarios con las instituciones nacionales, estrategia que fue ineficaz pues tales jefes no eran depositarios de autoridad al interior las comunidades (Ibíd.). La necesidad de las autoridades, primero coloniales y posteriormente republicanas, de crear la figura de un jefe que se encargara de lidiar con las autoridades competentes fue consecuencia del hecho que los chocó carecían de una figura política que ejercía autoridad permanente.

En todo caso, el nombramiento de los jefes por las autoridades republicanas conformó una estructura sociopolítica vigente entre el grupo hasta mediados del siglo XX. Fue a partir de

entonces cuando la organización de cabildos indígenas en el ámbito local y la conformación de asociaciones regionales como una estrategia para la defensa de sus derechos provocó cambios en dicha estructura (Aristizábal Giraldo, 2015: 74).

A diferencia de los kunas, los chocó no disponen de un jefe local o una institución encargada de sancionar las conductas consideradas perjudiciales o antisociales. En el caso de que existan conflictos y estos lleguen a límites extremos, la solución suele ser la huida de alguno de los involucrados. En algunas ocasiones, sobre todo en el caso de agresiones, se acude a las autoridades nacionales o se recurre a la revancha personal, aunque esta no es algo usual (Pardo Rojas, 1987a: 290-291). El chamán, llamado generalmente jaibaná entre los embera, tampoco ejerce ningún poder político ya que su oficio se centra únicamente en el control de las fuerzas que producen las enfermedades y sus espíritus (Ibíd.).

**Sistema de Representación.** La concepción del mundo de los chocó está fundamentada en la creencia de tres mundos diferenciados, el mundo terrenal, morada de los seres vivos; un mundo superior, morada de los dioses y el mundo inferior o de abajo, la morada de los antomíes o espíritus del mal. Esta concepción del cielo y el infierno puede tratarse de un proceso transculturador acaecido después de cinco siglos de contactos con el mundo cristiano. La idea de cielo e infierno fueron adquiriendo la asociación con la virtud y el pecado. El cielo significa la salvación espiritual después de una vida acorde a las normas sociales y espirituales; el infierno significa la condena del alma de los que se han alejado de esas normas sociales durante su existencia en el mundo terrenal. Así, “cuando el indio no tiene pecados, después de su muerte se va para donde *achájuna* -el espíritu del bien- que vive arriba; si ha sido pecador, se va para donde los antomíes -espíritus del mal- y se convierte en uno de ellos” (Pineda Giraldo, 1999: 277). La idea del pecado estaba estrechamente vinculada con acciones que atenten contra la colectividad del grupo: la antropofagia y el incesto. Otras faltas como el adulterio, el homicidio, los maleficios, y demás son faltas violatorias del régimen de seguridad individual y no atentan contra la colectividad en su conjunto. Así que el castigo para estas es la venganza, que puede llevarse a cabo mediante un jaibaná para provocar hechizos al ofensor o pueden ser castigos físicos, cuando se trata del adulterio femenino. Pero a diferencia del cielo e infierno cristianos, ellos no esperan ninguna recompensa ni ningún castigo en la otra vida, simplemente cuando mueran, sus espíritus serán benéficos o inofensivos si no han causado mal durante su vida terrestre o, por el contrario, aquellos que no se comportaron amistosamente pasarán a ser espíritus peligrosos (Ibíd.: 278).

Entre los chocó la creencia del alma o el espíritu es muy importante, es la parte vital de la personalidad del individuo que acompaña al cuerpo durante su existencia terrenal y que se separa de él en el momento de la muerte.<sup>29</sup> Uno de los motivos por los cuales los chocó entierran a sus muertos es para evitar que las almas de estos puedan hacer daño a los vivos -daño que se manifiesta en forma de enfermedades-. Esta medida parece ser siempre ineficaz pues los espíritus salen de las tumbas y se van a vivir adoptando otras formas, como venados, tigres, hierbas benéficas y maléficas, etc., o se quedan viviendo en sitios recónditos de la selva si han sido buenos durante la vida o cerca de los bohíos, si se trata de una mala persona, para causar males

<sup>29</sup>El alma también puede abandonar el cuerpo temporalmente en otras ocasiones. Durante los sueños y durante la enfermedad. Durante este segundo momento, la separación del alma supone un grave peligro ya que sin la intervención mágica de un jaibaná que atraiga de nuevo el alma hacia el cuerpo, se puede producir la desvinculación absoluta y con eso, la muerte (Pineda Giraldo 1999: 280).

a quienes han quedado atrás (Pineda Giraldo, 1999: 280).

En la mitología chocó a Caragabí se le considera como el Dios creador de los hombres, del cosmos y de los elementos fundamentales para la vida en la tierra. Siempre según Pineda, el personaje podría haber sido un héroe civilizador, un transformador y ordenador de la cultura chocó que, tras los contactos con misioneros y colonizadores europeos, se transmutara, en un proceso de transculturación, en la figura del Dios cristiano. Este proceso transculturador nos ayuda a comprender visiones de la mitología chocó que están muy vinculadas con la mitología cristiana, como también lo es el binomio cielo e infierno.

Las principales modificaciones o aportaciones hechas por Caragabí consistieron en eliminar la antropofagia como costumbre social; prohibir el incesto; permitir el acceso carnal con las cuñadas; adquirir el agua y el fuego para el bienestar de los chocó; ordenar el firmamento, los astros y las estrellas para que prestaran mejor servicio a los indígenas; enseñar el manejo del arco y la flecha; introducir la canoa e imponer la norma de la fidelidad de la esposa, norma que si se transgredía, se generaba el repudio y castigo de la mujer en cuestión llegando incluso al extremo de causarle la muerte.

Caragabí no intercedía en la vida de los chocó, no ofrece protección contra los ataques de los malos espíritus. No existe conexión en la mitología de este pueblo entre Caragabí y los malos espíritus y es sólo a través del influjo de la religión cristiana que se considera que los buenos espíritus van a reunirse con Caragabí en el cielo. Esta desconexión con el mundo de los espíritus es el motivo por el cual los chocó no disponen de oraciones para con su dios, ni templos o adoratorios ni tampoco representaciones materiales de dicha divinidad. A su vez, también explicaría el hecho de que recurran a los jaibanás para combatir con los espíritus (Pineda Giraldo, 1999: 356) ya que entre sus habilidades poderes están básicamente, el de poder entrar en contacto y controlar a los espíritus malignos, generalmente en estrecha relación con las enfermedades, pero también con la abundancia de animales y otros efectos (Pardo Rojas, 1987a: 291).

El oficio de jaibaná lo puede desempeñar cualquier miembro de la comunidad, incluidas las mujeres, después de que un chamán mas viejo de la comunidad hiciese la correspondiente transmisión de conocimientos (Ibíd.). Estos miembros de la comunidad, gracias a la dualidad de sus poderes como protector frente a los malos espíritus y ejecutor de hechizos malignos les dota de mucho poder dentro de la comunidad y muchas veces actúa como canalizador de conflictos entre sus miembros (Ibíd.).

Después de estas líneas donde hemos podido ver cómo fue el devenir de estas poblaciones hasta la actualidad y cuáles son sus principales formas de organización nos será más fácil poder comprender que tipo de prácticas “civilizatorias” implementaron los misioneros para lograr una mejor incorporación de estas poblaciones a los modos de vida occidentales y, también las representaciones que construyeron sobre estos pueblos. Pero antes de abordar estas problemáticas, es necesario conocer quiénes eran los agentes que llevaron adelante ese proyecto y, cuáles fueron las coyunturas históricas que contribuyeron a que, las misiones católicas, fueran la herramienta utilizada para incorporar a los territorios y las poblaciones que se encontraban en los márgenes de las naciones.