

Territorio e historia embera en el municipio del Alto Baudó (departamento del Chocó) a comienzos del siglo XXI:

La etnografía como recuerdo

Héctor L. Guzmán S.

Trabajo de investigación presentado como requisito parcial para optar al título de:
Magister en Estudios Sociales

Director:
Pablo Andrés Nieto Ortíz

Línea de Investigación:
Memorias, Identidades y Actores Sociales

Universidad Pedagógica Nacional
Facultad de Humanidades
Departamento de Ciencias Sociales, Maestría en Estudios Sociales
Bogotá, Colombia
2021

Foto de la portada: talla en oquendo en forma de culebra que se tiene que llevar cuando se va a “*aprender la culebra*”, aprendizaje que es “*para las picaduras*”, hecha por Gabriel Forastero Chamorro para el autor y obsequiada “*con mucho honor*” en Catrú el 16 de abril de 2000; y collar con semillas de la palma *tehudá*, de la que se hacen flechas y lanzas, obsequiada al autor por *Tabudá (Oso Caballar)* (q.e.p.d.), una de las hijas de Gabriel, en Catrú el 21 de septiembre de 2001. Colección personal del autor.

Dedicatoria

A la memoria de:

Olivia,

Tabudá (Oso Caballar),

Néstor Forastero Chamorro (*El pequeño oriental*),

Aureliano Pedroza Chamorro (*Alemán*)

y el profesor Pascacio Chamorro,

quienes “*se fueron pa’ Panamá*”¹ mucho antes que

el resto de nosotros...

¹ Estarse “*yendo pa’ Panamá los sabios*”, estarse muriendo los sabios, el dicho al decir de Gabriel era porque a quienes se iban para Panamá casi nunca los volvían a ver.

Lograr llevar a cabo este trabajo de investigación solo fue posible gracias a la intervención de varias personas, a todas ellas mi sincero reconocimiento:

A mi amigo Casildo Forastero Chamorro, quien como gobernador después de enviarme una boleta de citación para que explicara mi presencia en la zona, me dio la bienvenida al Resguardo de Catrú-Dubasa-Ancosó en la década de los 90's.

A mi amigo Gabriel Forastero Chamorro, quien a pesar de algunas experiencias no tan gratas con otros colegas antropólogos, me brindó su confianza al recibirme en su *tambo* y entregarme algunos de los manuscritos y cartografías que había levantado en sus recorridos.

A todo el equipo de profesores de la Maestría en Estudios Sociales, incluidos sus coordinadores los profesores Alfonso Torres Carrillo y Sandra Patricia Rodríguez Ávila, y demás profesores que contribuyen a asegurar la calidad del proceso formativo al interior de la Línea de Investigación Memorias, Identidades y Actores Sociales: Juan Carlos Jaime Fajardo, Luis Fernando Marín Ardila, Jorge Enrique Aponte Otálvaro, Marlene Sánchez Moncada, Nydia Constanza Mendoza Romero, Jhon Vargas Rojas y Byron Ospina Florido, quienes orientaron con rigurosidad cada etapa del proceso e hicieron su mejor esfuerzo por adecuar sus espacios académicos a los intereses profesionales de todos los candidatos.

A mi director, el también antropólogo y profesor Pablo Andrés Nieto Ortiz, quien supo guiar con paciencia cada momento del acompañamiento, me invitó de manera reiterada a complejizar el abordaje del quehacer etnográfico desde un referente histórico a pesar de mi terquedad inicial al notar posibilidades que yo no veía, y en quien encontré un interlocutor entusiasta.

A la profesora Martha Jeaneth García Sarmiento, coordinadora de la Línea de Investigación Faunística y Conservación con énfasis en los Artrópodos del Departamento de Biología y

coordinadora del Museo de Historia Natural, quien me brindó la oportunidad de llevar a cabo la vi
pasantía en el marco del Proyecto de Facultad del que está a cargo, y con ello la posibilidad de
consolidar la idea de que como los naturalistas en la antigüedad y los biólogos actualmente, los
antropólogos aún nos dedicamos a la colecta, aunque no tanto de organismos como de recuerdos.

A Olga María Mancipe Torres por su amable, atenta e imprescindible labor frente a la secretaría.

A todos mis compañeros (Abril, Angélica, los dos Camilos, Carolina, ambos David, Dilsa, Iván,
Karim, Laura, Lina y Peter) por los incontables aportes, comentarios y sugerencias, hechos en el
marco de los debates y las charlas que tenían lugar en las clases, el café o la tienda.

A mi familia (mis abuelos Carmen q.e.p.d. y Ernesto q.e.p.d., mis tíos Consuelo y Ernesto, mi
madre Myriam, mi padre Héctor q.e.p.d., y mis hermanos Gerardo y John), por su apoyo
incondicional durante las innumerables jornadas de campo en el Chocó y estudio en Bogotá a lo
largo de todos estos años.

Y por último pero no por ello menos importante, sino todo lo contrario, a mi hijo David Leonardo
quien me ayudó a centrar al darme un propósito y le dio otro norte a mi vida...

Introducción	1
El problema académico y su abordaje conceptual y metodológico	4
A manera de Estado del Arte	11
El territorio embera	13
El territorio embera y sus afectaciones.	13
Narrativas territoriales que fundamentan declaraciones de autoctonía y autonomía indígenas.	15
El territorio embera en el establecimiento de diagnósticos.	16
El territorio como centro de la reconstrucción de la dinámica histórica de las sociedades indígenas.	16
Territorio, desplazamiento, migración y reasentamiento.....	21
Territorio y ordenamiento ambiental.	27
Territorio e identidad.	28
Opciones metodológicas privilegiadas.	29
Resultados.	30
Capítulo 1 El antropólogo como <i>escribano</i> :	34
Algunas consideraciones acerca de la relación entre la conformación de las fuentes etnográficas y la escritura durante el trabajo de campo	34
“Hablando bonito” con un antropólogo embera	34
La honestidad metodológica como principio del trabajo etnográfico.....	40
La escritura: Colonización, autonomía y sujeto posicionado	50
Capítulo 2 La etnografía como colecta:	55
Algunas reflexiones sobre la dimensión temporal de los registros levantados durante el trabajo de campo.....	55
Tras el mundo flotante del kipará	55
Coleccionismo de recuerdos, presente etnográfico y regímenes de historicidad.....	62
Cápsulas del tiempo y Oopart´s	72
Capítulo 3 Los recuerdos acerca del ordenamiento territorial que “ <i>quieren los embera</i> ”	76
¿Desde qué enfoque del territorio estamos hablando?.....	76
Dibujando el ordenamiento territorial.....	78
El continuo presente que alumbra al recuerdo del ordenamiento territorial	97
Capítulo 4 Los recuerdos sobre las historias de poblamiento embera	100
¿Desde qué perspectiva de la historia estamos hablando?.....	100
Contando las historias de ríos y quebradas	102
Lo que se cuenta acerca de las incursiones de los primeros jaibanás.	104
Nombres de lugares que evocan jornadas de canto, navegación, pesca, caza, recolección y siembra, conflicto y convivencia.	110
El recuerdo de la historia que ilumina a un presente discontinuo.....	116
A manera de conclusión Territorio, historia y pervivencia.....	118
Lista de referencias	128

FIGURA 1. ALTO BAUDÓ, CHOCÓ.....	2
FIGURA 2. NOTA MANUSCRITA DE GABRIEL FORASTERO CHAMORRO PARA EL AUTOR.	35
FIGURA 3. “QUEDÉ COMO TODO UN CACIQUE...”.....	53
FIGURA 4. BOCETO KIPARÁ (MUJER).	57
FIGURA 5. BOCETO KIPARÁ (HOMBRE) (A).	58
FIGURA 6. BOCETO KIPARÁ (HOMBRE) (B).	59
FIGURA 7. AURELIANO PEDROZA CHAMORRO (ALEMÁN) Y SU FAMILIA.....	60
FIGURA 8. MT. FUJI ON FINE DAY.....	62
FIGURA 9. ATRAPANIEBLAS.	67
FIGURA 10. FRONTISPICE.	68
FIGURA 11. CÁPSULA DEL TIEMPO.	74
FIGURA 12. MAPPA DI PIRI REIS.	75
FIGURA 13. RÍO BAUDÓ (A).	79
FIGURA 14. RÍO BAUDÓ (B).....	80
FIGURA 15. PORTADA DEL LIBRO TERRITORIALIDAD INDÍGENA Y ORDENAMIENTO EN LA AMAZONIA.....	83
FIGURA 16. MAPA DEL PLAN DE VIDA (A).	85
FIGURA 17. MAPA DEL PLAN DE VIDA (B).	86
FIGURA 18. EL RÍO BAUDÓ Y SUS TRIBUTARIOS EL RÍO APARTADÓ, LA QUEBRADA AJISITO, Y LOS RÍOS AMPARRADÓ Y AMPORÁ.....	89
FIGURA 19. COMUNIDADES DE LOS RÍOS AMPORÁ Y ARRADÓ.	91
FIGURA 20. BUCHES DE COMUNIDADES NEGRAS DEL RÍO NAUCA.	94
FIGURA 21. ESPACIOS DE RECURSOS NATURALES, CACERÍA, PESCA Y RECURSOS FORESTALES EN LOS RÍOS TRIPICAICITO Y TRIPICAY.	96
FIGURA 22. LUGAR DE ANGELITA Y HURBANO EN EL RÍO AMPORÁ.	105
FIGURA 23. DINÁMICAS CRIMINALS EN CHOCÓ.	122

Introducción

Comencé a relacionarme con el río Baudó y su gente en el departamento del Chocó a inicios de la década de los 90's, cuando aún era estudiante del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia. Para el primer semestre de 1992, habiendo decidido dedicarme a la etnografía, había inscrito una de las últimas asignaturas del plan de estudios de la carrera, denominada en aquel entonces *Laboratorio de Investigación Social*, requisito para poder registrar más adelante trabajo de grado. Fue como parte del trabajo de campo previsto en aquel espacio académico que visité por primera vez al Baudó y a algunas de sus comunidades.

Al llegar, tenía claro que quería desarrollar mi práctica en una zona que se caracterizara por la presencia de comunidades *negras* e indígenas, dado que me interesaba el tema del relacionamiento, así fue que después de comentarlo a mis acompañantes (el profesor, líderes de organizaciones locales y los demás estudiantes del curso) resulté en el río Dubasa. Allí, y concretamente a la comunidad *libre*² de Puerto Echeverry en el bajo río Dubasa, municipio del Alto Baudó, habría de regresar durante algunos años para hacer mi trabajo de grado. Con el tiempo, pude así mismo visitar varias de las comunidades embera aledañas, pues la idea siempre fue poder volver a trabajar con una de ellas en algún momento.

² Una de las palabras con la que se autodenominan los habitantes *negros* de la zona, y que a diferencia de otros términos hace referencia no a una característica física sino a una condición social.

La oportunidad se presentó finalmente en 1999, durante un encuentro en la ciudad de Quibdó con los hermanos Gabriel y Casildo Forastero Chamorro, en el que se planteó mi interés en apoyar procesos comunitarios y la necesidad que tenían de personas que les ayudaran con los proyectos. Esta sería la antesala de una serie de cuatro viajes que efectuaría entre 2000 y 2001 a la comunidad embera de Catrú en el alto río Dubasa, municipio del Alto Baudó (Ver *Figura 1*).



Figura 1. Alto Baudó, Chocó.

Fuente: UN Office for the Coordination of Humanitarian Affairs -OCHA-. (2014, 16 de mayo). Informe de Situación No. 1 - Desplazamiento masivo en Alto Baudó (Chocó). Recuperado el 13 de julio de 2021 de OCHA Services. <https://www.humanitarianresponse.info/es/operations/colombia/document/informe-de-situaci%C3%B3n-no-1-desplazamiento-masivo-en-alto-baud%C3%B3-choc%C3%B3>

Gabriel había sido Presidente de la Organización Regional Embera Wounaan - OREWA- y sería profesor de Lengua Materna y Arte en el Colegio Agropecuario Mario Chamorro en Catrú; Casildo, por su parte era Promotor de Salud, había sido Gobernador del Resguardo Catrú-Dubasa-Ancosó, y sería Cabildo Mayor en el Alto Baudó.

Aunque durante mis tres primeras visitas la preocupación en mayor o menor medida se había centrado en la elaboración de un Plan de Ordenamiento Territorial -POT- Indígena para el Alto Baudó, para mi cuarta visita el interés había cambiado drásticamente enfocándose en el recuento de la historia como base para la elaboración del Proyecto Educativo Institucional -PEI- del colegio de Catrú.

Por diferentes circunstancias, entre ellas los problemas de acceso debido a la situación de orden público que se presentaba en la zona, una asesoría como tal a dichos proyectos nunca se llegó a consolidar. No obstante, el presente trabajo de investigación aún conserva el espíritu del compromiso adquirido en aquel entonces, y es justamente en el contexto del escenario anteriormente descrito, más concretamente en el de mis tres primeras visitas a Catrú y la elaboración del POT Indígena para el Alto Baudó, que en parte se puede comprender la preocupación por el territorio y la historia embera, aspectos que constituyen uno de los ejes de reflexión de este trabajo.

Y digo en parte porque lo anterior casualmente coincidía además con los temas que había comenzado a abordar años antes en Puerto Echeverry, y que en algún momento había querido continuar trabajando en Catrú (Guzmán, 1999).

El problema académico y su abordaje conceptual y metodológico

El presente trabajo busca aportar al campo de conocimiento de la antropología interesada en el territorio y la historia indígenas, y al desarrollar tal análisis teniendo en cuenta los planteamientos formulados a propósito de los regímenes de historicidad, pretende así mismo contribuir a una mejor comprensión de lo que significa hacer etnografía, todo ello a partir del análisis de los recuerdos de una experiencia personal de hace 20 años en una comunidad embera del Chocó.

A causa de mi formación en antropología, las fuentes (Ver en el Capítulo 1 una aclaración acerca de cómo fueron construidas) a partir de cuyo análisis hoy se efectúa el acercamiento al territorio y la historia embera de hace dos décadas dan cuenta básicamente de un ejercicio etnográfico y son fundamentalmente de dos clases:

- Los cuadernos de campo de tres de mis viajes a Catrú correspondientes a las temporadas del 15 al 21 de abril y del 17 al 21 de septiembre de 2000 (donde se encuentran referencias a algunas generalidades de la elaboración del POT Indígena para el Alto Baudó), y a la temporada del 11 al 14 de abril de 2001 (donde se encuentran referencias a la elaboración del POT Indígena para el Alto Baudó mucho más puntuales), y
- cinco cartografías de las visitas de Gabriel a los resguardos de Dominico-Apartadó-Geandó-Vacal-Dondoño; Bella Luz y Agua Clara; Tripicaicito y Tripicay; y Puerto Alegre-Divisa-Nauca, en el Alto Baudó, llevadas a cabo antes de nuestro encuentro en Catrú en abril de 2000, y las correspondientes narraciones, relatos o “*reseñas históricas*” que les acompañan. Unos y otras a la vez resultan ser el complemento

de unos apuntes que aquel había estado tomando en una agenda más o menos desde 1995, los cuales eran ya una *base*, una *idea* que había ido “*corrigiendo y ampliando*”.

En tanto que etnografía entonces, metodológicamente este trabajo se encuadra en el Enfoque de Investigación Cualitativa, aunque es la denominada Antropología Hermenéutica o Interpretativa (Geertz, 2003) la que constituye su referente principal, y concretamente en tanto que “*posibilidad analítica anclada en el recuerdo*” (profesor Pablo Nieto, comunicación personal) como se verá a continuación.

De acuerdo a Geertz (2003), la etnografía ha de asumirse ante todo como un quehacer, sentido en el cual lo que define la práctica etnográfica es un “*esfuerzo intelectual*”, una “*especulación elaborada*” en términos de “*descripción densa*” (Ryle citado en Geertz, 2003).

La especificidad de esta clase de descripción, a su vez define el objeto de la etnografía: la jerarquía estratificada de multiplicidad de estructuras conceptuales o significativas complejas, atendiendo a las cuales se produce, se percibe y se interpreta la conducta, y a través de las cuales hay que intentar “*abrirse paso*” (Geertz, 2003).

En esto es en lo que consiste el quehacer etnográfico, incluso durante actividades de trabajo rutinarias como escribir, inscribir o redactar notas en el cuaderno, diario o libreta de campo (por lo que la práctica etnográfica se asimilaría a tratar de interpretar un manuscrito), pero para ello, antes es requisito haber conversado con la gente “*en el sentido amplio del término en el cual éste designa mucho más que la charla*” (Geertz, 2003).

Además como el producto de las etnografías suelen ser los textos etnográficos, por extensión la etnografía se asocia a la actividad, al ejercicio de escritura, inscripción o redacción, al trabajo de construcción de dichos textos (Geertz, 1997 y 2003).

Se ha de precisar que como etnografía este trabajo busca efectuar un abordaje al territorio y la historia embera desde la perspectiva de lo que algunos denominarían Antropología del Espacio o Antropología del Territorio, siendo por lo tanto las ideas de territorio (Ver en el Capítulo 3 a Comisión Gulbenkian para la Reestructuración de las Ciencias Sociales, 2006; Domínguez, 1997; Lindón, 2012 y Vasco, 1994) e historia (Ver en el Capítulo 4 a Bonfil, 1993 y Vasco, 1994) dos de sus referentes conceptuales principales.³

El empleo de los registros para este trabajo empero conllevaría en principio un par de problemas, aunque el primero de ellos es tan solo aparente, el segundo de ellos no lo es para nada.

De un lado tenemos el tema de la temporalidad en la que fue realizado el registro: han pasado prácticamente 20 años desde entonces, pero esto no es algo que necesariamente impida un acercamiento etnográfico.

De hecho Geertz (2003) en uno de sus textos más conocidos: *La interpretación de las culturas*, publicado por primera vez en 1973, para ejemplificar en qué consiste el trabajo del etnógrafo procede a extraer y transcribir de su propia libreta de campo un pasaje

³ Es importante considerar, tal y como lo plantea Domínguez (1997), la necesidad de repensar continuamente los problemas constitutivos de la aplicación de ciertos referentes, puede llegar a ser necesario “reelaborar tipologías conceptuales” por el “divorcio que se (pueda) comprobar entre la teoría y la práctica”, es decir, ante la divergencia que se pueda presentar entre los referentes conceptuales empleados y las situaciones evidenciadas en campo.

“*bastante típico*”, donde se cuenta un malentendido que se había presentado entre bereberes, franceses y judíos en las tierras altas del centro de Marruecos en el norte de África, situación que aunque le había sido contada durante su trabajo de campo en 1968, había tenido lugar en 1912.

Otro caso es el citado por Clifford (2001), quien hace referencia a Godfrey Lienhardt y a *Divinity and Experience* sobre los dinka, etnografía publicada por primera vez en 1961, pero basada en un trabajo de dos años entre 1947 y 1950.

El mismo Geertz (1997) hace referencia a las disculpas que pide Raymond Firth cuando introduce *We the Tikopia*, un “*clásico de la etnografía*” considerado “*un estudio modélico muy bien hecho*”, publicado por primera vez en 1936, porque su trabajo “*no representa el estudio de campo de ayer mismo, sino el de hace siete años*”.

No obstante, por otra parte tenemos el tema de la dinámica temporal inherente al proceso de consolidación y consulta del registro mismo dado su contenido: en últimas una serie de recuerdos, y de recuerdos de algunas experiencias personales.

De acuerdo con Clifford (2001):

El etnógrafo acumula conocimiento personal sobre el campo (la forma posesiva “mi pueblo” se ha utilizado familiarmente hasta hace poco en círculos antropológicos, pero la frase significa en efecto mi experiencia. (p. 57).

Por su parte Geertz (1997) señala lo extraño que resulta la construcción de documentos científicos a partir de “*experiencias biográficas*”.

Y Clifford (2001) agrega:

El etnógrafo siempre termina yéndose, llevándose textos para su interpretación ulterior (y entre esos “textos” llevados podemos incluir memorias: sucesos pautados, simplificados, arrancados del contexto inmediato para ser interpretados en la reconstrucción y en la descripción posterior). (p. 59).

En términos de Vasco (2016):

Ese es el problema de la escritura, que fija una forma de conocimiento y una forma de vida que son por naturaleza cambiantes, mutables, que se transforman y, escritas quedan fijas de una vez para siempre. En sentido estricto, se escribe un libro sobre algo que ya no existe, las personas y las cosas a las que se refiere ya no son así como está escrito, han cambiado. Es uno de los grandes dramas de la etnografía, cuando se acaba de hacer, ya esta vieja. Cuando está escrita ya no contiene ninguna novedad, ya no corresponde a la realidad. Ya es historia pasada. (p. 30).

De ahí que ante la pregunta de Geertz (2003): “¿qué hace el etnógrafo?”, y ante su respuesta: “el etnógrafo escribe”, *inscribe* o *redacta*, habría entonces a su vez que preguntar: ¿y qué hace el etnógrafo cuando anota y cuando vuelve sobre lo apuntado?, y se tendría entonces a su vez que responder: el etnógrafo ante todo recuerda...Sin embargo, podríamos además cuestionar el carácter de estos recuerdos: ¿de qué recuerdos es que estamos hablando?, ¿sólo recuerda el etnógrafo o recuerdan también aquellos con quienes trabaja?, ¿de qué manera lo llevan a cabo uno y otros?, ¿qué es lo que se recuerda? y ¿para qué se lo recuerda?, etc., podríamos problematizarlos, tratando de evitar asumir el recuerdo

etnográfico como algo plano, darlo por hecho, llegar a naturalizarlo, para de este modo poder reconocer su complejidad.

Lo anterior es posible concebirlo a la luz precisamente de una idea como la de los regímenes de historicidad (Ver en el Capítulo 2 a Hartog, 2014), el tercero de los referentes conceptuales principales de este trabajo, el cual indaga por las experiencias temporales, el otro eje de reflexión de esta etnografía.⁴

Reiterando entonces, a partir del análisis de los recuerdos de una experiencia personal de hace dos décadas en una comunidad embera del Chocó, el presente trabajo busca aportar al campo de conocimiento de la antropología interesada en el territorio y la historia indígenas, y al desarrollar tal análisis teniendo en cuenta los planteamientos formulados a propósito de los regímenes de historicidad, pretende así mismo contribuir a una mejor comprensión de lo que significa hacer etnografía.

A través de este trabajo pretendo pues, de un lado caracterizar la manera como se concebía el territorio y la historia embera en el Alto Baudó a comienzos del siglo XXI, y por otra parte demostrar cómo el ejercicio etnográfico que lo ha hecho posible conlleva no solo el ejercicio de recuerdo del investigador sino los ejercicios de recuerdo de varias personas, lo que implica la interacción de varias experiencias del tiempo, de varios regímenes de historicidad, interacción caracterizada no tanto por ser igualitaria y equitativa como por el conflicto y la disputa.

⁴ Destaca aquí la manera como Lindón (2012) propone entender la *teoría*: desde Martuccelli se ha de comprender ante todo como una herramienta de trabajo y como tal esencialmente práctica, útil tanto para ayudarnos a afrontar los problemas sociales de un periodo (por lo que está históricamente situada), como para ayudarnos a elaborar nuevas preguntas y problemas intelectuales (por lo que da cuenta de una visión de mundo).

Para ello, en un primer capítulo se identificarán el contexto y las condiciones de interacción social que, durante las temporadas de campo, influenciaron la construcción y consolidación de los registros escritos y cartográficos que constituyen las fuentes de este trabajo etnográfico.

El Capítulo 2 precisará, desde algunos ejemplos de campo, la dimensión temporal que caracteriza al trabajo etnográfico, y a partir de allí su relación con el concepto de los regímenes de historicidad.

En un tercer capítulo se hará referencia al concepto de territorio, a partir del cual se caracterizarán, analizarán e interpretarán básicamente los contenidos de los cuadernos de campo de mis viajes a Catrú, donde se alude a la elaboración del POT Indígena para el Alto Baudó; y se analizarán las implicaciones que, en términos de recuerdo, tiene el uso que he hecho de estas fuentes, caracterizando el régimen de historicidad que identificaría el trabajo del etnógrafo.

El Capítulo 4 hará referencia al concepto de historia, a partir del cual se caracterizarán, analizarán e interpretarán fundamentalmente los contenidos tanto de las cartografías de las visitas de Gabriel a los resguardos de Dominico-Apartadó-Geandó-Vacal-Dondoño; Bella Luz y Agua Clara; Tripicaicito y Tripicay; y Puerto Alegre-Divisa-Nauca, en el Alto Baudó, como de las correspondientes narraciones, relatos o “*reseñas históricas*” que les acompañan; y se analizarán las implicaciones que, en términos de recuerdo, tiene el uso que Gabriel ha hecho de estas fuentes, caracterizando el régimen de historicidad que identificaría a algunos de aquellos con quienes el etnógrafo trabaja.

Finalmente y a manera de conclusiones, después de haber evidenciado en los capítulos anteriores el papel que las actividades de quienes *montean* desempeñan en las condiciones para la reproducción del territorio y la historia embera, se reflexionará acerca de las afectaciones que sobre todo ello y en el plano material ha tenido *recientemente* el accionar del conflicto armado en la región. Adicionalmente y como contraparte en el plano ideológico, se reflexionará sobre el impacto que la dinámica entre los regímenes de historicidad involucrados que ha posibilitado entrever este estudio, tiene sobre las condiciones para la reproducción del territorio y la historia embera.

A manera de Estado del Arte

El campo analítico o de investigación en el que se inscribe el presente proyecto de investigación corresponde en general al del territorio, al de la territorialidad indígena, y más concretamente al del territorio, al de la territorialidad embera, un tema y un pueblo que han sido objeto y sujeto de reflexión en gran cantidad de documentos académicos.

Los autodenominados embera son los mismos indígenas designados Chocó desde la época de la Conquista (Pardo, 1987), asentados de acuerdo a información de finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII en los altos ríos Atrato y San Juan y cuyos territorios se extendían “*a lo largo del Atrato hasta su curso medio y en este trayecto sus afluentes orientales; así mismo, desde el medio San Juan hacia el occidente, incluyendo sus cabeceras y los tributarios Tamaná y Sima.*” (Vargas citada en Carmona, 1993, p. 300).

Para el último cuarto del siglo pasado algunos de sus grupos poblacionales ya se encontraban en el alto-bajo río Atrato, en Dabeiba, en los ríos Sinú y San Jorge, en el Chamí en el alto río San Juan, en Catrú y Dubasa en el río Baudó, en la costa al sur de

Buenaventura, en el cañón de río Garrapatas y en Panamá (Pardo, 1987). En el caso de los embera del Chocó biogeográfico, estos se han llegado a diferenciar en tres grupos de acuerdo a las características del medio biofísico donde se encuentran asentados: los *dobidá* o “*gentes de río*”, que ocupan las cuencas mayores de los ríos Atrato y San Juan, y sus afluentes, los ríos Bojayá y Baudó, y el alto río Sinú; los *eyabidá* o “*gentes de montaña*”, con ocupaciones en la cordillera occidental, en ríos y quebradas, valles estrechos y vertientes escarpadas; y los *oibidá* o “*gentes de selva*”, que ocupan quebradas alejadas de las cuencas mayores; siendo su patrón de asentamiento ancestral, el que fundamenta la ocupación de estos ecosistemas de río, montaña y selva:

Los oibidá ocupan las zonas más inaccesibles y se encuentran en un aislamiento relativo, incluso de otras gentes de la misma etnia. Los eyabidá, ocupan las zonas altas de vertiente al lado de pequeños cursos de agua; sus asentamientos constituyen pequeños globos de tierra, en muchas regiones cercados por fronteras de colonización, predios de hacendados y usualmente cerca de cabeceras municipales. Los dobidá se encuentran en las terrazas fértiles de cursos de agua con caudales significativos; incursionan monte adentro, hacia las zonas selváticas en busca de algunos recursos, pero su vida gira fundamentalmente en torno de los recursos del río. (Carmona, 1993, p. 298).

Un primer acercamiento al campo del territorio, de la territorialidad embera sin embargo, permite evidenciar de entrada la existencia de unos pocos estudios en los que uno y otro constituyen explícitamente el eje central de dichas reflexiones, y en los que no son aproximados en función de cualquier otro interés principal.

Efectivamente, de acuerdo a lo consultado en la *Guía Bibliográfica. Nacionalidades Indígenas Embera y Waunaan* elaborada por Vasco & Galeano (1998), a la fecha de su publicación la casi totalidad de los trabajos realizados acerca de los embera no hacían referencia de manera explícita al territorio en sus títulos, aunque algunos cuantos sí llegaron a contemplar el tema al desarrollar parte de sus contenidos. Estos trabajos podrían ser agrupados del siguiente modo: aquellos que dan cuenta del *territorio embera*, aquellos que consideran el *territorio embera y sus afectaciones*, aquellos que dan cuenta de las *narrativas territoriales que fundamentan declaraciones de autoctonía y autonomía indígenas*, aquellos que consideran el *territorio embera en el establecimiento de diagnósticos*, y aquellos que dan cuenta del *territorio como centro de la reconstrucción de la dinámica histórica de las sociedades indígenas*:

El territorio embera. En *Tatsirá Trua. El Universo embera*, Ulloa (citada en Vasco & Galeano, 1998) efectúa un recorrido por la cosmovisión embera, por su concepción de mundo, mostrando el mundo esencial de los *jais*, el territorio en relación con los tres mundos conectados por una escalera de cristal, así como también los rituales como la fiesta de iniciación de las niñas, la pintura facial y corporal que refleja el medio, y la cotidianidad. Todo ello a través de textos cortos y grabados.

El territorio embera y sus afectaciones. El trabajo *Proceso de expropiación de tierra de los indígenas embera del Municipio de Juradó- Chocó: entre los años 1970 a 1976* (sin autor, citado en Vasco & Galeano, 1998), se centra en el cambio cultural embera en la zona, concretamente en las transformaciones de su territorio, en las afectaciones que ha tenido a causa de la influencia económica, política e ideológica de nuestra sociedad.

Se trata el impacto que a la relación establecida con el medio de selva tropical húmeda y al equilibrio existente con el entorno ha ocasionado el pasar los indígenas de agricultores a aserradores, al imponerse la explotación maderera y la visión de las empresas madereras y colonos que convierte la madera en capital y las tierras en baldíos. Imposición económica a la que hay que agregar la imposición de la autoridad política a través de candidatos, elecciones, etc. en la que participa el gobierno, en detrimento de la forma propia de gobierno indígena y su forma de pensamiento asociada (sin autor, citado en Vasco & Galeano, 1998).

En *Las reivindicaciones de los embera de Riosucio y Supía*, Álvarez (citado en Vasco & Galeano, 1998) hace para los embera Chamí y Catío de la zona una reseña histórica del problema de tierra, desde las leyes de la Corona española acerca de las parcialidades y resguardos hasta las normas de la Constitución Política de Colombia de 1991 sobre los derechos a la cultura, la tierra, la educación, etc.

En relación con esta última, concluye que una figura como la de las entidades territoriales no sirve para recuperar el territorio indígena, dado que ha sido un arma de doble filo (Álvarez citado en Vasco & Galeano, 1998).

En *Los emberá, gentes de río, de selva y de montaña*, Carmona (citado en Vasco & Galeano, 1998) presenta la manera como para los embera del Chocó biogeográfico a lo largo de 300 años han ido agotando su eficacia las estrategias adaptativas en los territorios habitados, llegando a verse comprometida su supervivencia, proceso que adquiere una especial intensidad entre comienzos de los años 60 e inicios de los años 90 del siglo XX,

con los planes de desarrollo económico y la consecuente apertura a la explotación de las selvas húmedas que desde la sociedad nacional se buscaron poner en práctica.

En este contexto, las alternativas de futuro ante la aculturación radican en la resistencia a partir de los referentes culturales indígenas que se han conservado y los logros de un proceso organizativo indígena de carácter sociopolítico, el cual busca la construcción de un proyecto de defensa de la autonomía, la interlocución-participación en políticas y el territorio, así como también la solución de problemas inmediatos (Carmona citado en Vasco & Galeano, 1998).

Narrativas territoriales que fundamentan declaraciones de autoctonía y autonomía indígenas. En *Quinientos años después... Testimonio de las comunidades indígenas y de la organización regional embera waunana del Chocó*, OREWA, Arango (citado en Vasco & Galeano, 1998) aborda el sistema de producción, la organización social pero particularmente las declaraciones de autoctonía y autonomía indígenas en el departamento, cuya base son las historias orales de origen y conformación territorial.

Se exponen la cosmovisión indígena fundamentada en mitos, sus concepciones del medio selvático, de los árboles como raíces de la vida, de los animales, del papel del *jaibaná* en relación con ellos, y del oro (Arango citado en Vasco & Galeano, 1998).

En cuanto a la organización indígena se menciona su lucha por la cultura, el territorio, la educación y la salud, se comentan los planes de desarrollo del Pacífico, y se menciona la relación con la política de Parques Nacionales Naturales (Arango citado en Vasco & Galeano, 1998).

El territorio embera en el establecimiento de diagnósticos. En el *Diagnóstico ambiental. Zona indígena de Risaralda*, Giraldo, Nadachowski y Camargo (citados en Vasco & Galeano, 1998) muestran aparte del marco conceptual y de la metodología empleados en el trabajo desarrollado con embera Chamí de los municipios de Mistrató y Pueblo Rico, aspectos como su localización, su organización sociopolítica, las relaciones *interétnicas*, el *mestizaje*, los colonos, las misiones, los centros urbanos, los rasgos biofísicos del medio (clima, fauna, fisiografía, flora, geología, geomorfología, hidrología, etc.), e incluyen el estado de su relación con la tierra, la relación entre la cultura, la sociedad y el medio, enfatizando en su economía (el territorio y su uso) y en su concepción sobre el territorio.

En el *Informe socio-económico y jurídico de la comunidad indígena embera, sector río San Matías, municipio de Tarazá, departamento de Antioquia*, Martínez y Cediell (citados en Vasco & Galeano, 1998) presentan, como parte de un trabajo de investigación llevado a cabo por el Incora que busca identificar problemas indígenas con el fin de diseñar programas dirigidos a su solución, una descripción de los embera del Resguardo Jai-Dukama en términos socioeconómicos y de las características físicas de la zona, y un análisis de la tenencia de la tierra estableciendo (paradójicamente) que si bien no existe una penetración capitalista, sí hay una problemática de ocupación por terceros de sus territorios ancestrales y de desapropiación territorial.

El territorio como centro de la reconstrucción de la dinámica histórica de las sociedades indígenas. Finalmente, en *Los emberas y los cunas en frontera con el imperio español. Una propuesta para el trabajo complementario de la historia oral y de la historia documental*, Vargas (citada en Vasco & Galeano, 1998) con miras a reconstruir la historia

de sociedades indígenas y específicamente la de la relación entre los embera y los cuna, y entre estos y los españoles en el Chocó durante los siglos XVI y XVII, propone una metodología en la que se confrontan diversas tradiciones orales, documentos históricos de archivo y fuentes secundarias. En este marco y en la medida en que los procesos de conquista y colonización son en esencia procesos de carácter territorial, el concepto que es el eje del análisis de la dinámica histórica es el de frontera (Vargas citada en Vasco & Galeano, 1998).

Se analizan los mitos para definir la delimitación territorial entre varios grupos indígenas; la presencia de los cunas, los Catíos y otros grupos en las crónicas españolas; y la fundación de Antioquia y su influencia en el Atrato y en la desintegración de los Catíos. Si bien se rastrean los antecedentes precolombinos del conflicto entre los embera y los demás grupos, este parecería ser más un resultado de la presión hispana, y se establece que no se podría llegar a dar a los emberas y los cunas por integrados al sistema colonial aún a finales del siglo XVII (Vargas citada en Vasco & Galeano, 1998).

A diferencia de todos los anteriores, según lo consultado en la *Guía Bibliográfica. Nacionalidades Indígenas Embera y Waunaan* (Vasco & Galeano, 1998), para finales del siglo XX solo dos trabajos sobre los embera hacían referencia de manera explícita al territorio en sus títulos, y ambos hacen parte del grupo de trabajos que abarcan ***el territorio embera y sus afectaciones***:

En su artículo *Embera: Territorio y régimen agrario de una tribu selvática bajo la dominación española*, publicado en 1976, Isacson (citado en Vasco & Galeano, 1998) desde una perspectiva histórica da cuenta de la estructura agraria y territorial embera en el

Chocó, analizando el impacto colonial y su expresión en las pautas de poblamiento y la organización social, cuyos cambios han incidido en la situación de este grupo no solo a lo largo de la colonia sino también durante épocas posteriores. Se examina el papel del factor ecológico tanto en la problemática de la administración colonial, como en la formación económica de dicha sociedad.

Por su parte, en su artículo *Los embera, los waunana y los cuna. Cinco siglos de transformaciones territoriales en la región del Chocó*, publicado en 1993, Vargas (citada en Vasco & Galeano, 1998) da cuenta de las transformaciones territoriales indígenas en un lugar que si bien durante la conquista y la colonia se conservó relativamente independiente de la influencia española, a lo largo de cinco siglos llegó a padecer una serie de intentos de colonización por cuestiones económicas (por la minería, y la explotación de la madera y del caucho principalmente) y la violencia bipartidista, que con el tiempo han sido confrontadas con diversas formas de resistencia que recientemente encarnan distintas organizaciones.

Más recientemente, y en lo que va corrido del siglo XXI, al menos se pueden encontrar nueve trabajos más sobre los embera que hacen referencia de manera explícita al territorio en sus títulos: Básicamente, estas investigaciones fueron concluidas entre los años 2016 y 2020 e incluyen trabajos de grado de Trabajo Social (2) (Ospina & Saldarriaga, 2018; Boyacá & Martínez, 2020) y de Derecho (1) (Acuña, León & Angarita, 2018); artículos de carácter antropológico (2) (Rubiano, 2019; Díaz, 2020), de carácter educativo (1) (Benavides, García & Guido, 2020), y de miembros de una Facultad de Ciencias Humanas y Religiosas (1) (Flórez, Moreno, Palomeque & Córdoba, 2020); y trabajos de

grado de maestrías en Estudios Urbano Regionales (1) (Morales, 2016) y en Derechos Humanos y Democratización (1) (Sarasty, 2020).

En lo fundamental, estos estudios hacen referencia a grupos embera Catío (Benavides, García & Guido, 2020; Díaz, 2020; Sarasty, 2020), embera Chamí (Morales, 2016; Acuña, León & Angarita, 2018; Ospina & Saldarriaga, 2018; Rubiano, 2019; Boyacá & Martínez, 2020; Díaz, 2020),⁵ y embera *dobidá* (Flórez, Moreno, Palomeque & Córdoba, 2020); localizados en las ciudades de Bogotá (Benavides, García & Guido, 2020) y Quibdó (Flórez, Moreno, Palomeque & Córdoba, 2020), zonas rurales de Boyacá (Díaz, 2020), Meta (Boyacá & Martínez, 2020), Putumayo (Rubiano, 2019) y Santander (Acuña, León & Angarita, 2018), y resguardos de Antioquia (Morales, 2016; Ospina & Saldarriaga, 2018) y Chocó (Sarasty, 2020).

En cuanto a los principales ejes, objetos, perspectivas o temas, en términos generales mientras algunas de estas investigaciones hacen parte del grupo de trabajos que continúan abarcando el *territorio embera* (Rubiano, 2019), otras investigaciones hacen parte de grupos de trabajo que comienzan a analizar el territorio en relación con fenómenos de *desplazamiento, migración y reasentamiento* (Acuña, León & Angarita, 2018; Benavides, García & Guido, 2020; Boyacá & Martínez, 2020; Díaz, 2020; Flórez, Moreno, Palomeque & Córdoba, 2020; Sarasty, 2020); de *ordenamiento ambiental* (Morales, 2016); e *identitarios* (Ospina & Saldarriaga, 2018). Sus detalles se precisan a continuación.

En relación con *el territorio embera*, Rubiano (2019) en *Cohabitando hombres y espíritus, el territorio embera-chamí de Cañabravita, departamento del Putumayo (sur de*

⁵ Grupos embera denominados *eyabidá* (*gente de montaña*).

Colombia), a partir de lo planteado por Foucault en cuanto a la estrecha interacción existente entre territorio, población y seguridad, y comprendiendo dicha interconexión partiendo de “*percibir el espacio como un medio y el medio como un soporte donde circulan los elementos de una acción*” (p. 107), busca correlacionar el territorio, sus ocupantes y la seguridad, o formas de control que estos practican con la finalidad de asegurar el control y uso de este territorio.

Para ello, de los tres niveles en los que para los Chamí está dividido el mundo, se centra en el nivel medio, en el que habitan los *jai*, los embera y los *kapunia* o blancos, por ser el de mayor actividad (Rubiano, 2019).⁶ Desde este referente se presentan y se analizan el territorio del cabildo de Cañabravita en la inspección de Tesalia (municipio de Orito, departamento del Putumayo) y sus ocupantes, y la seguridad o las tácticas y estrategias que estos ponen en práctica para poder controlar y utilizar tal territorio (Rubiano, 2019).

Se determina que es la manera en que los embera Chamí conciben y se interrelacionan con los demás componentes del entorno en el que habitan, el referente del modo como perciben y establecen el acceso, el control y manejo del territorio; concepción en la que el medio y sus componentes son seres con los cuales el relacionamiento es análogo al relacionamiento que se da entre los seres humanos (Rubiano, 2019). Lo anterior conlleva que sea en las redes de poder que legitiman la posición social del *jaibaná*, donde

⁶ Los otros dos niveles en los que está dividido el mundo son el nivel superior, en el que habitan el sol y la luna, y el nivel inferior en el que habitan los *wadra*, las dueñas o madres de los animales y las plantas (Rubiano, 2019). Estos tres niveles hacen parte de una totalidad espacial y sus habitantes hacen parte de una totalidad social, no solo interactúan geográficamente, sino que también están interconectados en términos de las relaciones económicas, de parentesco, políticas y *chamánicas* (Rubiano, 2019).

se encuadra el manejo del territorio, generándose mecanismos para dominarlo, socializarlo y salvaguardarlo (Rubiano, 2019).

Territorio, desplazamiento, migración y reasentamiento. Con respecto a este tema, Acuña, León & Angarita (2018) buscan identificar para la comunidad indígena embera Chamí Dachi Drua, en situación de desplazamiento forzado y asentada en el corregimiento Campo Capote (municipio de Puerto Parra, departamento de Santander), la garantía o la vulneración de su derecho al territorio. Esto con la idea de lograr aportar, dado el caso, con sustento en la normatividad y desde responsabilidades legales e institucionales, a una propuesta de acciones jurídicas y públicas para el establecimiento de garantías de acceso a su derecho al territorio, que les permita acceder a los beneficios del territorio y que se constituya en un antecedente de no vulneración de derechos fundamentales de la población indígena.

Para ello se definen, en el marco de los derechos fundamentales, los conceptos asociados al derecho al territorio de la comunidad; se efectúa una caracterización de las diversas manifestaciones culturales de la población; y se hace un diagnóstico de las condiciones socioeconómicas y de subsistencia de la comunidad, resultado del desplazamiento forzado y del asentamiento en territorios desconocidos (Acuña, León & Angarita, 2018).

De otro lado, los resultados del proyecto *Prácticas y pautas de crianzas: del territorio ancestral al territorio urbano* los dan a conocer Benavides, García & Guido (2020) en *Crianza urbana y territorio ancestral: Pueblos indígenas Embera-Katío y Nasa en Bogotá*.

La pretensión es identificar y analizar las transformaciones y adaptaciones de las prácticas de crianza en pueblos indígenas como los embera Catío y los nasa que han habitado ancestralmente el territorio colombiano, cuando pasan por un proceso de migración y llegan a reasentarse en territorios urbanos como la ciudad de Bogotá (Benavides, García & Guido, 2020).

Para pensar las implicaciones que para las prácticas de crianza tiene la movilidad experimentada por las familias que transitan de sus espacios ancestrales a los espacios urbanos, los autores consideran en primera instancia las prácticas tradicionales configuradas y sus nexos con los territorios ancestrales, y en un segundo momento cómo a partir de la movilidad o el tránsito a los territorios urbanos aquellas prácticas se transforman y adaptan (Benavides, García & Guido, 2020).

Se considera que la comprensión de las transformaciones y adaptaciones que el desplazamiento del entorno ancestral al medio urbano causa en las prácticas de crianza, permitiría revitalizar sus formas tradicionales y reflexionar acerca de la resistencia al cambio (Benavides, García & Guido, 2020). Dado que la posibilidad de dar continuidad a las prácticas influye en la reproducción de nociones y saberes comunitarios, con independencia del escenario en el que se lleven a cabo contribuyen además de al relacionamiento comunitario a la pervivencia cultural (Benavides, García & Guido, 2020).

Boyacá & Martínez (2020) en *Re-naciendo en el paraíso: re-territorialización de la comunidad indígena Embera* abordan, en el contexto del desplazamiento forzado generado como consecuencia del conflicto armado interno en Colombia, los procesos de des-territorialización que llevan (partiendo del reasentamiento) a procesos de re-

territorialización, indagando cómo se ha dado esta dinámica para el caso de los Chamí reasentados en la vereda El Paraíso (municipio de La Uribe, departamento del Meta).⁷

Por otra parte, los resultados del proyecto *Producción de comunidades y territorios ambivalentes. Entre el reconocimiento y la repulsión de las familias Embera asentadas en Puerto Boyacá, Colombia* los da a conocer Díaz (2020) en *Narrativas territoriales Embera entre el Alto San Juan y Magdalena Medio*.

A través de un enfoque narrativo “*circunscrito al discurso y prácticas territoriales que proporcionan aportes sobre los procesos de producción territorial que generan los indígenas en zonas rurales y urbanas fuera de sus resguardos de origen*” (p. 173), el propósito es analizar cómo las familias de dos comunidades embera Chamí y Catío reasentadas en el municipio de Puerto Boyacá (Departamento de Boyacá) experimentan, perciben e interpretan el destierro y el desarraigo derivados del conflicto armado (Díaz, 2020).

A propósito del pueblo embera, el autor considera sus principales características socio-políticas, en el Alto San Juan la crisis humanitaria, y en Puerto Boyacá los sentidos, tensiones y relaciones de poder desarrolladas, cuyas continuidades y rupturas desvelan cómo funciona la territorialidad en escenarios violentos y de marginalización (Díaz, 2020).

Se consideran así una serie de apartados en los que, entre otras cosas, se efectúa una introducción a los embera del Alto San Juan; se hace alusión a la territorialidad y a las narrativas territoriales como referentes; se analizan algunas narraciones que generan

⁷ El documento por derechos de autor tiene acceso restringido y no se encuentra disponible para consulta y descarga en línea.

sentidos de horror y refugio entre el Alto San Juan y Puerto Boyacá y que tratan acerca de los procesos de destierro, desarraigo y territorialización; y se analizan para Puerto Boyacá tanto los procesos de producción espacial, y las experiencias, prácticas y representaciones asociadas a los procesos de territorialización, como los conflictos territoriales internos de las comunidades, resultantes de las prácticas espaciales institucionales, y su efecto en los procesos territoriales del municipio (Díaz, 2020).

El interés es poder comprender cómo se narran las experiencias anteriores al conflicto armado, las vivencias pasadas, y analizar su continuidad en los procesos de destierro, desarraigo y territorialización contemporáneos, más que corroborar la relación entre regiones (Díaz, 2020). Se argumenta que el *circuito* territorial construido que sirvió como recurso para afrontar los padecimientos físicos y simbólicos ocasionados por la violencia en el Alto San Juan, fue posible gracias a la existencia de una idea de abundancia y prosperidad de tierras afianzada a través de las representaciones de los mayores embera sobre el Magdalena Medio (Díaz, 2020).

Flórez, Moreno, Palomeque & Córdoba (2020) en *Impactos de la desterritorialización en las prácticas ancestrales en una comunidad embera asentada en Quibdó*, dedican su atención al fenómeno de la desterritorialización tal y como es comprendido por autores como Deleuze y Guattari, Haesbaert, y Zebadúa:

Según Deleuze y Guattari (2002) lo definen (al fenómeno de la desterritorialización) como el abandono de un territorio para abrir fronteras, la cual facilita la producción de unas prácticas particulares en un territorio novedoso. Sin embargo, se debe tener en cuenta que este abandono no siempre se

da de manera voluntaria u organizada, sino que también está asociado con la pérdida del control simbólico y físico de un territorio de una comunidad en particular (Haesbaert, 2013).

...

El arribo a los nuevos territorios, hace que la cultura de las personas que han sido desterritorializadas muten con aquellas que coexisten en el territorio receptor, haciendo que sus prácticas ancestrales se modifiquen (Zebadúa, 2011). (p. 91).

Por último, la desterritorialización es definida por Deleuze y Guattari (2002) como un “movimiento por el cual se abandona un territorio” (p. 517) el cual da apertura a nuevas formas de agenciamiento, a través de la reterritorialización. En otras palabras, se podría afirmar que la desterritorialización, es un proceso por el cual se amplía el propio territorio (Ibíd.); con respecto a la reterritorialización, no debe ser confundida como el retorno a un lugar de origen, sino hace referencia al conjunto de artificios del desterritorializado que implementa en el nuevo territorio (Haesbaert, 2013). (p. 93).

Con este marco abordan entonces el examen de las afectaciones de la desterritorialización por abandono involuntario, en la conservación de las prácticas ancestrales y en la memoria histórica de la comunidad embera *dobidá* de Uradá que se encuentra en la ciudad de Quibdó (Flórez, Moreno, Palomeque & Córdoba, 2020).

En esta vía, identifican los procesos de desterritorialización acaecidos, describen los significados dados a las prácticas ancestrales y a las expresiones (materiales y

discursivas) ligadas con la construcción y vigencia de la memoria histórica, y analizan los ámbitos donde estos emergen (Flórez, Moreno, Palomeque & Córdoba, 2020).

Se evidencia que en el departamento de Chocó la economía extractiva y el conflicto armado han obligado a los indígenas (como a los *afros* y *mestizos*) a modificar sus estilos de vida, el uso de sus territorios, sus prácticas ancestrales, e incluso a abandonar no solo sus *bienes* territoriales sino también sus formas de interacción (social-espiritual) tradicionales (Flórez, Moreno, Palomeque & Córdoba, 2020).

A su vez, y dada la problemática de la restitución de derechos territoriales a los indígenas del Resguardo de Tahamí ante la situación de desplazamiento en la que se encontraron a causa del conflicto armado interno, y en pro del cumplimiento de lo proferido por el Tribunal Superior de Antioquia (Sala Civil Especializada en Restitución de Tierras de Medellín) a través de la Sentencia 007 del 23 de septiembre de 2014, Sarasty (2020) en *Análisis a la restitución de los derechos territoriales de la comunidad Embera Katío del Alto Andágueda*, estudia tal proceso de restitución.

Su idea es poder identificar la efectividad de la restitución de derechos territoriales para la comunidad embera Catío del Alto Andágueda, precisar si es posible atender a las demandas territoriales indígenas a través de un proceso judicial como el referido, con esto en mente reflexiona acerca de la efectividad o no de la materialización de las órdenes de la sentencia proferida y no exclusivamente sobre los daños territoriales a la comunidad (Sarasty, 2020).

Así, se describe al grupo indígena, se señalan los motivos que lo llevaron a abandonar su territorio y los efectos que tanto la minería legal como la minería ilegal han

tenido en el territorio del resguardo, y se describen el proceso de restitución de derechos territoriales en sus diferentes etapas y los obstáculos que se han presentado en su ejecución, especialmente los relativos a los títulos mineros otorgados en ese territorio (Sarasty, 2020).

La hipótesis es que, debido ante todo a la falta de un enfoque diferencial *étnico* en su diseño e implementación, esta clase de procesos judiciales no cuentan con las herramientas necesarias que les permitan satisfacer los requerimientos indígenas en materia territorial (Sarasty, 2020).

Territorio y ordenamiento ambiental. En relación con este tópico y en un contexto de “coincidencia geográfica” de áreas de manejo ambiental especial y ecosistemas de alta vocación para la conservación con los territorios de comunidades indígenas (realidad que condiciona cada vez más las alternativas de subsistencia económica de las comunidades indígenas a través del usufructo de sus territorios y por tanto su porvenir, dado que conlleva intrínsecamente su pervivencia material y cultural), Morales (2016) tiene como finalidad evaluar los Pagos por Servicios Ecosistémicos -PSE- como alternativas de compensación económica que viabilizan la “convivencia” con las “riquezas” naturales. En este sentido, se analiza la aplicabilidad de esquemas de PSE en el Resguardo Indígena embera Chamí Karmata Rua, suroeste antioqueño, y las repercusiones que esto tiene en los aspectos económicos y sociales de esta y otras comunidades indígenas de Antioquia (en el sector de Dojuru el territorio se traslapa con la Reserva Forestal Protectora Farallones de Citará).

Con esto en mente, se comienza introduciendo la dimensión geográfica y económica de las regiones donde se encuentran las comunidades indígenas, se da cuenta de los principales avances en materia de normatividad en ordenamiento territorial y de las

implicaciones para los territorios indígenas, y se precisa qué se entiende por servicios ecosistémicos y cuáles son las principales estrategias o los principales mecanismos de PSE aplicados, enfatizando los desarrollos en el país (Morales, 2016).

Acto seguido, se detallan la oferta y la demanda ambientales concernientes a los territorios indígenas de Antioquia, relevando aspectos como las áreas de manejo ambiental, las áreas prioritarias de conservación, la clasificación agrológica del suelo, las coberturas naturales y los ecosistemas estratégicos, en especial para el asunto en cuestión (Morales, 2016).

Finalmente, se analiza la aplicabilidad de instrumentos contemplados en el ámbito internacional en el mercado de carbono: MDL y Estrategia REDD+, y se evalúan estrategias o mecanismos contemplados en los ámbitos nacional y regional para la conservación y los esquemas de PSE como los fondos de agua, BanCO2 y la Red Áreas Protegidas por Iniciativa Civil -RESNATUR- (Morales, 2016).

Territorio e identidad. Con respecto a este tema, Ospina & Saldarriaga (2018) buscan entender, desde una perspectiva decolonial e intercultural, cómo a través del territorio construye identidad la comunidad indígena embera Chamí del Resguardo Marcelino Tascón en el municipio de Valparaíso, visualizar cómo en un territorio permeado por la urbanidad y la modernidad se construyen las dinámicas de la vida cotidianas, espirituales, de relacionamiento, que constituyen su identidad.

De ahí que se atiende a la diversidad indígena y sus normativas en los ámbitos internacional y nacional; a los referentes centrales: territorio e identidad y a sus correspondientes descriptores (autonomía, educación, espiritualidad, gobierno, lengua,

sentido de comunidad, tejidos); y a las cosmovisiones y prácticas que aún resisten, a la lucha social y política; y que se preste atención a los sentidos de territorio, sus símbolos materiales e inmateriales y las formas de apropiación del territorio (Ospina & Saldarriaga, 2018).

Opciones metodológicas privilegiadas. Los estudios descritos se caracterizan, metodológicamente hablando, entre otras cosas por acudir, como en el caso de Acuña, León & Angarita (2018), a un enfoque mixto de investigación el cual pauta la recolección y el análisis de información tanto cuantitativa como cualitativa y la integración de los datos. En tanto que Benavides, García & Guido (2020) se acogen al paradigma cualitativo interpretativo, así como Díaz (2020) y Flórez, Moreno, Palomeque & Córdoba (2020) que también se acogen a la perspectiva cualitativa.

Además está el empleo del trabajo de campo etnográfico con su distintiva observación participante, y el registro de cartografías sociales y líneas de tiempo de manera participativa sobre diferentes temas (Díaz, 2020).

Otra característica metodológica es la de acudir, como en el caso de Benavides, García & Guido (2020), al estudio de caso colectivo y descriptivo, que se desarrolla partiendo de situaciones dialógicas que incluyen el uso de técnicas de acopio como la historia de vida familiar, la entrevista narrativa en profundidad y el relato, las cuales desde los propios escenarios culturales permiten conocer, socializar y revitalizar historias cotidianas inéditas de colectivos e individuos; a su vez, retomar los principios de los métodos narratológicos permite, con el fin de comprender realidades sociales, *valorar* y expresar las voces de las poblaciones *minorizadas* desde sus propias palabras y

construcciones. Díaz (2020) y Flórez, Moreno, Palomeque & Córdoba (2020) también acogen las historias de vida, que permiten incluir narrativas encuadradas en la cotidianidad y remitirse a su pasado y presente, aunque personales, y Flórez, Moreno, Palomeque & Córdoba (2020) también acogen la entrevista, aunque semi estructurada. Para el caso de Díaz (2020), la recolección de relatos y memorias se apoyó con la participación de jóvenes letrados como asistentes de investigación.

Resultados. Entre los resultados de los estudios descritos figuran el establecimiento de que en la conformación y mantenimiento de las relaciones de orden social, y de los mecanismos de apropiación, derechos de manejo y protección del territorio, las relaciones de parentesco desempeñan un papel predominante, y el *jaibaná* juega un rol preeminente, siendo a la vez aquellas relaciones las que le dan a este la posibilidad de incidir en el uso o utilización del territorio (Rubiano, 2019).

Así mismo la formulación de una propuesta de acciones públicas desde la responsabilidad institucional, para el establecimiento de garantías de acceso al derecho al territorio de la comunidad embera Chamí Dachi Drua, que sirva como referente de respeto y protección a los derechos fundamentales de las comunidades indígenas, consagrados tanto en la Constitución Política de 1991 como en varios decretos y leyes (Acuña, León & Angarita, 2018).

Además se da cuenta de la construcción de nuevas formas de crianza desde prácticas culturales, de nuevas identidades, que pueden ser llevadas a los espacios educativos (Benavides, García & Guido, 2020). Se responde a la necesidad, de pueblos y comunidades migrantes a nivel urbano, de una educación con pertinencia cultural para así

poder encontrar elementos cercanos a las pedagogías ancestrales (Benavides, García & Guido, 2020). Y en lo referente a la inclusión, se aporta a la relación de la educación inicial con escenarios pedagógicos interculturales, y a su construcción; a la formación de nuevos educadores y educadoras que, para acompañar a los pueblos y comunidades, se sitúan en la realidad social actual desde el lugar del conocimiento práctico y real de su situación; y al descentramiento cultural propio de la pedagogía intercultural (Benavides, García & Guido, 2020).

Los instrumentos teóricos y metodológicos que se ofrecen para entender el destierro y el desarraigo como parte de procesos de territorialización que contienen discursos y prácticas asociados a la producción social de narrativas y territorios, son otro resultado (Díaz, 2020).

Otro resultado es la comprobación de la vigencia de la lucha constante entre los procesos de aculturación y los procesos de conservación del legado cultural, de lo cual dan cuenta hallazgos como la conservación del propio lenguaje y la adopción como segunda lengua del español, o la conservación del *valor* de la palabra dada o de la distribución espacial de las viviendas, y la incorporación de prácticas como las pautas de crianza o el uso de redes sociales producto de su incursión al mundo occidental (Flórez, Moreno, Palomeque & Córdoba, 2020).

También la constatación, dada la continuidad del conflicto armado, el asesinato de líderes y los desplazamientos en la zona del resguardo, de la persistencia del estado de cosas inconstitucional encontrado por la Corte para los embera Catío del Alto Andágueda (Sarasty, 2020). La evidencia de la falta de coordinación institucional, a través de

directrices, para la efectividad de la política pública promulgada por el gobierno a favor de las víctimas; y la evidencia de la falta de claridad del Estado sobre la ponderación entre la política pública de reparación a víctimas del conflicto armado y la explotación de *recursos* no renovables (Sarasty, 2020). La evidencia de las dificultades en la ejecución de los programas con los que se pretende cumplir lo decidido por la Judicatura, ante la falta de enfoque diferencial étnico (Sarasty, 2020).

Igualmente el establecimiento de la pertinencia de los sitios sagrados como ejes articuladores de la cosmogonía indígena y como ejes estructurantes del territorio; y la identificación de estrategias como la custodia del territorio como instrumento de conservación de los valores ecosistémicos y culturales de las tierras indígenas en Antioquia (Morales, 2016). Y el establecimiento de los elementos que resultarían ser relevantes al momento de instrumentalizar PSE en comunidades indígenas; y la identificación de los posibles escenarios para iniciar PSE en el contexto del Resguardo Karmata Rua (Morales, 2016).

Como el estudio de Flórez, Moreno, Palomeque & Córdoba (2020), el presente trabajo hará referencia entonces a los grupos embera denominados *dobidá* (*gente de río*), aunque no de la ciudad de Quibdó sino concretamente de zonas rurales del municipio del Alto Baudó (departamento del Chocó), y particularmente a los habitantes del Resguardo Catrú-Dubasa-Ancosó.

A semejanza de la investigación de Díaz (2020), este trabajo prestará atención a las narrativas acerca de los procesos de producción territorial y a la cartografía social, pero a las narrativas no circunscritas a las historias de vida ni a las zonas externas a los resguardos

con el fin de identificar cómo se experimentan, perciben e interpretan el destierro y el desarraigo, sino a las historias de habitantes de zonas de resguardo con el fin de identificar cómo experimentan, perciben e interpretan el territorio mismo. Lo que ante todo se enfatizará será la relación embera con el pasado asociado a asuntos tales como el territorio y la historia, y la mediación que -en el proceso de dar cuenta de ellos- conlleva a su vez la relación que tiene el propio etnógrafo con el pasado.

De manera similar a Morales (2016) se hará referencia al ordenamiento territorial, pero no en relación al PSE sino en relación a una propuesta indígena; y a semejanza de Acuña, León y Angarita (2018) se prestará atención a los desplazamientos forzados masivos embera a causa del conflicto armado, aunque más como problemática general que como caso concreto.

Finalmente, como en la investigación de Díaz (2020) se ha implementado el método etnográfico y, por tanto, el trabajo de campo y la observación participante.

Capítulo 1

El antropólogo como *escribano*:

Algunas consideraciones acerca de la relación entre la conformación de las fuentes etnográficas y la escritura durante el trabajo de campo

“Hablando bonito” con un antropólogo embera

En abril de 2000 regresaba al Dubasa después de cinco años de ausencia, me acompañaba la antropóloga Henny Santiago. Con antelación, en el caserío de La Banca (localizado entre la población de Istmina en el río San Juan y el caserío de Baudocito en el río Baudó) había recibido de manos de un miembro de la familia Mecha una nota manuscrita de Gabriel que se pensaba me iba a ser entregada en Istmina o Quibdó (Ver *Figura 2*):

Catrú. Abril 14 de 2000

Señor.

Hector Guzman.

Istmina

Cordial Saludo

Por medio de la presente quiero informarle los siguientes.

En vista que yo no tengo motor fuera de Borda la Gasolina muy cara alquiler de Motor tambien muy cara es mejor desplace con alguien en Pasajero de Istmina a la Banea que nada se para - o si no vallan al comando de la Policia pidan una conitancia - que usted viene a consultar con la comunidad un proyecto - un pasaje vale - 12.000 cada uno. no vale mas de alli.

Mr. Gabriel Forastero

M.

EL CID

Figura 2. Nota manuscrita de Gabriel Forastero Chamorro para el autor.

(Catrú, Alto Baudó, Chocó. 14 de abril de 2000).
Colección personal del autor.

Desde la misma Banca, Patricio Mecha había llamado a Puerto Echeverry por radioteléfono avisando de la visita de unos antropólogos que iban a *entrar* para que enviaran un motor.

Al llegar a Puerto Echeverry, en uno de sus puertos se encontraba uno de los botes que procedentes de Buenaventura con cierta frecuencia llegaban con mercancías para los negocios, y a los que los pobladores del río y sus afluentes bajaban a comerciar sus cargas de plátano. Era la víspera del Domingo de Ramos, comienzo de la Semana Santa. Ese día no hubo *cholos*⁸ que subieran en motor a Catrú con los que poder continuar el viaje.

A la mañana siguiente llegó a Puerto Echeverry Néstor (*El pequeño oriental*) (q.e.p.d.), otro de los hermanos de Gabriel el cual era profesor, nos trataba de *doctora* y *doctor*, comentó que éste le había dicho que yo estaba ahí y que le había preguntado que cómo hacían, y que él entonces le había contestado que él venía ahí mismo. Al ir a embarcar, quien iría en la *punta* con la *palanca*⁹ cortaba con machete unos palos sobre los que iría el equipaje, Néstor iría en la *patilla* conduciendo el motor que era de Casildo, había un par de bancos apartados para nosotros. Néstor mencionó que ahora necesitaban ayuda de gente que quisiera ayudarlos, de profesionales, mencionó el *proyecto* con Gabriel, le comenté que allá hablábamos y dijo que sí, que allá “*hablábamos bonito*”.

⁸ Manera como se les dice a los embera en la zona.

⁹ Pértiga a la que las canoas se amarran, y con la que se separan de la orilla, se impulsan río arriba, se alejan obstáculos o se alejan de los mismos, se calcula la profundidad o se *arriman* a la orilla, y que a veces colocándola horizontalmente sirve de asiento.

Durante el recorrido vimos dos garzas, los avistamientos de estas aves se hacían con cierta frecuencia en la zona. En un punto, Néstor señalando en la margen derecha una quebrada aclaró que era Beringa (Beringuera), donde *comenzaba* el Resguardo de Catrú, y precisó que Catrú era la *capital* del Dubasa.

Al llegar había varios niños en la playa, en la parte alta del caserío junto a otras personas estaban Gabriel y Casildo que nos saludaron con alegría, aquel tenía *enjaguadas*¹⁰ las piernas de las rodillas para abajo. Bajaron algunos jóvenes a quienes Gabriel, Casildo y Néstor les indicaron ayudarnos a subir el equipaje. Gabriel y Casildo nos contaron que les habían estado averiguando que si yo era el cura para aprovechar y casarse ahora en fiestas. Se me preguntó si notaba que el caserío había *crecido*.

Más tarde, fuimos invitados a casa de Casildo donde había una reunión para acompañarlos a tomar *besoy*¹¹. Ahí llegó Israel, el padre de Gabriel, Casildo y Néstor, quien se mostró muy contento al vernos, comentó que cuando supo que yo volvía ahí mismo le había dicho a Néstor que fuera inmediatamente, que dónde estaba, que si estaba en Puerto Meluk (en el Baudó) que fuera hasta allá. Allí también Gabriel hizo una solicitud: quería que se le ayudara con una *asesoría*, necesitaba que se le *colaborara* con una propuesta, un *proyecto*: pasar un POT Indígena¹², y para ello estaba interesado en trabajar con alguien que ya conociera la zona.

¹⁰ Pintadas con *jagua*, fruto del que se extrae el jugo para el *kipará*, la pintura corporal.

¹¹ Chicha de maíz.

¹² A partir de 1998, Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas del país, especialmente del departamento del Amazonas y del río Pirá Paraná, en el departamento del Vaupés, comienzan a elaborar propuestas de ordenamiento territorial con el apoyo de instituciones y organizaciones de la sociedad civil (Fundación GAIA Amazonas, 1999). Dichos procesos, acordes con “*su concepción y sentimiento de*

Para esto no obstante ya se contaba con una base, un trabajo que Gabriel a comienzos de año había llevado a cabo con comunidades en afluentes del Baudó como Nauca. La idea era que, aunque “*ya tenía todo el trabajo hecho de toponimia*¹³, *de historia de los ancestros que primero llegaron a los territorios, del poblamiento de los ríos por jaibanás*”¹⁴, de cómo estos hace mucho entraron y recorrieron *cantando*¹⁵ y *encerrando* por ejemplo “*peces malos*”¹⁶ para poder habitar el lugar (de todo lo cual contó casos), y, como agregaría después, de historias no tan antiguas sino más recientes pues “*también servían*”, le faltaba hacer lo mismo en Dubasa, Ancosó y Catrú, lo que llevaría a cabo después de las fiestas, para que *cogiera* desde Nauca hasta Catrú.¹⁷ Alguien luego le diría que eso que él había adelantado era el ordenamiento territorial indígena, entonces que lo

territorio”, son el producto del trabajo desarrollado por cada asociación con las comunidades de su jurisdicción (Zárate, 2000); y se dan en el contexto tanto de la Constitución Nacional, como de la Ley 388 de 1997 (Fundación GAIA Amazonas, 1999; Zárate, 2000).

Aunque esta ley, promulgada con la finalidad de orientar las acciones tendientes a la ocupación, utilización y transformación de los espacios geográficos buscando su desarrollo económico y social, solo considera el ordenamiento del territorio distrital y municipal, “*y menciona tangencialmente, en su artículo 7, que los territorios indígenas deben ser integrados a los planes sectoriales departamentales, velando por su protección*” (Fundación GAIA Amazonas, 1999, p. 1), las autoridades indígenas actúan en ejercicio de sus funciones como entidades públicas de carácter especial y pretenden concertar con las demás entidades territoriales (Fundación GAIA Amazonas, 1999; Zárate, 2000).

¹³ Estudio de la etimología de los sitios.

¹⁴ Los que controlan los *jai*, los “*verdaderos hombres*” (Ver Vasco, 1985).

¹⁵ “*Canto de jai*”, canto del maíz (Ver Vasco, 1985).

¹⁶ Peces que crecen hasta llegar a ser enormes y que pueden atacar al ser humano, *fieras*, como por ejemplo el *quícharo*.

¹⁷ Después de muchos años de trabajar con diferentes antropólogos colombianos y extranjeros, y familiarizarse con los pormenores de su quehacer, Gabriel solía expresar un categórico “*yo ya soy antropólogo*”, siendo este más bien el caso de un antropólogo empírico.

pasara y que lo presentara que eso era. Así pues, “*ya tenían el aeropuerto, la pista, lo que les faltaba era el avión*”.

Dicha solicitud, la forma en la que en su momento fue hecha, la manera en que con el tiempo cambió, el modo como fui respondiendo a ello, pero también el modo en que a su vez Gabriel fue respondiendo a esto en el lapso de los cuatro viajes que efectué durante el transcurso de los años 2000 y 2001 a Catrú en el Dubasa, Alto Baudó, y en los que se implementó la técnica de la observación participante, ayudan a comprender lo -hasta cierto punto- circunstancial y no planeado de la conformación de lo que hoy, 20 años después, resultan ser las fuentes de este trabajo: una serie de registros escritos y cartográficos a partir de las cuales se busca reflexionar acerca del territorio y la historia embera, pero además reflexionar sobre el quehacer de la etnografía.¹⁸

Por lo pronto hay que considerar las situaciones que, durante las temporadas de campo, condicionaron la constitución de las fuentes de este trabajo y el papel que en ellas desempeñó la escritura, y dado el manto de sospecha que cubre a esta última en la disciplina antropológica hace ya unas cuantas décadas, para eso primero hay que “*hacer un poco de historia*”, establecer una posición al respecto y mostrar cómo se han ido dando los elementos que permiten tejer este papel en el gremio del que hago parte.

¹⁸ Claramente lo circunstancial no se circunscribe exclusivamente a las temporadas de trabajo de campo, además incluye situaciones externas a las mismas aunque relacionadas con ellas, entre las cuales figuran por ejemplo la decisión de cursar la maestría en el marco de la cual se presenta este trabajo, y las elecciones que he ido tomando durante el tránsito por la misma.

La honestidad metodológica como principio del trabajo etnográfico

En su célebre introducción al libro *Los Argonautas del Pacífico Occidental. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*, Malinowski (1973), quien ha sido considerado el fundador del trabajo etnográfico, aseveraba que en este campo las fuentes aunque “*sin duda, de fácil accesibilidad... también resultan sumamente evasivas y complejas, ya que no radican tanto en documentos de tipo estable, materiales, como en el comportamiento y los recuerdos de seres vivientes.*” (p. 21), dando a entender con ello, la externalidad y volatilidad de dichas fuentes. En este sentido, las fuentes eran algo que había que buscar, encontrar y coleccionar.

Fiel adepto a la ciencia, preconizaba que las fuentes etnográficas habían de tener un incuestionable valor científico, si se pretendía que el trabajo fuese tomado en serio, y que para ello ningún misterio, ningún velo, debía colocar sobre sus fuentes el etnógrafo, este tenía que dar clara cuenta, con exactitud y limpiamente de todos y cada uno de sus datos y métodos, tenía que presentar de forma absoluta y totalmente sincera sus conclusiones (Malinowski, 1973).

Se trataba de poder contar con una explicación para la información, las generalizaciones y los resultados, con las pruebas fácticas que habían conducido a todo ello; se trataba de poder describir cosas como el número de observaciones, el tiempo que se les había dedicado y la manera como habían sido encauzadas estas observaciones, los métodos que se habían seguido para compilar el material (Malinowski, 1973).

Pero también se trataba de evidenciar al detalle las condiciones en las que se habían efectuado las observaciones, “*de tal forma que el lector pueda estimar con precisión, de un vistazo, el nivel de trato personal que el autor tiene con los hechos que describe*” (Malinowski, 1973, p. 21), lo que no deja lugar a dudas del público a quién se dirigía.

Para Malinowski (1973), explicitar tales condiciones acarrea un problema de método: el de establecer categóricamente la diferencia entre observación y deducción, entre, de un lado la observación en *bruto, directa*, y las declaraciones del indígena, y por otra parte las deducciones y la exposición *final y teorizada* del investigador, entre las que frecuentemente hay una enorme distancia que ha de ser salvada.

Ahora bien, ad portas de cumplirse el centenario de la primera publicación de su libro (1922), su llamado a la sinceridad aún sigue siendo vigente, pero hoy en día lo que quiere decir evidenciar o explicitar las condiciones de un trabajo de campo ha cambiado, y con ello han cambiado los aspectos a enfatizar.

Las cosas comienzan a dejar de ser las mismas a partir de 1966. Con la publicación de los diarios de campo de Malinowski por parte de quien fuera su esposa, Valetta Malinowska, los cuales fueron escritos en Nueva Guinea y las Islas Trobriand entre 1914-1915 y 1917-1918 (Malinowski, 1989), “*La imagen paradigmática del antropólogo...como un nuevo tipo de intelectual que haría posible acabar con las distorsiones sobre pueblos lejanos, se volvió dudosa*” (García, 1991, p. 58).

Desde entonces, un manto de ilegitimidad y sospecha empezó a cubrir a uno de los aspectos más distintivos de la antropología y en el que durante décadas radicó la certeza de su valor científico como disciplina: el trabajo de campo; en efecto, acerca de este se ha

llegado a plantear cómo por lo general las etnografías no dan cuenta de sus condiciones contextuales, cómo con frecuencia se esconde el carácter fragmentado e incoherente que tiende a tener esta experiencia, cómo en muchas ocasiones los libros de antropología no dan la posibilidad de conocer y comprobar las condiciones contextuales de *“haber estado allá”*; en todo lo cual desempeña un papel determinante el género literario-científico denominado *“realismo etnográfico”* con sus características y diversas convenciones textuales (García, 1991).

Para García (1991), precisamente dicha ilegitimidad y sospecha es la que en parte permite comprender el corrimiento, desde el interés por estudiar los pueblos *alejados* al interés por estudiar los autores precedentes, el desplazamiento, desde el quehacer empírico y los debates metodológicos al análisis, desconstrucción y exégesis del material textual y los debates epistemológicos, en países como los Estados Unidos a finales del siglo XX; pero al reducirse la etnografía a la escritura, en la disciplina se agudizaría aún más la crisis.

Los exponentes de la antropología hermenéutica primero y de la antropología posmoderna después, llegaron a cuestionar y problematizar epistemológicamente las condiciones y las situaciones que intervienen en la producción y las construcciones para la comunicación de su saber disciplinar; así, como lo comenta García (1991)

Cada vez se piensa menos que lo que se dice en el discurso antropológico sea un resultado directo del trabajo de campo y legitimado únicamente por él. Conocer si el investigador estuvo en el campo, qué hizo allí y cómo lo hizo es y seguirá siendo una cuestión éticamente importante, pero epistemológicamente insuficiente. Hoy

sabemos que lo que un antropólogo declara haber encontrado en el campo está condicionado (p. 59).

Ante la imposibilidad de *“recuperar la inmediatez del trabajo de campo”*, y por ende de comprobar, de contrastar las afirmaciones que se hacen, el interés fundamental pasa entonces a estar en la manera en que los antropólogos escriben, en la reflexión literaria, en el modo en que los textos etnográficos están contruidos; y en cómo la escritura, el texto, constituyen el medio a través del cual un autor consigue *convencer* a su público y ser tomado en serio por este al ganar su credibilidad, al lograr *persuadirlo* de que sus aseveraciones son el producto de efectivamente haber llegado a *“estar allá”*, *“de haber podido penetrar (o, si se prefiere, haber sido penetrados por) otra forma de vida”*, dándoles así una apariencia de verdad, dándoles así verosimilitud (Geertz, 1997, p. 14). *“Los etnógrafos necesitan convencernos...no solo de que verdaderamente han “estado allí”, sino de que...de haber estado nosotros allí, hubiéramos visto lo que ellos vieron, sentido lo que ellos sintieron, concluido lo que ellos concluyeron.”* (Geertz, 1997, p. 26). Quedan en jaque entonces no solo la autoridad experiencial del antropólogo, sino también la operatividad de la experiencia etnográfica, y ante esto, ¿qué hacer?, ¿continuar prestando una desmesurada atención a la textualidad de las etnografías, de los libros de antropología?, o ¿es factible recuperarlas a condición de dejar de asumirlas como simulacros y comenzar a asumirlas como construcciones? (García, 1991).

Para García (1991), la importancia del trabajo de campo está fuera de toda discusión:

Hacer antropología, o simplemente hacer investigación, requiere datos, y para obtenerlos es necesario hacer trabajo sobre el terreno. Las discusiones teóricas y la crítica a los textos antropológicos sirven para ser más conscientes de que los datos no están en el campo, esperándonos, y que son resultado de procesos sociales, institucionales y discursivos de construcción; pero la labor teórica no puede sustituir el esfuerzo por obtenerlos. Más bien aumenta la necesidad de tener más datos, volver una y otra vez al campo (p. 63).

En este sentido, sus respuestas están más bien en la generación de una nueva clase de etnografía, una que no se quede en la descripción convencional, que reelabore las conexiones entre trabajo de campo y discurso, que incorpore reflexiones críticas sobre las condiciones políticas de la producción del conocimiento y los fundamentos conceptuales, que dedique mucha más atención al llamado *campo*¹⁹ académico institucional que configura lo que ha de ser o no estudiado en un momento dado:

Se trata, por tanto, no sólo de desconstruir los textos, sino que los antropólogos volvamos otro, ajeno, nuestro mundo, que seamos etnógrafos de nuestras propias instituciones. Hay un momento en el que la crítica epistemológica no puede avanzar si no es también antropología de las condiciones socioculturales en que se produce el saber. (García, 1991, p. 62).

No obstante, al parecer se trataría de otro corrimiento, de otro desplazamiento: si en un primer momento se aleja el “*estar allá*” en un campo concreto con comunidades

¹⁹ Espacio de competición, lucha y tensión por el poder entre posiciones sociales (Ver Bourdieu & Wacquant, 1995).

campesinas, indígenas, negras, urbanas, etc. por el “*estar acá*” con las etnografías, en este segundo momento se aleja mucho más tal “*estar allá*” por continuar “*estando acá*”, esta vez, en un *campo* algo abstracto con la comunidad antropológica. De paso, nos distanciamos cada vez más de las necesidades y problemas de los *otros* por dedicarnos a los problemas y necesidades de *nosotros*, y para hacerlo, *nosotros* hemos tenido que convertirnos en los *otros*. Sin despreciar para nada los aportes de los análisis textuales e institucionales al desarrollo disciplinar, pareciera sin embargo que siguiéramos “*mirándonos el ombligo*”...

A la larga, esta situación a lo que nos lleva es a continuar aumentando la distancia etnográfica a la que se refiere Danforth (citado en Geertz, 1997) y que separa a los *otros* de *nosotros*, tanto del antropólogo como del lector de los textos antropológicos, al alejarnos aún más de la posibilidad de participar en sus mundos, de comprenderlos significativamente (el “*hacer etnografía desde el punto de vista del nativo*”), de encontrarnos con ellos, y de paso de una “*antropología verdaderamente humanista*” y con más sentido de compromiso, centrada en la experiencia personal del trabajo de campo. La diferencia es que ahora dicha distancia no es consecuencia de considerar a los *otros* algo curioso, extraño, intrigante, raro, de exotizarlos, sino de considerar a los *otros* una mera elaboración discursiva, pura imaginación (no sería solo el lector de los textos antropológicos el que “*entra imaginariamente*” en una cultura, sería también el mismo antropólogo).

En todo caso, García (1991) hace otras recomendaciones que buscan fortalecer el trabajo de campo y que resultan ser fundamentales para quienes a pesar de la moda de los

giros textualista e institucional, preferimos más el “*estar allá*” con comunidades campesinas, indígenas, negras, urbanas, etc., que el “*estar acá*” solo con las etnografías y/o la comunidad antropológica, sugerencias derivadas paradójicamente de esa misma moda.

Una de sus recomendaciones gira en torno a la necesidad de reconocer la complejidad e interacción del trabajo de campo con los dispositivos textuales e institucionales en que se constituye su sentido: “*¿Quién habla [cuando hablan los actores estudiados] ...una naturaleza tradicional, esencial, o el conjunto de condiciones sociales y textos que los vienen constituyendo? ¿Dicen ellos lo mismo cuando se comunican entre sí o cuando se manifiestan ante un investigador...?*” (García, 1991, p. 63).

Además está la pertinencia de mostrar el proceso de diálogo y negociación a través del cual se obtiene la información: “*recrear esta multiplicidad en el texto ofreciendo la plurivocalidad de las manifestaciones encontradas, transcribiendo diálogos o reproduciendo el carácter dialógico de la construcción de interpretaciones. En vez del autor monológico, autoritario, se busca la polifonía, la “autoría dispersa.”*” (García, 1991, p. 60). Especialmente dado que ya “*los grupos subalternos no se dejan representar tan impunemente por otros.*” (García, 1991, p. 59).

Otra de sus sugerencias gira en torno a la necesidad de considerar “*las múltiples perspectivas sobre los hechos*” (García, 1991, p. 59). También se tiene la relevancia de problematizar las relaciones culturales y políticas establecidas con el grupo estudiado y sus diferentes sectores (García, 1991).

Finalmente la necesidad de presentar el proceso de construcción del objeto (García, 1991). Asunto que dicho sea de paso, ya echaba en falta Firth en 1966, aunque refiriéndose no a la etnografía, al libro de antropología, sino al diario de campo:

La etnografía del diario está constituida por referencias a los temas de conversación o de observación...más que por desarrollos de ideas sobre los problemas del trabajo de campo o las cuestiones teóricas. (Malinowski, 1989, p. 21).

Lo que los antropólogos pueden echar de menos en el diario es la relación detallada del modo como Malinowski llegó a seleccionar sus problemas durante el trabajo de campo, por qué la elección de un tema en vez de otro para investigarlos en concreto, y si los nuevos datos lo obligaron a reformular sus hipótesis. Algunas pruebas hay de ello...pero, en su conjunto, estos problemas metodológicos no aparecen mencionados en esta recopilación diaria de sus pensamientos. (Malinowski, 1989, p. 22).

Y esta última precisión es de la mayor importancia, pues si atendemos al hecho de que uno de los requisitos indispensables para poder llevar a cabo el cuestionamiento y la problematización epistemológica de las condiciones y las situaciones que toman parte en la producción y las construcciones para la comunicación del saber en esta disciplina ha sido precisamente la preocupación por la escritura (García, 1991), hemos de empezar por reconocer que la escritura no se circunscribe a las etnografías, a los libros de antropología terminados, sino que hace presencia desde mucho antes, en los apuntes, en las notas que se

toman desde el mismo trabajo de campo, en los cuadernos y/o los diarios de campo, algo cuyas implicaciones por lo visto no han merecido la suficiente atención.

Ahora bien, para Firth (citado en Geertz, 1997) era necesaria una metodología que permitiera asumir conscientemente el sesgo que conllevaban los presupuestos debidos a los intereses y condicionamientos personales del investigador, la forma en como llegaban a incidir en el curso de su análisis y en los resultados de su investigación; pero también era importante la consideración de las relaciones que el investigador establecía con la gente. Y resulta que los registros de campo eventualmente no solo pueden dar cuenta de ambas cosas, sino que también pueden dar cuenta de la forma en como a través de las relaciones establecidas con la gente los intereses de esta llegan a condicionar el registro mismo del investigador.

En el marco de lo anteriormente expuesto, adquiere sentido entonces comenzar a buscar respuestas a la pregunta por la manera concreta en como la escritura en campo puede llegar a consolidar las fuentes de un trabajo, pero también a la pregunta por la manera concreta en que la escritura en campo puede llegar a estar condicionada por las relaciones establecidas con la gente. Aquí, podríamos pensar la escritura como una técnica de registro de discursos y observación que, como otras técnicas, conlleva un *“recorte del proceso histórico y social”* como diría García (1991), y cuya implementación no depende única y exclusivamente del investigador, sino que también depende de los relacionamientos que con este sean establecidos. En este sentido, la fuente se construye.

Lo que fundamentalmente interesa en este trabajo es, al igual que muchas etnografías convencionales, poder *“transmitir en prosa la impresión...(obtenida del)*

estrecho contacto con vidas que nos son lejanas”, y no analizar como pretendería Geertz (1997, p. 16) la forma como se crearía para otros la impresión de ese estrecho contacto. En este orden de ideas, aún me considero parte de aquellos

antropólogos (que) están poseídos por la idea de que los problemas metodológicos centrales implícitos en la descripción etnográfica tienen que ver con la mecánica del conocimiento: la legitimidad de la “intuición”, de la “empatía”, y demás formas similares de cognición; la verificabilidad de los informes internalistas sobre los sentimientos y pensamientos de otros pueblos; el estatuto ontológico de la cultura. (y que) Consecuentemente, han hecho remontar las dificultades que experimentan a la hora de construir tales descripciones a la problemática del trabajo de campo, en vez de a la del discurso. (Geertz, 1997, p. 19).

Para ello, lo primero es comenzar por abordar las preguntas de cuyas respuestas depende el sentido adjudicado a un texto y el estatuto que se le concede: ¿quién lo elaboró?, ¿dónde y cuándo?, ¿con qué intencionalidad? y ¿bajo qué circunstancias? (Foucault citado en Geertz, 1997), pero esto al contrario de lo establecido por Geertz (1997) en relación con los registros de campo y no con los informes finales, considerando la complejidad de “*las negociaciones yo/otro*” y no la complejidad de las negociaciones “*yo/texto*”.

En este marco, resulta determinante además considerar la escritura como una actividad generadora de textos que ante todo tiene una meta: “*evidenciar, explicar, instruir*”, es decir, considerar la dimensión instrumental del lenguaje, considerar al lenguaje un medio de comunicación de “*hechos e ideas*”, un “*vehículo del pensamiento*” (Barthes citado en Geertz, 1997).

En definitiva, de lo que se trata aquí no es de efectuar un corrimiento de la “*esclavitud*” del encantamiento por el trabajo de campo a la esclavitud de la fascinación por la escritura, de efectuar un desplazamiento del haber “*estado allá*” personalmente al haber “*estado allá*” autorialmente como pretendería Geertz (1997), de lo que aquí se trata es de dedicar un poco de atención a las situaciones que condicionan la escritura durante el trabajo de campo, y a las implicaciones que esto tiene a la hora de dar cuenta de una autoría y de lo que fue “*estar allá*” personalmente.

La escritura: Colonización, autonomía y sujeto posicionado

Durante aquel encuentro en Abril de 2000 en Catrú, también quedaron claros los requisitos que demandaba la ayuda o colaboración solicitada: Gabriel necesitaba que se le ayudara a *pasar* todo el trabajo que ya tenía hecho con los “*antropólogos de ellos*” a “*términos científicos*”, a *poner* toda esa *información* en “*términos científicos*”, comentó que a él le faltaba *corregir* en cuestiones de *redacción*, “*sin alterar lo que la gente había dicho*”, y comentó que así como se *mejoraba* la *redacción*, “*sin alterar lo que la gente había dicho*”, así mismo se debían *traducir* sus *documentos* a “*términos científicos*”. En efecto, como producto de las reuniones realizadas para *recoger*, para *recuperar* la historia de los ríos y sus afluentes, se disponía entre otras cosas de varios *papeles* manuscritos. Tiempo más adelante Gabriel agregaría que lo que él tenía era lo *sustancial*, pero que como tenía “*problemas para escribir eso sin tantos errores*”, era para eso que se nos necesitaba, y que lo que pasaba era que nosotros podíamos *ampliar* lo *poco* que él tenía, dado que para

“*echar tanta carreta de lo sociocultural*” ellos no eran *buenos* y nosotros sí, después pasársela a él para que la comentara y luego sí poder presentarla.

Ahora bien, todo este asunto de la información *recogida, recuperada* y contenida en documentos, en papeles manuscritos en torno a los cuales gira la preocupación por la *ciencia*, la *corrección*, el *mejoramiento*, la *redacción*, los *términos*, la *traducción*, expresada por un miembro de la comunidad embera, no deja de recordar la profundidad temporal de las afectaciones de prácticas simbólicas como la escritura que, aparte o en articulación con prácticas materiales como la conversión, la encomienda y la esclavitud también definieron la acción violenta de la colonización, y coadyuvaron a la consolidación de la “*misión civilizadora*” de Europa en América (Solodkow, 2009), y de paso interroga acerca de su relativa vigencia.

No obstante, el llamado al investigador a *redactar*, a *traducir* a “*términos científicos*” la información contenida en los documentos, en los papeles manuscritos resultado de la *recolección*, de la *recuperación*, “*sin alterar lo que la gente ha pronunciado*”, paradójicamente recuerda un caso bien singular: el de los *escribanos* aymara – quechua entre la segunda y tercera décadas del siglo XX en La Paz y su papel entre otros muchos en la búsqueda, lectura e interpretación (en distintos idiomas), redacción, reproducción y generación de fuentes relacionadas con la lucha por la defensa del sistema comunitario andino originario frente a la expansión de las haciendas (Condori & Ticona, 1992). Y si hay una situación concreta durante el trabajo de campo que así lo permite comprender, fue la que se presentó en septiembre de 2000 cuando me sentí

representando precisamente el papel del *Escribano de los caciques apoderados*, título del libro de Condori & Ticona (1992):

Resulta que una noche llegó a casa de Gabriel un muchacho, Freddy Achito Conde, de parte de Casildo a averiguar por la legislación relacionada con la prestación del servicio militar y la libreta para jóvenes indígenas.

Cuando Gabriel me preguntó, le dije que hasta donde tenía entendido no estaban obligados a hacerlo, así que fue a buscar un Fuero Indígena (no reciente) y cuando lo encontró lo trajo y nos leyó lo que había sobre el tema.

Entonces me pidió que escribiera una constancia en la que se mencionara esa legislación que había encontrado, para que la firmara Casildo, y procedió a dictarme la primera parte: “*El suscrito Cabildo Mayor del municipio del Alto Baudó por medio de la presente, hace constar que fulano de tal, con c.c. número tal, de tal parte, es comunero del Resguardo Indígena de Catrú...*”

A continuación me pidió que *metiera* la segunda parte, lo de la legislación, entonces acto seguido escribí:

Por lo tanto y de acuerdo a la ley tal, título tal, artículo tal, en la cual se hace referencia a los indígenas que..., fulano de tal se encuentra exento de prestar el servicio militar obligatorio. (Espacio para la firma del Cabildo Mayor, c.c. número tal, de tal parte).

Al terminar la primera parte y antes de comenzar con la segunda parte ya Gabriel había decidido que era mejor pasarlo a máquina, así que me preguntó que qué tal era para

eso y solicitó que fueran al segundo piso del colegio a pedirla para pasar la constancia con copia, pero antes tenía yo que acabar el borrador...

La clase de apoyo requerido para el POT Indígena no podía estar más clara, la diferencia con el libro de Condori & Ticona (1992) es que en este caso el requerimiento a asumir la actividad, la labor o el oficio de *escribano* -guardadas las proporciones claro está-, se lo hace es uno de los “*caciques apoderados*” embera, en ejercicio de su autonomía, no a uno de los miembros de su comunidad sino al propio investigador, situación que contribuyó en gran medida a reforzar la forma de llevar mi registro en campo de ahí en adelante; hasta cierto punto entonces, este trabajo narra lo que como investigador me fue dado a conocer al asumir el papel de *escribano* para uno de los “*caciques apoderados*” de la comunidad embera (Ver *Figura 3*).



Figura 3. “Quedé como todo un cacique...”.

(Catrú, Alto Baudó, Chocó. 16 de abril de 2000).

Comentario de Gabriel Forastero Chamorro al recibir una copia de esta foto en la que él aparece al centro, a la izquierda su esposa Olivia (q.e.p.d.), a la derecha su hija Sorani (*Andar con el Corazón*), a la derecha de esta la antropóloga Henny Santiago, y atrás a la margen derecha Casildo Forastero Chamorro.

(Quibdó, Chocó. 1999).

Colección personal del autor.

Sin embargo, asumirse como *escribano* o como “*cacique apoderado*” tan solo es, de acuerdo a lo planteado por Rosaldo (2000), asumir una *posición* o “*localización estructural*”, “*dentro de un determinado campo de relaciones sociales*”, que permite comprender, conocer, entender, interpretar desde un ángulo específico o perspectiva particular, ciertos fenómenos mejor que otros. De eso es de lo que aquí se dará cuenta.

“Considere el lector, por ejemplo, la manera en que la edad, el sexo, el hecho de ser un forastero y el estar asociado con un régimen neocolonial influyen en lo que aprende el etnógrafo. La noción de posición también se refiere a cómo las experiencias de vida permiten e impiden ciertos tipo(s) de explicación...A su vez, los así llamados nativos son también sujetos posicionados que tienen una particular mezcla de comprensión y ceguera.” (p. 40).

Capítulo 2

La etnografía como colecta:

Algunas reflexiones sobre la dimensión temporal de los registros levantados durante el trabajo de campo

Tras el mundo flotante del kipurá

Durante la misma temporada en Catrú de abril de 2000, le comento un día a Gabriel la intención que tenemos con Henny de *enjaguarnos* (en aquel entonces producto de un marcado gusto por experimentar lo que resultaba ser de alguna manera exótico, como probar las comidas y conseguir *artesanías*), me dice que al otro día se puede, que van a mandar a conseguir la *jagua*. A la mañana siguiente, antes del desayuno en casa de Casildo le pregunto a Gabriel que con quién se puede, me responde que con las mujeres de la casa de Casildo y que ahí se puede; después del desayuno en el *tambo* de Gabriel, Néstor menciona que Cruz Helena su mujer *enjagua* bien, que con ella es que iríamos a *enjaguar* y nos recomienda llegado el momento preguntar por el dibujo a ver cuál escogíamos dado que había mucho.

Cuando llegamos al *tambo* de Gabriel, nos comentaron que iban a rallar la *jagua* pues aún no lo habían hecho, y nos hicieron pasar a un *tambo* cercano para *enjaguarnos* allí. Estaban Cruz Helena, unos niños y otra mujer que llegó y se quedó. Primero *enjaguaron* a Henny, luego a mí, mientras esperaba mi turno trabajaba en el cuaderno de campo... algunos observaban el proceso a cierta distancia.

Cruz Helena dijo que había muchos dibujos, se refiere a la pintura corporal como *kipará*, y explicó que cuando los dibujos se hacían había partes que en la mujer no se pintaban completamente y sí en los hombres: mentón, brazos y piernas; los que hizo fueron de culebras: *tamara* y *jepá*. En la tarde Aureliano Pedroza Chamorro (*Alemán*) (q.e.p.d.), primo con Gabriel, Casildo y Néstor, confirmaría los dibujos y mencionaría además que el de *tamara* o 24²⁰ se utilizaba cuando se “cantaba *jai*”, mientras que el de *jepá*, *boa*, *cazadora*, *petacona* o *petaquera*, y “come rata” se utilizaba cuando se tomaba guarapo de caña (Ver Figuras 4, 5 (a) y 5 (b)).

²⁰ Se le dice así porque se tienen 24 horas para conseguir a un curandero antes de morir a causa de los efectos del veneno.



Figura 4. Boceto kipará (mujer).

Dibujo de culebra *tamara* o 24 utilizado cuando se *canta jai*. Precisiones de Cruz Helena y Aureliano Pedroza Chamorro (*Alemán*). Trazos efectuados por el autor a partir de una de las pinturas corporales que hiciera Cruz Helena.

(Catrú, Alto Baudó, Chocó. Abril de 2000).
Cuaderno de campo del autor.



Figura 5. Boceto kipará (hombre) (a).

Dibujo de culebra *jepá*, boa, *cazadora*, *petacona* o *petaquera*, y “*come rata*” utilizado cuando se toma guarapo de caña. Precisiones de Cruz Helena y Aureliano Pedroza Chamorro (*Alemán*). Trazos efectuados por el autor con ayuda de la antropóloga Henny Santiago a partir de otra de las pinturas corporales que hiciera Cruz Helena.

(Catrú, Alto Baudó, Chocó. Abril de 2000).
Cuaderno de campo del autor.

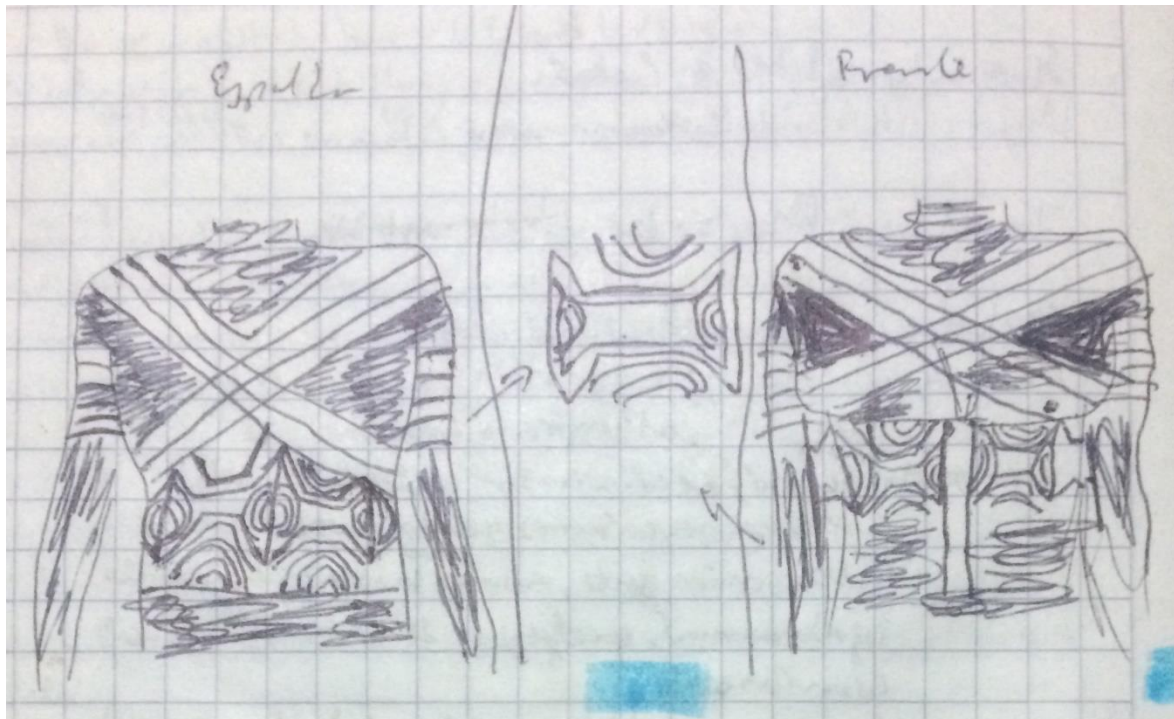


Figura 6. Boceto kipará (hombre) (b).

Dibujo de culebra *jepá*, boa, *cazadora*, *petacona* o *petaquera*, y “*come rata*” utilizado cuando se toma guarapo de caña. Precisiones de Cruz Helena y Aureliano Pedroza Chamorro (*Alemán*). Trazos efectuados por el autor con ayuda de la antropóloga Henny Santiago a partir de otra de las pinturas corporales que hiciera Cruz Helena.

(Catrú, Alto Baudó, Chocó. Abril de 2000).

Cuaderno de campo del autor.

Cruz Helena y Aureliano comentan que los dibujos se utilizaban en fiestas como en la de Semana Santa en la que estábamos, de hecho varias personas se veían pintadas por aquellos días, en ellas “*todo el mundo se pinta*”, y dicen que se utilizaban para “*conseguir novio(a)*” (Ver *Figura 6*). No obstante, de acuerdo a Aureliano la gente ya casi no distinguía los dibujos porque cuando el internado los curas no dejaban que la gente se pintara, no les gustaba, así que los regañaban y los castigaban. Cruz Helena y Aureliano precisan que hay que dejar que *agarre* y luego sí bañarse, que si uno suda se pone más negro y que dura más o menos unos ocho días.



Figura 7. Aureliano Pedroza Chamorro (Alemán) y su familia.

Su mujer e hijas con *kipará*, la pintura corporal, en fiestas de Semana Santa.
(Catrú, Alto Baudó, Chocó. Abril de 2000).
Colección personal del autor.

Después de *enjaguarnos* vamos a almorzar al *tambo* de Gabriel. Este estaba algo serio, no dijo nada al respecto sino hasta cuando se le preguntó cómo habían quedado los dibujos. Sin embargo, luego mencionaría cómo había quienes iban, se mandaban a pintar y se adornaban, se ponían chaquiras como ellos...(en los días siguientes tendría la sensación de haber forzado las cosas, y de que quizás lo mejor hubiera sido esperar un ofrecimiento y no hacer una solicitud). Más tarde, Gabriel nos recomienda ir a bañar al río por lo pegajoso que queda uno. Esa noche, llovería en el caserío.

Lo anteriormente referido no solo da una idea de la clase de anotaciones que se llevan a cabo durante una temporada de trabajo de campo etnográfico: comentarios, acciones, pensamientos, emociones, tanto de la gente con la que se trabaja como de quien toma los apuntes, que llaman la atención, parecen interesantes o se consideran importantes se tenga o no claro el motivo, o al menos así fue como aprendí a hacerlo, sino que también permite introducir el tema de la dimensión temporal asociada al registro etnográfico y al manejo que de este se hace.

En efecto, nada más gráfico o ilustrativo en relación con esto que el afán por intentar *copiar* un dibujo, una pintura corporal que se desvanecerá más o menos al cabo de una semana. Más allá de pretender aprehender algo del sentido del *kipará* para los embera, o por lo menos del significado para Cruz Helena y Aureliano, también está el procurar aprehender algo que en esencia es efímero, fugaz, impermanente, pasajero, transitorio. Guardadas las proporciones, recuerda el espíritu de aquellos grabados denominados *ukiyo* o “*estampas del mundo flotante*” que se desarrollaron en el Japón entre los siglos XVII y XX²¹ (Ver *Figura 7*). Lo que se encuentra en los cuadernos y/o diarios de campo de un etnógrafo es, además de una serie de aspectos culturales, una serie de *instantáneas* de momentos específicos, o mejor, una serie de intentos por tomarlas, y éstas y lo que con

²¹ De acuerdo a Guerreiro (2019), (*el término ukiyo (e en japonés significa, cuadro, pintura, estampa)...encierra toda una acepción filosófica que refleja el mundo que se vivía en ese momento y que continuó más de un siglo. El mundo flotante era sobre todo aquello que permitía vivir placenteramente, observar el mundo, la belleza natural y, sobre todo, vivir el momento en el entendido que la vida acaba. Aunque los traductores usan la palabra “flotante” en realidad no se refiere al verbo “flotar”, es más bien la idea de felicidad, pero la del momento porque el mundo es “efímero, fugaz o transitorio.*

ellas se hace conllevan una relación especial con el tiempo, relación que se profundizará a continuación.



Figura 8. Mt. Fuji on Fine Day.

By Hokusai Katsushika (1760-1849).

Series: The 36 Views of Mt. Fuji, Ukiyoe. Post Card. Created by Fukui Asahido Co. Ltd. Kyoto, Japan.
Asahi Card.

Colección personal del autor.

Coleccionismo de recuerdos, presente etnográfico y regímenes de historicidad

Al señalar los tres aspectos característicos del quehacer etnográfico, Geertz (2003) afirma: es interpretativo, interpreta el flujo del discurso social, y la interpretación consiste en tratar de *rescatar* de sus “*ocasiones perecederas*” su contenido, su finalidad, su intención, su pensamiento, su significación, es decir, “*lo dicho*” en ese discurso después de conservarlo, de fijarlo (ciertamente de manera imperfecta) en “*términos susceptibles de consulta*”.

Así, el etnógrafo ante todo se dedicaría a escribir, a *inscribir* o a redactar discursos sociales, apartándose de los hechos pasajeros que existen solo en los instantes en los que se dan para pasar a relacionarse con los hechos que existen solo en sus cuadernos, en sus diarios, en sus libretas y que pueden estudiarse una y otra vez, siendo después, y a veces muchos años después de ocurridos los hechos (realidades pasadas) que el etnógrafo genera su interpretación (Geertz, 2003).

De hecho, Geertz (1997) señala la incapacidad del quehacer etnográfico para recuperar la inmediatez del trabajo de campo. El caso, tal y como lo plantea Clifford (2001), es que *“El texto, a diferencia del discurso, puede viajar. Si bien mucha escritura etnográfica se produce en el campo, la composición concreta de una etnografía se hace en cualquier parte”* (p. 59).

Dicho de otra forma, en una clara analogía de lo que hacemos con el contenido de nuestros cuadernos y/o diarios de campo, ya Geertz (2003) planteaba qué debía comprenderse por *“hacer etnografía”* (o más bien por parte de *“hacer etnografía”* habría que precisar): *“es como tratar de leer (en el sentido de “interpretar un texto”) un manuscrito...escrito, no en las grafías convencionales de representación sonora, sino en ejemplos volátiles de conducta modelada”* (p. 24). Y es que en principio, los cuadernos y/o diarios de campo de quienes nos dedicamos a la etnografía son justamente manuscritos escritos en grafías que representan fenómenos que en esencia tienden a evaporarse, como los comportamientos. Son eso pero también mucho más...

Dicha representación gráfica, que hace parte de las condiciones que hacen posible la *“descripción densa”* o interpretación antropológica, ante todo consiste en *“trazar la*

curva de un discurso social (por ejemplo) y fijarlo en una forma susceptible de ser examinada” (Geertz, 2003, p. 31), en “*términos susceptibles de consulta*”. Los etnógrafos fijamos fenómenos como los discursos sociales a través de la escritura, de la redacción, o más exactamente, los *inscribimos* (Ricoeur citado en Geertz, 2003). Claro, lo que a la larga los antropólogos llegamos a *inscribir* de un discurso social es tan solo una parte de todo lo que nos es referido (Geertz, 2003).

Para Clifford (2001), quien sigue a Ricoeur, la conformación de las “*experiencias permanentemente fijas*” de Dilthey o lo que es lo mismo, la *textualización*, es requisito previo de la *descripción* o interpretación; toda la etnografía está “*atrapada en la red*” de una escritura que incluye la *traducción* (y aquí habría que aclarar que una *traducción* nunca es completa) de una “*experiencia personal singular*” (a lo largo del trabajo lo que se acumula es conocimiento personal sobre el campo) a una forma textual, durante el trabajo los acontecimientos se convierten en notas de campo, los encuentros y los discursos sociales se vuelven texto, opera una transformación, aunque lo que se obtiene al final es solo una forma fragmentada de la experiencia.²²

Al hacerlo así, lo que se busca es rescatar “*lo dicho*” en los discursos sociales de sus “*ocasiones precederas*”, y esto implica apartarlos de su flujo, de su inmediatez,

²² Al darse la *textualización*, se busca reubicar funcionalmente los textos dentro de un contexto, se busca constituir una relación significativa relativamente estable entre las partes y un todo, entre el corpus textual y un contexto dado: con el registro las experiencias trocan, se *traducen* en narrativas, en relatos escritos, y los segmentos textualizados de sucesos, instituciones, conductas o comportamientos, y/o discursos sociales, llegan a ser “*elementos comunicativos típicos*” de una cultura, que en su conjunto la integran y la ejemplifican o evidencian; este es el proceso a través del cual la realidad de esta entidad es construida, a través del cual se da cuenta de ella (Clifford, 2001). De ahí que se afirme que de lo que se trata en etnografía es de “*lee(r) un texto en relación con el contexto, constituyendo así un “otro” mundo significativo*” (Clifford, 2001, p. 64), y que “*La exégesis de estas formas fijas proporciona los contenidos de todo conocimiento histórico-cultural sistemático*” (Clifford, 2001, p. 55).

supone apartarse “*del hecho pasajero que existe sólo en el momento en que se da*” y pasar a relacionarse con “*(el) hecho que existe en sus inscripciones*”, el cual puede volver a consultarse las veces que sea necesario para formular interpretaciones de realidades pasadas, después y a veces mucho después de acaecidas; la famosa “*nota en la botella*” de Geertz (2003). ¿El resultado?: un intento de congelar o detener el tiempo.

Como lo afirmaba Geertz (2003) a propósito del trabajo de Malinowski: “*El kula ha desaparecido o se ha alterado, pero para bien o para mal perdura The Argonauts of the Western Pacific*” (p. 32); e incluso a propósito de su propio trabajo:

Hace ya mucho tiempo que murió el jeque, muerto en el proceso de lo que los franceses llamaban “pacificación”; el capitán Dumari, “su pacificador” se retiró a vivir de sus recuerdos al sur de Francia y Cohen el año pasado se fue a su “patria” Israel, en parte como refugiado, en parte como peregrino y en parte como patriarca agonizante. Pero lo que ellos se “dijeron” (en el sentido amplio del término) unos a otros en una meseta del Atlas hace sesenta años ha quedado conservado -no perfectamente, por cierto- para su estudio (Geertz, 2003, p. 31).

En esta misma línea, Clifford (2001) señala cómo al no poder ser aprehendido directamente un mundo debe ser inferido a partir de sus partes, partes que tienen que ser *arrancadas* tanto conceptual como perceptualmente del flujo de la experiencia, y aquí el papel que juega la *textualización* (en la que las notas de campo son claves) es determinante al caracterizar las conductas o comportamientos, y/o discursos sociales como un corpus aislado, filtrado, separado de toda situación performativa o discursiva inmediata, representando entonces mundos discretos. Así, para que el discurso social por ejemplo

llegue a ser texto, ha de irse más allá de dicho discurso, ha de trascendérselo (por lo que ya dejaría de ser discurso) en la medida en que

El discurso, según la clásica discusión de ...Benveniste...es un modo de comunicación en el cual la presencia del sujeto hablante y de la situación inmediata de la comunicación es intrínseca. El discurso está marcado por pronombres (pronunciados o implícitos), yo y tú, y por indicadores deícticos -éste, aquél, ahora, etcétera- que señalan la instancia presente del discurso más que algo que se encuentra más allá de él. El discurso no trasciende la ocasión específica en la cual un sujeto se apropia de los recursos del lenguaje para comunicarse dialógicamente (Ricoeur citado en Clifford, 2001, p. 58-59).

Es solo a las “*expresiones permanentemente fijas*”, a las “*formas estables*”, a las que puede retornar la comprensión (Clifford, 2001).

Una de las consecuencias lógicas de todo esto es que al escribir, *inscribir*, redactar, conductas y discursos sociales, los etnógrafos seguimos dedicados al viejo hábito del coleccionismo y del coleccionismo de fragmentos, puesto que el proceso que llevamos a cabo funciona como un atrapanieblas, permite la *condensación*, la *cosificación*, la *objetalización* parcial de aquellos²³ (Ver *Figura 8*). Tal y como entreveía Geertz (2003), “(lo que hace el autor de la relación etnográfica es) recoger hechos primitivos en remotos

²³ Estructura desarrollada para garantizar el abastecimiento de agua para el consumo humano y actividades como la agricultura y la ganadería ante la carencia del líquido (aguas lluvias, aguas superficiales, aguas profundas), atrapando, extrayendo, recolectando las gotas de agua de la neblina que por su diminuto tamaño no se precipitan: *La niebla o neblina es un fenómeno geográfico que se da en casi todas las regiones del mundo...se define como una masa de aire compuesta por gotas de agua minúsculas que son tan livianas que se mantienen suspendidas en el viento. También se consideran nubes a ras de suelo.* (Garcidueñas, 2018).

lugares y llevarlos a su país, como si fueran una máscara o una escultura exótica...” (p. 29), es “(convertir) la cultura en folclore y (colectarlo)” (Geertz, 2003, p. 39).



Figura 9. Atrapanieblas.

Fuente: Garcidueñas, P. (2018, 16 de agosto). ¿Qué es un atrapanieblas?. Recuperado el 24 de julio de 2021 de expok Comunicación de Sustentabilidad y RSE.
<https://www.expoknews.com/que-es-un-atrapanieblas/>

En este sentido, el frontispicio de la obra de Lafitau *Costumbres de los salvajes americanos comparadas con las de los tiempos primitivos* editada en 1724, al que hiciera referencia Clifford (2001), y que “muestra al etnógrafo como a una joven sentada a un escritorio y en medio de artefactos del Nuevo Mundo y de la Grecia (C)lásica y Egipto” (p. 39), en medio de un “taller de escritura atestado” de los mismos, representación de la denominada “*etnografía de gabinete*”, está muy lejos de haber perdido vigencia (Ver *Figura 9*). Como solo en una forma textualizada es que pueden ser objeto de apropiación los datos constituidos en condiciones discursivas es que, al decir de este autor, el etnógrafo

“podía afirmar que llegaba rápidamente al corazón de una cultura, apropiándose de sus instituciones y estructuras esenciales” (Clifford, 2001, p. 48).



Figura 10. Frontispice.

Jean-Baptiste Scotin (« sculp. »), dans Lafitau, Joseph François (1724). *Moeurs des sauvages américains*, t. 1. Bibliothèque de Genève, cote BGE fa 917 1.

Fuente: Petrella, S. & Borgeaud, P. (2020, July 6). Penser et représenter un troisième genre dans les Amériques (XVI^e-XVIII^e s.). Le massacre des « hommes-femmes », entre images et littérature. Recuperado el 24 de julio de 2021 de érudit. <https://www.erudit.org/en/journals/fr/2020-v31-n2-fr05380/1070333ar/>

Otra de las consecuencias lógicas que tiene todo esto es que al fijar comportamientos y discursos sociales, y conformar nuestras colecciones de fragmentos, lo que estamos haciendo los etnógrafos es exactamente posibilitar una serie de recuerdos a partir de estos últimos. Así, no es solo el capitán Dumari el que al final se retira a vivir de sus recuerdos...el etnógrafo también lo hace. Como lo planteaba Firth en 1966:

Un diario, en el sentido habitual del término, parece ser no más que un simple archivo cronológico de los acontecimientos cotidianos. Esto es lo que mucha gente guarda, o intenta guardar, como una especie de aide-mémoire de sus recuerdos, o como una suerte de justificación que demuestre que los días transcurridos no han sido del todo desperdiciados. (Malinowski, 1989, p. 24).

Quizás algo en lo que los antropólogos no hemos enfatizado lo suficiente, es en el hecho de que nuestra interpretación está mediada por el recuerdo en diferentes grados, y esto debido a la variabilidad temporal con la que se nos refieren los eventos o las situaciones, a la variabilidad temporal con la que levantamos los registros, y a la variabilidad temporal con la que retomamos los registros: no todo registro se levanta inmediatamente atestiguamos o nos son referidos por otras personas los eventos y las situaciones, y el lapso para retomar los registros nunca es el mismo, de ahí el carácter de recuerdo que adquiere la etnografía y por extensión el material a partir del cual trabaja el etnógrafo.

Por esto la importancia de prestar atención a las implicaciones conceptuales y metodológicas que tiene el hecho de que la etnografía esté mediada por el recuerdo, y que

tiene el hecho de que las anotaciones, los apuntes, la escritura, la inscripción, la redacción, sean además los medios por los que el etnógrafo recuerda y trabaja sus recuerdos.

Tal vez no hemos enfatizado lo suficientemente en el tema, porque paradójicamente el ejercicio a lo que ha llevado es a apuntar a un “*presente etnográfico*” recurriendo a la voz activa, uno de los diversos artificios literarios que empleara Malinowski a fin de que su experiencia llegara a ser también la de sus lectores (Stocking citado en Clifford, 2001), y que ha sido legado a varias generaciones de etnógrafos. La explicación es sencilla, al ser productos de investigaciones de corto plazo, desarrolladas en periodos de tiempo delimitados, las totalidades representadas tendían también a ser representadas no diacrónica sino sincrónicamente:

El trabajador de campo intensivo podía esbozar plausiblemente los contornos del “presente etnográfico”: el ciclo de un año, una serie ritual, patrones de conducta típica. Introducir indagación histórica de largo alcance habría complicado hasta lo imposible la tarea del nuevo estilo de trabajo de campo. De este modo, cuando Malinowski y Radcliffe-Brown establecieron su crítica a la “historia conjetural” de los difusionistas, les resultó también fácil excluir los procesos diacrónicos como objetos del trabajo de campo (Clifford, 2001, p. 50).

Ahora bien, en este punto y acerca de los recuerdos que devienen “*presente etnográfico*” cabría preguntarse siguiendo a Hartog (2014) por su “*régimen de historicidad*”, y por extensión, preguntarse por el *régimen de historicidad* que caracteriza al quehacer etnográfico y al trabajo que en este se hace con los recuerdos.

Este concepto es para dicho autor una herramienta, un instrumento, una noción, una perspectiva que hace inteligibles las experiencias del tiempo, los modos de experimentación del tiempo, y que hace referencia a una manera de articular pasado, presente y futuro en la que uno de estos aspectos es el dominante de acuerdo a la estructura sociocultural predominante, lo que lleva a que “*el orden del tiempo que de ahí mane no (sea) el mismo*” (Hartog, 2014; Hartog citado en Fazio, 2010).

El régimen de historicidad no es entonces una realidad dada. Ni se puede observar directamente...es el historiador el que lo construye. No se debe asimilar a las instancias de tiempo atrás: un régimen que viene a suceder mecánicamente a otro...No coincide con las épocas...Se trata de un artefacto que valida su capacidad heurística...Como categoría (sin contenido)...nada la confina al solo mundo europeo u occidental. Por el contrario, tiene vocación de ser un instrumento comparatista: es por construcción.

El uso que yo propongo puede ser a veces amplio, a veces restringido: macrohistórico o microhistórico...podemos...incluso comparar las grandes escansiones de la relación con el tiempo de diferentes sociedades, cercanas o lejanas. Y, cada vez, con la atención tan particular puesta en los momentos de crisis de tiempo y en sus expresiones, aspiramos además a hacer que aflore la inteligibilidad. (Hartog, 2014, p. 52).

En el marco de estos planteamientos valdría la pena preguntarse si no hemos estado dando por hecho la temporalidad que le es propia a los recuerdos que devienen “*presente etnográfico*”, y más allá de esto, a la temporalidad que le es propia al quehacer etnográfico

y al trabajo que en este se hace con los recuerdos, si no hemos estado naturalizando la experiencia del tiempo, la relación pasado, presente y futuro, el orden del tiempo en uno y otro caso.

Cápsulas del tiempo y Oopart's

En abril de 2000, el mismo día de la *enjaguada*, Aureliano habla de las dos culebras a las que aludía el *kipará*.

De la *tamara* o *24*, comenta que es pequeña, no tan gruesa y venenosa, y que es una de las culebras, junto con la *dormilona*, la *equis* y la *verrugosa*, cuyos colmillos los “*jaibaná de culebra*” piden conseguir e ingerir a quienes quieren aprender a *curar* esas culebras (son cuatro los colmillos que deben llevar).

De la otra culebra, la *jepá*, *boa*, *cazadora*, *petacona* o *petaquera*, que se monta al techo del *tambo* (al “*soberao del tambo*” como decía Gabriel) y “*come rata*”, dice que cuando siente la rata produce un “*como ronroneo*” que, según él piensa, sería el cascabel, la cola (una vez sintió ese ruido, se paró, alumbró y preciso, era una); y que ella se enreda primero y después se estira desvertebrando la columna de la víctima.

Además contó una historia que le refería su padre (¿su abuelo?): Una vez un hombre encontró una culebra de esas chiquita, y la trepó en el techo (al *soberao*) del *tambo* para que se comiera las ratas, él no sabía que eso crecía tanto, entonces al cabo de ocho meses cuando fue a ver se dio cuenta que había crecido, y la acostumbró a que tocando un tambor (como el que estaba en el *tambo* de Gabriel pero más pequeño), bajara del techo y fuera hasta un charco a donde le daba de comer. El papá le dijo que la bajara del techo que un día se le podía comer a sus propios hijos, pero él no hizo caso, a ellos solo les había

advertido que no bajarán el tambor del techo y lo tocarán. Pero un día que se fue con la mujer y los dejó solos, y los dos niños uno grande y uno pequeño estaban jugando, el grande cargando en la espalda al pequeño, luego de bajarlo tocó el tambor, entonces la culebra bajó del techo. La lora que habla lengua fue y contó lo que los niños gritaban cuando bajó el animal y comenzó a perseguirlos, él no quiso creer pero sin embargo fue a ver qué pasaba. Cuando llegó, el animal se había comido al niño pequeño y se había metido al charco, lo llamó pero el animal no salió por lo que estaba recién comido, entonces supo cómo hacer y esperó a que el animal quisiera salir, calentó cuatro piedras en el fogón y tocó el tambor, el animal abrió la jeta y le echó la primera y nada, la segunda y nada, la tercera y nada, y a la cuarta el animal ya se afectó, entonces le abrió la barriga y allí estaba el niño. No sabe si eso sería así o no...

En la entrada de mi cuaderno de campo de donde extraje y redacté estas notas, se pueden encontrar pues fragmentos de recuerdos (en ocasiones no muy precisos) no solo de cosas que me sucedieron y que me contaron ese día, sino también de cosas que a otros les habían sucedido o contado tiempo atrás, y de cosas que me habían sucedido o me habían contado hacía apenas unos días... como cualquier otro etnógrafo, he aprendido a hacer de mi cuaderno de campo un dispositivo espacio-temporal, que me ha servido como Cápsula

del tiempo²⁴ para coleccionar verdaderos Oopart's, artefactos fuera de lugar (*"Out of place artifacts"*)²⁵: todos esos recuerdos... (Ver Figuras 10 y 11).



Figura 11. Cápsula del tiempo.

Fuente: El Mundo. (2010, 9 de febrero). Hallan una cápsula del tiempo de finales del siglo XVIII en Menorca. Recuperado el 26 de julio de 2021 de El Mundo.
<https://www.elmundo.es/elmundo/2010/02/09/baleares/1265743793.html>

²⁴ Denominadas también urnas del tiempo, constituyen objetos herméticos y resistentes contruidos *"como un vistazo al pasado que transporte a una persona a una época recóndita y rememoren personajes históricos, sus costumbres y sus objetos"*, y *"con el fin de guardar mensajes y elementos significativos de la época."* (El Tiempo, Redacción, 2016).

²⁵ Denominación atribuida a Iván T. Sanderson (1911-1973), naturalista y criptozoólogo estadounidense, y que hace referencia a *"ciertos objetos descubiertos en lugares que, según lo esperado, no debían hallarse ahí, o bien, contruidos con tecnología que no corresponde a la época en la que se presume fueron hechos."* (Lara, 2016).



Figura 12. Mappa di Piri Reis.

Fuente: Cuoghi, D. (s.f.). I misteri della mappa di Piri Reis. Recuperado el 26 de julio de 2021 de [diegocuoghi.com. https://www.diegocuoghi.com/Piri_Reis/PiriReis.htm](https://www.diegocuoghi.com/Piri_Reis/PiriReis.htm)

Capítulo 3

Los recuerdos acerca del ordenamiento territorial que “*quieren los embera*”

¿Desde qué enfoque del territorio estamos hablando?

Uno de los problemas teórico/metodológicos centrales en torno a los cuales, en términos de la Comisión Gulbenkian para la Reestructuración de las Ciencias Sociales (2007), “*es necesario construir nuevos consensos (h)eurísticos a fin de permitir avances fructíferos en el conocimiento*”, consiste en

cómo reinsertar el tiempo y el espacio como variables constitutivas internas en nuestros análisis y no meramente como realidades físicas invariables dentro de las cuales existe el universo social. Si consideramos que los conceptos de tiempo y espacio son variables socialmente construidas que el mundo (y el científico) utiliza para afectar e interpretar la realidad social, nos vemos frente a la necesidad de desarrollar una metodología con la cual coloquemos esas construcciones sociales en el centro de nuestro análisis pero en tal forma que no sean vistas ni utilizadas como fenómenos arbitrarios. (p. 82).

Las maneras acá propuestas de comprender el territorio y la historia contribuyen a resolver en parte este problema.

Así y de acuerdo con Domínguez (1997), el territorio se asume ante todo como una creación humana que, hasta cierto punto, puede ser comprendida en tanto que “*espacio social construido*”.

En este sentido, el territorio correspondería a aquellas “*formas espaciales*” o “*geografías sociales*” que dependen de formas de trabajo, de relaciones sociales de producción que pueden ser tanto dominantes como dominadas, lo que hace del territorio todo un campo de fuerzas en conflicto, cuando unas se expanden a expensas de las otras (Santos citado en Domínguez, 1997); se tendrían entonces unas “*formas espaciales*” organizadas básicamente para la producción, circulación y consumo de mercancías (los “*territorios nacionales*” característicos de los colonos), y unas “*geografías sociales*” organizadas fundamentalmente para la economía de subsistencia (los “*territorios étnicos*” característicos de los indígenas) (Domínguez, 1997).

No obstante, y como no se trata de reducir todo a lo productivo, la noción de territorio como “*espacio social construido*” también es concebida siguiendo a Vasco (1994) como equivalente a la noción de *geografía* propuesta por Lewis Henry Morgan a partir de su trabajo con los iroqueses: el resultado del proceso de apropiación de un espacio físico, de un medio *natural*, por parte de una sociedad humana a través del establecimiento de toda una serie de relaciones que aparte de la explotación económica, de la “*utilización diferencial de los recursos*”, incluye entre otras, cosas como “*los límites y fronteras territoriales...la distribución de la población en el espacio...(y) las barreras naturales para la interrelación social*” (p. 36).

Estas maneras de concebir el territorio desde Domínguez (1997) y Vasco (1994), que no son excluyentes sino complementarias, a su vez se corresponden con dos maneras de concebir el espacio que en últimas dan cuenta no de espacios distintos sino de la doble dimensión inherente al fenómeno espacial: El espacio como una construcción de sujetos

sociales territorializados, con condiciones, constricciones o limitaciones sociales sí, pero también con creatividad y capacidad de actuación y agencia para transformar la sociedad; y el espacio como una producción social e histórica (Lindón, 2012).

Dibujando el ordenamiento territorial

Los apartes de mis cuadernos de campo que me permiten decir algo acerca de la manera como se concebía el territorio embera en el Alto Baudó hace dos décadas, son básicamente aquellos que hacen referencia a la elaboración del POT Indígena.

En cuanto a dicho registro, hay que aclarar que aunque me encuentro con Gabriel en Dubasa en abril y septiembre de 2000 es tan solo hasta abril de 2001, prácticamente un año después de que hiciera su solicitud a propósito del POT Indígena, que tengo la posibilidad de verlo plasmar en un dibujo aquello a lo que se refiere con dicho ordenamiento, y que es en ese momento que mis referencias dejan de ser tan generales y pasan a ser un poco más puntuales.

Por aquel entonces, en una reunión les había comentado a él y a Casildo que por unos días contaba con algo tiempo para comenzar con el trabajo que habían planteado, pero mencionaron que ahí “*están en cero, quedados en ese proceso*”.

Gabriel comenta que “*en tiempo de fiesta*” como en el que estábamos (Semana Santa) “*la gente se la pasa es tomando su chicha*”, que estaba pendiente hacer no solo los talleres de Dubasa, Ancosó y El Salto²⁶ sino también los talleres entre Cugucho y Chigorodó²⁷ (todos los cuales ha enfatizado la necesidad de cubrir pues lo que pretendía

²⁶ Quebrada del bajo Dubasa.

²⁷ Caseríos del alto Baudó.

era pasar una propuesta por todos los resguardos del Alto Baudó), y menciona que tenían que hacerle la propuesta a la organización (a la OREWA) pero que ésta aún no se las había pedido, entonces que eso del ordenamiento territorial todavía demoraba e iba a llevar tiempo.

Insisto en que, como se había planteado desde un principio, por ahora podíamos ir adelantando trabajo con el material que él ya tenía de lo llevado a cabo con comunidades en otros afluentes del río Baudó (Ver *Figuras 12 (a)* y *12 (b)*).



Figura 13. Río Baudó (a).

(Década de los 90's).
Colección personal del autor.



Figura 14. Río Baudó (b).

(Década de los 90's).

Colección personal del autor.

En su *tambo*, por fin Gabriel dice que sí, que podemos hacerlo, que va a conseguir unos pliegos de papel bond y que viene entonces a que trabajemos...al volver había conseguido también unas hojas oficio, sacó además los papeles del trabajo que había llevado a cabo con comunidades indígenas en afluentes del río Baudó hacía un año y entre los que se encuentran una serie de cartografías y de narraciones, relatos o “*reseñas históricas*” hechos a mano en hojas de cuaderno.

Se ha colocado el collar con tallas de animales que me mostrara y se pusiera para la foto que tomáramos de nuestro encuentro en Quibdó en 1999 (Ver en el Capítulo 1 *Figura 3*).

La idea es hacer a partir de los mapas pequeños un solo mapa grande “*en borrador*” para llevármelo a Bogotá, escanearlo, pasarlo al computador y traerlo, y al otro día grabar los comentarios de Gabriel ya indicándome sobre dicho mapa. Nunca lo grabo (igual creo que no le gusta) y nunca me llevo el mapa que efectivamente se hizo, tampoco tengo la posibilidad de fotografiarlo.

Pero sí tomo apuntes y me llevo el otro material que se me entrega para pasarlo, arreglarle el estilo y ampliarlo (“*ud. lo que se debe llevar es esto*”): las cartografías y las narraciones, relatos o “*reseñas históricas*” mencionados, los cuales ante la advertencia medio en broma de que si se los boto me manda al *cepo*²⁸ o me las tengo que ver con una “*madre de agua*”²⁹ de Monserrate, opto por fotocopiar en un caserío cercano y luego devolver (estas son las que presento aquí).

Para hacer el *borrador* del mapa grande a partir de los mapas pequeños, Gabriel contaba a su vez con dos referentes: el mapa que aparecía en la portada de un libro que yo mismo le había llevado y que guardaba en la pequeña biblioteca que tenía en su *tambo*, *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonia* (Juan José Vieco, Carlos Eduardo

²⁸ Artefacto para castigo conformado por dos piezas en madera que se abren y cierran sujetando uno o los dos tobillos del prisionero.

²⁹ Ser del “*mundo de abajo*”, que habita las corrientes de agua, puede asumir muchas formas y es controlado por el *jaibaná*.

Franky y Juan Álvaro Echeverri eds.) de la Universidad Nacional de Colombia Sede Leticia y la Fundación GAIA Amazonas (2000),³⁰ y un mapa que tiempo atrás había hecho cuando el recorrido para el Plan de Vida *Lo que queremos y pensamos hacer en nuestro territorio* de la OREWA (2000), documento al que se remitía con cierta frecuencia y que se me permitió fotocopiar en su versión preliminar de 1998,³¹ siendo el primero de estos referentes precisamente “*el mismo*” que el segundo.

La primera cartografía había sido hecha por la comunidad de Puerto Lago del río Mirití-Paraná, y fue la que me mostró cuando para señalar los “*sitios de cacería, de pesquería, de recursos forestales*”, me dijo que “*así quería hacerlo*”, que “*esta era la idea*”, que “*así era su pensamiento*”, y a ella habría de remitirse al preguntarle por el dibujo de las quebradas que faltaron, pues como lo había visto ahí, “*más destacaban las quebradas que tenían una referencia histórica*” (Ver Figura 13).

³⁰ También le había llevado la cartilla *Por qué los indígenas de la Amazonia están haciendo su propio ordenamiento territorial. Documento de Trabajo No. 7*, de la Fundación GAIA Amazonas (1999).

³¹ *El ordenamiento territorial: Una estrategia tradicional de control territorial de los pueblos indígenas de la OREWA* (1999), era otro documento al que también se remitía con cierta frecuencia y que se me permitió fotocopiar.

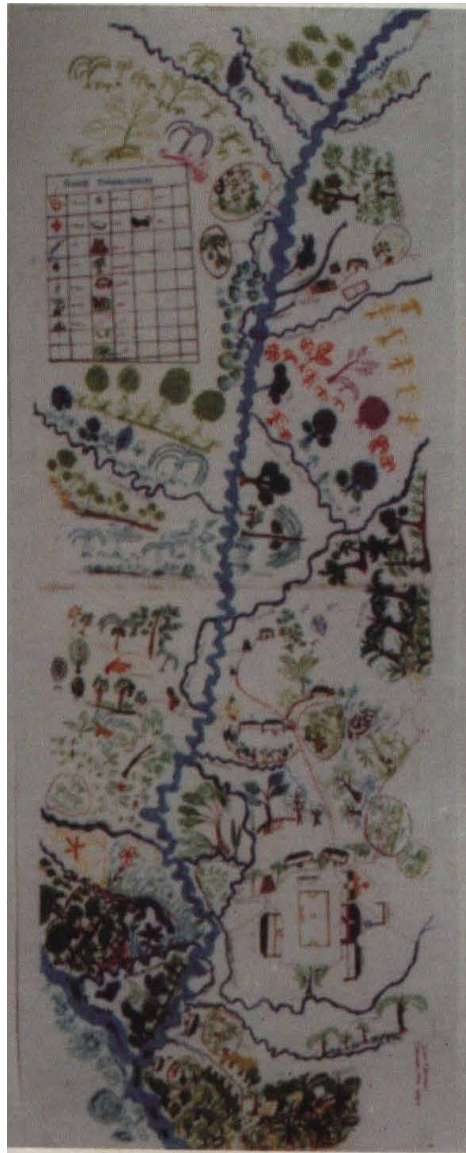


Figura 15. Portada del libro Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonia.

(Juan José Vieco, Carlos Eduardo Franky y Juan Álvaro Echeverri eds.). Universidad Nacional de Colombia Sede Leticia y Fundación GAIA Amazonas (2000).

Fuente:

<https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/19951/9588051851.portada.jpg?sequence=2&isAllowed=y>

El segundo mapa podría ser o bien un mapa del alto río Atrato, que muestra comunidades indígenas, pueblos negros, el límite de una zona de resguardo, el Parque Nacional Natural de Utría, ríos, zonas de bosque, la Serranía del Baudó, quebradas,

animales y el Océano Pacífico (Ver *Figura 14 (a)*), o bien un mapa del bajo río Juradó que muestra áreas sagradas, áreas de espíritus, cementerios, áreas de cultivos médico-mágicos, espíritus de los ríos y de las bocas de las quebradas, pueblos de espíritus, un *tambo*, a Juradó y el Océano Pacífico (Ver *Figura 14 (b)*). Ambos mapas se encuentran entonces en el documento correspondiente al Plan de Vida *Lo que queremos y pensamos hacer en nuestro territorio* de la OREWA (2000), aunque no los trae su versión preliminar de 1998.



Figura 16. Mapa del Plan de Vida (a).

Lo que queremos y pensamos hacer en nuestro territorio.
OREWA (2000).

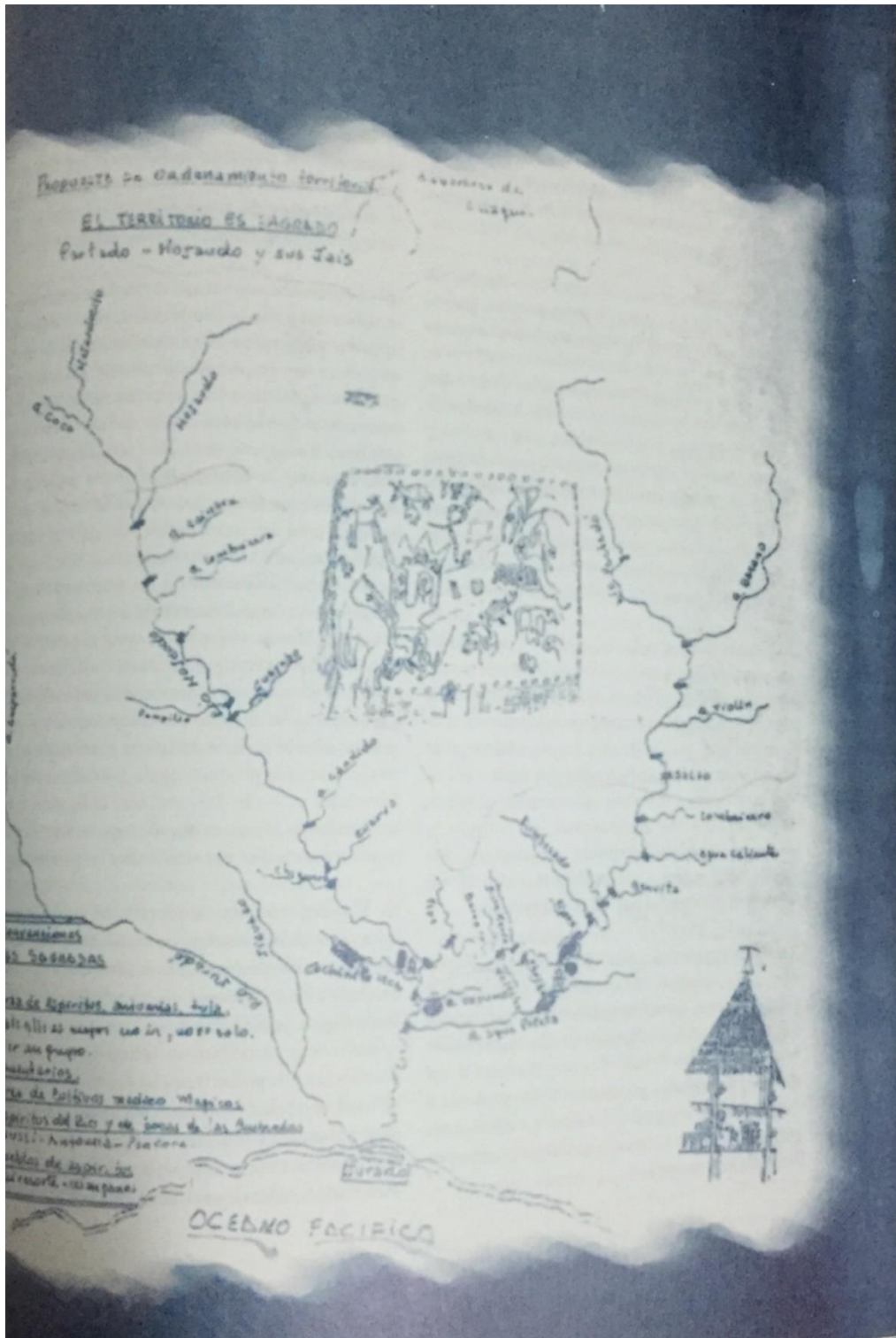


Figura 17. Mapa del Plan de Vida (b).

Lo que queremos y pensamos hacer en nuestro territorio.
OREWA (2000).

Finalmente comienza a dibujar...:

Ante todo, se ha de tener en cuenta que el territorio embera es el territorio de sus **resguardos...**

En la mesa, al iniciar a dibujar a lápiz Gabriel comenta que *“lo del ordenamiento territorial es solo lo de los resguardos -lo que queda dentro- y no lo de las comunidades negras -lo que queda fuera-”*.

Para delimitar dichos resguardos se ha de seguir el curso de las **corrientes de agua**, primero el de las principales, después el de las secundarias, lo que señala es lo que le permite trazar el límite de los resguardos (comienza a dibujar los afluentes occidentales del Baudó de sur a norte)...

¿Cómo dibujaríamos al Baudó?

Lo primero es dibujar entonces desde el río Apartadó hacia Nauca.

Los resguardos indígenas están en las quebradas.

Cogeríamos primero el río Apartadó. Adentro a 10-15 minutos está una quebrada que le dicen quebrada León, esta es la quebrada León.

Vamos a dibujar primero los ríos a ver cómo nos da. Siempre van hacia las cordilleras, los ríos.

Arriba de Apartadó hay una quebrada que se llama Ajisito.

Más arriba (la) quebrada Amparradó.

Y más arriba el río Amporá. Y más arriba del río Amporá está una quebrada que le dicen Arradó.

Y de Arradó para arriba está Tripicaicito (una quebrada). Y más arriba (la quebrada Tripicay).

(La quebrada Nauquita). Esto no va a alcanzar (lo borra), ampliemos pues Baudó para que quepa Nauca. (Gabriel Forastero Chamorro). (Ver Figura 15).

“El río es grande, las quebradas son pequeñas”. Luego, en el curso de las corrientes de agua localiza las **comunidades**...

Dentro del río Apartadó hay tres comunidades: Jeandó y Bacal, y Eugenia (que está para fundarse dentro de la ampliación del resguardo de Catrú y de Apartadó).

Más abajo del río Apartadó pero a la margen derecha hay una quebrada: Tuadó, donde también hay comunidades indígenas, ahí no sabe cómo sería.

En el río Nauca hay tres comunidades, se llama(n) Morro, comunidad Morro, aquí lo vamos a ver, y hay otra, otra, Bella Luz, no...Morro, Puerto Alegre y Divisa.

(En la quebrada Nauquita no hay).

Y en la quebrada Tripicay hay una comunidad: Tripicay.

En la quebrada Tripicaicito hay una comunidad: Tripicaicito.

Arradó: Arradó (pero es Guadualito o Chuscalito o algo así, pero póngale Arradó).

Amporá: Dondoño, Dominico, Bella Luz y Agua Clara.

(En Amparradó y Ajisito, allá viven unos indígenas pero no tienen comunidad, trabajan allá, entonces allá no).

Apartadó: Jeandó y Bacal y por la quebrada Eugenia hay otra comunidad que se llama Eugenia. (Gabriel Forastero Chamorro). (Ver Figura 16).

Lo hecho en lápiz se repinta con tinta negra. “Ahora sí, en un punto rojo los resguardos...Entonces, ¿de qué color lo hacemos? ¿No dijo que rojo?” Manda a conseguir uno. Lo que quiere ahora es ir colocando esos puntos, indicar los territorios, lo que queda por dentro es lo de los resguardos, lo que queda por fuera es lo de las comunidades negras, los puntos que dibuja en el río son los de los **límites** del resguardo. Me pregunta si para el límite del resguardo la quebrada Sin Nombre, sobre el río Apartadó, no habrá quedado muy arriba, porque todo eso que queda por fuera es lo de las comunidades negras y debe quedar como en el *borrador* (en el mapa pequeño): no parece para las comunidades negras tanto terreno es lo que entiendo; cuando le digo que por qué no se traza el límite del resguardo *circular* (curvo) aprovechando que así se hizo el río Baudó, como en los bordes, dice que no porque la quebrada Sin Nombre es la que marca el límite. Entonces opta por corregir con corrector y bajar la quebrada Sin Nombre y la quebrada León para que le cuadre mejor.

Acto seguido, repite el proceso y complementa otra parte: En el río Apartadó ubica la quebrada León, la quebrada Eugenia, la quebrada Labora y la quebrada Cucurupí, el Punto Cementerio y la quebrada Sin Nombre. En la quebrada Ajisito la quebrada Rubecindo. En la quebrada Amparradó la quebrada Medio, la quebrada Seca y la quebrada Cementerio. En el río Amporá ubica la quebrada Pinsirú, y la quebrada Dondoño.

Emplea entonces el rojo. Sigue por la quebrada Labora y luego sigue con el resguardo de Catrú. Las quebradas que ubicó le permiten delimitar los resguardos. Ubica en la quebrada Dondoño la comunidad indígena Dondoño. Entre la quebrada Honda y la quebrada Dominico señala cómo hay una comunidad negra que está dentro del resguardo, y cómo al frente hay una comunidad indígena. Ubica en el río Amporá la comunidad

indígena Bella Luz. Insiste en “*como me dijo ahora rato que quedó muy arriba esto, pero para ubicarlo ahí más o menos*”. En la quebrada Tripicaicito ubica la comunidad indígena de Tripicaicito. Me muestra en el río Nauca unos *buches* que dejaron los del INCORA porque “*esos son comunidades negras, dejaron esos buches ahí pero por ahí es resguardo*” (Ver Figura 17).

Ubica el río Chigorodó y satisfecho se sienta: “*hasta ahí llegué yo*”. Cuando baja la luz del día mucho como para seguir trabajando, Gabriel decide continuar al otro día y guarda los papeles.

Como el curso de las corrientes de agua, el territorio *seguiría*, tiene un orden y las **actividades** que en él se llevan a cabo ya tienen una espacialidad definida...Al día siguiente le pido explicación sobre algunas convenciones: *R.N.*: “*Recursos Naturales*” (“*¿donde hay de todo?, de todo sí*”); *VV*: *Cacería*; *C*: *Ciénaga* (Ver Figura 18).

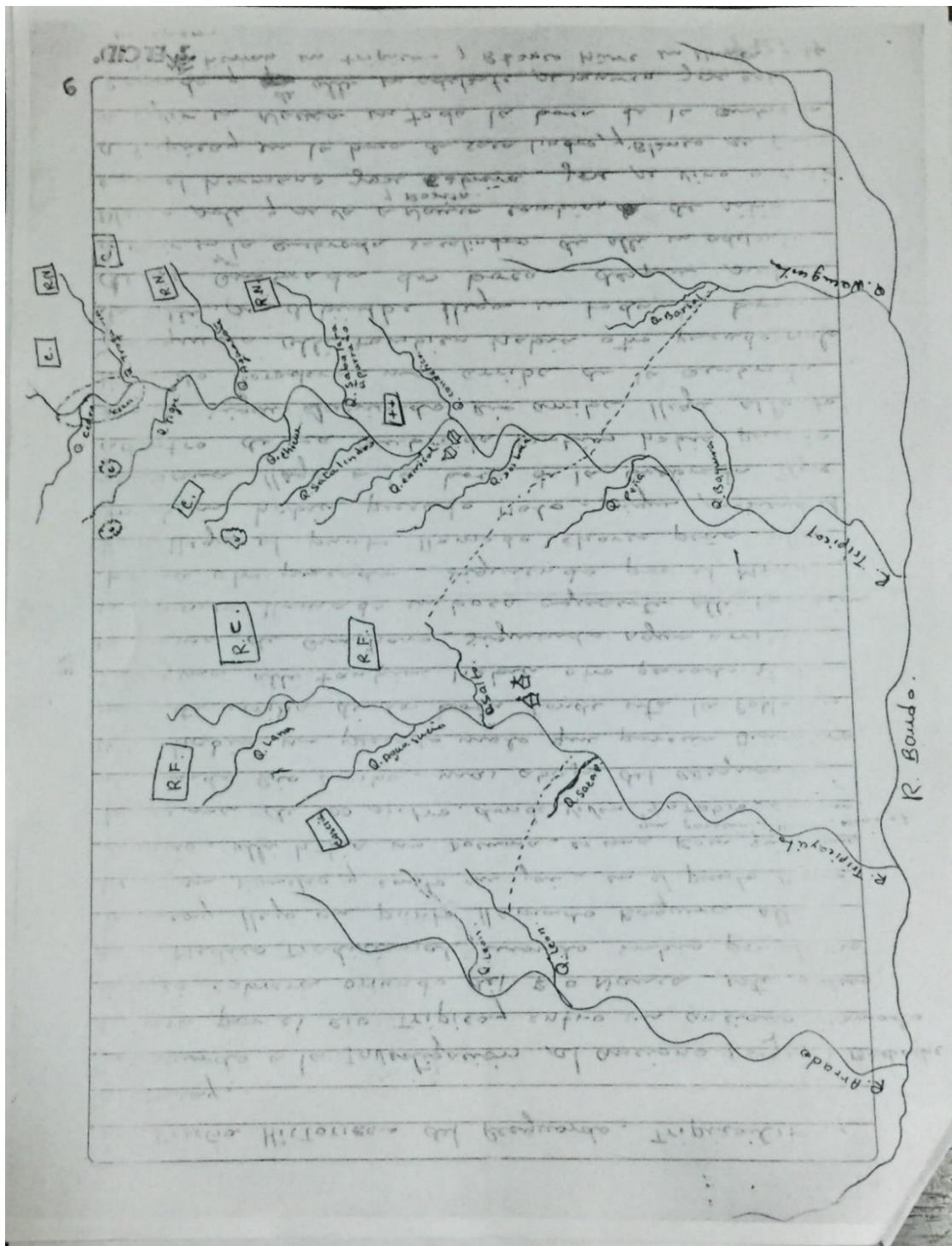


Figura 21. Espacios de recursos naturales, cacería, pesca y recursos forestales en los ríos Tripicaicito y Tripicay.

Dibujo elaborado por Gabriel Forastero Chamorro durante sus visitas a los resguardos del Alto Baudó, Chocó, en abril de 2000.

Como en el caso del ordenamiento territorial de las comunidades indígenas en el Amazonas, al territorio no habría necesidad de ordenarlo, ya estaría ordenado, por eso no tendría sentido *planear* o *proyectar* su ordenamiento, del ordenamiento del territorio tan solo se daría cuenta y eso es algo que se puede hacer a través de los **mapas**, el ordenamiento territorial que quieren no es otro que el ordenamiento territorial con el que ya cuentan pero que no todos conocen...“*Ojalá tuviéramos todo lo del Alto Baudó así (mapa) para (decir)...vea el ordenamiento territorial que nosotros queremos es este*”.

Esto no quiere decir que el territorio no se pueda ampliar, y con él el ordenamiento que le es propio, pues el curso de las corrientes de agua habrá de poderse seguir un poco más allá con posterioridad o pudo haberse seguido un poco más allá anteriormente, no está fijo, la gente siempre lo puede *caminar*...

Ahora bien, ¿qué tan antiguo puede ser este *caminar*?, de sus historias trataremos en el siguiente capítulo.

El continuo presente que alumbra al recuerdo del ordenamiento territorial

Hace 20 años como ahora mi interés ha sido el tema del territorio y la historia embera, solo que mis marcos de referencia han cambiado, por aquel entonces en algún momento la pretensión llegó a ser abordarlo en el contexto del concepto de campo de Bordieu & Wacquant (1995) (algo que a la larga no se concretó) y ahora pretendo aproximarlos en el marco de la noción de régimen de historicidad de Hartog (2014).

En esencia, lo que he de hacer para poder lograrlo es ante todo reorganizar (¿reeditar?) tanto mis recuerdos como los recuerdos de Gabriel en función de un problema

que es básicamente académico, y hay que enfatizar en que a causa de mi formación como antropólogo es en gran parte anotando que recuerdo o más bien que fijo el recuerdo.

En términos de Hartog (2014), como gran parte de los etnógrafos tiendo entonces a un régimen de historicidad que:

- Construye, al inscribir durante el trabajo en un cuaderno o diario de campo, un presente a partir de los recuerdos del pasado inmediato (lo que acaba de pasar) del mismo investigador, y a partir de los recuerdos del pasado (inmediato o no) de aquellos otros con quienes trabaja. Presente del trabajo de campo que, con el paso del tiempo, se convierte a su vez en el recuerdo de un pasado inmediato (al momento mismo del registro e incluso a los pocos días o semanas del mismo) y de un pasado distante (20 años después del registro).
- Y que piensa el pasado, los recuerdos, desde otro presente, el del problema académico, un presente que de cierta manera en general se ha mantenido a pesar de los cambios, y un pasado que como se acaba de comentar, hace 20 años a la hora de inscribirlo era un pasado inmediato pero que ahora ya seca hace mucho la tinta es un pasado distante.

En otras palabras, un régimen de historicidad en el que entran a jugar entonces diferentes presentes pero también distintos pasados, presentes y pasados que cambian, son dinámicos y se pueden transformar: presentes efímeros contruidos en una libreta a partir del pasado (recuerdos) y que a su vez se volverán con el paso del tiempo pasado (recuerdos), pero también y a la larga presentes abstractos, conceptuales un poco más continuos (tema del territorio e historia embera en el contexto del concepto de campo o en

el marco de la noción de regímenes de historicidad) desde los que se piensa, se reflexiona, el pasado (recuerdos), y en este último sentido a la larga régimen de historicidad presentista en el que la distancia entre la experiencia pasada y la expectativa futura (Koselleck citado en Hartog, 2014) es inexistente, nula.

Capítulo 4

Los recuerdos sobre las historias de poblamiento embera

¿Desde qué perspectiva de la historia estamos hablando?

Otra forma de asumir el territorio en tanto que creación humana, es entenderlo como espacio de “*hegemonía de poder*” (Domínguez, 1997).

En este sentido, el territorio correspondería a aquellos espacios delimitados sobre los que de forma excluyente los Estados ejercen una soberanía del poder, dentro de los cuales se puede llegar a dar la coacción, sobre los que se tiende a mantener el control, y que deben ser conservados, defendidos y protegidos (Domínguez: 1997). Y si se considera que el ejercicio de una soberanía del poder no se puede reducir a lo estatal, habría que contemplar además el papel de actores como los grupos armados.

Dicha hegemonía se puede ejercer sobre múltiples aspectos del territorio, incluyendo “*el conocimiento de los seres o entidades que lo habitan*”, “*la toponimia... los caminos y vías de comunicación...y...la concepción global...la representación del espacio apropiado en la mente de sus apropiadores.*” (Vasco, 1994, p. 36), y todo esto es algo que tiene mucho que ver con la historia.

En efecto, Bonfil (2005) ha precisado cómo de todas las “*instancias y pormenores*” de las migraciones, de los asentamientos anteriores y del incesante proceso de despojo, es algo de lo que se suele tener una “*memoria colectiva*” en la tradición oral de los pueblos indios. A “*testimonios materiales*” como los accidentes topográficos y los senderos, a los

mismos rumbos incluso, es que se encuentra anclada de manera constante la historia coloquial de los pueblos indios (Bonfil, 2005).

Sobre las concepciones asociadas a esta relación espacio-tiempo, se sabe por ejemplo que para los indios norteamericanos lo importante era que los acontecimientos habían sucedido y que tenían relación con espacios concretos, no era central el orden exacto de ocurrencia de los hechos del pasado ni las fechas exactas en las que se habían presentado (Deloria citado en Bonfil, 2005); mientras que para los indios mesoamericanos el interés por el sentido del espacio como elemento dinámico de la historia se dio junto con el interés por la cronología (Soustelle citado en Bonfil, 2005). El entorno natural no sería tanto un simple escenario como un elemento dinámico del proceso histórico, espacio y tiempo interactúan continuamente (Bonfil, 2005).

Por esto es que la historia se asumirá ante todo en tanto que dimensión territorial. En este orden de ideas y de acuerdo con Vasco (1994), se tendrá en cuenta que el proceso de apropiación de un espacio físico, de un medio *natural* por parte de una sociedad humana *“es un proceso histórico y que, en consecuencia, tal historia queda plasmada en la geografía. Cuando se quiere conocer la historia, la geografía da cuenta de ella si se (la) enfoca de este modo.”* (p. 35-36).

Bonfil (2005) ha señalado que es precisamente de esta clase de *“memoria colectiva”* contenida en la tradición oral, pero también de los archivos documentales guardados celosamente (y que conforman mapas, planos y títulos que dan cuenta de la extensión de las tierras comunales, y oficios que dan cuenta de todas las gestiones

adelantadas para recuperarlas), aquello de lo cual se han valido los pueblos indios para continuar argumentando y reclamando sus derechos.

Es con la “*memoria colectiva*” del “*territorio étnico*” que perteneció históricamente a cada pueblo indio y cuya recuperación es una constante en sus reivindicaciones, con lo que estaría relacionada en parte la conexión a un espacio determinado (Bonfil, 2005).

Contando las historias de ríos y quebradas

Son fundamentalmente los apartes de las cartografías y de las narraciones, relatos o “reseñas históricas” que les acompañan, y que fueron elaboradas por Gabriel, los que me dan la posibilidad de hablar algo sobre el modo como se concebía la historia embera en el Alto Baudó hace 20 años.

En cuanto a dicho registro, hay que aclarar que desde nuestro encuentro en Catrú en abril del 2000, y al dibujar el mapa que daría cuenta del Ordenamiento Territorial del Alto Baudó en Catrú en abril del 2001, Gabriel hacía referencia de manera ocasional a algunas historias, historias que acompañaban la cartografía que había levantado cuando había estado visitando los resguardos de Dominico-Apartadó-Geandó-Vacal-Dondoño, Bella Luz y Agua Clara, Tripicaicito y Tripicay, y Puerto Alegre-Divisa-Nauca, y que había registrado por escrito a partir de lo que le había sido contado en ese momento. Dichas historias fundamentalmente narran una serie de recorridos, relatan una serie de trayectos de los primeros pobladores de la zona, y abordan la toponimia de la misma.

El ejercicio duró alrededor de ocho días, una semana, cuando se encontraba haciendo un trabajo en el Alto Baudó: estaba averiguando por obras llevadas a cabo por la alcaldía e inversión de las transferencias, de lo cual habría de pasar un informe, pero simultáneamente y como algo adicional lo adelantaba.

Gabriel afirma que lo que tiene es producto del trabajo en común, de haber trabajado concertadamente, pues hacía los recorridos consultando, llegaba a las comunidades y reunía a gente de toda la comunidad, a los ancianos, los viejos, pero también a los profesores, los promotores de salud, las mujeres, los niños, etc.

Les preguntaba por los sitios por los cuales iban los límites del resguardo y en el piso con tiza iba haciendo los mapas, les pedía a ellos que cazaban y *monteaban* por todo eso que le confirmaran si eso que él había hecho era así o no.³²

Por allá andaba otro antropólogo, un tal M..... Ud. es el que va a hacer el ordenamiento territorial de allá? -le preguntó Gabriel-, si ud. no conoce lo que hay allá adentro, eso es sagrado, ud. ni siquiera ha ido al monte, nosotros somos los que conocemos, los que hemos ido. Ah bueno, háganlo uds. pues -le contestó a Gabriel-. Ya hubiera hecho ese tipo lo que nosotros estamos haciendo, pero...

En cada comunidad dejaba las cartografías en un punto que retomaba en la siguiente comunidad para dejarlos en otro punto.

³² Pascacio Chamorro (q.e.p.d.), uno de los profesores más reconocidos de Catrú y compadre de Fernando Urbina (filósofo y profesor de la Universidad Nacional de Colombia), en alguna ocasión comentó que de niño Gabriel, a diferencia de muchos otros, debía dedicar tiempo no solo estudiar sino también a *montear* pues así era como acostumbraba enseñarlo Israel.

Lo que se cuenta acerca de las incursiones de los primeros jaibanás. Las narraciones comienzan dando cuenta, de acuerdo a *la historia de los ancestros, de los primeros ancianos, médicos tradicionales o sabios indígenas* que entraron al río Baudó y a algunos de sus principales afluentes como lo son los ríos Apartadó, Amporá, Tripicay y Nauca, y que llegaron a hacer sus *casitas, sus bohíos o bujíos* (en embera), sus *ranchos*, que llegaron a *radicarse, a vivir ahí*. Así, tenemos que:

por el río Apartadó los primeros sabios que entraron fueron el indígena Carlos Quinto Hierrito con su mujer Máxima Cáizamo...este llegó y se radicó en el río Apartadó más abajo de la quebrada Uaco. Este anciano era un médico tradicional (Gabriel Forastero Chamorro Reseña histórica del Resguardo Dominic-Apartadó-Geandó-Vacal-Dondoño. Comunidades Vacal y Geandó, abril 3 de 2000).

por el río Amporá el primer anciano que entró por el río Amporá fue la indígena Angelita, y Hurbano...estos señores eran médicos

tradicionales...río...Baudó...entran al río Amporá, llegando más abajo de la quebrada Pinsirú...allí fue donde...hicieron un bohío, en embera bujío...llegan a vivir en toda la boca de la quebrada Miguel...llegaron a la boca de la quebrada Biduadó, allí vivieron, después murió Angelita, luego muere Hurbano...sitio donde...radicaron (Gabriel Forastero Chamorro Reseña histórica del Resguardo de Bella Luz y Agua Clara. Comunidad Bella Luz, abril 4 de 2000). (Ver *Figura*

*por el río Tripicay entró un anciano llamado **Blanco Cabrera**...Este sabio era médico tradicional...por el río Tripicay llegó un punto llamado Baquera, allí hizo su rancho... Después subió a vivir en toda la quebrada Sacalindro. De allí en adelante Blanco sale y se va a Nauca, cambian de sitio con el hermano José y Rosita Cabrera, José se vino a vivir a Tripicay en la boca de Sacalindro, y Blanco se fue a vivir en Nauca en toda la boca de la quebrada Conondó, y de allí en adelante se muere José Cabrera y lo entierran en Tripicay, y Blanco muere en Nauca y lo entierran (Reseña histórica del Resguardo Tripicaicito y Tripicay).*

*dos indígenas llamados **Chanchoré y Chirakaté**... Suben por el (río) **Baudó** y se radicaron más abajo del pueblo Playita, un punto llamado Badé...allí hicieron un rancho... Entraron al **río Nauca**, más adentro los dos jaibanás...Chanchoré y Chirakaté mueren y los entierran en el cementerio Barrial (Gabriel Forastero Chamorro Reseña histórica del Resguardo Puerto Alegre-Divisa).*

Pero los relatos además hacen referencia a la procedencia de estos *ancianos* que entran al Baudó y a sus afluentes Apartadó, Amporá, Tripicay y Nauca, y en este sentido destacan como rutas principales la Costa Pacífica, el mismo Baudó y el Alto Atrato: **Carlos Quinto Hierrito**, quien llega al río Apartadó con su mujer **Máxima Cáizamo**, era *oriundo* de **Docampadó** (Costa Pacífica); **Blanco Cabrera** quien llega al río Tripicay era *oriundo* del **río Nauca** (en el Baudó); **Hurbano**, quien llega al río Amporá con **Angelita**, era *oriundo* del **río Capá**, hoy municipio de Lloró (Alto Atrato)

(Hurbano y Angelita) Se vinieron del río Atrato, subieron por el río Quito, entran al río Gengadó (Jangadó), río Platanillo, suben río arriba llegando a la cabecera

del río Pató, punto llamado Patocito...detectan...que al lado de la cordillera había un río...Llegaron a la Cordillera Baudó, divisaron que sí había un río llamado Baudó, como todo era una cordillera cogen un bejuco amarran en un palo y bajan en bejuco, y llegan a la boca del río Arradó (Gabriel Forastero Chamorro Reseña histórica del Resguardo de Bella Luz y Agua Clara. Comunidad Bella Luz, abril 4 de 2000).

y **Chanchoré y Chirakaté**, quienes llegan al río Nauca, lo hicieron desde el **río Quito** (Alto Atrato)

por el río Quito subieron...Chanchoré y Chirakaté, llegan a la boca de Pató, suben en ese río hasta llegar a la cabecera del río Pató, una quebrada llamada Patocito, allí hicieron una casita para reposar. A los dos días se fueron hacia el monte y llegaron hasta la Cordillera del Baudó, de allí divisaron un río, luego regresaron a su casa a recoger la familia. Suben por el río Pató, trochando, llegan en toda la cordillera. Ahora que se llama Pié de Pató allí bajaron en un bejuco hasta llegar al río Baudó (Gabriel Forastero Chamorro Reseña histórica del Resguardo Puerto Alegre-Divisa).

Ahora bien, las narraciones continúan dando cuenta del recorrido o trayecto de estos *médicos tradicionales o sabios* remontando las corrientes, y de su conocimiento y qué hacer a todo lo largo del mismo: *sentarse a cantar su jai* para poder *detectar, coger y encerrar los espíritus*, los *jai malos* que se encuentran en el *camino*

(en el río Apartadó) en la boca de la quebrada (¿?) había pescado malo en forma de quícharo, más abajo de la quebrada (¿?) se sentó este señor Carlos Quinto

*Hierrito a cantar para poder encerrar el **espíritu** del pescado malo. De allí subiendo río arriba llegan al punto llamado quebrada Aguacate, allí también había un pescado malo en forma de quícharo (**nusí**), también el médico tradicional empezó a cantar y lo fue encerrando...Subiendo al margen derecho por la quebrada Sin Nombre, subiendo por el filo, cae a la quebrada Ajisito. Pasando de lado y lado llega a la quebrada Amparradó, en toda la boca quebrada Medio, afluente de la quebrada Amparradó. Sigue por el filo, cae a la quebrada Seca. Sigue por el filo llegando al Resguardo de Dondoño por la cabecera de Jinsirú...Salado, en boca de Salado había dos hermanos, y un hermano se fue a pescar al lado de **una peña**, antes de pescar **se escuchaba como un ruido** en la peña que parece un tambo(¿r?), el indio siguió pescando, en ese momento vio **como abrir una puerta** y **aparece como un cura**, y ese fue que mató. Salado, el hijo del finado Carlos Quinto de boca de la quebrada Zancudo se fue solo para arriba del río Apartadó, que llegó a la boca del río Salado, pero antes el viejo dijo que no se fuera, allí fue donde empezó a pescar y empezó a escuchar ruido en la peña, aparece como un **padre**, empezaron a pelear con el indio, el indio dominaba a pegar, allí fue donde el padre mató al indio, antes de ir a la cabecera le dijo al papá que si no venía antes de las 12 es porque algo ha pasado, allí fue donde el papá (¿?) a ver al hijo, cuando llegó al sitio encontró el hijo muerto. El viejo Carlos Hierrito se devuelve al sitio del lugar, llegó a la casa, empezó a cantar, a la media noche sintió que venía un cura, empezó a cantar y el jaibaná lo cogió y lo encerró. Y más arriba del río Salado, allí también había un **animal en forma de ganado**, también lo encerró*

el difunto Carlos Quinto Hierrito...Adentro de la quebrada Geandó, a una hora, encontraban una persona en un hueco como perforado, allí encontraban una persona negra. Más abajo de la quebrada Cementerio, en una peña había dos huecos, allí encontraban dos personas adentro de la peña, esto es un sitio sagrado. Cabecera del río Apartadó, más abajo de la quebrada Sucia había una Casa de Trueno. Punto más arriba de la quebrada Salto hay charco donde aparecía como un mono encima de una peña y se metía al charco, y nunca volvió (Gabriel Forastero Chamorro Reseña histórica del Resguardo Dominic-Apartadó-Geandó-Vacal-Dondoño. Comunidades Vacal y Geandó, abril 3 de 2000).

(En la cabecera del río Pató, punto llamado Patocito) Allí (Angelita y Hurbano) se sientan a cantar su jai y detectan por medio de su espíritu que al lado de la cordillera (del Baudó) había un río (Baudó), todos los espíritus que había en el camino, había jai malo, los encerraron Angelita y Hurbano...(de) la boca del río Arradó (en el río Baudó), de allí bajaron hasta llegar más arriba del río Amporá. Al día siguiente entran al río Amporá, llegando más abajo de la quebrada Pinsirú encontraron vaca, pavo, guarro, vichichí, perro, pollo, etc., allí fue donde Hurbano y Angelita hicieron un bohío, en embera bujío, allí se quedaron a cantar para detectar qué había en el río Amporá para poder encerrar. Luego suben y llegan a la boca de la quebrada Pinsirú, cantaron. Siguen río arriba, llegan a la boca de la quebrada Carbonero, allí había un pescado malo como en forma quícharo, también lo encerraron. Siguen hacia arriba...Angelita y Hurbano siguieron río

arriba del río Amporá (Gabriel Forastero Chamorro Reseña histórica del Resguardo de Bella Luz y Agua Clara. Comunidad Bella Luz, abril 4 de 2000).

Cuando (Blanco Cabrera) subió por el río Tripicay llegó un punto llamado Baquera, allí hizo su rancho y cantó su jai. En el punto Barro Dionisio allí había un documá, es una roca que tiene hueco más de 100 metros, donde viven que parecía perro, mono, tatabro, guagua, etc. Siguiendo río arriba, más abajo del resguardo, allí había un pescado malo que parecía quícharo. Más arriba de Dos Bocas, donde está la población indígena, allí también había otro pescado malo en forma de quícharo. Siguiendo agua arriba, en un punto llamado boca Aguacate, allí también había otro pescado. Siguiendo por el mismo río llega al punto llamado charco Peña, allí también había pescado malo. Sigue subiendo el jaibaná, llega a la boca de la quebrada Tigre, adentro de esa quebrada también había pescado malo. Sigue subiendo río arriba, llega al punto llamado Lloradera, más arriba de la quebrada Tronquería, allí también había otro pescado malo. De allí se devuelve, llega en toda la boca de la quebrada Dos Bocas (Gabriel Forastero Chamorro Reseña histórica del Resguardo Tripicaicito y Tripicay).

Chanchoré y Chirakaté...Suben por el Baudó... (En el río Nauca) más adentro los dos jaibanás vieron en forma de una lancha (¿?), los dos cantaron y la encerraron, al otro día desaparece la lancha (¿?) (Gabriel Forastero Chamorro Reseña histórica del Resguardo Puerto Alegre-Divisa).

Nombres de lugares que evocan jornadas de canto, navegación, pesca, caza, recolección y siembra, conflicto y convivencia. Las situaciones asociadas al *canto* a que

hacen referencia los relatos, es algo a lo que precisamente alude en parte la toponimia de la zona, y más frecuentemente las denominaciones de algunas de las corrientes

*(En el río Baudó) más abajo del pueblo Playita, un punto llamado **Badé**, quiere decir Casa de Trueno, allí (Chanchoré y Chirakaté) hicieron un rancho y empezaron a cantar para poder encerrar el espíritu del Trueno, Chanchoré y Chirakaté se van al monte a traer barrigona, la labran como una lanza, como ellos ya lo tenían visto que estaba atravesado como una hamaca, los dos ancianos cogieron la lanza que tenían labrada, se meten al agua, salen donde estaba guindado y lo chuzan en la espalda del Trueno que (a)parecía, y lo matan. Luego suben, llegan al punto llamado Salado, de allí divisan hacia arriba, encuentran como ganado, cerdo, cuando los animala vieron los animala se metían al agua, empezaron a escuchar como un ruido de viento, empezaron a cantar su jai y los encerraron*

*(Toponimia río **Nauca**, antiguamente en toda la boca del río había fiera de documá, según los viejos dicen por el río Nauca bajaba una olamenta de pescado malo, por ese motivo le dicen en embera **Naupudadó**.)*

*Quebrada **Chambera**, significa, por la quebrada los sabios antiguos, allí aparecía un indígena, más que todo los jóvenes que veían, aquellos jóvenes que nunca hayan tenido relación sexual*

*Quebrada **Duma Aduada**, que un jaibaná subió por la quebrada a buscar animales, de bajada se hundió en una canoa donde cargaba bastón, al día siguiente lo encontró al lado de una piedra.*

*Quebrada **Diaru** (¿?) **Doké**, en la boca de la quebrada pasaba un espanto que parecía persona negra.*

*Quebrada **Nusí**, se llama Nusí porque allí vivía un pescado malo (Gabriel Forastero Chamorro Reseña histórica del Resguardo Puerto Alegre-Divisa).*

Pero la toponimia de la zona, y de nuevo más frecuentemente las denominaciones de algunas de las corrientes, también aluden a otra clase de situaciones:

Navegación

Conondó, toponimia, la quebrada diario vivía sucia (Gabriel Forastero Chamorro Reseña histórica del Resguardo Dominicó-Apartadó-Geandó-Vacal-Dondoño. Comunidades Vacal y Geandó, abril 3 de 2000).

*Quebrada **Ogotuda**, una vez un indígena subió por la quebrada y encontró un palo de cedro, y labró una canoa.*

*Quebrada **Eterre Dosake**, en ese camino pasaron pollo hacia el río Amporá.*

*Quebrada **Ge**, en toda la boca de esa quebrada había un charco grande donde vivía una sierpe.*

*Quebrada **Chibugadó**, anteriormente los ancestros entraron una canoa de abarco, lo subieron y entraron por el río Conondó, y la dejaron por esa quebrada, por eso se llama Chibugadó.*

*Quebrada **Condotico**, porque la quebrada (¿?) diario vivía sucia.*

*Quebrada **Conondó**, porque diario vivía sucia, por eso los ancestros la llamaban quebrada Sucia.*

*Quebrada **Ampo**, en toda la quebrada hasta cabecera había mucho palo de caraño (¿?) para labrar canoa (Gabriel Forastero Chamorro Reseña histórica del Resguardo Puerto Alegre-Divisa).*

Pesca

*Quebrada **Jonjorrero**, porque había mucho pescado jojorro.*

*Charco **Beringo** (Gabriel Forastero Chamorro Reseña histórica del Resguardo Puerto Alegre-Divisa).*

Caza

*Quebrada **Roto**, por esa quebrada hay una peña roto, donde siempre ha habido animales de monte.*

*Quebrada **Chirichiri**, adentro de la quebrada hay una peña donde dormían golondrinas.*

*Quebrada **Empedrado**, en esa quebrada es un punto visible para la cacería.*

*Quebrada **Do Imamá Pairá**, Tigre, en esa quebrada encontraban tigre rojo bajando por la quebrada, y llegaba hasta donde una peña, y se sentaba cuando los indios lo veían y se tiraban al charco.*

*Quebrada **Do Imamá**, que una vez había un indígena que vivía al frente de esa quebrada, un día planearon una cacería hacia el monte, cuando llegaron a la boca de la quebrada quedó haciendo su necesidad fisiológica, cuando en eso aparece un tigre y se (¿?) con el tigre, y lo ha tirado al agua, que el indio muy perezoso, eso fue el motivo que el tigre lo cogió para hacerlo asustar, por eso se llama quebrada Tigre.*

*Quebrada **Inchida**, se llama quebrada Inchida porque era la quebrada salada, (¿?) de los animales.*

*Quebrada **Rancho Viejo**, en esta quebrada donde los antiguos iban a esta quebrada a la cacería, por eso se llama Rancho Viejo (Gabriel Forastero Chamorro Reseña histórica del Resguardo Puerto Alegre-Divisa).*

Recolección y siembra

***Apartadó**, toponimia, patadó, había mucho plátano.*

***Geandó**, porque en la boca había mucho chontaduro.*

***Uaco, Uajo**, porque había mucha fruta de uaco los ancestros le bautizaron con ese nombre (Gabriel Forastero Chamorro Reseña histórica del Resguardo Dominico-Apartadó-Geandó-Vacal-Dondoño. Comunidades Vacal y Geandó, abril 3 de 2000).*

*Quebrada **Abiata**, en esa quebrada había un poco de fruta de cedrón.*

*Quebrada **Tobijo**, en esa quebrada había mucha fruta de varea.*

*Quebrada **Jangadó**, Platanillo, porque la quebrada estaba llena de hoja platanillo.*

*Quebrada **Limón**, en toda boca había un palo de limón que dejaron, sembrado por los ancestros.*

*Quebrada **Tudó**, porque en esa había mucha hoja de cabeza negro, para empajar.*

*Quebrada **Balambo**, un árbol grande (¿?) para los indígenas, este árbol cuando florece es tiempo de cosecha (Gabriel Forastero Chamorro Reseña histórica del Resguardo Puerto Alegre-Divisa).*

Conflicto

*Quebrada **Cimarrón**, cuando los ancestros llegaban a ese punto encontraban indio cimarrón, que una vez un indio pasaba con toda su familia, ese viejo llevaba dos hijos, y los indios cimarrones atisbaban, y cuando pasaban los cimarrones los perseguían, cuando el viejo se daba cuenta les dispara una escopeta llamada chimenea, de ese miedo dejaban de perseguir.*

***Cimarrón** (¿?), punto sagrado.*

*Quebrada **Siadó**, se llama Siadó porque los indígenas cimarrones sembraron caña brava para su defensa (Gabriel Forastero Chamorro Reseña histórica del Resguardo Puerto Alegre-Divisa).*

Convivencia

*Siguiendo por la quebrada León hay una quebrada llamada **Eugenia**, su nombre es ancestral, en la boca vivía una señora llamada Eugenia, no conocemos el apellido (Gabriel Forastero Chamorro Reseña histórica del Resguardo Dominico-Apartadó-Geandó-Vacal-Dondoño. Comunidades Vacal y Geandó, abril 3 de 2000).*

*Quebrada **Ambrosio**, en la boca de la quebrada había un indígena, llamaba Ambrosio.*

*Quebrada **Capuria**, en esa quebrada los ancestros encontraban una persona negra, por eso se llama quebrada Capuria.*

*Quebrada **Enrique**, subiendo por el río Nauca, al margen derecho había un indígena que se llamaba Enrique Chamí, era oriundo cabecera del río San Juan.*

*Quebrada **Burrú**, en toda la boca de la quebrada vivía un indígena llamado Berrugoso.*

*Quebrada **Domingo Rojas**, en toda la boca de allí vivía un indígena llamado Domingo Rojas, no sabemos de dónde era (Gabriel Forastero Chamorro Reseña histórica del Resguardo Puerto Alegre-Divisa).*

El recuerdo de la historia que ilumina a un presente discontinuo

Hace 20 años el interés de Gabriel era el Plan de Ordenamiento Territorial Indígena para el municipio del Alto Baudó. Él reorganizó (¿reeditó?) sus recuerdos en función de un problema que era fundamentalmente político, y hay que enfatizar una particularidad y es que quizás debido a su familiaridad con el trabajo de los antropólogos, es en gran parte escribiendo que también ha recordado o mejor fijado el recuerdo.

En términos de Hartog (2014), tenía entonces a un régimen de historicidad que:

- Construye, al inscribir durante sus recorridos en una agenda, también un presente a partir de los recuerdos del pasado inmediato (lo que acaba de suceder) de él mismo, y a partir de los recuerdos del pasado (inmediato o no) de aquellos otros con quienes se encuentra. Presente de sus visitas que, con el paso del tiempo, se convierte a su vez también en el recuerdo de un pasado inmediato (al momento mismo del registro e incluso a los pocos días o semanas del mismo).
- Y que desde el pasado, los recuerdos, piensa otro presente, el del problema político, un presente que resultó siendo relativamente breve dado que un año después ya había cambiado (cuando el interés pasó a ser el Proyecto Educativo Institucional

del colegio de Catrú), y un pasado que como se acaba de comentar, hace 20 años a la hora de inscribirlo era un pasado inmediato.

En otras palabras, un régimen de historicidad en el que entran a jugar entonces también diferentes presentes y distintos pasados, presentes y pasados que cambian, son dinámicos y se pueden transformar: presentes efímeros contruidos en una agenda a partir del pasado (recuerdos) y que a su vez se volverán con el paso del tiempo pasado (recuerdos), pero también y a la larga un presente concreto discontinuo (Plan de Ordenamiento Territorial Indígena para el municipio del Alto Baudó) que es pensado, reflexionado, desde el pasado (recuerdos), y en este último sentido a la larga régimen de historicidad antiguo en el que la distancia entre la experiencia pasada y la expectativa futura (Koselleck citado en Hartog, 2014) es reducida y su relación equilibrada, simétrica.

A manera de conclusión

Territorio, historia y pervivencia

Para el ordenamiento que le era propio a los territorios embera del Alto Baudó a comienzos del siglo XXI en términos de límites de los resguardos, lugares de las comunidades y sitios de explotación de *recursos naturales*, y del que dan cuenta los mapas, como lo evidencian las historias contadas resultaban ser fundamentales actividades como el *jaibanismo*, la pesca, la caza, la recolección y la siembra llevadas a cabo por quienes a lo largo de generaciones han *monteado* y nombrado aquellos parajes. Han sido estas actividades y por ende las condiciones para la reproducción del territorio y la historia embera, las que se han visto impactadas por el *reciente* accionar del narcotráfico, la guerrilla, los paramilitares, las bandas criminales y el ejército en la región.

Así, dedicarle ahora atención al territorio y la historia embera a partir de una experiencia de hace 20 años, es algo que adquiere sentido al considerar las consecuencias sociales y culturales que ha generado la grave situación humanitaria que desde 2007 han tenido que afrontar estas comunidades casi que de manera continua en el Alto Baudó a causa de la dinámica de los conflictos armados, y darse cuenta de que lamentablemente no han perdido vigencia.

Desde 2007 se han venido presentando desplazamientos forzados en la zona (Noticias ONU, 2014; Pacífico Colombia, 2014), los cuales continúan en 2008 (Pacífico Colombia, 2014), registrándose entre 2007 y 2008 un incremento gradual en el Baudó

(Restrepo, 2009). Solo en 2008 se presentaron tres desplazamientos masivos en la zona del Alto Baudó (Redmond, 2009).

En 2009 se siguen presentando los desplazamientos forzados en la zona (Pacífico Colombia, 2014; Redmond, 2009; Restrepo, 2009; SERVINDI, 2009). En esta ocasión, más de 1.000 embera huyeron de 15 comunidades en sus territorios colectivos del Alto Baudó buscando protección (Redmond, 2009), 897 llegaron a la comunidad de Catrú (Redmond, 2009; SERVINDI, 2009) y 114 llegaron a la comunidad de Nuncidó (Redmond, 2009), en lo que fue el mayor desplazamiento registrado desde 2005 en el Chocó y el más grande registrado en 2009 en esa región (Restrepo, 2009).

La causa: las amenazas por parte de grupos armados ilegales y los enfrentamientos entre estos, después de que unos 200 miembros del grupo emergente de Los Rastrojos entrara a territorio embera, intimidara a sus habitantes y tratara de forzarlos a colaborar en ataques contra un grupo del Ejército de Liberación Nacional -ELN- (Redmond, 2009; Restrepo, 2009; SERVINDI, 2009). Junto a Los Rastrojos se encontraba en la zona el Frente Aurelio Rodríguez de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia -FARC- (SERVINDI, 2009). Los Rastrojos impusieron en el Alto Baudó un bloqueo económico a lo largo de los ríos Catrú y Dubasa (Redmond, 2009; SERVINDI, 2009), en el marco de la disputa por el control de los corredores de narcotráfico y armas con el ELN en el Chocó (Restrepo, 2009).

En 2013 se presenta en la zona el desplazamiento embera de 11 familias desde la comunidad Las Delicias en donde habitaban hacia Pie de Pató, la cabecera municipal del

Alto Baudó, en tanto que durante 15 días 300 personas estuvieron confinadas en la comunidad debido a una prohibición de movilización fluvial (ONIC, 2014).

Esto como consecuencia de la confrontación armada entre las Autodefensas Gaitanistas Unidas de Colombia, grupo post desmovilización paramilitar, heredero o sucesor de las Autodefensas Unidas de Colombia -AUC-, y un grupo del ELN, cuando las primeras atacan al segundo en Boca de Tuadó (ONIC, 2014). La disputa es por el control territorial en la zona: las autodefensas quieren recuperar el dominio del territorio desde el Bajo Baudó hasta Pie de Pató, el ELN quiere defender el dominio del territorio desde Platanares hasta Pie de Pató (ONIC, 2014).

En 2014, se presenta en la zona el desplazamiento masivo forzado de entre 2.500 y 2.700 embera (CNA, 2014; Noticias RCN, 2014; ONIC, 2014; El Mundo, 2014; Noticias ONU, 2014; Pacífico Colombia, 2014). El lugar, el Resguardo Catrú-Dubasa-Ancosó en el Alto Baudó (ONIC, 2014).

Se trataba de habitantes de 20 comunidades del Dubasa y subsidiarios entre las que se encontraban: Doparé, Soquerré, Piedra Mula, Corodó, Jangadó, Dipurdú, Punto Viejo, Docasina, Pueblo Nuevo, Cañadó, Esevedé, Playa Grande, Andeudó, Carrisal, La Loma, Villa Myriam y Siorodó (CNA, 2014), los cuales llegan como lugar de recepción a la comunidad de Catrú Central, en el corregimiento de Santa Catalina de Catrú (Noticias RCN, 2014; ONIC, 2014).

También se trató de 540 habitantes de Nueva Esperanza, Puerto Tomás, Alto Tumandó, Tassi y Sarú, y de 271 habitantes de Puesto Indio (Cuevas, 2015).

Según la Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas, en 2014 en la zona del Alto Baudó fueron desplazadas 3.431 personas (Cuevas, 2015); 2.030 personas (casi todos embera) huyeron de 28 comunidades en Catrú, Dubasa y Ancosó hacia Catrú Central, Santa Catalina o selva adentro (Cuevas, 2015).

Todo como resultado de la confrontación armada entre las Autodefensas Gaitanistas Unidas de Colombia (una estructura de la banda criminal Los Urabeños) y el Frente Resistencia Cimarrón (Frente de Guerra Occidental) del ELN (CNA, 2014; Cuevas, 2015; El Mundo, 2014; Noticias ONU, 2014; Noticias RCN, 2014; ONIC, 2014; Pacífico Colombia, 2014), y de los operativos militares de la Fuerza Pública, concretamente de la Decimoquinta Brigada del Ejército Nacional de Colombia (CNA, 2014; ONIC, 2014).

La explicación: los ríos de la zona del Alto Baudó, el segundo municipio más pobre del país, son vistos por los grupos armados ilegales como una de las principales autopistas para el narcotráfico, la droga viaja desde el Chocó a través del Pacífico hacia Panamá, de ahí la ruta de cultivos ilícitos y laboratorios de coca, y las redes de tráfico de drogas (Cuevas, 2015).

En 2017 se presenta otro desplazamiento forzado en la zona, el de 101 familias embera de la comunidad de Puerto Indio (Verdad Abierta, 2017). Esto debido a las amenazas del Frente Resistencia Cimarrón del ELN y el choque armado de este con las Autodefensas Gaitanistas Unidas de Colombia por el control territorial del Alto Baudó, dada su importancia estratégica como corredor para articular las zonas del Atrato y el Pacífico, y en este sentido para el narcotráfico y la extorsión (Verdad Abierta, 2017). Mientras el frente busca consolidar el dominio de la conexión entre el Atrato, y las zonas

del Alto y Medio Baudó, las autodefensas buscan consolidar el dominio de la conexión entre las zonas del Bajo Atrato, el Alto Baudó y la Costa Pacífica (Verdad Abierta, 2017) (Ver Figura 20).

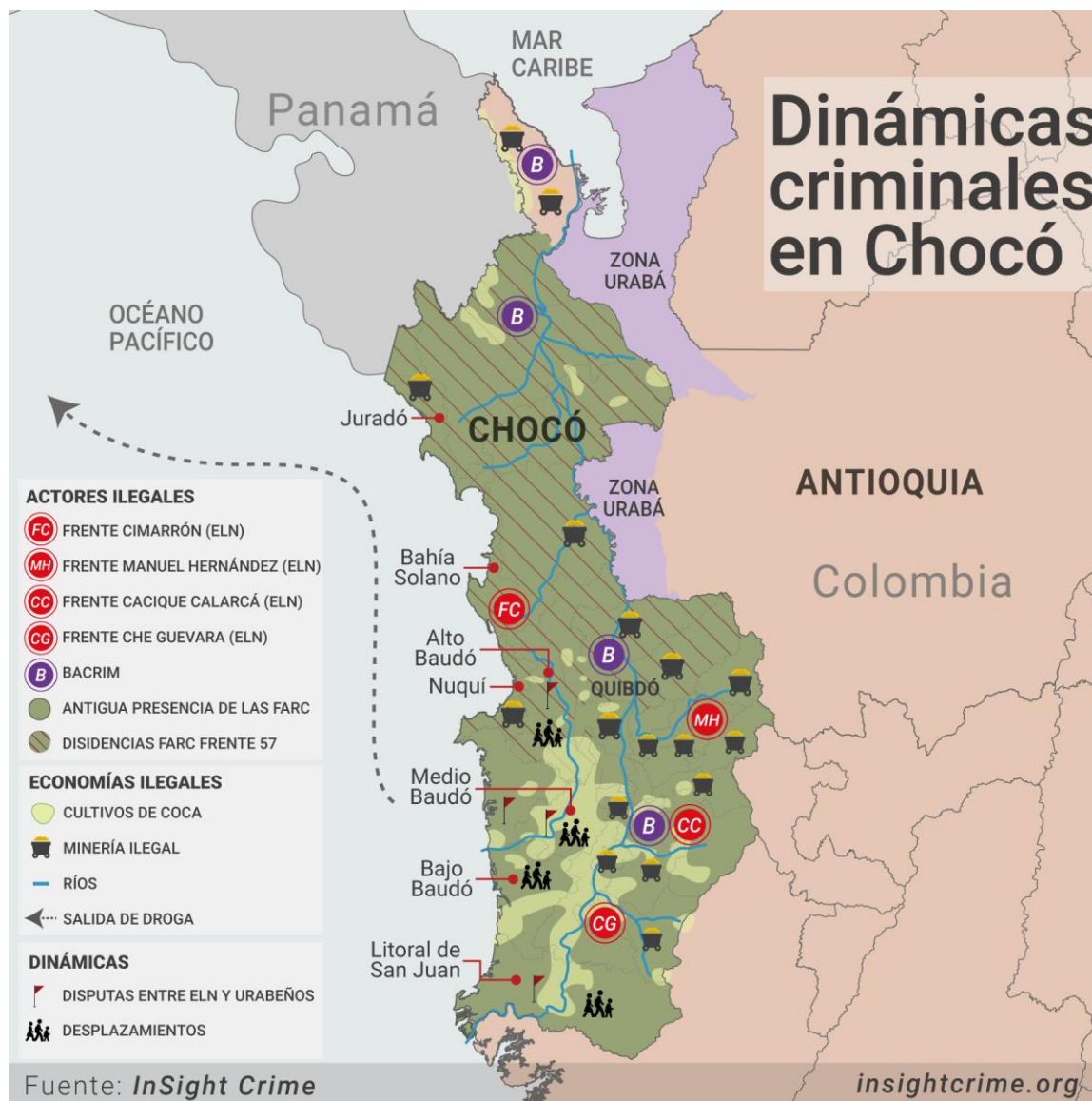


Figura 23. Dinámicas criminales en Chocó.

Fuente: Ávila, N. & Clavel, T. (2017, 29 de marzo). Historia de violencia se repite en Chocó, departamento estratégico de Colombia. Recuperado el 13 de julio de 2021 de InSight Crime.

<https://es.insightcrime.org/noticias/analisis/historia-de-violencia-se-repite-en-choco-departamento-estrategico-de-colombia/>

En 2018 se presenta el desplazamiento forzado en la zona de 656 personas y 136 familias de cuatro comunidades embera, Puerto Embera, Puerto Samaria, El Chorro y El Piñal, y su huida al corregimiento de Virudó, efectuándose una solicitud de acción urgente por la presencia en el Alto Baudó de grupos paramilitares, secuestro y reclutamiento masivo de niños y jóvenes indígenas (ONIC, 2018). Esto cuando más de 100 miembros del grupo paramilitar autodenominado Águilas Negras entra a la comunidad de Puerto Embera del Resguardo Pavasa Gella amenazando, secuestrando y reclutando niños y jóvenes embera (ONIC, 2018).

En 2019 en el que ha sido catalogado por la Defensoría Regional como el desplazamiento más grande de los últimos años en el Chocó, más de 4.000 personas de la zona del Alto Baudó, entre las que se contaban familias de comunidades embera, tuvieron que dejar sus territorios ancestrales y dirigirse a uno de los tres principales centros de concentración: Catrú Central, Pie de Pató la cabecera municipal y el río Nauca (RTVC, 2019). Esto a causa del accionar, las disputas y el fuego cruzado de los grupos armados ilegales, las Autodefensas Gaitanistas Unidas de Colombia y el ELN, por el control territorial (RTVC, 2019). También hubo comunidades en situación de confinamiento (RTVC, 2019).

Más recientemente en 2020, se presenta el desplazamiento masivo de aproximadamente 1.360 personas en la zona del Alto Baudó, 363 familias de la comunidad embera de Catrú del Resguardo Catrú-Dubasa-Ancosó se dirigen a la comunidad de Puerto Aracely (OCHA, 2020; Gobierno Ancestral Territorial de los Pueblos Indígenas del Chocó. Autoridad Tradicional, 2020). Esto debido a los combates entre los grupos armados

ilegales, Autodefensas Gaitanistas Unidas de Colombia y el ELN, y la orden de dejar el territorio (OCHA, 2020; Gobierno Ancestral Territorial de los Pueblos Indígenas del Chocó. Autoridad Tradicional, 2020). El miedo a la presencia de estos grupos, su intimidación, amenazas y control social, y la posibilidad de nuevos enfrentamientos entre ellos por su consolidación en el territorio, conllevó en la comunidad desplazada de Catrú y en la comunidad de Puerto Aracely una situación de confinamiento con limitaciones en el acceso a asistencia, bienes y servicios, y limitaciones en la movilidad para cerca de 1.470 personas, entre ellas más de 650 mujeres y 570 niños, todo esto además en momentos de pandemia por el Covid 19 (OCHA, 2020; Gobierno Ancestral Territorial de los Pueblos Indígenas del Chocó. Autoridad Tradicional, 2020).

Y en 2020 también se presenta el desplazamiento de 450 personas en la zona del Alto Baudó, pertenecientes a siete comunidades embera, Dipurdú, Siorodó, Konondó, Tigre, Docasina, Cañadó y Piedra Mula, que se dirigen a la comunidad de Catrú Central (Agredo, 2020). Esto motivado por los enfrentamientos entre los grupos armados ilegales Clan del Golfo y Frente Resistencia Cimarrón del ELN con interposición de la población civil, cuando el primero se expande por los territorios que controlara el segundo (Agredo, 2020).

Ahora bien, toda esta crítica situación de confinamiento y/o desplazamiento, y el desarraigo asociado al atentar contra su territorialidad acaban comprometiendo la supervivencia misma del pueblo embera. Como lo plantea Mach (citado en Jimeno, 1996), con el sustento al mantenimiento o a la creación de fronteras simbólicas que pueden coincidir o no con los límites físicos que separan un grupo de otro, el reconocimiento

territorial a su vez sustenta el hecho de maximizar las particularidades, las diferencias culturales, elemento básico para que los grupos *étnicos* como tales existan; de ahí que el territorio haya podido llegar a ser uno de los “*foco(s) de una ideología política de reafirmación étnica*” (Jimeno, 1996). De hecho, la cualidad que le ha permitido al territorio *étnico* llegar a convertirse en símbolo de acción política flexible, es precisamente que condensa nociones (sentidos) de peculiaridad y pertenencia junto con las (los) de alteridad y distinción, al interior y al exterior de los grupos (Jimeno, 1996).

En diversas circunstancias históricas, uno de los elementos comunes en los movimientos de grupos *étnicos* ha sido el de los reclamos (reivindicaciones) sobre un territorio, soportados estos en la ancestralidad de la ocupación (Mach citado en Jimeno, 1996). Anclarse en territorios específicos retomando aspectos del pasado, pero a la vez posicionándose en el presente retomando necesidades específicas, es la particularidad que tienen los reclamos (reivindicaciones) territoriales (Jimeno, 1996). Todo esto es lo que está en jaque desde hace ya alrededor de 15 años en el Alto Baudó.

Llegados a este punto, valdría la pena cuestionarse la contribución que la dinámica que se da entre el régimen de historicidad del etnógrafo y el régimen de historicidad de algunos de aquellos con quienes el etnógrafo trabaja, hace a las condiciones para la reproducción del territorio y la historia embera.

En términos de Hartog (2014), el recuerdo etnográfico conllevaría un régimen de historicidad, una relación pasado-presente-futuro, pero esta relación dista mucho de ser homogénea, única, por el contrario, es distinta, diversa, variada. Tal vez los antropólogos no lo notamos por prestarle más atención a la manera como funciona esa relación entre

aquellos otros con quienes trabajamos, que a la manera como funciona esa relación entre nosotros mismos. No existe el pasado, el presente, el futuro, lo que hay es un pasado, un presente, un futuro dependiendo de quién recuerde, lo que hay es el pasado, el presente, el futuro de alguien dependiendo de la posición de enunciación. El etnógrafo trabaja no solo con sus propios recuerdos sino también con los recuerdos de otros, y en este sentido lo que cada uno recuerda es diferente y el para qué lo recuerda también. De ahí que el recuerdo sea algo mucho más complejo a la luz de los regímenes de historicidad. Al recordar *el* pasado, el etnógrafo y la gente con la que trabaja atienden situaciones *del* presente, pero dichos pasado y presente son diferentes para cada uno, su papel, su utilización, su relación (énfasis, direccionalidad), su uso es diferente para cada uno. Este trabajo evidencia solo uno de los casos posibles, solo una de las situaciones posibles.

Ahora bien, la experiencia del trabajo etnográfico entonces implicaría el trabajo con diferentes regímenes de historicidad, pero la relación entre estos no es igualitaria, equitativa, uno se impone al otro, se trata de una relación en conflicto, en disputa en la que el régimen de historicidad del etnógrafo termina cooptando, subsumiendo, al régimen de historicidad de aquellos con quienes trabaja, de cierta manera, etnocentrismo. No es solo un tema de diferentes capas de interpretación, de sentido, de significado sobre o superpuestas (Geertz, 2003), es también un tema de distintas capas de recuerdo, y en este sentido, de distintas capas de regímenes de historicidad asincrónicas, en desfase o desajuste y tensión. El etnógrafo termina convirtiendo, transformando el pasado inmediato y el pasado distante de aquellos con quienes trabaja, en parte de su propio pasado distante, y termina colocando los problemas políticos de aquellos con quienes trabaja en función de

sus propios problemas académicos. El régimen de historicidad antiguo de aquellos con quienes trabaja el etnógrafo termina siendo absorbido, eclipsado por su propio régimen de historicidad presentista (*“los recuerdos del etnógrafo no están anclados en el pasado, sino que son el futuro del momento en el que él está en campo”* -profesor Pablo Nieto, comunicación personal-, si sus recuerdos son el pasado y el futuro, son entonces un eterno presente). Así, lo que tiene sentido para el etnógrafo no necesariamente habrá de tener sentido para aquellos con quienes trabaja...

Lista de referencias

- Acuña, E.; León, K. & Angarita, C. (2018). *Identificación de la garantía o vulneración del derecho al territorio de la Comunidad Indígena Embera Chamí Dachi Drua en situación de desplazamiento forzado, asentada en el corregimiento Campo Capote, municipio de Puerto Parra en Santander*. Trabajo de grado Derecho, Universidad Cooperativa de Colombia, Barrancabermeja, Colombia.
https://repository.ucc.edu.co/bitstream/20.500.12494/6636/1/2018_derecho_territorio_indigena.pdf
- Agredo, P. (2020). Defensoría pide acciones urgentes para atender a 450 desplazados en Alto Baudó, Chocó. Septiembre 17. En: *RCN Radio*.
<https://www.rcnradio.com/colombia/antioquia/defensoria-pide-acciones-urgentes-para-atender-450-desplazados-en-alto-baudo>
- Ávila, N. & Clavel, T. (2017, 29 de marzo). Historia de violencia se repite en Chocó, departamento estratégico de Colombia. En: *InSight Crime*.
<https://es.insightcrime.org/noticias/analisis/historia-de-violencia-se-repite-en-choco-departamento-estrategico-de-colombia/>
- Benavides, A.; García, C. & Guido, S. (2020). Crianza urbana y territorio ancestral: Pueblos indígenas Embera-Katío y Nasa en Bogotá. En: *Revista Aletheia*. Vol. 12, No. 2, 37-60. Julio-Diciembre.
<https://aletheia.cinde.org.co/index.php/ALETHEIA/article/view/541/327>

- Bonfil, G. (2005). Historias que no son todavía historia. En: *Historia, ¿para qué?* México: Siglo Veintiuno. <https://historiauniversal748.files.wordpress.com/2017/10/carlos-pereyra-y-otros-historia-para-que.pdf>
- Bourdieu, P. & Wacquant, L. (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva*. México, D. F., México: Grijalbo.
- Boyacá, N. & Martínez, D. (2020). *Re-naciendo en el paraíso: re-terroterialización de la comunidad indígena Embera Chamí*. Trabajo de grado Trabajo Social, Universidad de La Salle, Bogotá, Colombia. https://ciencia.lasalle.edu.co/trabajo_social/912/
- Carmona, Sergio Iván. (1993). Los emberá, gentes de río, de selva y de montaña. En: *Encrucijadas de Colombia Amerindia*. (Francois Correa, ed.). Santafé de Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología, Colcultura.
- Clifford, J. (2001). Sobre la autoridad etnográfica. En: *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona, España: Gedisa. <https://anthroposentido.files.wordpress.com/2015/02/clifford-j-1988-dilemas-de-la-cultura.pdf>
- Comisión Gulbenkian para la Reestructuración de las Ciencias Sociales. (2007). *Abrir las Ciencias Sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la Reestructuración de las Ciencias Sociales*. (Immanuel Wallerstein coordinador). México: Siglo Veintiuno. <https://www.pucesi.edu.ec/webs/wp-content/uploads/2018/03/Wallerstein-I.-10%C2%AA.-Ed..-2007.-Abrir-las-ciencias-Sociales.-M%C3%A9xico-Siglo-XXI-Editores..pdf>

Condori, L. & Ticona A. (1992). Prólogo. En: *El escribano de los caciques apoderados*.

Kasikinakan Purirarunakan Qillqiripa. La Paz, Bolivia: hisbol/THOA.

Coordinador Nacional Agrario-CNA- Chocó. (2014). En grave peligro comunidades

embera del Alto Baudó, Chocó. Mayo 13.

<https://www.congresodelospueblos.org/en-grave-peligro-comunidades-embera-del-alto-baudo-choco/>

Cuevas, A. (2015). Emberas del Alto Baudó, sitiados por el miedo. Mayo 9.

<https://www.elespectador.com/noticias/actualidad/emberas-del-alto-baudo-sitiados-el-miedo-articulo-559628>

Cuoghi, D. (s.f.). I misteri della mappa di Piri Reis. En: *diegocuoghi.com*.

https://www.diegocuoghi.com/Piri_Reis/PiriReis.htm

Díaz, J. (2020). Narrativas territoriales Embera entre el Alto San Juan y Magdalena Medio.

En: *Revista Controversia*. No. 214, 167-208. Agosto.

<https://revistacontroversia.com/index.php/controversia/article/view/1203/967>

Domínguez, C. (1997). Territorio y región en la Amazonía occidental colombiana.

Conceptos básicos. En: *Memorias del primer encuentro de investigadores del piedemonte amazónico*. Bogotá: Tercer Mundo.

El Mundo. (2010, 9 de febrero). Hallan una cápsula del tiempo de finales del siglo XVIII

en Menorca. En: *El Mundo*.

<https://www.elmundo.es/elmundo/2010/02/09/baleares/1265743793.html>

El Mundo, Redacción. (2014). El 20% de la población Emberá ha sido desplazada.

Noviembre

27.

https://www.elmundo.com/portal/noticias/derechos_humanos/el_20_de_la_poblacion_embera_ha_sido_desplazada.php#.XP3GSaJKiDI

El Tiempo, Redacción. (2016, 27 de junio). Los secretos que guardan las cápsulas del tiempo en Colombia. En: *El Tiempo*
<https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16631218>

Fazio, H. (2010). La contemporaneidad y su relación con el tiempo. En: *La historia del tiempo presente: historiografía, problemas y métodos*. Bogotá, D. C., Colombia: Universidad de los Andes, Ediciones Uniandes.

Flórez, C.; Moreno, K.; Palomeque, R. & Córdoba, M. (2020). Impactos de la desterritorialización en las prácticas ancestrales en una comunidad embera asentada en Quibdó. En: *Integración Académica en Psicología*, Revista de la Asociación Latinoamericana para la Formación y Enseñanza de la Psicología (ALFEPSI). Vol. 8, No. 24, 90-98. <http://www.integracion-academica.org/37-volumen-8-numero-24-2020/288-impactos-de-la-desterritorializacion-en-las-practicas-ancestrales-en-una-comunidad-embera-asentada-en-quistbo>

Fundación GAIA Amazonas. (1999, noviembre). *Por qué los indígenas de la Amazonia están haciendo su propio ordenamiento territorial. Documento de Trabajo No. 7*. Programa Consolidación Amazónica (COAMA). Santafé de Bogotá, Colombia: Unión Europea, Gobiernos de Austria y Dinamarca (Patrocinadores).
<https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/I6D00027.pdf>

- García, N. (1991). ¿Construcción o simulacro del objeto de estudio? Trabajo de campo y retórica textual. En: *Alteridades*. Vol. 1, No. (1), 58-64. <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/viewFile/685/926>
- Garcidueñas, P. (2018, 16 de agosto). ¿Qué es un atrapanieblas? En: *expok Comunicación de Sustentabilidad y RSE*. <https://www.expoknews.com/que-es-un-atrapanieblas/>
- Geertz, C. (1997). Estar allí. La antropología y la escena de la escritura. En: *El antropólogo como autor*. Barcelona, España: Paidós Studio. <https://filosoficabiblioteca.files.wordpress.com/2013/10/geertz-el-antropologo-como-autor.pdf>
- Geertz, C. (2003). Descripción densa: Hacia una teoría interpretativa de la cultura. En: *La interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Gedisa. <https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/geertz-c-1973-la-interpretacion-de-las-culturas.pdf>
- Gobierno Ancestral Territorial de los Pueblos Indígenas del Chocó. Autoridad Tradicional. (2020). Comunicado a la Opinión Pública. Mayo 25. En: Organización Nacional Indígena de Colombia -ONIC-. *Los indígenas Embera Dóbida de la comunidad de Catrú (Alto Baudó, Chocó) que fueron desplazados por enfrentamientos armados, regresaron voluntariamente a su comunidad debido a la reacción inmediata de las autoridades*. Mayo 26. <https://www.onic.org.co/comunicados-regionales/3897-los-indigenas-embera-dobida-de-la-comunidad-de-catru-alto-baudo-choco-que-fueron-desplazados-por-enfrentamientos-armados-regresaron-voluntariamente-a-su-comunidad-debido-a-la-reaccion-inmediata-de-las-autoridades>

- Guerrero, L. (2019, 27 de noviembre). Estampas del mundo flotante: ukiyo-e o xilografía ukiyo-e. En: *Hypotheses Amontonamos las palabras Blog de la Biblioteca Daniel Cosío Villegas*. <https://bdcv.hypotheses.org/3015>
- Guzmán, H. (1999). *Memorias de nieblas y aguaceros: Una aproximación a la historia y al territorio de los libres del bajo Dubasa (Municipio del Alto Baudó, Departamento del Chocó)*. Trabajo de grado no publicado, Universidad Nacional de Colombia, Santa Fé de Bogotá D.C., Colombia.
- Hartog, F. (2014). El régimen moderno de historicidad puesto a prueba con las dos guerras mundiales. En: *En busca del pasado perdido. Temporalidad, historia y memoria*. (María Inés Mudrovcic y Nora Rabotnikof coords.). México, México: Siglo XXI.
- Jimeno, M. (1996). Juan Gregorio Palechor: Tierra, identidad y recreación étnica. En: *Journal of Latin American Anthropology*. Vol. 1, No. 2, pág. 46-77.
- Lara, V. (2016, 16 de noviembre). Asombrosos descubrimientos y fraudes monumentales: los “artefectos fuera de lugar”. En: *hipertextual* <https://hipertextual.com/2016/11/ooarts-artefectos>
- Lindón, A. (2012). La concurrencia de lo espacial y lo social. En: *Tratado de metodología de las ciencias sociales: Perspectivas actuales*. (Enrique de La Garza Toledo y Gustavo Leyva coords., eds.). México: Fondo de Cultura Económica, UAM.
- Malinowski, B. (1973). Introducción: objeto, método y finalidad de esta investigación. En: *Los argonautas del Pacífico occidental. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*. Barcelona, España: Planeta-Agostini.

<http://eva.fhuce.edu.uy/file.php/194/63654554-Los-Argonautas-Del-Pacifico-Occidental-Vol-1-Bronislaw-Malinowski.pdf>

Malinowski, B. (1989). Prefacio e Introducción. En: *Diario de campo en Melanesia*.

Madrid, España: Júcar Universidad.

https://monoskop.org/images/c/c1/Malinowski_Bronislaw_Diario_de_Campo_en_Melanesia.pdf

Morales, L. (2016). *Alternativas de pagos por servicios ecosistémicos como instrumento*

de ordenamiento ambiental territorial en comunidades indígenas en Antioquia :

estudio de caso Resguardo Indígena Embera Chamí Karmata Rua, Suroeste

antioqueño. Trabajo de grado Maestría en Estudios Urbano Regionales,

Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia.

[https://docplayer.es/71491784-Alternativas-de-pagos-por-servicios-ecosistemas-como-instrumentos-de-ordenamiento-ambiental-territorial-en-comunidades-](https://docplayer.es/71491784-Alternativas-de-pagos-por-servicios-ecosistemas-como-instrumentos-de-ordenamiento-ambiental-territorial-en-comunidades-indigenas-de-antioquia.html)

[indigenas-de-antioquia.html](https://docplayer.es/71491784-Alternativas-de-pagos-por-servicios-ecosistemas-como-instrumentos-de-ordenamiento-ambiental-territorial-en-comunidades-indigenas-de-antioquia.html)

Noticias RCN. (2014). ONU exige al gobierno ayudar a 2.600 indígenas desplazados. El

organismo pidió al Estado que intervenga en la crisis que afecta al grupo Emberá

en Chocó. Mayo 16. [https://noticias.canalrcn.com/nacional-regiones-pacifico/mas-](https://noticias.canalrcn.com/nacional-regiones-pacifico/mas-2600-indigenas-desplazados-viven-una-parroquia)

[2600-indigenas-desplazados-viven-una-parroquia](https://noticias.canalrcn.com/nacional-regiones-pacifico/mas-2600-indigenas-desplazados-viven-una-parroquia)

Noticias ONU. (2014). La ONU preocupada por el desplazamiento de emberas en

Colombia. Mayo 16. <https://news.un.org/es/story/2014/05/1301621>

Organización Regional Embera Wounaan -OREWA-. (1999). *El ordenamiento territorial: Una estrategia tradicional de control territorial de los pueblos indígenas*. Quibdó, Colombia. Mayo 24-28.

Organización Regional Embera Wounaan -OREWA-. (2000). *Lo que queremos y pensamos hacer en nuestro territorio* (Plan de Vida). Quibdó, Colombia: Red de Solidaridad Social, Ministerio del Medio Ambiente, Componente de Comités Regionales RED-PMRN.

Organización Nacional Indígena de Colombia -ONIC-. (2014). Grave situación de desplazamiento forzado y confinamiento del Pueblo Emberá del Chocó por parte de actores armados ilegales. Mayo 21. <https://censat.org/es/noticias/grave-situacion-de-desplazamiento-forzado-y-confinamiento-del-pueblo-embera-del-choco-por-parte-de-actores-armados-ilegales>

Organización Nacional Indígena de Colombia -ONIC-. (2018). SOLICITUD DE ACCIÓN URGENTE por presencia de grupos paramilitares, secuestro y reclutamiento masivo de niños emberas Dóbida y desplazamiento de 4 comunidades embera Dóbida en zona rural de Alto Baudó, Chocó. Mayo 19. https://www.onic.org.co/images/noticias/2018/05/Acci%C3%B3n_Urgente_Alto_Baud%C3%B3.pdf

Ospina, S. & Saldarriaga, A. (2018). *Reconociendo identidades: un acercamiento al resguardo indígena Marcelino Tascón de Valparaíso - Antioquia desde el trabajo social decolonial e intercultural. El proceso de construcción de la identidad por medio del territorio en los indígenas Embera Chamí del resguardo Marcelino*

Tascón. Trabajo de grado Trabajo Social, Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.

https://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/15637/1/OspinaSara_2018_ReconociendoIdentidadesAcercamiento.pdf

Pacífico Colombia. (2014). SOS de ONU por desplazamiento forzado de grupo Emberá en Alto Baudó. Mayo 16. <https://pacificocolombia.org/sos-de-onu-por-desplazamiento-forzado-de-grupo-ember-en-alto-baud-2/>

Pardo, Mauricio. (1987). Indígenas del Chocó. En: *Introducción a la Colombia Amerindia*. Bogotá, Colombia: Ministerio de Educación Nacional, Instituto Colombiano de Cultura, Instituto Colombiano de Antropología.

Petrella, S. & Borgeaud, P. (2020, July 6). Penser et représenter un troisième genre dans les Amériques (XVI^e-XVIII^e s.). Le massacre des « hommes-femmes », entre images et littérature. En: *érudit*. <https://www.erudit.org/en/journals/fr/2020-v31-n2-fr05380/1070333ar/>

Redmond, R. (2009). Colombia: 2 mil emberas desplazados en el Chocó. Marzo 17. <https://www.acnur.org/noticias/briefing/2009/3/5b7e6fd323/colombia-2-mil-emberas-desplazados-en-el-choco.html>

Restrepo, Carlos Olimpo. (2009). Baudó se llenó de desplazados. Marzo 18. <https://renacientes.net/blog/2009/03/18/baudo-se-lleno-de-desplazados/>

Radio Nacional de Colombia -RTVC-. (2019). 4 mil personas en Chocó han sido desplazadas en el último mes. Diciembre 17.

<https://www.radionacional.co/cultura/4-mil-personas-en-choco-han-sido-desplazadas-en-el-ultimo-mes>

Rosaldo, R. (2000). Introducción. La aflicción y la ira de un cazador de cabezas. En: *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.

https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1064&context=abya_yala

Rubiano, J. (2019). Cohabitando hombres y espíritus, el territorio embera-chamí de Cañabravita, departamento del Putumayo (sur de Colombia). En: *Campos en Ciencias Sociales*. Vol. 7, No. 1, 103-125. Enero-Junio.

<https://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/campos/article/view/4758/4773>

Sarasty, P. (2020). *Análisis a la restitución de los derechos territoriales de la comunidad Embera Katío del Alto Andágueda*. Trabajo de grado Maestría en Derechos Humanos y Democratización, Universidad Externado de Colombia, Bogotá D.C., Colombia. <https://bdigital.uexternado.edu.co/bitstream/handle/001/3745/GFABA-spa-2020->

[Analisis_a_la_restitucion_de_los_derechos_territoriales_de_la_comunidad_Embera_Katio?sequence=1&isAllowed=y](https://bdigital.uexternado.edu.co/bitstream/handle/001/3745/GFABA-spa-2020-Analisis_a_la_restitucion_de_los_derechos_territoriales_de_la_comunidad_Embera_Katio?sequence=1&isAllowed=y)

SERVINDI. (2009). Colombia: Narcotráfico desplaza 2 mil indígenas embera. Marzo 23.

<https://www.servindi.org/actualidad/9484>

Solodkow, D. (2009). Escritura etnográfica y alteridad colonial. En: *Etnógrafos coloniales: Escritura, alteridad y eurocentrismo en la conquista de América*. Disertación de

grado no publicada, Vanderbilt University, Nashville, Tennessee, Estados Unidos.

[https://etd.library.vanderbilt.edu/available/etd-03302009-](https://etd.library.vanderbilt.edu/available/etd-03302009-074605/unrestricted/Solodkow.pdf)

[074605/unrestricted/Solodkow.pdf](https://etd.library.vanderbilt.edu/available/etd-03302009-074605/unrestricted/Solodkow.pdf)

UN Office for the Coordination of Humanitarian Affairs -OCHA-. (2014, 16 de mayo).

Informe de Situación No. 1 - Desplazamiento masivo en Alto Baudó (Chocó). En:

OCHA

Services.

[https://www.humanitarianresponse.info/es/operations/colombia/document/informe](https://www.humanitarianresponse.info/es/operations/colombia/document/informe-de-situacion-no-1-desplazamiento-masivo-en-alto-baud-choc)

[e-de-situacion-no-1-desplazamiento-masivo-en-alto-baud-](https://www.humanitarianresponse.info/es/operations/colombia/document/informe-de-situacion-no-1-desplazamiento-masivo-en-alto-baud-choc)

[choc-](https://www.humanitarianresponse.info/es/operations/colombia/document/informe-de-situacion-no-1-desplazamiento-masivo-en-alto-baud-choc)

UN Office for the Coordination of Humanitarian Affairs -OCHA-. (2020). Colombia:

desplazamiento masivo y confinamiento en el municipio de Alto Baudó (Chocó).

Mayo 23. [https://reliefweb.int/report/colombia/colombia-desplazamiento-masivo-](https://reliefweb.int/report/colombia/colombia-desplazamiento-masivo-y-confinamiento-en-el-municipio-de-alto-baud-choc-0)

[y-confinamiento-en-el-municipio-de-alto-baud-choc-0](https://reliefweb.int/report/colombia/colombia-desplazamiento-masivo-y-confinamiento-en-el-municipio-de-alto-baud-choc-0)

Universidad Nacional de Colombia Sede Leticia y Fundación GAIA Amazonas. (2000).

Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonia (Juan José Vieco, Carlos

Eduardo Franky y Juan Álvaro Echeverri eds.). Memorias del Simposio. Santafé de

Bogotá, D. C., Colombia: Instituto Amazónico de Investigaciones UN (IMANI),

Programa COAMA, Unión Europea, Red de Solidaridad Social, UNIBIBLOS.

<https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/19951>

Vasco, L. (1985). *Jaibanás los verdaderos hombres*. Bogotá, Colombia: Biblioteca Banco

Popular Textos Universitarios. <http://www.luguiva.net/libros/detalle.aspx?id=7>

Vasco, L. (1994). *Lewis Henry Morgan: Confesiones de amor y odio*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

<http://www.luguiva.net/admin/pdfs/Lewis%20Henry%20Morgan.%20Confesiones%20de%20amor%20y%20odio.pdf>

Vasco, L. (2016). 50 años con los indios. La vida de un etnógrafo. Versión revisada y corregida de la charla en la Universidad Javeriana, marzo. Transcripción de la antropóloga Jazmín Rocío Pabón.

<http://www.luguiva.net/admin/pdfs/50%20ANOS%20CON%20LOS%20INDIOS.%20LA%20VIDA%20DE%20UN%20ETNOGRAFO.pdf>

Vasco, L. & Galeano, J. (1998). *Guía Bibliográfica. Nacionalidades Indígenas Embera y Waunaan*. Seminario Permanente Interdisciplinario de Etnoeducación. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia, Ministerio de Educación Nacional.

<http://www.luguiva.net/admin/pdfs/Guia%20Embera-Waunaan.pdf>

Verdad Abierta. (2017). Grupos armados ilegales y ausencia del Estado incendian el sur del Chocó. Marzo 8. <https://verdadabierta.com/grupos-armados-ilegales-y-ausencia-del-estado-incendian-el-sur-de-choco/>

Zárate, C. (2000). Introducción. En: *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonia* (Juan José Vieco, Carlos Eduardo Franky y Juan Álvaro Echeverri eds.). Memorias del Simposio. Santafé de Bogotá, D. C., Colombia: Universidad Nacional de Colombia Sede Leticia, Instituto Amazónico de Investigaciones UN (IMANI), UNIBIBLOS, Fundación GAIA Amazonas, Programa COAMA, Unión

Europea, Red de Solidaridad Social.

<https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/19951>