

UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

**Producción de comunidades y territorios
ambivalentes:
entre el reconocimiento y la repulsión de
las familias embera asentadas en Puerto
Boyacá, Colombia.**

Juan Manuel Díaz Santamaría

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Geografía
Bogotá, Colombia
2020

Producción de comunidades y territorios ambivalentes: entre el reconocimiento y la repulsión de las familias embera asentadas en Puerto Boyacá, Colombia.

Juan Manuel Díaz Santamaría

Tesis de investigación presentada como requisito parcial para optar al título de:
Magister en Geografía

Directora:

PhD. en Antropología Astrid Ulloa Cubillos

Grupo de Investigación:

Cultura y Ambiente

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de ciencias Humanas, Departamento de Geografía

Bogotá, Colombia

2020

Dedicatoria

Esta investigación la dedicó a las comunidades embera katío y embera chamí de Puerto Boyacá, sus historias y aprendizajes me acompañaran en mis siguientes aventuras

Agradecimientos

Primero quisiera agradecer a las comunidades embera de Puerto Boyacá que me recibieron y estuvieron dispuestos a compartir sus historias personales, en algunas ocasiones dolorosas y otras veces esperanzadoras. Mi relación tanto con los y las adultos, jóvenes y niños, me brindó infinitos aprendizajes que no se limitan al contenido de este documento. Quisiera destacar las labores de los líderes José Vicente Dovigama y Byron Leiva, Ernestina y Ubaldina, quienes me recibieron y apoyaron para llevar a feliz término el trabajo de campo de esta investigación. Asimismo, destacar las labores de Daboberto Leiva, Adán Restrepo y Greison Leiva, quienes en el marco de la investigación recogieron los relatos de vida de sus familiares para nutrir la investigación.

Del mismo modo, quisiera agradecer a la directora de la presente investigación, Astrid Ulloa, profesora con amplia experiencia del pueblo embera, e investigadora que me transmitió la sensibilidad para reconocer y valorar las fortalezas del pueblo embera, a pesar de la crisis humanitaria que experimenta hoy en día. Su apoyo, dedicación y paciencia durante las diferentes etapas de investigación hicieron posible un documento sólido y pertinente para las comunidades embera y realidad colombiana. Me gustaría resaltar su confianza durante el proceso de trabajo de campo y la oportunidad que me brindó para participar y ser beneficiado de una beca de investigación.

También me gustaría agradecer a la Vicedecanatura de Investigación y Extensión de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia, por concederme la Beca de Investigación Orlando Fals Borda (2018) con la cual pude vincular la participación de las comunidades y realizar un trabajo de campo intenso que logró conocer la cotidianidad de las comunidades embera, es decir, sus sueños, dolores e incertidumbres.

Finalmente, a mi familia que me acompañó durante las diferentes etapas de los estudios de maestría.

Resumen

La investigación aborda cómo se percibe, interpreta y experimenta el destierro y el desarraigo derivado del conflicto armado, en dos comunidades embera asentadas en el municipio de Puerto Boyacá, mediante un enfoque narrativo y territorial. En él se describen las principales características socio-políticas del pueblo embera y la crisis humanitaria, mediante un enfoque cualitativo que se nutre de las historias de vida sobre el destierro y el desarraigo en la cuenca alta del río San Juan y Puerto Boyacá. Por otra parte, la investigación describe y analiza las relaciones de las comunidades embera con la política pública de las víctimas del conflicto armado y sus agencias vinculadas. Para ello desarrolla una perspectiva que permite des-esencializar el Estado-Nación y abordar la articulación entre autoridad, territorio, alteridad y derechos, como un juego de inclusiones y exclusiones entre diferentes fuentes de autoridad y legitimidad local. De esta manera, se analiza cómo las dinámicas vinculadas al paramilitarismo, la economía ganadera y las agencias estatales han afectado y transformado la territorialidad embera, prestando especial atención en los procesos de adquisición de tierras y formación de resguardo en Puerto Boyacá.

Palabras clave: pueblo embera, víctimas del conflicto armado, narrativas territoriales, (re/des)territorialización, gubernamentalidad, formación local de Estado, sentido de lugar, terrenos de resistencia

Abstract

The research addresses how the exile and uprooting derived from the armed conflict is perceived, interpreted and experienced in two Embera communities based in the municipality of Puerto Boyacá, through a narrative and territorial approach. It describes the main socio-political characteristics of the Embera people and the humanitarian crisis, using a qualitative approach that draws on life stories about exile and uprooting in the upper basin of the San Juan River and Puerto Boyacá. On the other hand, the investigation describes and analyzes the relations of the Embera communities with the public policy of the victims of the armed conflict and its related agencies. To do this, it develops a perspective that allows de-essentializing the Nation-State and addressing the articulation between authority, territory, alterity and rights, as a game of inclusions and exclusions between different sources of authority and local legitimacy. In this way, it is analyzed how the dynamics linked to paramilitarism, the livestock economy and state agencies have affected and transformed the Embera territoriality, paying special attention to the processes of land acquisition and reservation formation in Puerto Boyacá.

Keywords: embera people, victims of the armed conflict, territorial narratives, (re / de) territorialization, governmentality, local formation of the State, sense of place, lands of resistance

Contenido

Contenido	VII
Introducción	13
Marco teórico.....	18
Memoria y narrativas territoriales.....	18
Gubernamentalidad y formación local de Estado	20
Sentido de lugar y resistencia	21
Abordaje metodológico	22
Estructura del texto	27
1 Narrativas territoriales embera entre el Alto San Juan y Magdalena Medio	30
1.1 Sobre el pueblo embera, el Alto San Juan y conflicto armado	31
1.2 Narrativas territoriales y territorialidad embera	35
1.3 Entre los escenarios de terror y refugio	44
1.4 Reubicación y producción de un territorio embera	51
1.5 Segmentación de la comunidad y retorno al Alto San Juan	56
1.5.1 Conflicto territorial en Motordochake.....	58
1.5.2 Retorno al Alto San Juan.....	59
1.6 Conclusiones.....	61
2 Damnificados y desplazados del conflicto armado: reubicación, retorno y gobierno de las comunidades embera de Puerto Boyacá.....	64
2.1 Reubicación: de damnificados del río a desplazados por la violencia	65
2.2 Regulación de la territorialidad embera	71
2.2.1 Entre el indio permitido e incorrecto	74
2.2.2 Estigmatización de la territorialidad embera	78
2.2.3 Otras fuentes de regulación en Puerto Boyacá	84
2.3 En busca de un territorio katio en Puerto Boyacá.....	95

2.3.1	Huéspedes en tierra ganadera	97
2.3.2	Proselitismo y tierras.....	99
2.3.3	Tierras y procedimientos	102
2.4	Conclusiones.....	106
3	Lugar y resistencia embera en Puerto Boyacá.....	109
3.1	Casaloma.....	110
3.1.1	Localidad	112
3.1.2	Ubicación.....	113
3.1.3	Sentido de lugar o ausencia del mismo	119
3.2	Terrenos de resistencia en Puerto Boyacá.....	122
3.2.1	Contradicción local de Estado	123
3.2.2	Tácticas del habitar.....	127
3.3	Territorialización embera en territorio ganadero	133
3.3.1	Localidad	137
3.3.2	Ubicación.....	138
3.3.3	Sentido de lugar	143
3.4	Conclusiones.....	146
4	Conclusiones	149
A.	Anexo: contenido de la cartilla “Relatos embera katío y embera chamí de Puerto Boyacá”.....	155
5	Bibliografía.....	181

Lista de Mapas

Mapa 0-1: Municipio de Puerto Boyacá	15
Mapa 1-1: Cartografía del Alto San Juan.....	33
Mapa 1-2: Cartografía de la división de predios de Motordochake antes y después del conflicto	59
Mapa 2-1: Cartografía de la división del suelo en Motordochake	80
Mapa 2-2: Cartografía de la estructura territorial paramilitar en Puerto Boyacá durante los años 2002-2005	89
Mapa 2-3: Asentamientos Katío después del fallido retorno al Alto San Juan	103
Mapa 3-1: Cartografía ubicación Casaloma	113
Mapa 3-2: Cartografía uso del suelo en Casaloma	132
Mapa 3-3: Cartografía ubicación Hacienda Bombay	137
Mapa 3-4: Dinámicas espaciales en la Hacienda Bombay	139

Lista de Tablas

Tabla 3-1: Crecimiento poblacional de la comunidad embera katío por familias nucleares	129
---	-----

Lista de fotografías

Fotografía 0-1: Rancho de asentamiento embera katío Casaloma	14
Fotografía 0-2: Panorámica Motordochake Alto Nacarbera Dua	16
Fotografía 0-3: Encuentro de socialización de bocetos de los productos de investigación	27
Fotografía 1-1: Ceremonia de <i>jabanismo</i> en Motordochake	42
Fotografía 1-2: Representación de un actor armado del Alto San Juan	49
Fotografía 1-3: Motorcohake Alto Nacarbera Dua	54
Fotografía 1-4: Mujeres embera katío regresando del Alto San Juan	61
Fotografía 2-1: Cosecha de piña en Motordochake	72
Fotografía 2-2: Docente de Motordochake indicando la manera correcta de cotar verduras a un líder embera chamí.....	75
Fotografía 2-3: Salón de clase de Motordochake.....	82
Fotografía 2-4: Feria organizada por la Asociación Regional de Ganaderos de Puerto Boyacá	85
Fotografía 3-1: Asentamiento Casaloma, Puerto Boyacá	111
Fotografía 3-2: Campamento de la hacienda Bombay adecuado por la comunidad katío	136
Fotografía 3-3: Padre katío con su hijo de camino al campamento de Bombay	144

Lista de abreviaturas

Abreviatura Término

ACDEGAM	Asociación Campesina de Ganaderos y Agricultores del Magdalena Medio
ADR	Agencia de Desarrollo Rural
ANT	Agencia Nacional de Tierras
CODHES	Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento
CNMH	Centro Nacional de Memoria Histórica
ELN	Ejército de Liberación Nacional
ERG	Ejército Revolucionario Guevarista
FARC	Fuerzas armadas Revolucionarias de Colombia
ICBF	Instituto Colombiano de Bienestar Familiar
IGAC	Instituto Geográfico Agustín Codazzi
INCODER	Instituto Colombiano de Desarrollo Rural
INCORA	Instituto Colombiano de Reforma Agraria
MAP-MUSE	Minas Anti Persona-Munición sin Explotar
OREWA	Organización Regional Embera Wounan
PBOT	Plan Básico de Ordenamiento Territorial
RNI	Red Nacional de Información

SAE	Sociedad de Activos Especiales
SNARIV	Sistema Nacional de Atención y Reparación integral a las Víctimas
UARIV	Unidad para Atención y Reparación integral a las Víctimas
UMATA	Unidad Municipal de Asistencia Técnica Agropecuaria

Introducción

El conflicto armado en Colombia ha transformado las dinámicas sociales y territoriales de las comunidades embera. Según las cifras de las organizaciones indígenas, entre los años 1985-2012 han sido expulsados 36.199 embera; esto representa el 30% de una población de 181.405 personas hoy en día distribuidas en 17 departamentos y 124 municipios del país (OREWA, 2013). Según la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento (CODHES, 2014), durante el destierro y desarraigo las familias embera han sido expulsadas a ciudades capitales e intermedias donde han experimentado procesos de segregación que las ha obligado a instalarse en lugares marginales, sin poder articularse con las cadenas comerciales y las dinámicas urbanas. Asimismo, se ha deteriorado su vínculo con el territorio, su autonomía alimentaria y productiva, se han transformado los roles de género y han sido objeto de prácticas de estigmatización y racismo.

A pesar de la oferta institucional de carácter jurídico y territorial que se ha desarrollado en el marco de la Ley de víctimas y restitución de tierras (Ley 1448 de 2011, Decreto 4633 de 2011), las sentencias y órdenes en el sentido de restablecer derechos de las comunidades embera, emitido por la Corte Constitucional¹ y las salas especializadas de Restitución de Tierras²; los acuerdos de paz entre el Estado y las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FARC), aún se mantiene la marginalización, la violencia y el desplazamiento forzado del pueblo embera.

¹ Sentencia T-737 de 2017 sobre el derecho a la propiedad colectiva de la comunidad embera katio (Puerto Boyacá, Boyacá).

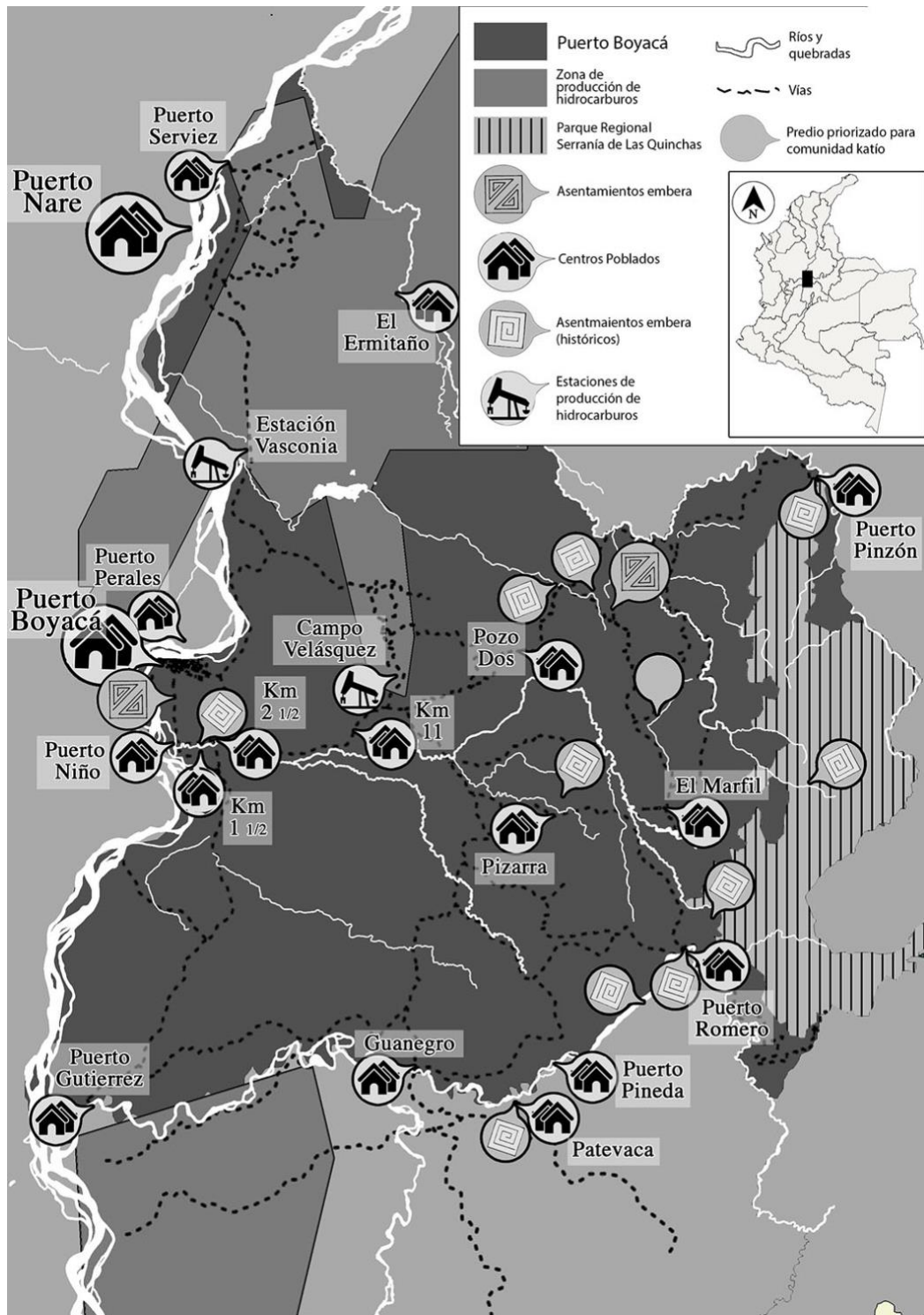
² Tribunal Superior, Distrito Judicial de Antioquia, Sentencia 007 de 2014 referente a la restitución de derechos territoriales del Resguardo Tahami del Alto Andágueda (Bagadó, Chocó). Juzgado Primero Civil del Circuito Especializado en Restitución de Tierras de Quibdó. Sentencia 052 de 2017 de restitución de derechos territoriales del resguardo Mondo-mondocito (Tadó, Chocó).

Fotografía 0-1: Rancho de asentamiento embera katío Casaloma

Fotografía: Juan Manuel Díaz, mayo 26 de 2019

Uno de los municipios donde hay asentamientos embera derivados del conflicto armado es Puerto Boyacá (mapa 0-1), conocido históricamente como la capital antisubversiva de Colombia y uno de los municipios donde opera la industria de hidrocarburos desde las primeras décadas del siglo XX. Durante la década de 1980, en Puerto Boyacá, se formaron grupos paramilitares que recibieron apoyo logístico del Ejército Nacional, el gremio ganadero y el narcotráfico, iniciando una guerra antisubversiva que arremetió contra: el frente 4 de las FARC, la economía campesina, la tenencia de tierra y líderes políticos de izquierda. En la década de 1990, en Puerto Boyacá se organizó una estructura paramilitar de corte regional que estableció un recio control que integró: la industria de hidrocarburos, el narcotráfico, la ganadería, el crecimiento urbano y una deteriorada economía campesina.

Mapa 0-1: Municipio de Puerto Boyacá



Fuente: IGAC, adaptación propia y cartografía social realizada en el trabajo de campo. Elaboración propia.

En el año 2002 se reconoció una parcialidad y cabildo embera chamí-katío de 25 familias en Puerto Boyacá. El reconocimiento produjo un conjunto de procedimientos institucionales que intervinieron una emergencia sanitaria y segregación compuesta por hacinamiento, pobreza, desnutrición y falta de acceso a servicios de salud y educación (Min. Interior, 2004). Asimismo, se identificó que la población embera de Puerto Boyacá fue desterrada de la región del Alto San Juan (entre los límites de los departamentos de Chocó y Risaralda), por grupos guerrilleros durante la década de 1990 y por grupos paramilitares en el año 2000.

El reconocimiento de su condición de víctimas del conflicto armado facilitó un proceso de reubicación en un predio rural de 57 hectáreas donde se formó la comunidad embera chamí-katío *Motordochake alto nacabera dua* que traduce como “tierra nuestra de quebradas de piedra blanca [en honor al mayor] Nacabera” (en adelante Motordochake). Durante el proceso los miembros de la comunidad se re-articularon con las dinámicas de Puerto Boyacá, transformaron las experiencias de desarraigo e inauguraron nuevas relaciones a nivel comunitario y territorial. Según el censo nacional del año 2005, en Puerto Boyacá habían 285 emberas distribuidos en 31 familias nucleares y desde entonces las autoridades locales han elaborado líneas de intervención social exclusivas para la población indígena.

Fotografía 0-2: Panorámica Motordochake Alto Nacarbera Dua



Fotografía: Juan Manuel Díaz, septiembre 23 de 2019

A raíz de este panorama, se plantea la siguiente pregunta y objetivos de investigación para comprender las prácticas sociales que despliegan las familias embera que entrelazan la cuenca alta del río San Juan con Puerto Boyacá:

¿Cuáles han sido las dinámicas y fuentes de poder que han afectado y transformado la territorialidad de las comunidades embera víctimas del conflicto armado, asentadas en el municipio de Puerto Boyacá?

Para abordar esta pregunta, me propongo analizar: cómo las dinámicas territoriales vinculadas a la guerrilla, paramilitarismo, economía ganadera y las agencias estatales han afectado y transformado la territorialidad de las comunidades embera en Puerto Boyacá. La investigación se guía de los siguientes objetivos específicos:

- Analizar cómo las familias embera chamí y katío de Puerto Boyacá, distribuidas hoy en día en dos comunidades, han percibido y experimentado el destierro y desarraigo producto del conflicto armado.
- Analizar el rol de las agencias estatales, la política pública de víctimas, el paramilitarismo y la economía ganadera en el fomento/censura de la territorialidad embera en Puerto Boyacá.
- Analizar las solidaridades y conflictos que concurren durante los procedimientos de adquisición de tierras y formación de resguardos en Puerto Boyacá
- Identificar cómo las comunidades embera construyen prácticas y discursos para resistir la discriminación, riesgo y amenaza, a fin de elaborar sentidos de pertenencia y arraigo en Puerto Boyacá.

La investigación analiza cómo las comunidades indígenas han construido prácticas y discursos que influyeron en la formación de un sentido de identidad, comunidad y pertenencia en Puerto Boyacá. Asimismo, identifica y caracteriza los procedimientos institucionales, actores y territorialidades que han coexistido a fin de comprender las tensiones y dilemas que han enfrentado las comunidades indígenas desplazadas en el marco conflicto armado.

Mi argumento señala que las dinámicas territoriales de las comunidades embera de Puerto Boyacá han elaborado una territorialidad móvil para resistir y pervivir en el conflicto armado. Además, cabe mencionar que los circuitos territoriales que elaboran las comunidades embera han tropezado con las dinámicas territoriales de: el gobierno local, el paramilitarismo, la economía ganadera y los procedimientos de adquisición de tierras y formación de resguardos en Puerto Boyacá; por lo cual se desatan conflictos entre diferentes formas de habitar, delimitar y simbolizar el espacio. En este sentido, la investigación es un aporte para entender cómo las dinámicas territoriales en Puerto Boyacá, que reúnen diferentes fuentes de poder, han generado un conjunto tensiones, alianzas y conflictos con efectos contradictorios que han afectado y transformado las prácticas territoriales de las comunidades embera.

Marco teórico

El abordaje conceptual desarrolla los siguientes ejes analíticos, a) memoria y narrativas territoriales, b) gubernamentalidad y formación local de Estado; c) sentido de lugar y resistencia. El primer eje tiene el objetivo de comprender las prácticas, percepciones y conocimientos de las familias embera, a través de las narrativas que producen los y las embera de Puerto Boyacá. El segundo eje analiza la relación que tiene la territorialidad embera en Puerto Boyacá con las dinámicas institucionales de gobierno y las fuentes locales de autoridad territorial que en Puerto Boyacá son la organización paramilitar y el gremio ganadero. En este sentido, este eje problematiza las formas locales de experimentar el poder y su rol en la promoción o censura de la territorialidad embera, prestando atención en los modelos de comportamiento que promueven diferentes fuentes de autoridad local y sus efectos en los procedimientos de adquisición de tierras y formación de resguardos en Puerto Boyacá. El tercer eje analiza los procesos que atañen a las relaciones simbólicas y afectivas que se construyen en el espacio geográfico. Además, aborda los procesos de apropiación espacial y resistencia que surgen para afrontar escenarios de desigualdad, discriminación y amenaza.

Memoria y narrativas territoriales

Este eje relaciona las categorías territorialidad y narrativa para que diferentes tipos de relatos (testimonios, perfiles biográficos y documentos institucionales), den cuenta de las

estrategias sociales de control y/o pérdida de dominio de un área donde se superponen diversas fuentes de autoridad, intereses y nociones de territorio (Sack, 1986; Oslender y Agnew, 2010). El antropólogo peruano Gerardo Damonte (2011) utiliza el concepto de *narrativa territorial* para referir al conjunto de discursos y prácticas circunscritas a espacios que están atravesados por relaciones de poder. Según el autor las narrativas territoriales son procesos de rememoración y selección de base histórica y espacial que constituyen sentimientos de pertenencia y solidaridad que son el sustento para producir territorios. En esta medida los relatos sobre el destierro y desarraigo permiten entrelazar prácticas y representaciones, es decir, son categorías relacionales que señalan simultáneamente procesos de regulación en un escenario de fuerzas desiguales.

Bajo este marco, los relatos son formaciones discursivas que entrelazan una trama que aglutina violencias, personajes y espacios con el fin de generar aprendizajes para proyectar un futuro deseable y alcanzable (Jimeno, 2016). Es decir, los hechos pasados de desarraigo y destierro se rememoran y relatan para afirmar, cuestionar, justificar procesos territoriales pasados, presentes y futuros. De esta manera, los asentamientos embera no se observaron como lugares herméticos, ya que han soportado las experiencias de otros lugares que hacen parte de los trayectos y circuitos territoriales que han realizado las familias indígenas.

Por otra parte, las narrativas territoriales son instrumentos para interrogar la construcción de identidades, donde el discurso sirve como eje articulador para fundamentar lazos de solidaridad que pueden, o no, cuestionar las representaciones hegemónicas sobre la alteridad (Clifford, 1994). En ese orden de ideas, las narrativas territoriales permiten destacar experiencias colectivas que interpelan la territorialidad de Estado (Agnew y Oslender, 2010), formar o ampliar los lazos de pertenencia para resaltar otras formas de habitar el territorio elaboradas desde prácticas de solidaridad y resistencia.

Según Miriam Jimeno (2016) el análisis narrativo tiene un sentido productivo y restrictivo, esta idea puede trasladarse a la noción de narrativa territorial y con ello prestar atención en la producción de un sistema de representaciones que interrelaciona actores, normas e instituciones y simultáneamente censura, oculta, fortalece y promueve. De ahí que el concepto de narrativa permite destacar relaciones de poder entre diferentes actores que poseen diferentes lecturas sobre el espacio (Sack, 1986); así como revelar las experiencias que dan sentido a la formación de comunidades, regulaciones y valores territoriales.

Gubernamentalidad y formación local de Estado

Este eje relaciona la categoría de territorialidad con los procesos de formación local de Estado y gubernamentalidad. La territorialidad permite comprender las disputas, conocimientos y prácticas, para evidenciar la necesidad de transformar el abordaje tecnócrata sobre la noción de territorio (Mançano Fernandes, 2005). En ese orden de ideas, el territorio se observa como una formación, un acto de ordenar a través de un ensamblaje de procesos *gubernamentales* para regular prácticas que producen sujetos y subjetividades (Foucault, 1999). La pertinencia de este tipo de planteamiento radica en que amplía la definición del poder, como una confrontación de fuerzas a ser la capacidad para elaborar, racionalizar y centralizar conocimiento.

Una manera para abordar el Estado es interrogar sus márgenes, es decir, aquellas zonas de frontera (espacial y cultural) donde aparentemente el Estado está ausente (Serge, 2012). Según Das y Poole (2004), los márgenes de Estado pueden abordarse tanto espacialmente como en actores (indígenas, víctimas, funcionarios o contratistas), instituciones y regulaciones concretas. El margen como noción analítica, permite desesencializar el Estado-Nación y abordar la articulación entre autoridad, territorio, alteridad y derechos, como un juego de inclusiones y exclusiones entre diferentes fuentes de autoridad y legitimidad local. En este orden de ideas, la categoría de *formación local de Estado*, señala que las instituciones públicas no son las únicas que ejercen prácticas que garantizan el bienestar de la población, el control territorial, el monopolio de la violencia, así como el acceso a tierras y trabajo (Bocarejo, 2014).

Por otro parte, las relaciones de poder promueven formas correctas o permitidas de la alteridad indígena en Puerto Boyacá, este proceso se analiza desde la noción de *indio permitido* e *indio subversivo* (Hale y Millamán, 2004). *Indio permitido* refiere a la construcción gubernamental que resulta del reconocimiento político de la alteridad étnica, y de la apertura de escenarios preestablecidos que posibilitan el gobierno de la alteridad. Por su parte, la categoría de *indio subversivo* o *incorrecto*, refiere a aquellas alteridades que no se rigen por los modelos de las políticas multiculturales y cuestionan o perturban el régimen productivo.

Uno de los efectos de esta oposición y construcción étnica es que las demandas de tierra y recursos no tienen legibilidad desde los derechos culturales (Hale 2004, p. 18). Por ende,

el reconocimiento de las comunidades embera en Puerto Boyacá, no deriva necesariamente en empoderamiento político. De hecho han construido un sujeto liminal que se inserta en un contexto donde operan prácticas represivas de control (Mountz, 2012) que pueden experimentarse como arbitrarias o injustas.

Finalmente este eje de análisis, presta atención en las dinámicas cotidianas que surgen alrededor de los procesos de adquisición de tierras y formación de resguardos, que pueden, o no, tener alguna relación con la política pública de víctimas. Esta manera de abordar procesos institucionales permite analizar las relaciones que se tejen entre la promoción, formación o censura de los asentamientos embera en Puerto Boyacá.

Sentido de lugar y resistencia

Este eje de análisis destaca los procesos de apropiación espacial que forjan las comunidades embera en Puerto Boyacá. Oslender (2008) asocia este proceso con la categoría de *sentido de lugar*, a fin de integrar los procesos simbólicos y afectivos que atañen al espacio. Esta perspectiva se nutre del planteamiento del filósofo francés Henri Lefebvre, ya que se destaca la sustancia conflictiva del espacio geográfico y las resistencias cotidianas que resultan de vivir y experimentar el espacio geográfico. Por esta razón, el *sentido de lugar*, involucra relaciones conflictivas que buscan elaborar *terrenos de resistencia*, es decir, escenarios donde la relación de dominación y resistencia toma lugar, y donde concurren prácticas que permiten entender la acción colectiva de las comunidades sociales (Routledge, 1996, p. 517).

En este sentido, las resistencias que surgen en Puerto Boyacá, son prácticas relacionales que deben comprenderse según las fuerzas de dominación que despliegan diversas fuentes de poder. Desde esta mirada, el espacio se contempla como un escenario de confrontación donde coexisten territorialidades y su mutua relación transforma y dinamiza los sentidos de pertenencia, autoridad y legitimidad entre los diversos actores. Según Mançano Fernandes (2005) las luchas desembocan en procesos de territorialización y desterritorialización que entrelazan localidades, significados, emociones y experiencias resultado de relaciones de poder circunscritas al espacio.

Este eje de análisis permite comprender que las dinámicas embera, no solo se restringen en una experiencia de destierro y desarraigo (que desde Mançano Fernandes se leería

como procesos de desterritorialización), ya que en Puerto Boyacá se forjaron relaciones espaciales que promovieron *tácticas del habitar*³ o procesos de territorialización que se apoyan del conjunto de recursos y aprendizajes que han experimentado las comunidades en Puerto Boyacá. Esto implica que la territorialización es un esfuerzo y estrategia de emancipación colectiva de las comunidades embera que busca construir un proyecto de vida en Puerto Boyacá.

Asimismo, este eje de análisis permite observar que la capacidad de agencia de las comunidades embera, puede revelar las contradicciones asociadas a la política de restitución de tierras y su rol en mantener un modelo productivo que beneficia a los grupos terratenientes. Asimismo, permite observar que los actores armados, cuyas acciones ocasionaron el destierro y terror, no son los únicos aspectos que explican el desarraigo, ya que las dinámicas de sufrimiento también son derivadas del rechazo y discriminación social e institucional que operan en una región.

Abordaje metodológico

La investigación implementa una perspectiva cualitativa y etnográfica para analizar la complejidad en la cual están inmersas las comunidades embera de Puerto Boyacá desde su dimensión cotidiana, discursiva y práctica.

Es necesario señalar que el primer encuentro con las dos comunidades chamí y katío fue mientras era contratista de un programa del ICBF de la Regional de Boyacá en el año 2017. En este tiempo logré conocer el caso embera de Puerto Boyacá y su relación institucional participando de Comités de Justicia Transición⁴ y encuentros con funcionarios de entidades municipales y departamentales (en especial los funcionarios del ICBF local, la alcaldía municipal y personería). El trabajo realizado como contratista estaba en el marco

³ Categoría elaborada por el investigador francés michel de Certeau (2000) y usada en el contexto colombiano por María Angélica Garzón (2017).

⁴ Son la máxima instancia de coordinación, articulación y diseño de la política pública de víctimas municipal establecida en la Ley 1448 de 2011. Es un escenario donde se definen los planes de acción, programas y proyectos referentes a la política pública de atención víctimas del conflicto armado.

de la prevención de la vulneración de derechos de las familias embera y contó con encuentros con la secretaria de gobierno y enlaces municipales sobre su relación con la población embera. El trabajo tres meses como contratista, permitió conocer someramente las dinámicas de las familias embera, y su posición liminal o ambivalente en Puerto Boyacá.

A pesar de tener experiencia sobre el contexto y la población durante el trabajo previo, no hubo una perspectiva investigativa, una pregunta, objetivos y marco teórico-metodológico. Sin embargo, todas estas experiencias consignadas en informes, actas y recuerdos fueron insumo de reflexión académica una vez que se construyó la propuesta de investigación transcurrido un año.

Luego de dos años de ser contratista, retorné a Puerto Boyacá con el ánimo de desarrollar una investigación cualitativa y etnográfica. El trabajo de campo contó con cuatro salidas con estancias de un mes (marzo, mayo, agosto de 2019 y febrero de 2020), donde se compartió residencia con las dos comunidades embera de Puerto Boyacá. En cada asentamiento realizaba estancia de al menos una semana para organizar, en el último día, un encuentro para realizar talleres de cartografía social y línea del tiempo. Igualmente se realizaron salidas cortas a las ciudades como Tunja, Barrancabermeja y Bogotá para realizar entrevistas semi-estructuradas con funcionarios de la Defensoría del Pueblo, Ministerio del Interior y Gobernación de Boyacá.

La estancia se complejizó cuando una comunidad decide ir a ocupar la hacienda ganadera entre los meses de marzo y agosto de 2019, la ocupación significó una dificultad para realizar los talleres. Sin embargo, los líderes embera no vieron problema con acompañarles y durante dos meses se realizaron cuatro estancias cada una de cinco días en la susodicha hacienda. La experiencia permitió compartir los deseos, tensiones y angustias que emergen durante la construcción de un asentamiento en zona rural de Puerto Boyacá, así como conocer las prácticas y conocimientos que despliegan las familias embera para afrontar la noche, el hambre, la enfermedad, la educación, los viajes y su relación con las entidades de orden nacional, departamental y municipal.

Compartir la morada logró construir una relación de confianza con las mujeres, niños/as y hombres, esto facilitó construir historias de vida, según la disponibilidad de los y las indígenas, sin limitarse la investigación a la información suministrada por los líderes.

Paralelamente se solicitó apoyo de dos asistentes de investigación, jóvenes letrados de cada comunidad, que iniciaron la recolección de relatos e historias de vida sobre el destierro, desarraigo en el Ato San Juan y la territorialización en Puerto Boyacá. Los datos suministrados por cada asistente permitieron elaborar una estructura narrativa provisional, que se fue ampliando durante las conversaciones y encuentros que realizaba al compartir una comida, socola, siembra o una recolección de leña.

La historia de vida fue una herramienta clave durante la investigación, con base a su capacidad de provocar reflexiones para “*sintetizar la singularidad del sujeto, sus interpretaciones, intereses (...) y una referencia objetivo-afectiva que trasciende el sujeto y trasmite información sobre lo social*” (Kofes, 1998: 84). Las historias de vida sirvieron como insumos analíticos para comprender y abordar lo social y colectivo desde lo singular y cotidiano, a través de un análisis narrativo que identificó sentidos, estructuras, oposiciones internas y relación entre relatos (Kofes, 1998).

Según la antropóloga colombiana Miriam Jimeno (2016) las historias de vida pueden abordarse desde un análisis narrativo, en el cual el discurso se contempla como una relación y práctica social antes que actos circunscritos al lenguaje (p. 9). Según Jimeno hay una distinción analítica entre discurso y narrativa, mientras el discurso refiere a un sistema de representaciones y conocimientos que fundamentan relaciones sociales que se juzgan como válidas y normales (p. 7). La narrativa refiere “a un tipo específico de relato con determinadas características: delimita una temporalidad, tiene un tema central, con inicio, mitad y final, y una voz narrativa identificable” (2016:10). A pesar de la distinción vale decir que las narrativas están inmersas en escenarios discursivos con convenciones específicas de tiempo y lugar por medio de las cuales las personas viven una relación de apego o repulsión. En esta medida, las historias de vida son narrativas significativas para comprender la experiencia embera en Puerto Boyacá y, simultáneamente demostrar que su residencia en Puerto Boyacá no es un capricho, ya que resulta de una larga historia que no se ha contado.

Por otra parte, las geógrafas Claire Dwyer y Melanie Limb (2001) señalan que la perspectiva cualitativa de la geografía humana tiene el reto de representar la alteridad y los espacios sociales donde se desarrolla. Para ello es necesario evitar asumir preconceptos y abordar los procesos sociales como dinámicos y contingentes, a través de un proceso reflexivo y de encuentro de subjetividades entre el investigador y la alteridad

(Dwyer & Limb, 2001). En términos prácticos este principio necesita de la participación de las personas con quienes se investiga, para identificar argumentos a través de una confrontación verbal de perspectivas. De ahí que el haber organizado “encuentros colectivos” con las comunidades embera durante el proceso de investigación, permitió identificar y articular las narrativas embera de destierro y desarraigo con los procesos organizativos embera. Por esta razón, se asumió un abordaje contingente que no se limitó en marcos rígidos para así acentuar la perspectiva embera. A raíz de ello, los encuentros colectivos lograron construir un escenario reflexivo que reconoció nociones y significados que surgieron durante el encuentro y mutuo reconocimiento entre mi posición como investigador y las familias embera como interlocutores de su propia experiencia.

Apostar por investigar las dinámicas territoriales de las familias embera, fue una decisión política que reconoció las capacidades y transformaciones que han desarrollado los y las embera en contextos de marginalización, para contrarrestar una representación que los circunscribe como objetos de intervención. Esta decisión exigió un abordaje participativo que involucró las perspectivas propias de los indígenas en la construcción de los argumentos de investigación. Así fue posible evitar rasgos esencialistas de las familias embera, para dar lugar a las nociones locales sobre los sentidos alrededor del desplazamiento forzado, sin subordinar los conceptos y metodologías indígenas al conocimiento científico.

El conjunto de visiones reunidas permitió construir una narrativa que aglutinó recuerdos, escenarios y personas que estuvieron involucradas durante los procesos de destierro, desarraigo y reterritorialización. Estos datos fueron suministrados por los asistentes locales y fueron complementados a través de la entrevista etnográfica, una herramienta apropiada para abordar los ritmos que establece el campo; porque es abierta al cambio y contingencia (Beud, 2018). Este recurso, a diferencia de la encuesta o entrevista estructurada, facilita un escenario de confianza, sin límite de tiempo y con la posibilidad de retomar los temas en días posteriores (Guber, 2001). De esta manera, la investigación revivió anécdotas y eventos distinguiendo los hechos objetivos sobre los juicios personales, prestando atención en los silencios, contradicciones y negaciones que se relataron (Beud, 2018).

A su vez, la investigación realizó un proceso de mapeo participativo que diagramó sobre el plano la distribución y ubicación de recursos y lugares significativos, con el fin de reflexionar sobre las estrategias territoriales que han desarrollado las comunidades

embera de Puerto Boyacá. El proceso de mapeo se basó en los planteamientos Bjorn Sletto (2014), quien argumenta que la memoria reside en el paisaje, en razón de ello el mapeo participativo sirve como instrumento de reflexión a manera de teatro de una memoria, en cuanto hay una relación iterativa e inestable de co-producción entre la identidad y el espacio. Asimismo, el mapeo participativo integró un enfoque narrativo donde los principales acontecimiento, toponimias y distribución del espacio sirvió a manera de relato colectivo sobre la relación territorio y memoria evitando una visión cartesiana del espacio.

En términos de productos el proceso de mapeo diagramó la cuenca alta del río San Juan y el municipio de Puerto Boyacá (a nivel municipal, veredal y predial) desde el punto de vista de las comunidades embera y fueron insumo para complementar las historias de vida. Las cartografías fueron complementadas por líneas del tiempo para a) enmarcar los procesos de destierro, desarraigo y construcción territorial, b) inscribir temporal los nacimientos y fallecimientos en las comunidades desde el punto de vista de las mujeres, finalmente c) ubicar temporalmente los periodos del gobierno local, en relación a las dinámicas organizativas embera en Puerto Boyacá.

El conjunto de historias de vida, cartografías y líneas del tiempo permitió construir una cartilla de relatos, que ilustra la dimensión cotidiana del destierro, desarraigo y territorialización que han construido las familias embera katío y chamí en Puerto Boyacá. El uso de las cartografías y líneas del tiempo, permitió espacializar y temporalizar las experiencias en un formato de fácil lectura, con el objetivo de brindar una herramienta que facilite la comprensión de su problemática, desde sus propios términos, y evite procesos de revictimización que insisten en la narración de acontecimientos que muchos y muchas no desean recordar.

Una vez que se recogieron las cartografías, líneas del tiempo y relatos, se realizó un proceso de diagramación y edición que fue nuevamente revisado por las comunidades, (durante la última salida de campo en febrero de 2020), con el fin de proveer su participación en la construcción y apropiación de productos. La presentación colectiva de bocetos e ilustraciones, permitió realizar ajustes precisos sobre el contenido de la cartilla, líneas del tiempo y cartografías. En la cartilla, se seleccionó un conjunto de relatos (anexo A) que fueron revisados por cada uno de los protagonistas, quienes avalaron la publicación de sus nombres e historias, tanto en la cartilla como en el presente documento.

Del proceso de socialización, cabe profundizar la presentación de la cartilla en la comunidad chamí de Motordochake. Allí se realizó un encuentro que los líderes destacaron por su contribución en el reconocimiento de su comunidad y lucha cotidiana para formalizar un resguardo en Puerto Boyacá. Así como reflexiones sobre su contribución en la transmisión de conocimientos para las nuevas generaciones de la comunidad.

Fotografía 0-3: Encuentro de socialización de bocetos de los productos de investigación



Fotografía: Juan Manuel Díaz, marzo 1 de 2020

Estructura del texto

El texto se divide en 3 capítulos:

El **capítulo 1** analiza cómo las familias embera chamí y katío de Puerto Boyacá, distribuidas hoy en día en dos comunidades, perciben y experimentan el destierro y desarraigo producto del conflicto armado. El análisis utiliza un enfoque narrativo, circunscrito a discurso y prácticas espaciales, que proporciona aportes sobre los procesos de producción territorial, en zonas rurales que no hacen parte de los resguardos reconocidos por el Estado colombiano.

Mi argumento muestra cómo las representaciones del Magdalena Medio por parte de los mayores embera, permitió cimentar una idea de prosperidad y de abundancia de tierras que construyó un circuito y recurso, para enfrentar el padecimiento simbólico y físico derivado del conflicto armado en el Alto San Juan. No obstante, más que corroborar la relación entre regiones, me interesa entender cómo se narran las experiencias que le preceden al conflicto armado y analizar su correlación o continuidad con las dinámicas de destierro, desarraigo y territorialización contemporáneas.

El **capítulo 2** analiza cómo el reconocimiento institucional de la población embera y su caracterización como desplazados por la violencia, en el año 2002, originó una serie de procedimientos que transformaron la experiencia de destierro y desarraigo de los y las embera en Puerto Boyacá. El análisis utiliza y interroga la documentación institucional para re-construir la emergencia, administración y desarrollo del *problema embera* en Puerto Boyacá. Asimismo, utiliza la categoría de *gubernamentalidad* para comprender las dinámicas territoriales que se fomentan y restringen en Puerto Boyacá.

Mi argumento señala que el reconocimiento institucional de la alteridad indígena en Puerto Boyacá, obedeció a prácticas y discursos que asociaron la categoría de damnificado por inundación con desplazado por la violencia. Esta relación promovió un conjunto de *dispositivos de cuidado* que atendieron a las familias embera bajo un modelo preestablecido de *indio permitido* que reguló la territorialidad embera, sin transformar las causas estructurales que originaron la violencia, el destierro y desarraigo de la región del Alto San Juan.

Por otra parte, el argumento señala que la regulación de la territorialidad embera ha provenido de múltiples fuentes de autoridad y legitimidad que han coexistido en Puerto Boyacá. En razón de eso, el capítulo analiza aquellas prácticas y discursos que entrelazan el poder público con la organización paramilitar y el gremio ganadero de Puerto Boyacá, para cuestionar los procesos de adquisición de tierras y formación de resguardos en Puerto Boyacá.

El **capítulo 3** analiza cómo las contradicciones de los procedimientos para constituir resguardos embera, producen formas particulares de organización que sirven para enfrentar el rechazo y la discriminación de la comunidad embera katío en Puerto Boyacá. Mi argumento señala que durante el proceso de adquisición de tierras para formar

resguardos en Puerto Boyacá, se han producido prácticas de rechazo, discriminación y amenaza que han degradado la experiencia territorial de la comunidad embera katío. La precaria experiencia motivó un proceso de organización que construyó un “terreno provisional de resistencia”, que integró la territorialidad embera con un conjunto de procedimientos jurídicos, para establecer un territorio katío en Puerto Boyacá. De esta manera, se analiza la capacidad de transformación y agencia de la comunidad katío, para enfrentar el modelo de propiedad de Puerto Boyacá, así como el rechazo y la discriminación.

Finalmente, las conclusiones sintetizan las experiencias territoriales embera en Puerto Boyacá, destacando el rol y pertinencia del conocimiento geográfico, para analizar el destierro, desarraigo y la capacidad de territorialización de las comunidades embera en Puerto Boyacá.

1 Narrativas territoriales embera entre el Alto San Juan y Magdalena Medio

El capítulo analiza cómo las familias embera chamí y katío de Puerto Boyacá, distribuidas hoy en día en dos comunidades, han percibido y experimentado el destierro y desarraigo producto del conflicto armado. El análisis utiliza un enfoque narrativo circunscrito a discurso y prácticas espaciales que proporciona aportes sobre los procesos de producción territorial que generan los indígenas en zonas rurales y urbanas que no hacen parte de los resguardos reconocidos por el Estado colombiano. Mi argumento muestra cómo las representaciones del Magdalena Medio por parte de los mayores embera, permitió cimentar una idea de prosperidad y de abundancia de tierras que construyó un circuito que sirvió como recurso para enfrentar el padecimiento simbólico y físico derivado del conflicto armado en el Alto San Juan. No obstante, más que corroborar la relación entre regiones, me interesa entender cómo se narran las experiencias que le preceden al conflicto armado y analizar su correlación o continuidad con las dinámicas de destierro, desarraigo y territorialización contemporáneas.

El capítulo se divide en seis apartados, primero se realiza una breve introducción de las comunidades embera del Alto San Juan. Luego se presenta el concepto de territorialidad y su relación con las narrativas territoriales. El tercer segmento presenta y analiza un conjunto de narrativas producidas por las comunidades embera acerca de los procesos de destierro, desarraigo y territorialización que generan sentidos de horror y refugio entre el Alto San Juan y Puerto Boyacá. Después se analizan los procesos de producción espacial

en Puerto Boyacá, es decir, las prácticas y representaciones asociadas a las dinámicas de territorialización. Seguidamente, se describen los efectos del aumento del número de desterrados en Puerto Boyacá y, cómo exacerbó los conflictos internos de la comunidad. Asimismo, se analiza la respuesta institucional y las contrariedades que debió enfrentar la población embera desterrada. Finalmente, se aborda la pertinencia de comprender el destierro y desarraigo como parte de procesos de territorialización que atañen prácticas y discursos asociados a la producción social de territorios y narrativas.

1.1 Sobre el pueblo embera, el Alto San Juan y conflicto armado

El pueblo embera es una de los grupos indígenas con más extensión territorial en Colombia. Su presencia se extiende hasta el litoral pacífico en Ecuador y Panamá. Según el antropólogo Mauricio Pardo (1987, p. 49-50) hay cinco áreas fonológicas y dialectales y regionales en el pueblo embera: a) la cuenca alta del río San Juan y Andágueda (Chocó, Risaralda); b) la cuenca alta del río Atrato, río Bojayá y Darién Panameño (Chocó y Panamá); c) la cuenca alta del río San Jorge y Sinú (Noroeste antioqueño y Córdoba); d) la cuenca media del río Baudó (Chocó) y e) el sur del litoral pacífico colombiano en los ríos Saija (Cauca), Satinga y Saquianga (Nariño). A pesar de los matices, diversos autores trazan una división sociocultural del pueblo embera según el marco geográfico que habitan. Por un lado, están los embera de río */dobidá/* de la selva tropical del pacífico, y por otro los embera de montaña */eyabida/* de la selva subandina en las estribaciones y ramales de la cordillera Occidental, y los embera */eperara/* del sur del litoral pacífico (Pardo, 1983, Ulloa, 1992).

Pese a la diversidad, los estudios etnológicos reconocen una unidad socio-cultural entre el pueblo embera, caracterizado por un asentamiento móvil y disperso basado en la autonomía familiar. Su unidad social es la parentela, que se elabora sobre un hombre adulto que sirve como punto de pertenencia consanguínea entre abuelos, nietos y primos de primera línea (Stipek, 1976). De acuerdo con Pardo (1983), se trata de un pueblo exógamo, ligados entre sí por una extensa red de intercambios matrimoniales en que la condición de que cada conyugue este situado más allá de dos grados de consanguineidad (nota 7, p. 613),

“Generalmente durante los primeros meses de matrimonio se vive en el tambo [casa] de uno de los suegros. Con el nacimiento de los hijos puede recibir tierra con cualquiera de las dos familias y construir una nueva casa en ocasiones el nuevo matrimonio migra a otra localidad” (Nota 8, p. 614).

La residencia de la parentela no es unilocal, es decir, el conjunto de parientes puede estar distribuido en diferentes localidades (Pardo, 1983) y su relación genera dinámicas de circulación de personas, bienes y representaciones, lo que en el presente texto se denomina *circuito territorial embera*.

Por otra parte, la organización social embera es de carácter segmentario, es decir, “*ante el crecimiento de la población y el agotamiento de los recursos disponibles en su territorio, o a causa de los conflictos internos, se desprenden grupos de tamaño diverso en búsqueda de un nuevo lugar para vivir (...)*” (Vasco, 2011, p. 7). Según Stipek (1976), cuando la parentela crece y se extiende, las personas construyen unidades independientes que sobrepasan las capacidades agrícolas de los suelos, produciendo escenarios de escasez que se interpretan con acusaciones y hostilidad que pueden desatar conflictos, cuyo resultado pueden ser homicidios, abandono del territorio y segmentaciones de una comunidad.

En lo que respecta a las comunidades chamí y katío de Puerto Boyacá, sus miembros provienen de la cuenca alta del río San Juan, por lo cual son comunidades *eyabida*. En el Alto San Juan se caracterizan por habitar pequeñas quebradas, en su mayoría no navegables, manejar una agricultura itinerante y caza trashumante. El Alto San Juan recoge las aguas que discurren de la vertiente oeste de la cordillera Occidental, a la altura del noreste del departamento de Risaralda y suroeste de Antioquia, entre los 1.000-2.000 msnm. En Risaralda el río recorre los municipios de Mistrató y Pueblo Rico, “50 kilómetros y aproximadamente 1.165 km² (el 29% de la extensión del departamento)” (Vasco y Sánchez, 1975). Los principales afluentes del San Juan en Risaralda son: el río Agüita (Mistrató) y el río Tatamá (Pueblo Rico). El principal centro poblado es el corregimiento de Santa Cecilia ubicado en el municipio de Pueblo Rico y sobre el área se constituyeron dos resguardos -Unificado de Chamí y Gito Docabú- y dos figuras de conservación -el Parque Natural Nacional Tatamá y el Distrito de Manejo Integrado de la Cuchilla del San Juan- (mapa 1-1).

como embera chamí y embera katío. La población chamí ocupa el resguardo Unificado de Chamí y los demás resguardos son de pertenencia katío.

El territorio embera del Alto San Juan es una región estratégica militarmente, por ser una de las rutas de acceso al Pacífico desde el eje cafetero: esta característica facilitó el ingreso de los grupos armados desde la década de 1980. Primero ingresa la guerrilla del M-19, le siguen las FARC, el ELN y su disidencia el Ejército Revolucionario Guevarista (ERG). En el año 2000 ingresan el bloque Metro y el frente Héroes del Chocó de las Autodefensas Unidas de Colombia en los municipios de Carmen de Atrato y Tadó. La incursión paramilitar en el Alto San Juan instala retenes permanentes sobre la vía Santa Cecilia-Tadó, destruyen puentes entre las comunidades indígenas, incineran viviendas e incrementa el desplazamiento forzado (Juzgado Primero Civil, Sentencia 052 de 2017)⁵.

El escenario de violencia después del año 2000 desplaza a cientos de indígenas de la cuenca alta del río San Juan a Bogotá, Medellín, Cali, Pereira y otros municipios del interior del país. En Bogotá las autoridades prestan atención en 2007 “*después de que varios bebés [embera] murieron por desnutrición en los hospitales Santa Clara y Samper Mendoza*” (Castillo y López, 2011, p. 2). Las primeras acciones son de corte punitivo, los niños son custodiados por el Instituto de Bienestar Familiar (ICBF) y se culpabilizan a las madres como irresponsable e irracionales. Las tensiones entre las prácticas embera para subsistir en la ciudad y la respuesta institucional crea un conflicto cultural bajo la noción de *emergencia embera*, al finalizar la primera década del nuevo siglo (Castillo y López, 2011).

Alrededor de la emergencia han surgido informes descriptivos que analizan el modo en que estas comunidades viven en ciudades como Bogotá, Pereira y Cali (Vía Plural, 2009; Mejía, 2007; CODHES, 2014). Estos estudios destacan de qué manera los procesos de desterritorialización y la presencia en la ciudad, transforman las prácticas alimentarias, económicas y culturales. La mendicidad emerge como una práctica recurrente para subsistir en los contextos urbanos; esto deriva en una inversión de los roles de género,

⁵ En lo que respecta al municipio de Tadó (Chocó), según la Red Nacional de Información (RNI) de la Unidad de Atención y Reparación Integral para las Víctimas (en adelante UARIV) entre los años 1997-1999 se desplazaron 904 personas, mientras que entre los años 2000-2002 se registraron 6.593 desplazamientos. Por su parte, en el municipio de Pueblo Rico (Risaralda) durante los años 1997-1999 se desplazaron 840 personas y entre los años 2000-2002 se desplazaron 4.855 personas.

pues la mujer se erige como sostén de la familia (Castillo y López, 2011; Cortés, 2013). Asimismo, los documentos resaltan la construcción de la alteridad embera como un objeto de intervención que necesita de la ejecución de proyectos y programas para solventar la condición de extrema pobreza, especialmente la mendicidad y la desnutrición de niños y niñas⁶.

En el 2013, la Organización Regional Embera Wounaan (OREWA) elaboró el Plan de Salvaguarda del Pueblo Embera⁷. El documento identifica las condiciones sociales de las comunidades que viven en los resguardos e incluye un apartado especial sobre las comunidades desplazadas que habitan *asentamientos dispersos* como las comunidades de Puerto Boyacá y otros municipios del Magdalena Medio. En el marco del reciente conflicto armado, la OREWA ha identificado un vínculo entre el desplazamiento forzado y una ola de migraciones que le preceden ocurridas durante la mitad del siglo XX. Las migraciones están relacionadas con la colonización de baldíos y el acceso a nuevos lugares de trabajo rural por parte de los embera, en departamentos como Putumayo, Caquetá y la región del Magdalena Medio. La migración permitió crear redes o circuitos que fueron utilizados para recibir a la población desplazada y desterrada en el marco del reciente conflicto armado, uno de esos nodos de recepción fue el municipio de Puerto Boyacá.

1.2 Narrativas territoriales y territorialidad embera

Según los mayores embera, el vínculo con el Magdalena Medio surgió en la década del 60-70 cuando los hombres jóvenes y solteros, entre los 12 y 20 años, se integraron a las

⁶ La acción institucional también ha promovido programas de retornos y reubicación. Por ejemplo, la Alcaldía de Bogotá y la UARIV acompañaron un proceso de retorno de 300 familias embera al resguardo Tahamí en el Alto Andágueda para cumplir la primera sentencia de restitución de tierras (Sentencia 007 de 2014). Sin embargo, el seguimiento al proceso de retorno y reparación no ha garantizado el restablecimiento de los derechos fundamentales de las comunidades del resguardo Tahamí (Contraloría General de la República, Defensoría del Pueblo y Procuraduría General de la Nación 2016; Comunidad de Juristas de Akubadaura, 2017). Según los abogados indígenas que acompañan el proceso, no se cumplieron los acuerdos pactados y los programas que se exhiben anteceden el retorno. En visto de lo anterior, el retorno es percibido como un instrumento para desalojar, negar y ocultar la presencia embera en las principales ciudades del país (Comunidad de Juristas de Akubadaura, 2017).

⁷ Dicho plan fue elaborado en el marco del Auto 004 de 2009 de la Corte Constitucional que es un acto de monitoreo de la Sentencia T-25 de 2004 de esa Corte, sobre el estado inconstitucional de la población indígena víctima del conflicto armado.

dinámicas de adecuación, siembra y cosecha de maíz, ajonjolí, arroz y plátano. El arribo estuvo acompañado de los afrochocoanos, quienes sirvieron como enlace para que el hombre embera adquiriera trabajo. Esta información sorprende inicialmente, porque la imagen del embera de Puerto Boyacá hoy en día se reduce a la noción de víctima y desplazado.

La recurrencia de los relatos del trabajo agrícola en todos los mayores embera despertó mi curiosidad investigativa y abrió el campo para investigar el vínculo histórico de las dos comunidades embera con Puerto Boyacá. La revisión documental mostró que durante la década de 1970 el municipio de Puerto Boyacá concentró un elevado porcentaje de tierra titulada a familias campesinas adelantadas por el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA)⁸, es decir, el contexto político agrario de economía campesina en Puerto Boyacá coincidía con los relatos de los mayores embera.

A raíz de las nutridas descripciones y reflexiones de los y las indígenas de Puerto Boyacá, el presente documento despliega un análisis narrativo y territorial para abordar el destierro y desarraigo derivado del conflicto armado, así como su continuidad con las prácticas territoriales que le precedieron, es decir, la transformación de sus patrones de asentamiento y las excursiones laborales fuera del Alto San Juan. El análisis sobrepasa el escenario de violencia y enfrentamiento armado, para entrar a identificar y entender el rol de las experiencias cotidianas en la producción y transformación del espacio.

Por una parte, el análisis narrativo implica desmenuzar el conjunto de relatos, para señalar sus sentidos, estructuras, oposiciones internas y relación con otros relatos (Kofes, 1998). Bajo esta mirada los relatos se consideran productos sociales que revelan la singularidad de un sujeto, individual o colectivo, atravesado por relaciones objetivo-afectivas que dan lugar a descripciones y reflexiones desde una dimensión subjetiva (Kofes, 1998). Por su parte, analizar los relatos desde una dimensión territorial implica acentuar las descripciones y experiencias sociales de control o pérdida de dominio espacial, donde se superponen diversas fuentes de autoridad, intereses y nociones de territorio. El análisis

⁸ En 1970 el INCORA en el marco de la reforma agraria, entregó el 68% de los títulos a nivel nacional en Puerto Boyacá. Se titularon un total de 31.243 (ha) a 613 familias (Hernández 1972; Medina 1990). Esta época es recordada por los adultos mayores de Puerto Boyacá como la gran *bonanza agrícola*, un periodo que necesitaba de un gran número de trabajadores rurales para adecuar los suelos, sembrar y recolectar las cosechas.

transita desde el recuerdo personal y cotidiano hasta los marcos colectivos de relación territorial. En este sentido, las narrativas no se circunscriben exclusivamente al lugar de origen (Alto San Juan) o al lugar de recepción (Puerto Boyacá), sino que refieren y pertenecen a un *circuito territorial*, esto es, un conjunto de localidades donde transitan personas, bienes y representaciones que entrelazan la categoría de territorio y red.

La noción de circuito territorial deriva de la lectura del concepto de territorialidad desarrollado por el geógrafo Robert Sack (1986) y el concepto de diáspora del antropólogo James Clifford (1994). Por territorialidad se entiende aquella capacidad y estrategia para clasificar, comunicar y controlar los elementos y personas del espacio geográfico propiciando sentidos de posesión y permanencia (Sack, 1986; Nantes, 2011). La territorialidad implica un complejo normativo formal e informal que intermedia las relaciones entre las personas con el espacio y es resultado de voluntades, tensiones y negociaciones bajo un entramado de relaciones de poder.

Por su parte la noción de diáspora refiere al conjunto de circuitos que re-articulan localidades, temporalidades y procesos de identificación en un esfuerzo por crear nuevos terrenos de pertenencia entre trayectos y lugares (Clifford, 1994). El conjunto de conceptos a través de la noción de circuito territorial tiene un componente discursivo que analiza los procesos mediante los cuales diferentes actores representan las experiencias de destierro, desarraigo y elaboración territorial; es decir, que se selecciona, oculta y rechaza. Igualmente recoge una dimensión práctica que reúne las intervenciones y modelos de actuar que “se lleva consigo para desde allí dar sentido al espacio físico con que se topan en sus travesías o asentamientos temporales” (Nantes, 2011:215)

Por otra parte, el investigador peruano Gerardo Damonte (2011) utiliza el concepto de narrativa territorial para referirse al conjunto de discursos y prácticas circunscritas a espacios que están atravesados por relaciones de poder. Su método apunta a comprender las condiciones bajo las cuales se elaboran relatos que sirven de sustento para producir territorios. Damonte argumenta que las narrativas territoriales no son sinónimos de territorios, mientras el territorio es un proyecto político que hace parte de un proceso de lectura que selecciona, recorta y delimita el espacio a través de múltiples intencionalidades que deliberan y chocan (Mançano Fernandes, 2009). Las narrativas territoriales son procesos de rememoración y selección de base histórica y espacial que constituyen

sentimientos de pertenencia y solidaridad, que son el sustento para producir territorios (Damonte, 2011).

En este sentido, las narrativas territoriales se inscriben bajo una noción constructivista y política que refieren a prácticas de uso, percepción y producción, que transforman el espacio abstracto en un conjunto de territorios que se movilizan, chocan y aglutinan. Asimismo, las narrativas territoriales sirven como base discursiva de los procesos de transformación y proyección de relaciones de poder sobre el espacio, acentuando prácticas y representaciones cotidianas que se enmarcan en un contexto atravesado por la relación violencia-territorio (Carballeda, 2015). Bajo esta perspectiva se presenta y analiza el relato del mayor embera katío de Puerto Boyacá Manuel Davigama, para ilustrar como opera la territorialidad embera. El fragmento hace parte de un proceso de recolección de relatos por parte de un joven embera de la comunidad katío de Puerto Boyacá. La tarea que se le encomendó fue escribir la historia de los adultos, prestando interés en los lugares que han vivido y visitado, así como las prácticas y recuerdos que le evoca cada lugar.

“Manuel nació en la vereda Cinto, del corregimiento de Santa Cecilia [Pueblo Rico, Risaralda], después de los seis años Manuel se fue con su tío al río Condoto en la vereda Avelino [sobre la altura del río Condoto que desemboca en el San Juan] a hacer trampas de cacería y pescar de día en el monte. En las noches Manuel acompañaba a su tío a cazar con cerbatana (...) A los 13 años Manuel era soltero y vino a trabajar a Puerto Boyacá con su hermano mayor (...) el camino demoraba 2 días para coger la ruta Pereira-Dorada y después a Puerto Gutiérrez [Puerto Boyacá]. Manuel a los 16 años se casó con su esposa del territorio de Conondó [Bagadó, Chocó]. Allí trabajaron durante un año con la familia de ella [cuñados, suegros]. Después Manuel y su pareja abandonaron Conondó y se fueron a la vereda Avelino. Allí Manuel y su esposa empezaron a abrir finca en el monte, en esa finca crio a toda su familia (...) después Manuel se fue a la vereda Alto Silencio [en lo alto de la quebrada Anamugra, municipio de Tadó] (...) Manuel y su familia [así como las familias de sus hijos mayores] vivían entre Avelino y Alto Silencio (...) así duraron por lo menos 20 años de convivencia (...). Manuel nuevamente se trasladó al resguardo Peñas del Olvido [Tadó, Chocó]. Al llegar empezó a construir su casa y buscar un lote. Cuando encontró lote comenzó a cultivar diversos alimentos para su sustento. Allí se hicieron adultos sus hijos e hijas, cada uno fue a formar un hogar. Manuel duró 7 años en Peñas del Olvido, luego se

trasladó nuevamente a la vereda Alto Silencio por cinco años (...) luego Manuel regresó a Peñas del Olvido y recuperó sus cultivos abandonados” (Fragmento del cuaderno de memorias realizado por un miembro de la comunidad embera katío de Puerto Boyacá en el marco del proceso de investigación).

El relato permite observar que la territorialidad embera es móvil y nace de uniones maritales y de prácticas de agricultura-cacería. Según la antropóloga Ulloa, en compañía de Rubio y Campos (1996), la territorialidad embera se compone de una relación dinámica entre: a) áreas productivas colectivas y privadas -en relación a la cacería y rotación de cultivos), b) áreas de cultivo en descanso o rastrojo- c) áreas sociales de vivienda y vida doméstica, d) ríos, caños y quebradas y e) bosque primario. Las áreas señaladas son analizadas como concepciones horizontales del territorio indígena, la horizontalidad refiere a la relación que va desde los espacios socializados a los no socializados y viceversa (Ulloa *et al.* 1996, p. 88). Es decir, hay un movimiento a modo de péndulo, entre las áreas de cultivo-domésticas con las áreas de rastrojo y bosque primario que indican una transformación constante entre lo natural y lo social.

Lo anterior está acompañado de las nociones de verticalidad del territorio que refieren a la interrelación entre diferentes dimensiones del mundo embera. Esta idea señala que la territorialidad embera está compuesta por dimensiones simbólicas y colectivas que están habitadas por los humanos y los *jais* o seres que hacen parte del mundo chamánico embera⁹. El mundo embera se divide en tres mundos: arriba, medio y abajo. El mundo del medio está habitado por los humanos y los animales de caza, en el mundo de arriba se encuentran las divinidades y en el mundo de abajo están los *jais*, *wandras* (*jais* tutelares de la fauna) y otros seres que no mueren ni envejecen y tienen cualidades relacionadas con el mundo del medio (Ulloa *et al.*, 1996, p. 86).

⁹ A pesar de que los mismos embera traducen el término de *jai* como espíritu, los *jais* difieren considerablemente de la noción de espíritus de la tradición judío-cristiana, en la cual estos son seres inmateriales e inteligentes. Una correcta aproximación de los *jais* desde el castellano puede ser el de bestias salvajes, demonios o bestiario chamánico (Pardo, 1992) La noción de bestiario chamánico refiere a las jerarquías y relaciones que configuran el mundo de los *jais*. Según Pardo (1992) la heterogeneidad de los *jais* pueden agruparse en siete categorías: a) *jais* de curación, b) *jais* de agresión o defensa, c) monstruos de los sitios, d) los dueños de las especies /*wandra*/, e) *jais* de culebra, f) *jais* de muertos y g) los *jais* exóticos y modernos.

Bajo la relación de verticalidad y horizontalidad, los bosques primarios (y en especial las cabeceras de ríos y quebrada se denominan con el término */jaidé/* que traduce como *casa de jais* y funcionan a manera de portales para comunicar el mundo humano con la influencia de los *jais* y *wandras*. Simultáneamente, la espesura de la selva o *jaide* hace parte del territorio comunal donde se practica la cacería, es decir, no están socializadas, pero tienen la potencialidad de ser intervenida y transformadas en lotes de cultivo y áreas domésticas para sostener una familia siempre y cuando los *jais* permitan dichas acciones.

Las dinámicas descritas, propias de la territorialidad embera, permiten comprender porque las áreas de bosque primario de la vereda Avelino en las riveras del río Condoto donde Manuel y su tío cazaban, se transformaron años después en su lugar de habitación y cultivo para su pareja e hijos. De esta manera, estableció un circuito con la vereda Alto Silencio que permitió rotar sus áreas de cacería y cultivo en Avelino y con ello facilitó que los nutrientes de los suelos y la capacidad de caza descansara y se restableciera.

Por otra parte, en el relato de Manuel se puede distinguir que la socialización del espacio está relacionada con los periodos de vida que están marcados por el antes-después de haber iniciado su vida marital. Por ejemplo, la juventud fue protagonizada por sentimientos de búsqueda de trabajo agrícola en los municipios del Magdalena Medio como Puerto Boyacá y La Dorada. En esa época, los jóvenes-adultos afros del Chocó acudían a los padres de un muchacho embera para poder llevárselo consigo a trabajar en cultivos de maíz o para tumbar bosque primario. Sin embargo, la relación con el Magdalena Medio finalizó cuando Manuel estableció familia e inició la búsqueda de tierras de cultivo dentro de la región del Alto San Juan. En este periodo Manuel se dirigió donde familiares ascendentes suyos o de su pareja para recibir tierras, por lo cual hubo un amplio abanico de selección que “se pudo dar mientras la zona del Pacífico estuvo relativamente despoblada y los migrantes no tenían dificultad para encontrar tierras” (Pardo, 1983, p. 624).

Por otra parte, en el relato se entrevistó que el rol de la cacería se extiende más allá de las prácticas alimentarias, ya que sirve como mecanismo de exploración y socialización del espacio para distinguir sitios propicios de cultivo y habitación. Las jornadas de cacería de Manuel reconocieron áreas propicias para cultivar que construyeron un circuito de trayectos que varió según las condiciones del ecosistema, la fertilidad de los suelos, los tiempos de cosecha y la abundancia de proteína animal de caza. Es decir, la territorialidad

embera es móvil y el conjunto de asentamientos ofrece opciones de alojamiento para enfrentar las limitaciones o dificultades físicas o simbólicas de una localidad.

Hay un elemento central de la territorialidad embera que puede complementarse con el relato del hijo mayor de Manuel, José Vicente.

“En Silencio trabajaron seis años y después se fueron a la cabecera del río Andágueda en Cuajando a buscar tierra. Cuando consiguieron tierra, regresaron a recoger al resto de la parentela y se fueron todos a vivir allí. Las familias comenzaron a trabajar entre los cultivos y casas de Silencio y Cuajandó. Así duraron dos años hasta que murió un niño de 9 años y un joven de 16 en Cuajandó por mordedura de culebra, eso los aburrió y volvieron a Silencio. Después en Silencio murió un bebé de José Vicente, por eso se aburrieron y se fueron a trabajar en la finca Agua Bonita que era de un patrón paisa y donde después se formó el resguardo de Peñas del Olvido” (Fragmento diario de campo, agosto de 2019).

La territorialidad embera se constituye no solo por el área física donde circulan, sino también por su visión de mundo que entrelaza el cuerpo y el espacio a través de la presencia y relación con los *jais*. Los embera conciben que el cuerpo y el espacio pueden ser penetrados por *jais*, y por tanto pueden ser fuente de ataques y maleficios corporales que producen síntomas de diarrea, vómito, mordedura de culebras o muerte, mientras que en el ámbito espacial estos tienen la capacidad de aumentar o disminución de los animales de caza. El potencial riesgo que representan los *jais* requiere la acción de los *jaibanás*, quienes son los interlocutores del bestiario chamánico para elaborar y regular prácticas de cuidado, control y hostilidad entre los miembros de una parentela o comunidad, así como ser elementos de socialización del territorio (Pardo, 1992; Ulloa *et al*, 1996)¹⁰. El *jaibaná* es una figura que tienen el potencial de degradar los suelos y la salud de una persona a través de maleficios, que según un *jaibaná* en Puerto Boyacá “*enferman a manera de camaleón que chupa el alma del niño o de la tierra*” (Diario de campo, marzo 2019). Es

¹⁰ Según Losonczy (2006) la figura del *jaibaná* es central desde la dimensión sociopolítica. Los *jaibaná* son mediadores, ellos negocian entre el espacio onírico-espiritual y el espacio comunitario, asimismo sus acciones pueden producir desplazamientos o escisiones en una comunidad por un modelo generalizado de hostilidad entre *jaibanás* (Ibíd. 2006).

decir, los jaibanás son motivo de enfermedad, pero simultáneamente son elementos de cura y alivio con efectos directos en la territorialidad embera.

Fotografía 1-1: Ceremonia de *jabanismo* en Motordochake



Fotografía: Juan Manuel Díaz, junio 9 de 2019

El relato del José Vicente -quien hoy en día es una de los principales *jaibanás* de la comunidad katio de Puerto Boyacá- aunque directamente no menciona el rol de los *jais*, si deja entrever que los asentamientos se abandonan ante la muerte de un neonato. Para los embera la muerte es un indicador que revela la perturbación del equilibrio simbólico espacial de los *jais*, de ahí que una muerte pueda resultar en el abandono del asentamiento. Según lo anterior, el conjunto de asentamientos que compone el circuito territorial de Manuel y su descendencia está ligado con los lazos de parentesco e intercambios matrimoniales, la fertilidad de los suelos, la abundancia de proteína animal, el acceso a lugares de trabajo agrícola y el equilibrio simbólico-espacial-corporal de los *jais*.

Hasta el momento se ha ofrecido un breve resumen de como operó la territorialidad embera en el Alto San Juan según el relato de Manuel y su hijo mayor José Vicente. Para finalizar este segmento me gustaría analizar la experiencia de una mujer mayor /*chonda*/ Lina:

“Lina nació en Andágueda [Bagadó], su papá era de allí y su mamá de Burbatá. A los seis su papa murió por la mordedura de una culebra, la recogió el hermano de su mamá y se la llevaron a la quebrada Burbatá [Tadó]. De niña le ayudaba a la mujer del tío a cocinar, cargar leña, moler maíz, coser canastos y lavar ropa, pero no duro mucho con ellos, porque su tío murió por una mordedura de culebra. La recogió otro tío y la llevó a municipio Cértegui, se fueron en canoa a la vereda Pared [hoy resguardo], pero no amaño duró una semana y fue con una vecina a la cabecera de Tadó, le dieron posada por un día y se fueron a Playa de Oro [Tadó], allí la recogió su hermano mayor Benjamín. Él la entregó al misionero, pero no la mandaron a estudiar porque era muy pequeña. Cuando ya era grande entró a estudiar con las monjas que tenían un internado en Playa de Oro. En Playa de Oro se enamoró de Armando, el misionero le permitió casarse en la iglesia, después Armando construyó a Lina una casa en Playa de Oro, allí vivieron mientras jornaleaba en las fincas de los libres [comunidades negras] (...) luego se fueron a la quebrada Yarequy donde el suegro, allí hicieron finca y volvían a Playa de Oro. En Playa de Oro tuvo siete hijos, luego Armando murió y conoció a Mariano que venía de la vereda Avelino. Después Mariano la llevó a la vereda Alto Silencio allí construyeron casa y cultivaron ñame, banano y plátano primitivo se criaron tres hijos. Con el nuevo marido, Lina comenzó a ir a Avelino allí tenían una casa y cultivos, su vida transcurría entre Avelino y Alto Silencio. Hasta que los hogares comenzaron a ser ocupados por la guerrilla. Luego que Mariano murió en la violencia, Lina quedo sola cuidando a sus nietos en el resguardo de Peñas del Olvido en las proximidades de la vereda Avelino” (Fragmento del cuaderno de memorias realizado por un miembro de la comunidad embera katío de Puerto Boyacá en el marco del proceso de investigación).

Este relato, permite observar que la movilidad embera está liderada por los hombres, por esta razón, los trayectos de las mujeres dependen de los hombres adultos a su cargo - pueden ser el padre, tío o hermano y luego el marido-. Estas características de la territorialidad embera, señala que la movilidad de las mujeres está circunscrita al movimiento de toda la familia nuclear y como en muy pocos casos la familia se desplazaba fuera del Alto San Juan, las experiencias de las mujeres carecen de referentes de otras regiones como el Magdalena Medio.

Por otra parte, el relato de Lina permite apreciar que los trayectos que realizó Lina con su primera pareja entre Playa de Oro y Yarecuy, y con su segunda pareja entre Avelino y Alto Silencio, corroboran que la territorialidad funciona a manera de circuito entre diferentes localidades. No obstante, estas dinámicas se interrumpieron, cuando los grupos armados ingresaron a la región y comenzaron a ocupar los asentamientos aparentemente abandonados en medio de la espesura de la selva. Las ocupaciones desconocieron que el abandono, es un evento temporal para que la capacidad de cultivo y caza retornen al asentamiento.

Para finalizar me gustaría destacar una práctica recurrente del mundo embera, su capacidad para rotar asentamientos y transformar las áreas de cacería y recolección en áreas domésticas para instalar un asentamiento familiar. Aunque en los relatos presentados no se presentó esta dinámica en Puerto Boyacá, esta capacidad permite constituir asentamiento en el municipio una vez que la violencia ingresa al Alto San Juan, con la particularidad que los nuevos asentamientos no se instalaron en la espesura de la selva chocoana, sino en regiones distantes donde coexisten otras prácticas territoriales.

1.3 Entre los escenarios de terror y refugio

Retomando la relación entre el Alto San Juan y el Magdalena Medio, Manuel señala que no era el único embera que trabajaban fuera del Alto San Juan. Desde la década de 1960, centenas de trabajadores embera ocuparon la oferta laboral agrícola del Magdalena Medio. Los hombres se instalaban por periodos de ocho meses o un año, luego regresaban al San Juan para entregar remesas a las madres, e iniciaban de nuevo sus incursiones por el Magdalena Medio que era vista como una región próspera y un lugar propicio para acumular dinero.

Aunque generalmente la familia embera no salía de la región del San Juan, algunas realizaron largos trayectos a diferentes regiones como el Magdalena Medio, Putumayo, Caquetá, Nariño y Cauca. Cuando la familia transita más allá del Alto San Juan extiende el circuito territorial e integra nuevas dinámicas propias de la región que la recibe. En el caso del sur del Magdalena Medio, las familias embera adoptaron un modelo de vivienda denominado “campamentero”, nombre con el que se designa el proceso mediante el cual una familia indígena se traslada a una hacienda bajo contrato verbal y temporal.

Generalmente se construía un precario campamento de madera y palma y se residía el tiempo que veía conveniente el patrón.

El modelo campamentero es fundamental en la historia de los embera apellidados Leiva, de Puerto Boyacá, que son de filiación chamí. Su memoria se distancia de la experiencia katio de la descendencia de Manuel, porque la vida campamentera no estaban compuesta por jóvenes solteros en busca de trabajo, sino de familias y parentelas que salieron del Alto San Juan para instalarse en Puerto Boyacá, con objetivo de adquirir y colonizar tierras.

La historia sobre Juan Leiva permite comprender y analizar otra forma de experimentar la relación del Alto San Juan con el Magdalena Medio a través de la territorialidad embera. Este recuento es construido por su nieto, Greison Leiva, a partir de sus recuerdos y de conversaciones con su madre y un tío en el marco de esta investigación. Su relato es de especial importancia, porque implica un tránsito entre el recuerdo y la narración entendida como un proceso de recorte y selección de acontecimientos; no en vano su relato inicia con el título *la historia de mi pueblo*.

“Belarmina y Juan se conocen en Puerto Araújo (Cimitarra, Santander) y juntos se van para la vereda Guanegro de lo que hoy es Puerto Boyacá. En Guanegro instalaban campamentos en las fincas que se los requería, Juan Leiva aserraba y cultivaba maíz, ajonjolí y arroz, mientras que Belarmina realizaba tareas de cocina. En Guanegro tuvieron su primer hijo y adquirieron una pequeña finca sobre el río Guaguaquí. Mientras trabajaba Juan Leiva intercambiaba con los demás embera que trabajaban en el área, allí les contaban sobre las abundantes tierras del San Juan; uno de los embera decide venderles tierra del San Juan (...) pero los nativos de allá no querían a Juan Leiva, era un embera sin conocidos en la región, le quitaron la finca recién adquirida y le metieron una apuñalada. Los Leiva tuvieron que retornar al Magdalena, esta vez se instalaron nuevamente en Guanegro y lograron tener un pequeño lote en las proximidades de Guanegro, en lo que hoy se conoce como Los Naranjos (...). En esa época se formó la violencia en Boyacá, los Leiva y todos los jornaleros embera del área se desplazaron a Puerto Berrío [Antioquia], cuando la violencia llegaba a Berrío se desplazaban de nuevo a Los Naranjos, pero esta vez los Leiva no se amañaron. Después de la guerra

los Leiva se fueron de nuevo al San Juan a ocupar y rescatar la tierra adquirida en el pasado, allí nacen seis hijos en la vereda Fiabra [Pueblo Rico]. Nuevamente la sociedad indígena no los recibe (...), se dirigen al río Ité, abren selva y se instalan cinco familias (...) hasta que fueron masacrados por la guerrilla que operaba el área, allí mueren dos de sus hijos. Los sobrevivientes deciden, de la mano de un yerno [Saulo Dovigama], regresar al San Juan en las cercanías del corregimiento de Santa Cecilia sobre la quebrada Amurrapá (...) En 1990 los principales adultos de las familias de Amurrapá son masacradas por la guerrilla, el evento desplazó a los sobrevivientes al Magdalena Medio y por eso hoy existe la comunidad de Motordochake” (Fragmento del cuaderno de memorias realizado por un miembro de la comunidad embera chamí de Puerto Boyacá en el marco del proceso de investigación).

El relato que realiza Greison tiene un hecho en particular que se diferencia del de Manuel. Aquí se distingue una estructura dramática de oposiciones que recuerda al Alto San Juan bajo una imagen hostil que atenta contra su familia y a Puerto Boyacá como un refugio que permite afrontar la tragedia del desarraigo. Por otra parte, la masacre de Ité como elemento narrativo elabora una experiencia colectiva que sirve como acto fundador de una experiencia colectiva y traumática.

Según el filósofo francés Paul Ricoeur (2004), las experiencias colectivas de horror pueden transitar entre el recuerdo personal y su narración, para tramitar los sucesos traumáticos bajo una experiencia colectiva capaz de generar un efecto de deuda moral que debe ser reparada. En este sentido, el relato construido por Greison es una práctica política para visibilizar experiencias de violencia que deben ser compensadas. Este es un elemento de especial interés, ya que el reconocimiento de la condición de víctima de Greison y su familia ha enfrentado dificultades por ocurrir antes de la aparición de la legislación nacional referente a las víctimas del conflicto armado.

Como se observa en el relato, la familia Leiva tiene un circuito entre el Alto San Juan y Puerto Boyacá, que está enmarcado bajo representaciones de abundancia en disponibilidad de tierras y trabajo. No obstante, a pesar de representar a Puerto Boyacá como un escenario de prosperidad y refugio, el relato omite las condiciones de arribo al Magdalena Medio, que en otros relatos son caracterizadas por el sufrimiento, la

incertidumbre y la marginalización. El desplazamiento y llegada a Puerto Boyacá implicó reproducir un modelo campamentero, que depende exclusivamente de la voluntad de los ganaderos para ofrecer asentamientos temporales. De esta manera, la relación de las familias embera en el Magdalena Medio deriva en una experiencia incompleta, extraterritorial como la denomina el sociólogo Loudor (2016), porque suspende la experiencia de una generación “*en un espacio anónimo, sin dirección, ni orientación*” (p. 180).

Mientras Puerto Boyacá se percibió como un refugio a pesar de la marginalidad, el control de los grupos armados en el Alto San Juan transformó los territorios en escenarios de disputa, riesgo y horror. El conflicto armado derivó en la degradación simbólica y material del territorio embera del Alto San Juan, tal como lo ilustra el siguiente relato,

A lo último hacían reunión tres grupos: FARC, ELN y ERG [facción disidente del ELN]. Los demás compañeros de Risaralda ya embarcaban al menos dos muchachos a cada grupo. Nos decían que nosotros trabajábamos con paramilitares, nos decían ustedes tienen armas debajo de la tierra, y nosotros teníamos miedo, pero decíamos, tráigame al hombre que nos inculpa acá, para decir donde tenemos (...) entonces comenzamos a discutir hasta que dijeron, por favor véndanos una novilla para comer y hacer la asamblea, luego de eso se llevaron dos muchachos por la mala y dejaron 3-4 milicianos. Entonces por no morir empezamos a trabajarles (...) después fueron los paramilitares, una vez salimos a un congreso en Quibdó y había un retén del ejército, ¿para dónde van?, ustedes son guerrilleros nos decían (...) después había otro retén y eran paramilitares, nos sacaron cuchillos y restregaron en el pecho (...) en el congreso la OREWA nos decía que ahorita está puto, hay puro paramilitar que está matando emberas (Diario de campo, 11 de marzo 2019).

Durante la narración de estos fragmentos se presentaron irrupciones inesperadas en los tonos de voz, las irrupciones estaban acompañadas de un lenguaje corporal agresivo e impredecible que imitaba los gestos que realizaban los miembros de grupos armados durante las intimidaciones o amenazas. El carácter no discursivo que acentúa la corporalidad del proceso de rememoración está enmarcado en lo que Ricoeur (2004) denomina memoria impedida, que refiere a un conjunto de imágenes y recuerdos que pertenece a espacios privados e íntimos que difícilmente se pueden verbalizar.

La noción de memoria impedida se puede relacionar con la noción de “geografías del terror”, para analizar las manifestaciones espaciales de comunidades locales insertas en escenarios de miedo y terror (Oslender, 2008). Según el geógrafo escocés Ulrich Oslender, el terror tiene una dimensión espacial que se desarrolla en la relación cotidiana con el espacio a través de imágenes, objetos y relatos que transforman los lugares representativos de una comunidad en áreas hostiles que albergan experiencias traumáticas. En este marco, el Alto San Juan, para la familia Leiva, pasó de ser un lugar de origen a ser el espacio físico de una masacre, mientras que para las familias katio del Alto San Juan, las restricciones a la movilidad -retenes, amenazas y prohibiciones- fueron indicadores de deterioro territorial, ya que hubo un impacto directo en la libre circulación y en prácticas centrales para la territorialidad embera, por ejemplo, las incursiones selva adentro para cazar y rotar los cultivos.

El impacto del miedo, la violencia y el terror degradó la experiencia territorial en el Alto San Juan; el conflicto no solo amenazó la vida, “la imagen de su irrupción en el paisaje y su acción sobre el cuerpo, el tambo, la finca, los cultivos dan cuenta de la representación de la violencia como un daño sobre el territorio” (Cortés, 2013, p. 50). De esta manera, caracterizar el Alto San Juan bajo la noción de geografías del terror, permite comprender el abandono de los territorios no solo desde su dimensión material, sino desde las implicaciones simbólicas que repercuten directamente en las dinámicas de los circuitos territoriales.

Fotografía 1-2: Representación de un actor armado del Alto San Juan

Fotografía: Juan Manuel Díaz, mayo 7 de 2019

Las geografías del terror transformaron el destierro en experiencias de desarraigo, ya que la pérdida de tierra por medios violentos (destierro), se interpreta y experimenta desde construcciones sociales que pueden generar rupturas que deterioran o arruinan la capacidad de sostener referentes territoriales (desarraigo) (Aguilar, 2017). En este marco las narrativas territoriales son una ventana para analizar un conjunto de representaciones que sirven como indicadores para reconocer el impacto de la violencia en las dinámicas territoriales y sentidos de pertenencia de las comunidades indígenas.

El contexto de degradación del Alto San Juan se intensificó durante la incursión paramilitar en el Alto San Juan en el año 2000. Las comunidades embera quedan en medio de un enfrentamiento armado que derivó en el desplazamiento de cientos de familias de la región. En este escenario, un pequeño grupo de ocho familias nucleares embera katio del resguardo de Peñas del Olvido (Tadó, Chocó) (de la parentela de Manuel Davigama), se dirigieron al sur del Magdalena Medio, aquella región que en la juventud de Manuel fue próspera y favorable para el embera, tal como describe el siguiente relato:

Nosotros nos vinimos a Boyacá porque mi papá [Manuel Davigama] jornaleaba en Puerto Boyacá cuando joven. Entonces nos desplazamos, primero paramos en La Dorada [Caldas], estuvimos mendigando por una semana, nos fuimos de allí porque decían que el ICBF venía a recoger a los niños. En Puerto Boyacá nos encontramos al compañero Gerardo Leiva [hijo de Juan Leiva], él era compañero de mi papá en Santa Cecilia y su mujer [nacida en Guarato a escasos kilómetros de Peñas del Olvido] es familiar de mi papá. Él nos ayudó y dijo que hiciéramos un rancho en carremuleros [invasión en la orilla del río Magdalena], dijo: venga para acá yo vivo en casita malita. Allí duramos tres años al lado del río Magdalena. Antes era una playa y vivían puros desplazados (Diario de campo, 11 de marzo 2019).

A pesar de la imagen del Magdalena Medio como un escenario de prosperidad, la experiencia inicial de la parentela de Manuel se caracterizó por la mendicidad, la marginalidad y la estigmatización en los cinturones de miseria del casco urbano de Puerto Boyacá. Sin embargo, la ausencia de una confrontación armada en el sur del Magdalena Medio o relativa calma del orden paramilitar, facilitó que las familias embera se instalaran bajo la imagen anónima del desplazado por la violencia.

La parentela de Manuel fue recibida por una porción de las familias desterradas de Amurrapá, que para evitar el pago de arriendos decidieron instalarse en la orilla del río Magdalena, sobre la cabecera municipal al finalizar la década de 1990. Los recuerdos de Manuel, de prosperidad en Puerto Boyacá, se desdibujaron, pues las familias que lo recibieron le señalaron un contexto regional regulado por el paramilitarismo. A quienes llegan se les indicó que la abundancia de trabajo agrícola ha finalizado, que la nueva bonanza es la cocalera en la Serranía de Las Quinchas. Rápidamente los hombres embera, recién llegados, se insertan en la oferta laboral de los cultivos de uso ilícito en la serranía, mientras las mujeres y los niños se quedaron en precarios ranchos en el casco urbanos a la orilla del río.

El arribo de la parentela de Manuel a Puerto Boyacá y su acogida por parte de la familia Leiva, permite observar que la experiencia embera en la región del Magdalena Medio, en la década de 2000, empleó los circuitos construidos desde la década de 1960. Sin embargo, las representaciones de abundancia se transformaron en una experiencia hostil controlada por los grupos paramilitares que solo permitieron la alteridad indígena en los márgenes de su control, es decir, los barrios de invasión sobre la orilla del río Magdalena.

No obstante, aunque la experiencia territorial en la orilla del río se caracterizó por su incapacidad para construir referentes territoriales estables, la oferta laboral de los cultivos ilícitos mantuvo la noción de abundancia laboral en un escenario de informalidad y escasez.

Hasta el momento se ha analizado la relación entre el Alto San Juan y Puerto Boyacá bajo la asociación narrativa de escenarios de terror y refugio. Sin embargo, esta relación no es estable, por ejemplo, a pesar de que Puerto Boyacá se asoció con un refugio, allí se experimentaron experiencias de marginalización que cuestionaron la idea de un refugio. Es decir, la noción de refugio surge de una interacción permanente entre relaciones de oposición entre Puerto Boyacá y el Alto San Juan

Por otra parte, la relación entre terror y refugio se transformó según la experiencia de cada parentela. Por ejemplo, el Alto San Juan para el conjunto de familias desterradas y masacradas en Amurrapá en la década de 1990 es considerado un lugar traumático que arrasó con los circuitos territoriales y por ende derivó en una experiencia extraterritorial en Puerto Boyacá. Por su parte, para la parentela del resguardo de Peñas del Olvido desterrada en el año 2000, el Alto San Juan hace parte de una geografía de terror que se degradó paulatinamente y por ello no derivó necesariamente en una alteración radical del circuito territorial.

1.4 Reubicación y producción de un territorio embera

El aumento de las familias embera en la orilla del río, rápidamente llamó la atención de las autoridades locales. Para el año 2002, en Puerto Boyacá se reconocieron dos focos de asentamientos indígenas sobre la quebrada Velázquez y sobre el río Magdalena (Min. Interior, 2004). Luego de una creciente del río Magdalena los asentamientos sobre el cauce debieron desalojarse y reubicarse en el coliseo municipal. Así comenzó el trámite que reubicó a los y las indígenas en un predio rural de la Alcaldía Municipal, que en poco tiempo se bautizó como Motordochake Alto Nacabera dua.

La constitución de Motordochake inauguró nuevas experiencias y proveyó nuevos insumos al circuito territorial de las parentelas desterradas, fragmentado por la violencia y el horror

del Alto San Juan. Motordochake proveyó un escenario estable que permitió la recirculación de los indígenas entre Puerto Boyacá y el Alto San Juan.

“Un 25 de octubre en el año 2002 se estableció la comunidad Motordochake Alto Nacabera dua. La reubicación de las familias contó con el apoyo de la Alcaldía, que entregó 100 metros de plástico para que se construyeran ranchos cada familia, mientras se construían las casas de madera. Además del plástico les suministraron alimentación y atención en salud. La comunidad duró seis meses construyendo las casas con madera que fue traída de la Serranía de las Quinchas por parte de la Alcaldía de Puerto Boyacá. Luego se adecuó el terreno con un sistema de mangueras y motobombas para suministrar agua potable de un caño a la comunidad.

Antes de llegar la comunidad la tierra era puro monte, una rastrojera sin un solo pasto. Entonces la comunidad comenzó a trabajar y cultivar. Las familias del Chocó se fueron a traer semilla de piña, borjón, chontaduro y achín, de sus antiguos lotes en Peñas del Olvido. Primero solo sembraron para ellos, hasta que comenzaron los problemas entre padres de familia, porque los niños y niñas se robaban los frutos. Entonces se hizo una reunión para acabar los robos y se repartió semilla a las demás familias, toda la comunidad tuvo sus cultivos de semilla del Chocó” (Fragmento del cuaderno de memorias realizado por un miembro de la comunidad embera chamí de Puerto Boyacá en el marco del proceso de investigación).

Como se ha mencionado, las nociones de propiedad familiar embera se basan en la relación suelo-cultivo; su territorialidad distingue zonas de cultivo familiar como una fuente de arraigo y sentido de pertenencia. En el relato se puede que la constitución de Motordochake permitió que los y las embera pudieran cultivar y con ello generar una relación con el Alto San Juan de manera novedosa, pues Motordochake permitió establecer un asentamiento estable que se diferencia de los relatos sobre la vida campamentera y las estancias laborales de los hombres embera jóvenes y solteros.

Asimismo, el establecimiento de Motordochake sirve como acontecimiento para superar una experiencia de sufrimiento, que estaba ausente de cultivos propios y hogares estables en Puerto Boyacá, como se ilustra en el siguiente testimonio,

sufrimos mucho, aguantando hambre, hay veces que los hombres no les daba plata y no había para el arriendo y nos humillaban, esa cosa no podemos recordar. En ese momento, no conocíamos alcaldía, escuela, hospital, solo nos decían que de pronto venían los de la ley del monte (...) hasta ahora es que conocemos (...) cuando manteníamos desplazados no sabíamos nada (Diario de campo, 19 de mayo de 2019).

La relación entre el relato de Motordochake y su experiencia predecesora de sufrimiento, cimienta nuevas asociaciones y oposiciones en la narrativa territorial de los y las embera de Puerto Boyacá. En los dos relatos surge la Alcaldía como una figura que subsana el sufrimiento proveyendo tierra. La Alcaldía Municipal y el conjunto de entidades que participaron del Comité Municipal para la Atención Integral a la Población Desplazada por la Violencia (art. 7, Ley 387 de 1997) comienzan a percibirse como actores protectores, bajo la figura de un padre que abastece a su descendencia proveyendo suelos para cultivar, agua potable, escuela, casas y proyectos productivos.

Según los geógrafos colombianos Alejandro Camargo y Diana Ojeda (2017) en contexto de crisis el Estado implementa un “clima paternalista” que media su relación con las comunidades locales. Según los autores en estos contextos surge un “deseo de Estado” (p. 19) que se forma desde una noción masculina de intervención, es decir, como un ser con la capacidad económica y política para responder apropiadamente a una población (feminizada) incapaz de subsistir por sí misma. Esta idea permite comprender que narrativamente Motordochake inauguró una relación de cuidado que permitió a la comunidad salir de un estado de sufrimiento y experiencia extraterritorial.

Por otra parte, el suelo del predio, antes de establecerse Motordochake, se describió como un rastrojo, es decir, un suelo abandonado que requiere de intervención, lo cual desde la territorialidad embera implica la adecuación y siembra de cultivos, lo que motiva la proyección de cargas emotivas y afectivas con el espacio. De ahí que Motordochake transformó la experiencia e inició un proceso de producción territorial que permitió a las familias embera construir un sentido de pertenencia sobre un área que intervinieron, ordenaron y simbolizaron.

Fotografía 1-3: Motorcohake Alto Nacabera Dua

Fotografía: Juan Manuel Díaz, marzo 10 de 2019

La transformación de la experiencia de desarraigo puede ser abordada desde la multidimensionalidad del espacio, es decir, las diferentes fuerzas, percepciones y experiencias que convergen en el espacio social. Según el filósofo francés Henri Lefebvre el espacio social está compuesto por: a) prácticas espaciales, b) representaciones del espacio y c) espacios de representación. Las prácticas espaciales refieren a una dimensión percibida, sensible y física, basada en la estrecha relación entre la vida cotidiana y el conjunto de dinámicas de producción y reproducción que se proyectan sobre el espacio. En lo que respecta a la territorialidad embera, sus prácticas espaciales refieren al conjunto de trayectos y acciones -relaciones de parentesco, siembra, cacería o recolección- que realizan en cada localidad y que compone el circuito territorial.

Sin embargo, las prácticas sobre el territorio tienen diferentes connotaciones; su distinción es posible de identificar a través del concepto de representación del espacio que implica una dimensión concebida y abstracta del espacio. Según Lefebvre (2013) las representaciones del espacio entrelazan relaciones de poder y saber, de ahí que

alberguen tensiones, conflictos y solidaridades. Para las familias embera las actividades agrícolas en Motordochake derivan en representaciones de propiedad, es decir, la transformación del rastrojo en cultivos conduce a la constitución de un lote o solar de propiedad familiar. Asimismo, la reubicación implicó un conjunto de acciones para reparar la deuda moral, que surgió con las masacres y destierro del Alto San Juan. De ahí que Motordochake sea una medida que finalizó el sufrimiento que se experimentó durante la experiencia extraterritorial .

Por su parte, las representaciones espaciales desde la institucionalidad originan nociones de propiedad y productividad en el marco de la legislación sobre la atención y reparación a las víctimas del conflicto armado (Ley 387 de 1997; Decreto 2569 de 2000). Asimismo, la institucionalidad representó a Motordochake como un escenario para ordenar la alteridad indígena, que requirió de la elaboración de un sujeto colectivo de corte empresarial que se articulara con el mercado local y fuera responsable de su propio éxito, sostenibilidad y desarrollo social. Estas representaciones corporativas proyectaron en Motordochake y su comunidad prácticas que se enfrentaron con la territorialidad embera, en especial su capacidad para construir circuitos. Porque, cuando la migración no hace parte del conflicto armado se concibe como un elemento de desorden y anomalía (esto se amplía en el capítulo 2).

Por su parte, la noción lefebvriana de espacios de representación refieren a una dimensión relacional, vivida y social que se componen de cargas emotivas y afectivas. Para el caso de la comunidad embera, implicó el equilibrio simbólico-espacial donde la influencia de los *jais* (enfermedad, muerte, prosperidad y abundancia) produjo sentimiento de repulsión, apego y pertenencia. Hasta el momento las narrativas territoriales que se han presentado señalan la transformación del Alto San Juan en un escenario de horror y a Puerto Boyacá como escenario de refugio y posibilidad de arraigo.

No obstante, la reubicación al omitir el rol del jaibaná en los procesos de territorialización y equilibrio comunitario. Mantuvo una relación ambivalente de apego y repulsión en razón al equilibrio simbólico-espacial o falta de ello en Motordochake. De hecho la relación de los *jaibanás* con Motordochake permitió descifrar un territorio enfermo que se explicó con las fosas comunes que dejó la violencia paramilitar que aún hoy en día contiene *jais* malignos que afectan la salud de la comunidad, en especial de los

neonatos. Las huellas de la violencia en el suelo de Motordochake transformaron las relaciones de verticalidad y horizontalidad, ya que el tránsito de socialización espacial entre lo natural y social adquirió relaciones involucradas con las dinámicas del paramilitarismo en Puerto Boyacá¹¹.

De esta manera, a pesar de transformarse la experiencia extraterritorial y construirse sentidos de pertenencia en Puerto Boyacá, un análisis más riguroso muestra que las geografías del terror y los estragos de la violencia coexisten tanto en Puerto Boyacá como en el Alto San Juan. Con la particularidad que en Motordochake los efectos negativos de enfermedad y muerte se soportaron de un “clima paternalista” y de una relación de cuidado de las entidades del gobierno local.

1.5 Segmentación de la comunidad y retorno al Alto San Juan

Mientras la comunidad embera de Puerto Boyacá re-construyó sus circuitos territoriales en Motordochake, las condiciones de violencia y degradación simbólica en el Alto San Juan se intensificaron. Esto aumentó el número de desterrados y desarraigados, que evidenció la crisis del pueblo embera a nivel nacional, que se expandió a las principales ciudades del país (CODHES, 2018). Entre los cientos de familias desterradas, 19 familias katío del resguardo de Gito Docabú del municipio de Pueblo Rico (Risaralda), llegaron a Puerto Boyacá en el año 2010. Las familias fueron recibidas en Puerto Boyacá y se activó el protocolo institucional de atención a desplazados que proveyó asistencia alimentaria y alojamiento transitorio por 20 días en las instalaciones de la Defensa Civil.

“Llegamos a Boyacá porque de joven trabajé doce años en la región (...), entonces luego que mi hijo desertó de la guerrilla, el grupo lo asesinó. Cuando yo declaré su muerte, la guerrilla comenzó a investigarme y decían que yo era un paramilitar (...) entonces llegamos a Boyacá (...) la Alcaldía nos recibió bien y nos alojó en la Defensa Civil por un mes (...) pero la envidia de otros indígenas [algunos de Motordochake] decía que no éramos desplazados; después la Alcaldía comenzó a investigar con la Alcaldía de Pueblo Rico y decían que nos fuimos por pasear,

¹¹ Esto se amplía en el capítulo 2 y 3

entonces nos dijeron que nos teníamos que devolver (...) como yo tenía familia en Motordochake, los parientes nos dijeron quédense, porque sabían que no podíamos volver a Risaralda, las otras familias se fueron a Pereira a sufrir en la ciudad” (Diario de campo, 19 de septiembre de 2019).

Además del contexto de violencia, el relato señala la negativa y las sospechas de la veracidad del conflicto armado y sus repercusiones en familias indígenas. La opinión pública señaló que los indígenas arribaron a Puerto Boyacá con la expectativa de que les entregaría tierra como en Motordochake (Defensoría del Pueblo, 2017). De esta manera, la asociación inicial indígena-desplazado se transformó en indígena = falsa víctima, bajo el imperativo de evitar el crecimiento de la población de Motordochake. Esto produjo una serie de estigmatizaciones que clasificaron la movilidad embera como una práctica anómala que incluso se aprovechó de la jurisdicción de víctimas, “porque hay familias que van a su territorio de origen y vuelven, en la expectativa de que les den tierra” (Defensoría del Pueblo, 2017:18)

El siguiente fragmento de un informe de la Defensoría del Pueblo permite observar como fue juzgado desde las entidades del gobierno local el arribo de las familias de Bajo Gito,

“En el año 2010 arribó un grupo de indígenas que señaló que habían sido desplazados, en esa ocasión la alcaldía de Puerto Boyacá sostuvo comunicación con la alcaldía de donde dijeron provenir (Bagadó), se informó que no conocían los hechos manifestados por la comunidad, ni era cierto que hubiera presencia de grupos armados al margen de la ley en la región, por lo que procedieron a consultar al Ministerio del Interior sobre varios aspectos, a fin de atenderlos” (Defensoría del Pueblo, 2017:19).

Este informe concuerda en ciertos aspectos con el relato anterior sobre la llegada de las familias en el año 2010. No obstante, me gustaría señalar que los relatos discrepan en cuanto al lugar de procedencia, porque se asoció a los desplazados en Puerto Boyacá con la emergencia embera en ciudades como Bogotá o Medellín donde gran parte de los indígenas desplazados son de Bagadó del resguardo del Alto Andágueda o Alto Tahami. A pesar de que el Alto San Juan y la región del Andágueda son limítrofes y tienen población embera, las familias desplazadas nunca han manifestado ser provenientes de allí.

Según lo anterior el conjunto de 19 familias del sector de Bajo Gito evidenciaron que el gobierno local evitó el aumento de la población a partir de estigmatizaciones que no necesariamente están relacionados con un análisis riguroso del contexto del Alto San Juan. Esto revela que después de consolidarse Motordochake se vetó el ingreso de más familias, aludiendo a estigmatizaciones que pusieron en duda la veracidad de los destierros.

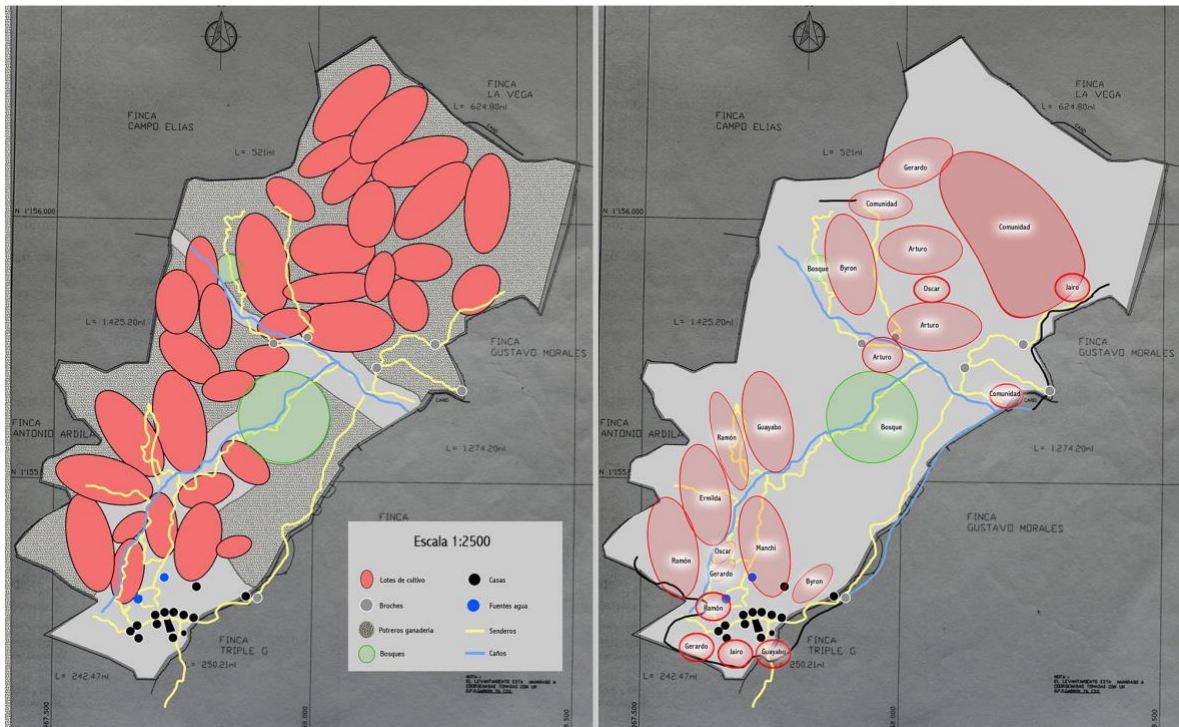
1.5.1 Conflicto territorial en Motordochake

A pesar de la negativa por recibir más familias desterradas en Puerto Boyacá, tres familias de Gito Docabú ingresaron a Motordochake. Su ingreso y permanencia generó un sin número de tensiones y conflictos intra-étnicos que produjeron la segmentación de la comunidad de Motordochake. En parte, porque se incrementó la presión sobre las áreas de producción familiar y los escasos lotes aptos para cultivo comenzaron a ser objeto de conflicto. Las diferencias por el uso de la tierra desataron un conflicto étnico que fracturó la comunidad en un grupo chamí y otro katío, luego del homicidio de un mayor *jaibaná*.

La siguiente cartografía compara la distribución del espacio en Motordochake antes y después de la división de la comunidad (mapa 1-2). La imagen de la izquierda ilustra la presión sobre el suelo de las 57 hectáreas y la falta de capacidad para sostener el aumento de nuevos matrimonios entre las jóvenes parejas. Igualmente, en la imagen izquierda se aprecian zonas de pastos para sostener ganado que era propiedad de algunos indígenas, los daños del ganado sobre los cultivos aumentó los conflictos dentro de la comunidad. Por su parte, la imagen de la derecha ilustra la distribución de lotes de cultivos luego de la segmentación. Como se puede apreciar la salida de las familias katío disminuyó la presión sobre el suelo y facilitó un lote colectivo en la zona norte.

El homicidio de un *jaibaná* fue resultado de las tensiones internas derivadas del crecimiento de la comunidad, asentada en un escenario de escasez. Este hecho produjo consecuencias de orden político, cultural y territorial que: a) dividieron la comunidad, b) exacerbaron la adscripción étnica chamí y katío, d) visibilizaron la importancia de la figura del *jaibaná* y d) motivaron el abandono y retorno de 15 familias katío a Chocó y Risaralda en el año 2012, mientras que en Motordochake permanecieron entre 9-12 familias de filiación chamí.

Mapa 1-2: Cartografía de la división de predios de Motordochake antes y después del conflicto



Fuente: trazado sobre plano de la Secretaría de Planeación Municipal Puerto Boyacá. Elaboración propia.

1.5.2 Retorno al Alto San Juan

Una porción de las familias retornadas se dirigió a la quebrada Amurrapá, la otra a Gito Docabú y la otra porción al resguardo de Peñas del Olvido. Esto les implicó el retorno a las geografías del terror y a las experiencias de miedo frente a los grupos armados que controlaban (y aun hoy en día) el territorio,

“Cuando volví a Peñas tuve mi platanera, yuquera y reses. Allí fui cabildo por 8 meses, me eligieron gobernador, decían que yo sabía de eso por haber sido antes de ir a Boyacá, yo acepté (...) la guerrilla llamó a una reunión en la comunidad de Burbata, necesitaban al nuevo gobernador (...) llegamos y había cuatro comandantes, había marranos y comida, en la comunidad había un supermercado, una oficina con computadores y plantas de electricidad (...) uno de los comandantes me dijo yo a usted lo conozco cuando era niño, usted es de las Peñas, usted se fue a Boyacá, y comenzó a investigarme (...) me decía que en

Peñas hay mucho cochino, roban mucho, hay vendedores de bazuco, allá sapearon y mataron a nuestros compañeros, si usted quiere trabajar con nosotros y tener supermercado y oficina necesitamos que me traiga 8 personas de los cochinos (...) yo como era nuevo gobernador no sabía quiénes hacían los males (...) cuando fuimos al resguardo hicimos asamblea, el antiguo gobernador me decía que no entendía mi palabra, que la guerrilla me quería embolatar por ser nuevo, me decían que no iban a mandar ningún muchacho y que fuera solo donde el comandante (...) después volvimos a Boyacá” (Diario de campo, 19 de septiembre de 2019).

Este relato señala que el retorno no está asegurado por la titularidad del suelo y su vinculación con un resguardo. Porque, para la parentela el retorno implicó la re-articulación con las formas de organización interna del resguardo y por ende con las dinámicas territoriales elaboradas y desarrolladas por los grupos armados. De ahí que el retorno necesita de la aprobación de los grupos armados, que está íntimamente relacionado con las dinámicas de convivencia entre los retornados y aquellas familias que nunca se desplazaron. Familias que pudieron profundizar las disputas internas, compuestas por un conjunto de relaciones de solidaridad y hostilidad inherentes del mundo embera.

En este caso, el retorno implicó el regreso a un territorio hostil dominado por los grupos armados que cuestionó la caracterización de los lugares de origen como escenarios inalterables y simultáneamente reprochó la prevalencia del retorno en la política pública de víctimas. Es este sentido, el retorno antes que ser una técnica y solución para el restablecimiento de las condiciones que antecedieron el desplazamiento, originó una nueva ruptura que introdujo a las parentelas en un escenario hostil que produjo perturbaciones semejantes a las experimentadas en el primer desplazamiento forzado. Con la diferencia que la interrupción y perturbación fue promovida por las agencias del Estado en el marco de la política pública de víctimas.

El fallido retorno al Alto San Juan implicó el regreso a Puerto Boyacá y con ello las experiencias de ruina, por carecer de un espacio propio que pudiera albergar al conjunto de familias katío. Esto ocasionó una experiencia de sufrimiento que, por un lado, está compuesto por el desarraigo del Alto San Juan resultado de las geografías del terror y, por otro lado, del desarraigo de Puerto Boyacá como consecuencia del conflicto indígena en Motordochake. De ahí que analizar el caso de las comunidades embera de Puerto Boyacá

permita ilustrar la complejidad y las dificultades que producen los escenarios de violencia y degradación territorial que deben enfrentar los y las indígenas.

Fotografía 1-4: Mujeres embera katío regresando del Alto San Juan



Fotografía: Juan Manuel Díaz, mayo 27 de 2019

1.6 Conclusiones

El capítulo ha abordado un conjunto de narrativas territoriales elaboradas por los y las embera asentados en Puerto Boyacá, para comprender las transformaciones y continuidades de su territorialidad, en escenarios de violencia desde su dimensión cotidiana. El análisis de las narrativas territoriales permite comprender que la violencia, el miedo y el horror no solamente atentan contra la integridad física de los y las indígenas, sino que el impacto se extiende a una dimensión territorial que entrelaza una dimensión discursiva y práctica del espacio. De esta manera, se comprende que el destierro y desarraigo no solo son resultado de amenazas directas sobre los sujetos, sino que es derivado de un contexto de degradación que afecta la territorialidad embera y derivó en destierros y desarraigos que son interpretados por la institucionalidad bajo prejuicios morales que juzgan y cuestionan la veracidad de los hechos.

El capítulo describió y analizó cómo la intervención institucional en Puerto Boyacá, ha elaborado un conjunto de prácticas que amparan asentamientos temporales que antes que restablecer el desarraigo producen escenarios de escasez, tensiones y conflictos internos de las comunidades indígenas. De esta manera, el caso revela que la política pública de víctimas, en su apartado sobre retornos y reubicaciones, no han producido medidas para restablecer los derechos territoriales a través de un abordaje acorde con las dinámicas propias de los circuitos territoriales embera. De hecho, la intervención institucional ha sido un elemento de estigmatización que señala la irracionalidad indígena como argumento para explicar el mantenimiento del desarraigo y la marginalización que experimentan los y las indígenas tanto en el Alto San Juan como en Puerto Boyacá.

Por otra parte, el análisis señaló que los procesos de destierro y de desarraigo producen procesos de territorialización que entrelazan, a manera de bisagra, la degradación simbólica del Alto San Juan y, la elaboración de experiencias de refugio en Puerto Boyacá, a pesar de la marginalización y pérdida de autonomía. Es decir, las implicaciones territoriales del conflicto armado en la región del Alto San Juan sobre las comunidades embera hacen parte de un complejo de relaciones que afectan el paisaje, fractura las relaciones comunitarias, instaura y mantiene sentidos históricos de refugio y abundancia en regiones que hacen parte de los referentes territoriales embera, como por ejemplo Puerto Boyacá y el Magdalena Medio.

En este marco, la categoría de narrativas territoriales ofrece un conjunto de herramientas que entrelaza los estudios de la memoria con los estudios territoriales desarrollados por la geografía humana. Su conjunto, permite articular un sistema de representaciones, emociones y prácticas colectivas, acentuando relaciones territoriales que entretejen dinámicas de producción y apropiación del espacio que dan sentido a la formación de sujetos, comunidades y territorios indígenas.

Por otra parte, el conjunto de categorías que destacan la dimensión territorial de las comunidades embera, permite abordar las experiencias en Puerto Boyacá y el Alto San Juan como parte de procesos de territorialización que subrayan las fortalezas resultantes de una territorialidad móvil capaz de elaborar estrategias de resistencia en escenarios de segregación económica, social y cultural. De esta manera, los circuitos territoriales reconstruyen rutas y trayectos que hacen parte del conjunto de recursos que han utilizado

las comunidades embera para pervivir, mantener su alteridad indígena y producir territorios que transitan entre la informalidad y formalidad.

Finalmente, cabe mencionar que las representaciones y prácticas de la territorialidad embera son un complejo de atributos móviles y dinámicos que deben ser elementos a abordar durante los procesos de destierro y desarraigo, más aún cuando la violencia en el Alto San Juan (y otras regiones) se mantiene por el asedio de los grupos armados que subsisten. Concebir los efectos del conflicto armado en las comunidades indígenas desde una dimensión cotidiana y territorial permite problematizar las medidas de reparación de la política pública de víctimas. En este sentido, el análisis de las narrativas territoriales permite entender que el retorno no necesariamente debe ser el principal medio de reparación. Igualmente, la reubicación debe garantizar la operación en pleno de la territorialidad embera, incluyendo la titularidad colectiva de los predios, ya que la informalidad y la escasez en Puerto Boyacá han resultado en una experiencia extraterritorial, ambigua o ambivalente que desde el año 2002 mantiene a los y las embera sin la capacidad de autonomía y autodeterminación, condiciones que hacen parte de un Estado pluriétnico y multicultural.

2 Damnificados o desplazados del conflicto armado: reubicación, retorno y gobierno de las comunidades embera de Puerto Boyacá

El capítulo analiza cómo el reconocimiento institucional de la población embera y su caracterización como desplazados por la violencia en el año 2002, originó una serie de procedimientos que transformó la experiencia de destierro y desarraigo de los y las embera en Puerto Boyacá. A raíz de la descripción y análisis, el presente capítulo problematiza el rol de las agencias estatales, la política pública de víctimas, el paramilitarismo y la economía ganadera en el fomento/censura de la territorialidad embera en Puerto Boyacá. Asimismo, analiza las solidaridades y conflictos que concurren durante los procedimientos de adquisición de tierras y formación de resguardos, para las comunidades embera víctimas del conflicto armado en Puerto Boyacá. Par ello, el capítulo integra la categoría de territorialidad con la formación local de Estado y gubernamentalidad.

Mi argumento señala que el reconocimiento institucional de la alteridad indígena en Puerto Boyacá, obedeció a prácticas y discursos que asociaron la categoría de damnificado por inundación con desplazado por la violencia. Esta relación promovió un conjunto de *dispositivos de cuidado* que atendieron a las familias embera bajo un modelo preestablecido de *indio permitido* que reguló la territorialidad embera, sin transformar las causas estructurales que originaron la violencia, el destierro y desarraigo de la región del Alto San Juan.

Asimismo, el argumento señala que la regulación de la territorialidad embera ha provenido de múltiples fuentes de autoridad y legitimidad que han coexistido en Puerto Boyacá. En

razón de eso, el capítulo analiza aquellas prácticas y discursos que entrelazan el poder público con la organización paramilitar y el gremio ganadero de Puerto Boyacá, para cuestionar los procesos de adquisición de tierras y formación de resguardos en Puerto Boyacá.

El capítulo se divide en cuatro apartados, el primero describe y analiza el reconocimiento de la alteridad embera en Puerto Boyacá luego de una creciente del río Magdalena. El análisis re-construye la emergencia, administración y abordaje del *problema embera* en Puerto Boyacá, bajo la naciente política pública de atención a los desplazados por la violencia. El segundo apartado describe las prácticas de regulación que buscan construir un sujeto étnico en Puerto Boyacá, así como los efectos y transformaciones de la territorialidad embera, en un contexto donde coexisten los procedimientos institucionales, el control paramilitar y la economía ganadera. El tercer apartado presta atención en las transformaciones que acontecen luego de la división de la comunidad de Motordochake y los procesos que preceden a la formación de resguardos en Puerto Boyacá. Finalmente, se hace mención de los aportes teórico-metodológicos de analizar las dinámicas locales del poder y reubicación a través de una perspectiva que destaca las tensiones y conflictos entre diferentes fuentes de autoridad y la territorialidad embera.

2.1 Reubicación: de damnificados del río a desplazados por la violencia

Como se mencionó en el primer capítulo el arribo embera a Puerto Boyacá, ocurrió bajo un escenario de prosperidad y trabajo agrícola entre las décadas de 1960-1980. Más adelante en la década de 1990 llegaron al municipio un conjunto de familias embera chamí y katío desterradas de la vereda Amurrapá (municipio de Pueblo Rico, Risaralda), luego de la incursión guerrillera en la región del Alto San Juan. Las familias se dispersaron en la zona rural de Puerto Boyacá y adquirieron trabajo en las haciendas ganaderas bajo el modelo *campamentero*. Posteriormente, en el año 2000 llegaron a Puerto Boyacá un conjunto de familias embera katío del resguardo de Peñas del Olvido (municipio de Tadó, Chocó), que salieron del escenario de terror y degradación territorial derivado de la incursión paramilitar. Las familias de Chocó se instalaron en la orilla del río Magdalena, en el casco urbano del municipio, en un contexto en el que emergieron regulaciones y autoridades de orden nacional cuyo objetivo era la atención de la población desplazada en

el marco del conflicto armado.

Ahora me gustaría señalar que el reconocimiento institucional de la población embera ocurrió en el año 2002, cuando cientos de familias que habitaban la orilla del río en el casco urbano, fueron desalojadas por una creciente del río Magdalena. La población damnificada se reubicó temporalmente en el coliseo municipal e ingresó en procedimientos para atender la calamidad. Durante el proceso, se reconoció la presencia de quince familias embera chamí y katío. Cuando disminuyó la creciente del río, la población damnificada regresó a la orilla del río, pero el conjunto de familias indígenas fueron reubicadas, porque su presencia en Puerto Boyacá obedecía a las dinámicas del conflicto armado, es decir, eran desplazados por la violencia y provenían de Chocó y Risaralda.

Para ese entonces se había conformado un *Comité Municipal para la Atención Integral a la Población Desplazada por la Violencia*¹² en Puerto Boyacá. El comité realizó un seguimiento de la población indígena e integró a la Red de Solidaridad¹³, para diseñar una estrategia que atendiera la segregación y marginalidad que experimentaron las familias embera en Puerto Boyacá. Esta situación fue descrita en un informe del Ministerio del Interior, que sirvió como concepto para validar la condición étnica y señalar una *emergencia sanitaria*. El informe establece lo siguiente:

“las condiciones en que se encuentran 15 familias ubicadas en la rivera del río Magdalena son de hacinamiento, estas ocupan dos viviendas de madera y plástico en condiciones de extrema pobreza. Los niños menores de cinco años sufren enfermedades cutáneas, fiebres, inflamaciones, desnutrición y no cuentan con ninguna atención en salud. Según informe dado por el Comité de Atención a la Población desplazada se encontraron tres niñas menores de 18 años en estado de embarazo, sin ninguna asistencia en salud. Un sector de la población se ha visto obligado a ejercer la mendicidad para conseguir alimento.

¹² El comité estaba integrado por el alcalde municipal, el director de la unidad de salud, el coordinador del zonal del Instituto De Bienestar Familiar, un representante de la Cruz Roja, un representante de la Defensa Civil, un representante de las iglesias, el comandante de la policía, el comandante del ejército y dos representantes de la población desplazada. (Art. 7 ley 387 de 1997).

¹³ Entidad de orden nacional dependiente de la presidencia cuya labor era diseñar y elaborar programas y proyectos para atender a la población desplazada en el marco del conflicto armado (Decreto 2569 del 2000)

De manera esporádica algunos hombres se emplean como jornaleros en las fincas aledañas a la cabecera municipal (...)” (Min. Interior, 2004).

Como se puede observar en el informe del Ministerio del Interior, las familias embera de la orilla del río se les catalogó como una población en emergencia, que estaba excluida de los servicios públicos, por lo cual necesitaba de una intervención especial para transformar su situación. A pesar que las comunidades del Alto San Juan tenían una relación especial con Puerto Boyacá y el Magdalena Medio desde hace décadas, su presencia no era reconocida institucionalmente. Es decir, Puerto Boyacá se consideraba un municipio sin población indígena residente, por esto el reconocimiento fue un hecho excepcional que inauguró un conjunto de procedimientos que el gobierno local desconocía. La ausencia de protocolos y conocimientos, originó un problema de gobierno en relación con la intervención de la población embera en Puerto Boyacá.

La asociación de la población embera como un problema de gobierno y la interrogante de ¿cómo gobernarlos?, hace parte de lo que Foucault denominó gubernamentalidad, un concepto que refiere a un conjunto de procedimientos para intervenir el desorden, la anormalidad y las desviaciones que no se adecuan con una noción utilitarista y productiva del sujeto (Foucault, 1999). La gubernamentalidad se caracteriza por elaborar un conjunto de discursos y prácticas o *dispositivos de cuidado* construidos por una relación entre el *saber y el poder*¹⁴ para diagnosticar, prescribir y curar a través del cálculo (Foucault, 1999).

La pertinencia de este tipo de planteamiento radica en que amplía la definición del poder, como una confrontación de fuerzas a ser la capacidad para elaborar, racionalizar y centralizar conocimiento. Esto permite comprender, a nivel local, las racionalidades y *regímenes de verdad* que sostienen el gobierno o conducción de la población embera en Puerto Boyacá.

Como se ha mencionado, el reconocimiento de la población embera operó desde su condición de damnificados por inundación y luego viró a su condición étnica y situación de

¹⁴ Según Foucault el saber refiere a “*todos los procedimientos y todos los efectos de conocimiento que son aceptables en un momento dado y en un dominio definido*” (1995: 13). Mientras que el poder “*no hace otra cosa que recubrir toda una serie de mecanismos particulares, definibles y definidos, que parecen susceptibles de incluir comportamientos o discursos*” (1995: 13-14).

destierro por el conflicto armado. En ese entonces, la jurisdicción vigente establecía que luego de un año de ocurrir los hechos violentos, podía iniciarse un programa de retorno, reasentamiento o reubicación, (art. 18 decreto 2569 del 2000). Bajo este marco se reubicó a la población embera, pero se concibió como un asunto temporal que pronto se restablecería. Porque la jurisdicción, supone que el retorno es la solución natural del destierro (Garzón, 2017), en razón a que cada individuo o comunidad le corresponde un lugar para desarrollar su identidad y cultura¹⁵. Es decir, preferiblemente se considera el retorno como la medida adecuada para la población desplazada y la reubicación es una medida subsidiaria que surge ante la imposibilidad del retorno.

Cuando el conjunto de entidades inició el proceso de reubicación, decidió reunir toda la población embera asentada en Puerto Boyacá (es decir, las familias katio y chamí desterradas en la década de 1990 y del 2000), en un mismo predio para desarrollar acciones o “dispositivos de cuidado” que solventaran su emergencia y promovieran el desarrollo de su cultura. La reubicación era una necesidad urgente y debía tener unas condiciones mínimas, porque se identificó que la presencia embera no solo produjo una emergencia sanitaria, también profundizó un proceso de pérdida de cultura que vulneraba sus derechos como población indígena (Plan de desarrollo Puerto Boyacá, 2004).

En un principio la alcaldía municipal buscó reubicarlos sobre la Serranía de Las Quinchas, un ecosistema en la parte oriental del municipio en donde la economía campesina, los cultivos ilícitos y la extracción de madera, coexistían en un ecosistema con abundante bosque primario. La noticia alegró a las familias indígenas, ya que estaban familiarizadas con la Serranía. De hecho, fue la economía ilícita la que permitió adquirir trabajo rural a las familias embera durante su estancia en la orilla del río. La reubicación es relatada por uno de los mayores embera chamí de la siguiente manera,

“Entonces me monte con la Red de Solidaridad y dije: óigame es que

¹⁵ La correspondencia entre el espacio y la cultura ha sido desarrollada por los antropólogos Gupta y Ferguson (2008), bajo el término de isomorfismo que refiere a la presunta relación natural entre el espacio y la cultura. Esta relación oculta las relaciones de poder que actúan sobre el vínculo, así como sus transformaciones en el tiempo. Los autores argumentan que la investigación social debe cuestionar los vínculos que se asumen como naturales para “*prestar particular atención a la forma en que se construyen, imaginan, cuestionan e imponen las nociones de espacio y lugar*” (2008: 250).

necesitamos una tierra y queremos trabajar, porque no tenemos cómo sostener nuestros hijos en el pueblo. Entonces nos dieron una tierra por Cielo Roto, en la Serranía de las Quinchas, eso es de ustedes decían. Resulta que como yo hablaba mucho, les dio como vaina, porque en esa época sembraban mucha coca. Entonces algunos dijeron ese cacique se va a poner a sembrar coca en esa tierra y era cierto nosotros ya habíamos trabajado allí. Entonces nos bajaron de esa ilusión y nos dijeron que fuéramos a Matarratón [en la vereda Velásquez]” (Entrevista a líder embera, septiembre 6 de 2019).

En este relato, se puede observar que había una intención de ubicar a la población embera en la Serranía. Aunque no hay documentación que corrobore esa compra (y hoy en día la Serranía es reserva natural), la intención de reubicación corresponde con los argumentos que designan a las áreas rurales de difícil acceso, como los espacios propicios para albergar la alteridad indígena, porque allí no afectan las actividades productivas e implica menores costos de adquisición.

Este interés concuerda con los planteamientos de la antropóloga colombiana Diana Bocarejo (2011), quien argumenta que la alteridad indígena en Colombia está circunscrita a un modelo esencialista que la enraíza y recluye en el espacio rural. Según Bocarejo, las políticas multiculturales en Colombia están basadas en la construcción de sujetos étnicos que cuentan con áreas exclusivas para su localización. Esta mirada establece que la cultura indígena es estática, autocontenida y tiene un vínculo natural con el espacio rural. En esta medida, la reubicación de las familias embera en Puerto Boyacá debió ocurrir en la ruralidad y el lugar “más natural” es decir, con menor grado de intervención en términos productivos era la Serranía de Las Quinchas.

Sin embargo, las dinámicas ilícitas en la Serranía, motivaron una reubicación apresurada en un predio ubicado en medio de los relictos de bosque de las haciendas ganaderas de Puerto Boyacá. Dicho predio tenía una dificultad, estaba ocupado por un conjunto de familias isleñas damnificadas luego que una creciente del río Magdalena inundara las islas que habitaban (PBOT, 2004). El predio en cuestión fue adquirido por la Alcaldía Municipal en el año 2002. Se denomina el Quindío, tiene 57 ha y está ubicado en la vereda Velásquez en el sector conocido como Matarratón. Su compra derivó de un banco de proyectos para reubicar la población damnificada y facilitar el desarrollo de una granja rural como mecanismo compensatorio para familias damnificadas (PBOT, 2004: 210).

La urgencia para reubicar a las familias embera, sumado a la obstinación por evitar adquirir nuevos predios y la presión de entidades como la Red de Solidaridad, provocó un conflicto entre las familias isleñas y la Alcaldía Municipal que terminó en su desalojo. El desalojo se justificó, porque el grueso de las familias no producían, tenían abandonado el predio y además vivían en la cabecera municipal. Tal como se evidencia en la siguiente explicación de un adulto embera: “es que ellos no trabajaban, no cultivaban, solo cortaban madera para venta, por eso el alcalde decidió darnos esta tierra” (Entrevista de campo, septiembre 6 de 2019).

Esta justificación permite observar que la población isleña se juzgó desde parámetros productivos y agrícolas para permanecer o abandonar el predio. La falta de productividad estableció que el predio fue abandonado, por lo cual se reubicaron a los y las indígenas allí. Además, como el predio Quindío tenía los trámites necesarios para albergar damnificados por inundaciones, la reubicación fue inmediata y así se abandonó el proceso de adquisición de tierras.

El abandono del proceso de adquisición de tierras fue ignorado por entidades como el Ministerio del Interior, porque el informe citado anteriormente señaló que el predio Quindío desde el año 2002 estaba destinado a la constitución de un resguardo¹⁶. Sin embargo, el asentamiento indígena en el predio Quindío, se realizó bajo la figura de *comodato*, un contrato de uso y préstamo de un inmueble que no deriva en la titularidad del mismo. De esta manera, el gobierno municipal mantuvo los derechos de propiedad, así como la capacidad de designar y clasificar el espacio, en menoscabo de una titularidad colectiva para la población embera.

A diferencia del caso de las familias isleñas, la reubicación de las familias embera contó con dispositivos de cuidado que se sustentaron en parte por su condición étnica y en parte como medida de atención a su condición como desplazados. No obstante, la reubicación incluyó medidas que presupusieron un modelo rural, sedentario y empresarial que correspondió con los proyectos destinados a la población campesina. Por esta razón, las medidas para atender la emergencia embera en Puerto Boyacá las denomino bajo el término de *ambivalente*, porque su condición como indígenas deriva en acciones que

¹⁶ Tal destinación solo inició en el año 2018 (y aún está en proceso), cuando el concejo municipal ordenó la donación del predio a la comunidad embera chamí.

privilegian un trato diferencial como se evidencia en la siguiente intervención de la Secretaría de Gobierno en el año 2018,

“hemos generado mucha reunión y les hemos explicado las razones por la cual no se les puede dar un tratamiento individual [a la población indígena], el tratamiento debe ser colectivo, se trata de brindar la mejor atención para la comunidad a fin de que no pierdan su cultura” (Intervención durante sesión de consejo municipal de Puerto Boyacá, agosto 1 de 2018).

Pero, el trato diferencial es ignorado a la hora de formalizar titulación colectiva o formar un sujeto alternativo al empresario campesino, por lo cual hay un reconocimiento ambivalente que oculta y resalta simultáneamente la condición de indígenas, desplazados y damnificados por inundación. Por esta razón, su reubicación mantuvo la dinámica que tenían las familias isleñas, es decir, su permanencia estaba condicionada por los niveles de producción del predio.

La ambivalencia se explica por una racionalidad que observa y cataloga al desplazamiento forzado como un evento transitorio que se restablecerá una vez que finalice el conflicto armado. Es decir, las familias embera en algún momento deberían retornar al Alto San Juan, por esta razón no era necesario titularles un predio en Puerto Boyacá, pero si asegurar su bienestar a la espera del retorno.

La asociación del destierro como un evento transitorio no es exclusivo del caso de la población embera de Puerto Boyacá. Según el antropólogo Juan Ricardo Aparicio antes de la ley 387 de 1997 se “*asimilaba de manera directa los ‘éxodos forzados’ con los desastres naturales, con el efecto de pensar al desplazado como víctima de la violencia natural*” (2005: 142). Esta relación asumió que los y las desplazadas necesitaban de espacios de tránsito, mientras se restablecen las condiciones del desastre. Esto desestimuló la adquisición de tierras y formación de un resguardo en Puerto Boyacá.

2.2 Regulación de la territorialidad embera

A pesar de la cualidad transitoria del predio Quindío, las familias aceptaron la entrega y comenzaron a adecuar o territorializar el espacio. El primer acto de posesión, fue bautizar el predio como *Motordochake alto nacabera dua*, la naciente comunidad se re-articuló con

las dinámicas de Puerto Boyacá, transformó sus experiencias de desarraigo e inauguró nuevas relaciones en el ámbito de la organización, economía, educación y salud.

Al principio las familias se instalaron en ranchos de plástico y palma. Los ranchos se construyeron sobre una servidumbre y carreteable para ingresar a la hacienda ganadera Las Vegas, en el costado norte de Motordochake. En ese entonces todo era rastrojo, tan solo en las laderas de la servidumbre, camino a la hacienda, se podían instalar los ranchos. Luego de la instalación los hombres de la parentela de Chocó retornaron al resguardo Peñas del Olvido en busca de semilla de piña, borojó, chontaduro, maíz, boré y plátano. El retorno reconstruyó el circuito territorial e inició un ciclo de relaciones que entrelazó al Magdalena Medio con el Alto San Juan, tal como sucedió entre la década del 1960 y 1980. A raíz de ello, la parentela retomó su relación con el resguardo, por lo cual su experiencia de desarraigo se transformó y dio lugar a un proceso que re-elaboró una territorialidad incluyente que no se restringió al área geográfica de Motordochake o Peñas del Olvido.

Fotografía 2-1: Cosecha de piña en Motordochake



Fotografía: Juan Manuel Díaz, septiembre 7 de 2019

No obstante, surgieron tensiones y señalamientos sobre la territorialidad embera y su capacidad de movilidad entre diferentes localidades. Por ejemplo, los recurrentes viajes al

Alto San Juan, señaló a los circuitos como parte del desorden e irracionalidad del embara, e incluso generó sospechas sobre su condición de víctimas.

Cuando la parentela de Peñas del Olvido se abasteció de semillas, inició labores de adecuación de suelos con cultivos propios de la región del Alto San Juan¹⁷. La siembra de la parentela de Peñas del Olvido hizo caso omiso del cabildo designado, cuya instrucción era esperar a que el gobierno municipal entregara insumos agrícolas. Petición que si acogió el resto de parentelas, cuyos vínculos con las zonas de expulsión estaban disueltos y no podían regresar, por lo cual no tenían material de siembra.

El abastecimiento de semilla, permite observar que entre las parentelas que cohabitaron en Motordochake había diferentes experiencias sobre el destierro. Por una parte, para la parentela de Peñas del Olvido, el destierro no significó un desarraigo (es decir, el vínculo con los lugares de expulsión no se arruinó), porque el regreso por semilla al resguardo mostró que aún permanecía la relación con el lugar de expulsión. En parte, porque la titulación del resguardo aseguró la propiedad de la tierra y, también porque permanecieron en el resguardo parientes que asistieron los cultivos de los desterrados. Sin embargo, aquellas parentelas desterradas en la década de 1990 de la vereda Amurrapá si experimentaron el desarraigo, porque perdieron sus circuitos con el Alto San Juan y fueron despojados de sus territorios.

De esta manera, en Motordochake convivieron un conjunto de familias que mantuvieron su relación con el resguardo de procedencia, y otro conjunto que se circunscribió de manera exclusiva con las dinámicas de Puerto Boyacá. A pesar de las diferencias entre las parentelas de Motordochake, la intervención del gobierno local fue uniforme, es decir, se abordó el conjunto de parentelas como un sujeto colectivo homogéneo. De esta manera, se ignoró la coexistencia de dos experiencias de destierro y en parte por esto se generaron tensiones y conflictos con las entidades del gobierno local y dentro de Motordochake.

¹⁷ A pesar de la siembra de productos del Alto San Juan, las condiciones de los suelos y el clima en Motordochake (caracterizado como caliente en oposición al frío y la mayor proporción de lluvias del Alto San Juan) dificultó el rendimiento de algunos frutos. Entre los cultivos que no rindieron fue una variedad de maíz propia del Alto San Juan, el borojó y chontaduro, en cambio la piña, ñame, bore o achín y plátano han sido centrales para la alimentación en Motordochake.

2.2.1 Entre el indio permitido e incorrecto

Las tensiones fueron resultado de un reconocimiento institucional regido por políticas multiculturales, que destacaron la diferencia étnica y simultáneamente la restringieron. Los antropólogos Charles Hale y Rosamel Millamán (2005) argumentan que el reconocimiento de la alteridad indígena en Latinoamérica desde el multiculturalismo, responde a una lógica neoliberal que ha funcionado de manera ambivalente. Por un lado, se ha pasado a afirmar que los indígenas tienen derechos especiales que el Estado tiene la responsabilidad de proteger (Hale & Millamán, 2005, p. 283), entretanto no afecten la integridad del régimen productivo y no desarrollen una etnicidad disfuncional que incite al conflicto (Hale, 2004, p. 18).

La doble posición frente al reconocimiento étnico, recuerda un modelo dicotómico de la teoría social clásica entre el noble-salvaje y el salvaje-antropófago, es decir, aquel que es proclive a civilizarse y aquel que rechaza la civilización. Hale & Millamán (2005) observan que la dicotomía en el contexto contemporáneo opera bajo la relación de *indio permitido* e *indio subversivo*¹⁸, una dicotomía analítica que busca revelar las paradojas del multiculturalismo en Latinoamérica.

La noción de *indio permitido* construye un sujeto colectivo que resulta del reconocimiento político de la alteridad étnica, y de la apertura de escenarios con prerrogativas y límites claros que posibilitan el gobierno de la alteridad (Hale & Millamán, 2005). Por su parte, la categoría de *indio subversivo* o *incorrecto*, refiere a aquellas alteridades que no se rigen por los modelos de las políticas multiculturales y cuestionan o perturban el régimen productivo. Uno de los efectos de esta oposición y construcción étnica es que las demandas de tierra y recursos no tienen legibilidad desde los derechos culturales (Hale

¹⁸ La categoría proviene de la lectura de la socióloga boliviana Silvia Rivera, quien asocia el reconocimiento indígena en el marco del multiculturalismo de manera paradójica, porque ha constreñido y moldeado “una definición de lo *indígena* enfatizando su carácter minoritario, estático e incambiante, que se expresa en una serie de formas externas: vestimenta, bailes, rituales, todos ellos asociados a la ruralidad y anclados en un espacio productivo (ciclo agrícola-ganadero-ritual)” (2016, p. 67). Según Rivera el reconocimiento tiene un efecto ornamental que promueve una escenificación de la identidad exótica como objeto de consumo para legitimar el Estado multicultural (2016, p. 67). En esta medida, el indio permitido o también llamado “indio del banco mundial”, implica una domesticación étnica y el reconocimiento algunos aspectos permitidos en las políticas neoliberales.

2004, p. 18). Por ende, el reconocimiento étnico no deriva necesariamente en empoderamiento político y la recuperación de tierras es proclive de percibirse como subversiva¹⁹.

Según lo anterior, el reconocimiento de la población embera en Puerto Boyacá y su posterior reubicación, acarrearón una serie de medidas con el rol de fomentar formas “correctas o permitidas” de ser indígena en Puerto Boyacá. Entre el conjunto de prácticas y discursos permitidos, emergió un modelo asociativo y productivo que las dependencias del gobierno local se encargaron de propiciar, su análisis permite señalar los prejuicios y señalamientos que se elaboraron sobre la población embera.

Fotografía 2-2: Docente de Motordochake indicando la manera correcta de cortar verduras a un líder embera chamí



Fotografía: Juan Manuel Díaz, marzo 29 de 2019

Según lo anterior, me gustaría señalar que la constitución del cabildo embera en Puerto Boyacá, entrecruzó las prácticas y discursos del “indio permitido”. A pesar que la figura

¹⁹ Este aspecto se ampliará en el tercer capítulo.

jurídica del cabildo data del periodo colonial y republicano²⁰, hoy en día ha permitido en Puerto Boyacá un modelo nacional de interlocución que instauró nuevas dinámicas, tanto en las familias embera como en el gobierno de Puerto Boyacá.

Por una parte, el cabildo reconoció capacidades propias de organización indígena en Puerto Boyacá, es decir, en adelante el gobierno local debía seguir una serie de procedimientos de consulta y no debía inmiscuirse en asunto internos de la comunidad. No obstante, hubo diferencias a la hora de interpretar la figura del cabildo, para el gobierno local el cabildo representaría a la comunidad ante las instituciones e idealmente funcionaría de autoridad para organizar el trabajo productivo²¹. Por su parte, para los y las embera, el cabildo era un cargo de negociación que debía sortear la interlocución con el gobierno y mantener la convivencia interna respetando la autonomía familiar.

Según lo anterior, el gobierno local percibió al cabildo como una autoridad centralizada que puede liderar una producción agrícola. Es decir, el gobierno local asumió que el cabildo se podía equiparar con el funcionamiento de una empresa, por lo tanto, un aspecto del indio permitido en Puerto Boyacá era su capacidad de producir riqueza desde la agricultura. De esta manera, había una discrepancia, mientras el gobierno local suponía una autoridad jerárquica y productiva, en Motordochake el cabildo fue una instancia de interlocución que no necesariamente motivó la producción agrícola.

²⁰ El cabildo indígena es una institución elaborada por la corona española para crear mecanismos de interlocución con las comunidades indígenas. Luego de la independencia y salida del control español, hubo intentos para eliminar los cabildos, pero se mantuvieron y regularon bajo la ley 89 de 1890 *por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada*, ley que establece que “en todos los lugares en que se encuentre establecidas una parcialidad de indígenas habrá un pequeño cabildo nombrado por estos conforme a sus costumbres” (Art. 3 ley 89, 1890).

²¹ La equiparación del cabildo con un modelo centralizado y productivo, se puede ampliar con los argumentos de Leticia Katzer (2015), quien investiga las paradojas del reconocimiento étnico de las comunidades nómadas de la Patagonia argentina. Según Katzer, el reconocimiento institucional de la diferencia étnica está mediado por un modelo de *asociación civil*, cuyo funcionamiento está regulado y ajustado según *“actividades productivas, recursos de comunicación y juego de relaciones de poder, habiendo toda una jerarquía representativa (presidentes, delegados, comisiones) funciones y roles regidos de acuerdo a las leyes y modalidades de la asociación civil”* (2015, p. 42). Este modelo promueve un liderazgo artificial que opera bajo una metáfora médica y política que asume que una comunidad responde a un centro o cabeza que presupone que hay *“una esfera pública de argumentación racional, voluntaria, responsable y decisoria (...) la decisión soberana de la «comunidad indígena» como un todo/Uno”* (2015, p.42).

La asociación del cabildo (y de la comunidad), desde una mirada empresarial generó tres ideas que fueron objeto de tensión y conflicto en Puerto Boyacá. En primer lugar, asumió que las decisiones en la comunidad embera son resultado de instancias internas de consenso guiadas por el deseo de generar riqueza. En segundo lugar, omitió la diferencia entre la adscripción chamí y katío y sus diferentes experiencias del destierro. Es decir, según el gobierno local, el hecho de reconocerse como embera y provenir de la misma región, indicaba que podían reunirse en un predio y trabajar de forma mancomunada. Finalmente, desconoció el modo de organización anclado en la independencia de la familia, así como la alta conflictividad en escenarios de escasez que hace parte de la cotidianidad embera.

La promoción de un modelo asociativo y productivo para la población embera de Puerto Boyacá, fue impulsada por la Unidad Municipal de Asistencia Técnica Agropecuaria – UMATA. Esta entidad entregó insumos y asistencia para consolidar una economía agrícola en Motordochake. Este proceso se sustentó bajo el principio de productividad, tal como enunció un funcionario de la UMATA durante una sesión del consejo municipal, *“nosotros queremos a través de la UMATA aprovechar el suelo y los recursos que tienen [la población embera] para darles un uso eficiente”* (Intervención de director de la UMATA en sesión del concejo municipal, agosto 1 de 2018).

Como se puede observar para la UMATA (y por ende el gobierno local), el proceso de reubicación se redujo a un asunto de suelos y producción, es decir, se usó la misma relación que sirvió para justificar el desalojo de las familias isleñas. Según el geógrafo brasileño Márcio Cataia, el ímpetu por valorar el territorio desde su capacidad para generar riqueza, hace parte de una territorialidad empresarial que ha sido hegemónica y adoptada por los Estados en Latinoamérica. Para Cataia (2008), la territorialidad empresarial busca acelerar la circulación del capital y jerarquizar el espacio desde una relación de arriba hacia abajo²².

El análisis que realiza Cataia se extiende bajo la relación dicotómica entre “territorio como recurso” y “territorio como abrigo”. La primera refiere, a los usos y dinámicas orientadas

²² La postura de Cataia, busca analizar los múltiples usos y concepciones de territorio con el objetivo de acentuar aquellas formas alternativas de poder, que se territorializan y se enfrentan, marginan o aíslan de la soberanía territorial fundada en el Estado Nación.

por la economía mundial de mercado y las divisiones político-administrativas que representan el poder estatal. La segunda refiere, a los compartimentos producidos localmente que fusionan sus economías y culturas en el territorio, aunque sin el carácter legal y dominante de las territorialidades del Estado y el mercado hegemónico” (Cataia, 2008). Según Cataia, el Estado y el mercado se caracterizan por compartir una territorialidad empresarial que busca expandir su capacidad productiva, en aquellas formas locales y alternativas de experimentar el territorio basadas en relaciones que involucran sentidos de pertenencia y abrigo.

Desde la noción de territorialidad empresarial, se puede observar que el gobierno local y en este caso la UMATA, asumió una noción utilitarista del espacio en el cual la comunidad debía generar riqueza, transformado el suelo en cultivos de venta. No obstante, esta lógica productivista no necesariamente penetró en la territorialidad embera, caracterizada por una economía de subsistencia que elaboró nuevos sentidos de pertenencia en Motordochake y Puerto Boyacá. En este sentido, hay una brecha entre la territorialidad embera y la territorialidad del gobierno local que ha generado tensiones y conflictos.

2.2.2 Estigmatización de la territorialidad embera

Como se puede observar en Motordochake han coexistido dos territorialidades (embera y la estatal-empresarial) que se han entrecruzado retroalimentado y tensionado. A pesar de las tensiones y diferencias, por ejemplo en el uso del suelo y las figuras de organización como el cabildo, la territorialidad empresarial no fue desafiada por la comunidad embera, ni se buscó subvertir.

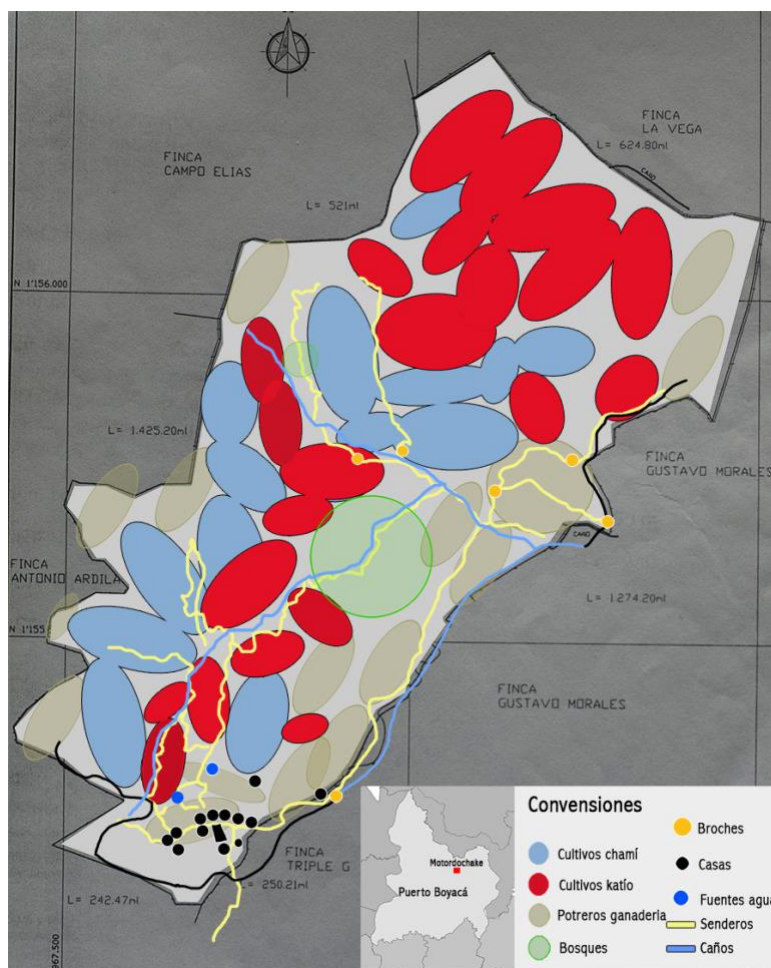
En la práctica, el gobierno local realizó procedimientos según modelos ya establecidos basados en una territorialidad empresarial, que no distinguió condición de clase o etnicidad. De hecho, asumió que la comunidad embera podría organizarse bajo un modelo productivo, y utilizó los mismos procedimientos e indicadores para evaluar una cooperativa campesina.

Sin embargo, la evaluación omitió la escasa disponibilidad de suelo cultivable en las 57 hectáreas de Motordochake, que se suponía debían abastecer y generar ingresos para 25 familias embera. Por esta razón, la asignación de áreas productivo-comunitarias que fomentó la UMATA no se realizó y la mayor parte del suelo fértil, se distribuyó a cada familia

con el fin de autoabastecerse. La distribución del suelo permitió a cada familia obtener entre 1 y 1^{1/2} hectáreas, el resto sirvió para construir un caserío, una escuela y mantener dos áreas de bosque primario sobre dos quebradas que atraviesan el predio como se ve en la siguiente cartografía (mapa 2-1). En los lotes, cada familia cultivaba al menos un tercio del área, el resto se dejaba descansar, es decir, que retornara la cobertura vegetal. La rotación de suelos, fue interpretada por la UMATA como falta de productividad, desde su óptica, todos los lotes debían cultivarse de manera intensa para el mercado local.

Por otra parte, a pesar que cada familia obtuvo lotes de cultivo, no todos los suelos tenían condiciones óptimas de rendimiento. De hecho, todo el suelo de Motordochake fue considerado por los embera como una tierra saturada de piedra que afectaba el provecho agrícola²³. Los mejores suelos fueron apropiados por los adultos de filiación katío cuya descendencia era mayor, mientras que aquellas jóvenes parejas de filiación chamí con menor descendencia, se les asignó lotes con menor fertilidad, esto fue ignorado por la UMATA que supuso un modelo empresarial y homogéneo.

²³ Por ejemplo, una siembra de plátano sólo logra tener un corte o cosecha de venta, los siguientes cortes son para consumo de la comunidad. Este aspecto, fue registrado en informes técnicos realizados una década después, en donde se señaló que “*la improductividad de los suelos limita las posibilidades de generar una base de producción para auto consumo*” (INCODER, 2015: 63). De esta manera, la noción productivista se vio seriamente afectada ante la incapacidad de destinar áreas productivo-comunitarias, la reducida superficie del predio y la escasa fertilidad del suelo.

Mapa 2-1: Cartografía de la división del suelo en Motordochake

Fuente: trazado sobre plano de la Secretaría de planeación Municipal Puerto Boyacá. Elaboración propia.

A pesar que ha prevalecido un uso del suelo de autoconsumo, el gobierno local y la UMATA persistieron en transformar el predio Quindío (abandonado por las familias isleñas), en un centro indígena de producción agrícola. Para dicho propósito, el gobierno local entregó insumos para cultivar cacao y 15 cabezas de ganado. Inicialmente, el cultivo de cacao se ajustó con las expectativas de las familias embera, quienes sembraron en cada lote familiar cultivos de cacao. Sin embargo, el entusiasmo rápidamente se transformó cuando la comunidad observó que la fertilidad del suelo no permitía un rendimiento adecuado, sin insumos industriales. En razón de la falta de dinero para adquirir los insumos, las cosechas de cacao no dieron los resultados esperados y muchos abandonaron su cultivo.

Por su parte, el ganado desarrolló conflictos entre la comunidad, en parte por la apropiación arbitraria de las reses de parte del cabildo. Así como por los daños que realizaron las reses,

sobre los cultivos de aquellos que fueron excluidos de la repartición de ganado.

A pesar de la limitada fertilidad del suelo, el discurso oficial argumentó que la improductividad y fracaso de los proyectos productivos en el predio obedecieron a las prácticas incorrectas y la falta de un trabajo mancomunado que suponía el modelo asociativo. Esta mirada se apreció durante la sesión del concejo municipal para entregar a modo de donación el predio Quindío a la comunidad de Motordochake en el año 2018. De este evento, me gustaría resaltar la intervención de un concejal que se refirió a la improductividad embera de la siguiente manera:

“¿cuántos años llevan ahí?, ¿en tanto tiempo sólo han cultivado siete hectáreas?, usted va a mirarlas y ellos hacen muy poco, hay que maximizar las 57 hectáreas que se tienen” (Intervención en sesión del concejo municipal, agosto 1 de 2018).

Igualmente, otro concejal asoció la improductividad como parte de la cultura embera de la siguiente manera,

“Porque si miramos la cultura de ellos, es más de recolección, no son agricultores, ellos son de pescar y recolectar desde su cultura ancestral. Me parece doctora que el gobierno debería considerar no entregar las 57 hectáreas a ellos [comunidad embera]. Más bien entregar y mirar el número de hectáreas que requieren y que necesidad tienen del terreno y así entregarles ¿por qué?, porque, conozco el terreno y hay una parte considerable de esa tierra que compraron, donde se puede hacer proyectos productivos, y se pueden entregar a la asociación de campesinos que están pidiendo tierra para poder cultivar” (Intervención en sesión del concejo municipal, agosto 1 de 2018).

Funcionarios del gobierno local también concibieron que la movilidad, inherente de la territorialidad embera, fue la causa de la improductividad, al respecto la Secretaría de Gobierno manifestó:

“si bien es cierto que son una cultura recolectora y se evidencia por decirlo así, en las quejas que presentan los aledaños o los vecinos de la comunidad. Ha

sido dura la tarea de que sean autosostenibles por su cultura recolectora”
(Intervención en sesión del concejo municipal, agosto 1 de 2018)

Las intervenciones de los concejales y funcionarios del gobierno local, revelan que las dificultades para fomentar un sujeto colectivo productivo en Motordochake se asociaron a una cultura recolectora que ha sido considerada como un obstáculo para el desarrollo de la producción agrícola indígena. Esta idea rechazó la movilidad y construyó un argumentó que ha estigmatizado a los circuitos territoriales, porque a) interrumpían las labores de producción agrícola, b) entorpecían los dispositivos de cuidado, como los servicios de salud y educación y c) aumentaba desmesuradamente el número de habitantes.

Fotografía 2-3: Salón de clase de Motordochake



Fotografía: Juan Manuel Díaz, mayo 14 de 2019

Bajo esta óptica los circuitos se consideraron la primera causa de desescolarización en la comunidad, tal como señala un texto de la secretaria de educación de Boyacá:

“debido al carácter nómada de la comunidad embera, es normal que las familias se ausenten por varios meses de la comunidad, lo cual se ha convertido no en una, sino la única, causa de ausentismo y deserción escolar”

(Sec. de Educación, 2014, p. 190).

Así como el acceso a la educación ha sido obstaculizado por los circuitos territoriales, también fueron dificultades para el acceso a la salud y programas de primera infancia. Por ejemplo, cuando una familia se dirige al Alto San Juan, interrumpe los controles médicos de los recién nacidos, controles que tienen un carácter obligatorio y deben realizarse en Puerto Boyacá (lugar de registro), incumplir los controles impide acceder transitoriamente a los beneficios sociales de los programas alimentarios.

Estos son solo algunos ejemplos de las tensiones entre los circuitos territoriales y los dispositivos de cuidado para la población embera. Sin embargo, me gustaría señalar que el principal problema que consideró el gobierno local fue el aumento de familias provenientes del Alto San Juan luego de la reubicación. El censo nacional del año 2005 registró un total de 31 familias embera en Puerto Boyacá, un incremento de las 25 familias iniciales. A pesar que algunas de estas familias estaban en visitas estacionales, el gobierno local percibió esto como una amenaza al precario equilibrio. En vista de ello, restringió el acceso a servicios de salud, educación y programas asistenciales a las familias registradas en el año 2002, de esta manera se desarrolló un control que evitó el aumento poblacional.

Aunque el gobierno local no prohibió los circuitos, si los señaló como la principal causa para que se mantuvieran las precarias condiciones de la comunidad. Esta interpretación se extendió en algunos miembros de la comunidad que observaron los circuitos como indicadores de desorden y posibles impedimentos para el desarrollo de políticas asistenciales²⁴. Es decir, dentro de la misma comunidad comenzó a percibirse los trayectos como anomalías y su señalamiento se extendió a la pertenencia katío, tal como afirmó un adulto chamí en una conversación sobre las incursiones al Alto San Juan, “*es que a los katío les gusta andar, siempre han sido así*”. Esta frase que clasifica a los y las katío como “andariegos” es resultado de una relación de oposición en donde lo “correcto o permitido”

²⁴ Esta adquisición de sensibilidades y afinidades con las nociones del indio permitido en Puerto Boyacá, hacen parte de un proceso de subjetivación. Es decir, experiencias que derivan de “procesos y prácticas heterogéneas por medio de los cuales los seres humanos llegan a relacionarse consigo mismo” (Rose, 2003, p. 221). La subjetivación propiciada en Motordochake emergió para que los individuos pudieran comprender, realizar y difundir prácticas que se articularan con los regímenes del indio permitido en la vida cotidiana.

fue la identidad chamí por su predisposición a la quietud y estabilidad en una localidad²⁵.

A pesar de estas calificaciones y señalamientos a los circuitos como incorrectos, durante el trabajo de campo observé que la población no aumentó en razón de los circuitos, porque así como llegaba temporalmente una familia del Alto San Juan, otra familia salía de Motordochake. Es decir, la población se mantenía estable en rangos de 25-30 familias, el aumento provenía de los y las jóvenes que ingresaban a su periodo reproductivo (entre los 12 y 15 años de edad) que luego de 10 años de reubicación comenzó a ser significativa. De hecho, como se observó en el primer segmento del capítulo, fueron los circuitos y la posibilidad de regresar al Alto San Juan lo que garantizó la apropiación de Motordochake.

En este sentido, el argumento que ha sostenido que los circuitos aumentaron la población y por ende interrumpieron los dispositivos de cuidado es falso. Considero que la persistencia por estigmatizar los circuitos territoriales, permitió desviar la atención sobre el espacio limitado, la poca fertilidad de los suelos y la condición transitoria del comodato en Motordochake. Es decir, se juzgó (y aún hoy en día) a la comunidad a raíz de prejuicios y estigmatizaciones sobre una cultura nómada, recolectora e inestable, antes que subrayar las condiciones materiales del suelo, que no han permitido un buen rendimiento de los cultivos y las peripecias burocráticas que han detenido la titulación de Motordochake, esto se amplía más adelante.

2.2.3 Otras fuentes de regulación en Puerto Boyacá

Las dificultades para garantizar el autoconsumo y subsistencia en Motordochake motivaron que muchos embera, en especial los jóvenes, se articularan con la demanda de mano de obra rural en las haciendas ganaderas, los cultivos ilícitos, la tala y extracción de carbón vegetal en Puerto Boyacá. Estas dinámicas que estaban reguladas por las Autodefensas (o paramilitares) de Puerto Boyacá y el gremio ganadero, implicaron un conjunto de relaciones que, a pesar de no pertenecer al conjunto de agencias del Estado, remiten a procesos de acceso a tierra, trabajo y bienestar. Es decir, las instituciones adscritas al

²⁵ Sin embargo, hay que mencionar que esta asociación es una construcción que nace en el marco de la estigmatización de los circuitos territoriales, porque tanto la pertenencia chamí como katío tienen territorialidades móviles ancladas en la independencia de la familia.

Estado no son las únicas que ejercen prácticas que garantizan el bienestar de la población, el control territorial y el monopolio de la violencia (Bocarejo, 2014).

Fotografía 2-4: Feria organizada por la Asociación Regional de Ganaderos de Puerto Boyacá



Fotografía: Juan Manuel Díaz, marzo 9 de 2019

Por ahora el análisis se ha centrado en los procesos que vincularon a la población de embera con el gobierno local de Puerto Boyacá -entiéndase a la alcaldía municipal y sus dependencias. Sin embargo, en este segmento quiero señalar la *formación local de Estado*, es decir, la compleja forma que adquiere las prácticas regulatorias cuando emanan de diferentes fuentes (Bocarejo, 2014), como por ejemplo el gremio ganadero o la organización paramilitar de Puerto Boyacá.

Para ilustrar lo que quiero decir, desarrollo los planteamientos del investigador indio Partha Chatterjee (2011), para quien la regulación de las poblaciones se basa en la relación entre los que gobiernan y los gobernados, en oposición a la relación Estado /Sociedad civil. Pensar las dinámicas territoriales bajo esta relación, permite incluir en el análisis los actores (estatales o no), que ejercen algún tipo de autoridad y regulación en el territorio y

no necesariamente involucran los principios de racionalidad jurídica, productiva o burocrática (Chatterjee , 2011, p. 227).

Este enfoque se enmarca en lo que la antropóloga Margarita Serge (2012) denomina los efectos sociales “del mito sobre la ausencia de Estado”. Según Serge, en Colombia se han asociado las zonas periféricas como territorios violentos, improductivos y salvajes, en razón al abandono estatal. La investigadora se opone a esta idea y argumenta que dicho énfasis opera como una cortina de humo, para que florezcan procesos ocultos donde el Estado funciona a través de grupos locales que no necesariamente se rigen por principios constitucionales. En este sentido, el mito de ausencia de Estado ha servido para construir zonas de tolerancia donde los gobiernos locales, grupos armados, cultivos ilícitos y comunidades rurales, han coexistido bajo formas particulares de inclusión que transitan entre la legalidad e ilegalidad (2012, p. 100).

Según esta perspectiva, es necesario prestar atención a las dinámicas de los grupos paramilitares de Puerto Boyacá, más aún cuando el Centro Nacional de Memoria Histórica²⁶ reconoció prácticas de soberanía que suplantaron al Estado, en aspectos como el control de las vías, cultivos ilícitos, tráfico de hidrocarburos y monopolio del el ejercicio de la violencia (CNMH, 2019). Igualmente es necesario analizar la relación del gremio ganadero de Puerto Boyacá con la población embera, porque mientras los paramilitares controlaban la seguridad y la economía ilícita del municipio, los ganaderos controlaban el acceso a tierras, el trabajo rural y el proselitismo²⁷.

²⁶ El CNMH es una entidad del Estado colombiano que surgió en el año 2011 resultado de la ley 1448 o ley de Víctimas y Restitución de Tierras. Su rol es investigar y consolidar un discurso oficial que explique las dinámicas del conflicto armado en Colombia. El CNMH realizó un estudio de campo en Puerto Boyacá entre los años 2015-2017 que dio lugar al informe “El Estado suplantado Autodefensas Puerto Boyacá publicado en diciembre del año 2019. A pesar que en el informe no se hace mención de la población embera de Puerto Boyacá, ofrece una profunda descripción de las dinámicas organizativas de las Autodefensas de Puerto Boyacá que sirvieron para contextualizar los relatos recogidos durante el trabajo de campo de la presente investigación.

²⁷ En diversos estudios se ha señalado la complementariedad entre el gremio ganadero y los grupos paramilitares. Por ejemplo, Medina (1990) y el CNMH (2019) indican que la Asociación Campesina de Ganaderos y Agricultores del Magdalena Medio (Acdegam) fundada en 1983, sirvió como fachada y estructura económica para organizar y facilitar recursos a una estructura militar antisubversiva. Por otra parte, es necesario mencionar que la industria de hidrocarburos también ha jugado un rol clave en el control territorial de Puerto Boyacá, no obstante su relación con la población embera fue y ha sido escasa.

Estos planteamientos señalan que las dinámicas que concurren en Puerto Boyacá e involucran al gobierno local, la organización paramilitar, el gremio ganadero (los que gobiernan) y la población embera (gobernados) ocurren en aquellas áreas limítrofes donde las nociones de ley, orden y ciudadanía se desdibujan y restablecen permanentemente (Serge, 2012, p. 100).

Organización paramilitar

A continuación me gustaría ilustrar el argumento con un relato para analizar los procesos que involucran al gremio ganadero, los paramilitares y los embera en Puerto Boyacá. El relato describe la experiencia de un adulto embera que rememora un encuentro hostil con los paramilitares de Puerto Boyacá.

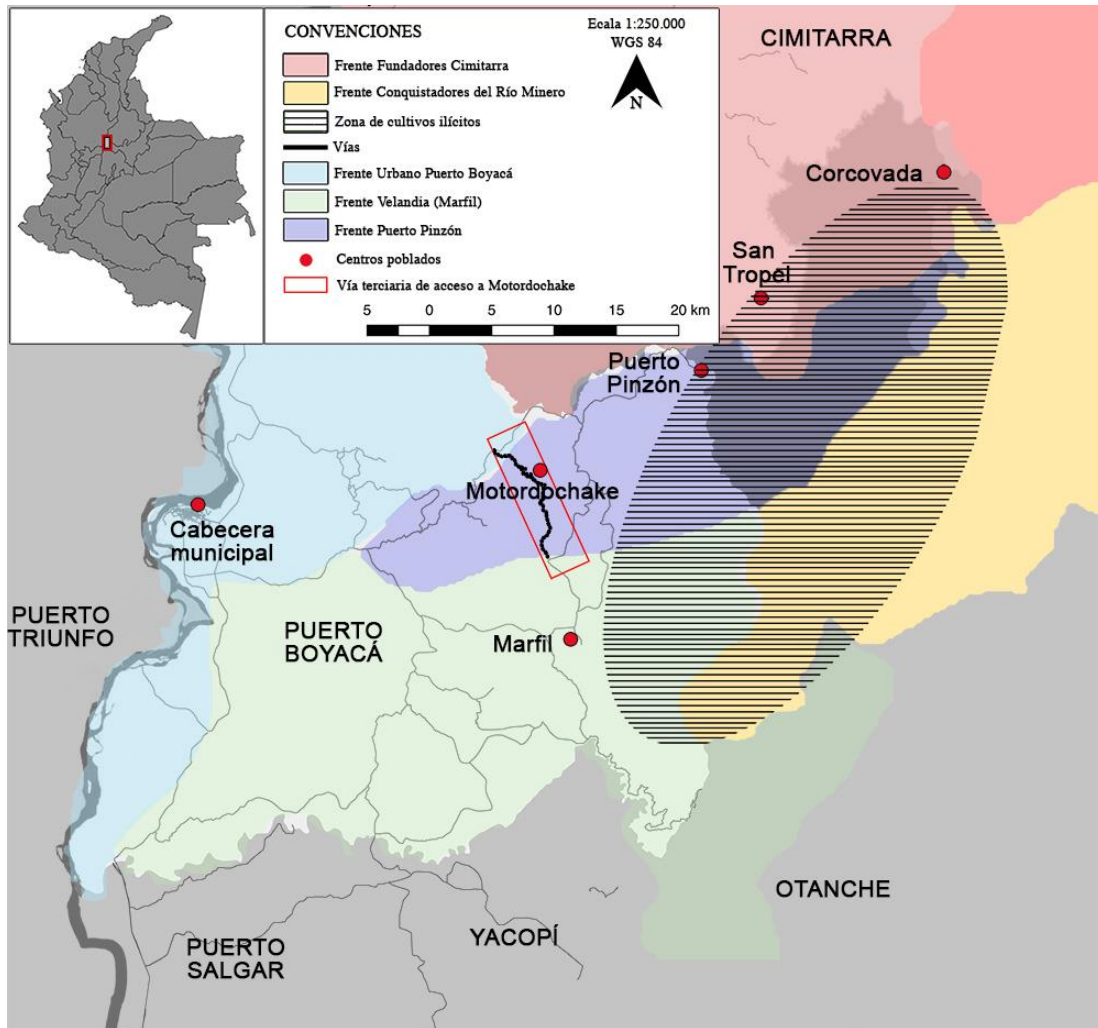
“Yo trabajaba en las haciendas de por acá cerca de Motordochake. En ese tiempo andaba mero paramilitar, ellos nos paraban y preguntaban ¿de dónde viene?. La primera vez que los vi, pensé que eran policías porque tenían una camioneta cuatro puertas llena de gente armada, y cada ratico venía subiendo. La patrona me dijo esos no son policías, son meros paras. Un día cuando estaba trabajando en la hacienda Triple G [limítrofe de Motordochake], me iban a matar. Me fui a tomar trago al pueblo, cuando regrese a media noche me quite los zapatos y me bañe. Cuando iba a dormir observé que entró una moto y como a los 10 minutos se fue. Al otro día el patrón dijo: se robaron unas guadañas y una motosierra. Yo le dije al patrón que vi una moto a media noche, entonces el patrón se comunicó con los comandantes paramilitares. Después vino una camioneta cuatro puertas llena de paras, reunieron a los doce trabajadores y dijeron ¡no me trabaja ninguno, se quedan quietos! y tranquilos que ya arreglamos con su patrón. Duramos como una semana quietos. En esos días me decían: vea muchacho lo que tenga robado tiene que sacarlo de la caleta, si no me trae eso mire (y me sacó la pistola), entréguelo de una vez, decía. Yo le respondí que no había robado, le conté la historia de la moto, pero me querían asustar a ver si decía algo. Como no dije nada me pidieron la cédula y cuando vieron que fue expedida en Puerto Boyacá, se dieron cuenta de que ya llevaba muchos años y que conocía la región, entonces me dejaron ir” (Fragmento de entrevista: Agosto 27 de 2019).

En este relato se puede observar que la autoridad y seguridad estaba regida por los paramilitares quienes sirvieron como fuerza para regular el territorio y asuntos como robos, homicidios y conflictos domésticos (CNMH, 2019). También se puede observar que la vía de acceso a la hacienda Triple G era un corredor del control paramilitar, es decir, Motordochake estaba en el corazón del paramilitarismo. Asimismo, el relato muestra que los paramilitares juzgaban las sospechas y amenazas desde la evaluación del lugar de expedición de la cédula de ciudadanía. Aquellos embera con sus documentos registrados en Puerto Boyacá se les permitía su circulación, sin embargo aquellos registrados de regiones guerrilleras como el Chocó, podían ser objeto de sospecha y represión²⁸.

El relato de Óscar que ocurrió unos meses después de la reubicación en Motordochake, revela que todas las haciendas del sector tenían alguna relación con el control ganadero y paramilitar. De hecho, uno de los mandos medios de los paramilitares fue originario de la vereda y su hacienda, que colindaba con Motordochake, en ocasiones sirvió para organizar los puestos para controlar el acceso y circulación sobre los cultivos ilícitos, como se observa en la siguiente cartografía.

²⁸ Cabe mencionar que el aprendizaje sobre las prácticas de regulación territorial fue consecuencia del hostigamiento y encuentro violento. Por ejemplo, cuando arribó un grupo de familias embera a Puerto Boyacá al finalizar la década de 1990, un joven se fue en busca de trabajo, pero no volvió y su desaparición es atribuida a la organización paramilitar y aún hoy en día es un crimen impune. Durante el trabajo de campo me informaron que, en aquella época, ningún embera tenía documentos de identificación, por ello si resultaba algún trabajo era necesario permanecer en la hacienda y bajo la tutela del patrón, andar sin documentos por la ruralidad generaba sospecha entre los paramilitares.

Mapa 2-2: Cartografía de la estructura territorial paramilitar en Puerto Boyacá durante los años 2002-2005



Fuente: CNMH (2019, p. 412) y cartografías sociales de trabajo de campo. Elaboración propia.

En la cartografía se puede observar que el territorio de la organización paramilitar exhibe una estructura zonal. En la zona verde y morada estaban los frentes que controlaban los cultivos ilícitos sobre la Serranía. Como se puede observar Motordochake está bajo la influencia del frente Puerto Pinzón y está a escasos kilómetros de las zonas de cultivo ilícito. Me gustaría llamar la atención en el camino desde la cabecera municipal de Puerto Boyacá a Puerto Pinzón, en dicho recorrido, se puede observar que el desvío a Motordochake (recuadro rojo) permite acceder al corregimiento del Marfil. Es decir, la reubicación embera ocurrió en un predio que estaba dentro de una ruta de acceso a los

cultivos ilícitos de la Serranía de Las Quinchas y colindaba con una vía que servía de corredor entre Puerto Pinzón y El Marfil.

Los y las embera no fueron ajenos del trabajo rural que ofrecieron los cultivos ilícitos. De hecho, muchos de ellos se adentraron y articularon en sus itinerarios, los trabajos estacionarios de los cultivos ilícitos, antes y después de la reubicación en Motordochake, en zonas como San Tropel o La Corcovada (mapa 2-2). La permanencia de este vínculo no fue fortuito, ya que a las deficiencias del suelo, se le suma que los periodos antes de las cosechas son de escasez, esto facilitó la integración de las familias embera con la oferta laboral ilícita.

Hasta ahora se ha mostrado el vínculo entre la territorialidad embera y las dinámicas de tráfico ilícito administradas por la organización paramilitar. Ahora quisiera señalar el vínculo de los paramilitares, el gobierno local y la población embera, o en otras palabras la *formación local de Estado*.

Según el CNMH, el dominio territorial del paramilitarismo operó desde la década de 1980 hasta el año 2006 año de la desmovilización oficial. No obstante, hasta el año 2018 permanecieron facciones que estuvieron vinculadas al sicariato, tráfico de hidrocarburos y cultivos ilícitos. Es decir, durante la reubicación embera en el predio Quindío estaba vigente el control territorial de la organización paramilitar. Por esta razón, para iniciar la reubicación fue necesario contar con la aprobación de la organización y su comandante Arnubio Triana alias “Botalón” tal como se evidencia en el siguiente relato,

“cuando el alcalde me dijo que íbamos a hacer una comunidad indígena en Puerto Boyacá, me advirtieron que hablara primero con Botalón [comandante paramilitar]. Entonces fui a un bazar organizado por ellos, nos entrevistamos y él dio la orden de organizar una comunidad indígena, me encomendó recoger a todas las familias que estaban regadas en la cabecera municipal y en el campo” (Entrevista de campo, septiembre 6 de 2019).

Como se puede observar, la organización paramilitar tuvo injerencia en el proceso de reubicación. Es decir, el gobierno de la población embera entrecruzó las políticas asistenciales y los proyectos productivos con el control paramilitar del territorio. Por esta razón, la territorialidad embera fue un asunto a vigilar y regular por parte de la organización paramilitar, que prefirió reunirlos en un mismo predio.

El rígido control paramilitar condicionó los circuitos al Alto San Juan, porque de encontrarse una familia que no estuviera inscrita en los censos debía sortear la sospecha paramilitar. De esta manera, la movilidad al Alto San Juan que sirvió de argumento para juzgar y estigmatizar a la comunidad de Motordochake, era también constreñida o condicionada desde el control paramilitar, pero la represión no operó con aquellos trayectos que tenían como destino los cultivos ilícitos en la Serranía. Según lo anterior, se puede observar que el control paramilitar afectó la territorialidad de la población de Motordochake, porque la vigilancia sobre la circulación disminuyó los trayectos al Alto San Juan y simultáneamente ofreció nuevas rutas laborales relacionadas con los cultivos ilícitos.

Me gustaría añadir que el rol de la organización paramilitar sobre la población embera, se desdibuja si se asume que los procesos territoriales en Puerto Boyacá son consecuencia del abandono estatal. Como se ha podido observar la regulación estatal (representada en el gobierno local) coexistió con la regulación paramilitar, por esta razón, es más oportuno entender la coexistencia como una delegación de roles “entre los que gobiernan” en Puerto Boyacá.

Gremio ganadero

Según el Plan Básico de Ordenamiento Territorial -PBOT- (2004) de Puerto Boyacá, el área dedicada a pastos de ganadería extensiva es del 80.7% del territorio (p. 108). La ganadería se ha desarrollado en predios entre 200-2000 hectáreas y ofrece el 61.9% del empleo en el municipio (PBOT, 2004). Como se puede ver, la ganadería es un aspecto fundamental de Puerto Boyacá y sus dinámicas laborales han permeado las prácticas de sus habitantes. Otro aspecto fundamental del gremio ganadero, fue su contribución a la creación de la organización paramilitar de Puerto Boyacá y el Magdalena Medio (Medina, 1990; CNMH, 2019).

Como se mencionó en el primer capítulo, la población embera del Alto San Juan se articuló con la economía agraria de Puerto Boyacá entre los años de 1960 y 1980. En ese entonces la economía campesina encabezaba las dinámicas económicas, en razón de la titulación masiva de 31.243 hectáreas a 613 familias (Medina, 1990). La política agraria en el municipio estuvo acompañada de créditos de la Caja Agraria que fueron indispensables para el aumento de la producción agrícola que en 1960 se estimaba en 25.710 (ha) y al finalizar la década había ascendido a 37.000 (ha) (Medina, 1990). Sin embargo, los

créditos no lograron cubrir todas las necesidades de los campesinos, por lo cual el endeudamiento con los comerciantes de la cabecera municipal fue una práctica común. Las deudas facilitaron que las tierras campesinas fueran cedidas en aras de cubrir las obligaciones hasta que finalmente “optaron por vender las mejoras para salir de la región o dedicarse a nuevas colonizaciones” (Medina, 1990:93). Luego se levantaron las haciendas ganaderas en las tierras campesinas y los propietarios pasaron a ser industriales, militares, comerciantes y políticos.

Cuando llegan a Puerto Boyacá, las parentelas que fueron desterradas del Alto San Juan durante la década de 1990 ven que la única fuente de trabajo estaba en las haciendas ganaderas. El reconocimiento de sus destrezas y mano de obra barata, fue observado por algunos ganaderos de la región que los emplearon y garantizaron su seguridad frente a la hostilidad de la organización paramilitar. Es decir, la admisión de la población embera en Puerto Boyacá provino de algunos ganaderos que regularon la oferta de mano de obra rural.

Desde entonces, las familias embera entrelazaron los cuidados del ganado, la tala de bosque y la extracción de carbón vegetal en las haciendas ganaderas, esta última se ha convertido en una de las principales actividades que realiza una familia embera en Puerto Boyacá. La relación embera-carbón surgió cuando algunos ganaderos permitieron que los indígenas ingresaran a sus predios para talar el rastrojo²⁹ y extraer carbón vegetal. De no ser así, los residuos de madera de las talas (inherentes de la práctica ganadera) se volvían obstáculos, porque no se pueden vender, quemar, ni permiten el ingreso del ganado.

La empleabilidad de los embera en las haciendas ganaderas construyó una imagen del indígena como “deforestador” y “carbonero”, nociones que se han sumado al desorden producto de la movilidad y la incapacidad para mantener cultivos en Motordochake. A pesar de estas atribuciones, las actividades de tala y extracción de carbón son un complemento de las labores agrícolas, y así como las jornadas en los cultivos ilícitos, ocurren durante el periodo de escasez que precede a las cosechas. De hecho, en la mayoría de ocasiones el

²⁹ El rastrojo es un término que refiere a diferentes estados de las coberturas vegetales. Se denomina rastrojo a la capa vegetal que nace luego de una tumba de bosque o cosecha de cultivos. El rastrojo puede madurar e incluso a considerarse un bosque secundario, en este caso el rastrojo se define en oposición al bosque primario. Cuando los embera son llamados generalmente inician labores de tala de rastrojos o árboles entre los 50 - 80 cm de circunferencia.

embera tan sólo extrae carbón vegetal y la tala es una tarea exclusiva de los ganaderos, por esta razón no hay relación laboral entre el embera y la hacienda ganadera, tal como ilustra un hombre embera.

“Mientras esperamos las cosechas, los vecinos nos dan palos para que quememos, nosotros no tumbamos, lo que hacemos es quemarlo. Lo hacemos por necesidad para la comida (...) [de hecho] esas tumbas nos afectan, (...) la gente piensa que andamos de finca en finca tumbando bosque y haciendo males” (Entrevista de campo, marzo de 2019).

En esta cita se puede observar que la extracción de carbón vegetal se ha asociado con la cultura recolectora y la deforestación en Puerto Boyacá. Dicha asociación, no ha sido ignorada por el gobierno local y el análisis de la repuesta institucional, permite observar nuevamente prácticas regulatorias que refieren a la *formación local de Estado*.

La tala y deforestación ha sido una práctica común en Puerto Boyacá, incluso hoy en día en la Serranía de las Quinchas hay tráfico ilegal de madera, como muestra un estudio realizado por Mauricio Katz en el año 2019. A pesar de las sanciones y medidas de vigilancia y control de Corpoboyacá³⁰ y la Policía nacional, el tráfico persiste y la población embera no ha sido ajena a esto. Ahora quisiera traer una cita que relata un encuentro de funcionarios de Corpoboyacá y la Policía Nacional con un grupo de motosierristas embera y una persona no indígena.

“Una vez en Payandé [a diez kilómetros de Motordochake] había cinco motosierristas de la comunidad y un trabajador de la hacienda. Llegó el enlace local de Corpoboyacá con diez policías y nos dijeron: muy bonito, esas son las motosierras de los indios, tienen buenas cadenas, buen aceite. ¡Oiga chinos mejor váyanse de acá! no quiero verlos haciendo ruido vayan a la finca que les entregaron. Yo le respondí: entonces hágame el favor y hable con el gobierno para que nos firmen la tierra y armen un resguardo (...) Todo fue un regaño ni

³⁰ Entidad pública regional que funciona como autoridad ambiental. Su campo de acción no se circunscribe necesariamente con las divisiones político administrativas, sino por las unidades ecosistémicas, por lo tanto suponen una unidad territorial que reúne la dimensión administrativa del Estado y la dimensión ambiental.

siquiera nos quitaron las motosierras, aunque al trabajador si se la quitaron. Además nosotros solo estábamos cortando y apilando trozos para sacar carbón, el mismo dueño ya había tumbado todo (...) desde ahí quedó el permiso de trabajar en carbón, hasta que Motordochake sea resguardo” (Fragmento entrevista: mayo 2019).

Esta cita permite observar que hay un escenario de ambigüedad que es permisivo con los embera, que incluso justificó la trasgresión de la norma con los procesos de titularidad de Motordochake. Me gustaría analizar este ejemplo con la categoría de *subjetividad paradójica* de la geógrafa Alison Mountz (2012), para referir aquellos sujetos que no encajan en los sistemas binarios de la regulación gubernamental³¹. Las subjetividades paradójicas resultan de un escenario liminal en donde los sujetos transitan entre la legalidad e ilegalidad y reciben sanciones o excepciones de la norma.

El encuentro del funcionario de Corpoboyacá con los motosierristas embera es una excepción a la norma. A pesar que la autoridad ambiental podría arrestarlos o incluso haberles quitado las motosierras, ya que la extracción de carbón vegetal tiene sanciones y necesita permisos de la autoridad ambiental. Me gustaría señalar que la excepción está relacionada con el reconocimiento ambivalente de los embera.

En el relato se puede observar que el embera justifica su actividad por no haber una titulación colectiva en Motordochake, esta situación es conocida por el funcionario local que a diferencia del gobierno local reconoce las limitaciones del suelo de Motordochake. La evaluación *in situ* del funcionario contempló la precariedad y en razón de ello suspendió la sanción. El ejemplo permite observar que la regulación sobre la territorialidad embera es ambivalente, porque puede reunir convenios informales y está estrechamente ligada con decisiones y evaluaciones *in situ* de los funcionarios. Esta idea se retomará más adelante cuando se analicen los procesos institucionales de adquisición de tierras en Puerto Boyacá.

³¹ Cabe aclarar que la categoría le sirve a Mountz para analizar las paradojas que experimentan los refugiados internacionales. Según ella el reconocimiento parcial que realizan los Estados receptores de los refugiados incluyen desde medidas represivas de criminalización hasta diferentes grados de inclusión y visibilidad.

Nuevamente, me gustaría señalar que cuando se reduce la relación de la población embera con Motordochake como un asunto de suelo y producción, se oculta el entramado territorial. Es decir, aquellas relaciones de poder que se han proyectado y generado subjetividades o prácticas ambivalente en Motordochake. Los ejemplos mencionados indican que el gobierno de las comunidades étnicas, no se restringe exclusivamente en las agencias del poder público, ya que se extienden en los actores que tienen algún grado de soberanía local que pueden (o no) reproducir los modelos de gobierno basados en la relación de saber y poder. Este enfoque objeta que la regulación territorial y poblacional es exclusiva del Estado, y presta atención en aquellas prácticas y discursos que emanan de procesos locales, que tienen la capacidad y legitimidad de condicionar la relación entre los que gobiernan/gobernados.

2.3 En busca de un territorio katío en Puerto Boyacá

En el primer capítulo se analizó el conflicto y homicidio que dividió a la comunidad de Motordochake y provocó el retorno de 14 familias katío al Alto San Juan. Ahora quisiera relatar y analizar los eventos posteriores del fallido retorno al Alto San Juan. Para desarrollar el planteamiento me gustaría señalar que el homicidio, división y posterior retorno al Alto San Juan, ocurrieron en el marco de una nueva jurisdicción sobre los desplazados por la violencia que en adelante pasaran a definirse como víctimas del conflicto armado. La nueva jurisdicción surge en el año 2011 cuando se decretó la ley 1448 o ley de víctimas y restitución de tierras, así como el decreto 4633 de ese mismo año: *por medio del cual se dictan medidas de asistencia, atención, reparación integral y de restitución de derechos territoriales a las víctimas pertenecientes a los pueblos indígenas.*

El nuevo decreto estableció nuevos principios para los pueblos indígenas y sus comunidades. En primer lugar, reconoció que los impactos del conflicto trascienden una postura economicista, ya que el territorio ha sido un objeto de disputa. Bajo este marco, el territorio puede considerarse una víctima y la relación colectiva y espiritual es un asunto prioritario a atender y restablecer. Por otra parte, la ley creó el Sistema Nacional de

Reparación Integral a las Víctimas (SNARIV) y ordenó una nueva entidad UARIV, para ser garante y coordinador del sistema³².

En la nueva jurisdicción, las víctimas adquirieron mayor relevancia, por eso cuando regresaron las familias katío a Puerto Boyacá, los hechos de violencia no fueron cuestionados. A pesar de esto, las familias katío fueron estigmatizadas y su despojo y desarraigo no produjeron un proceso institucional de reubicación. La siguiente frase emitida por el alcalde municipal de turno, demuestra como persistió la idea que la cultura recolectora es sinónimo del desorden o anomalía de las familias que regresaron del Alto San Juan,

“Ha calado muchísimo queridos embera katío la inestabilidad que han tenido para determinar si se quedan o se van, el Ministerio del Interior, la Oficina delegada de la Gobernación para Asuntos Étnicos, la UARIV y el propio INCODER, nos hicieron llegar un documento que hasta que ustedes tomen una determinación sería de quedarse o irse. Tenemos que paralizar las inversiones frente al plan de acción con el pueblo embera de inversiones pendientes de la vivienda” (Nacabera, Arturo, enero 21 de 2015 [Archivo de video]).

Esta frase permite observar que la censura sobre la movilidad involucró sanciones que derivaron en la inoperancia de las políticas proyectadas, como por ejemplo la inversión en vivienda (programa que incluso hoy en día no ha sido ejecutado). Como se puede observar, el gobierno local no ofreció alternativas para la población retornada del Alto San Juan, por eso su alojamiento en Puerto Boyacá fue producto de las redes que se construyeron con las haciendas ganaderas en el área de influencia de Motordochake. Es decir, las familias katío nuevamente fueron acogidas por los ganaderos de la región bajo el *modelo campamentero*, tal como sucedió durante la década de 1990, pero en esta ocasión sus actividades se restringieron a la extracción de carbón.

A pesar que el SNARIV no desarrolló medidas para atender a las familias katío, sí inició trámites para formalizar el predio Quindío (Motordochake) como resguardo. El proceso fue

³² Esta entidad retomó el rol que jugó la Red de Solidaridad y luego lo que se denominó en su momento Acción Social.

liderado por el INCODER³³ y en el año 2014 inició el estudio socio-económico de la comunidad de Motordochake para formalizar la titularidad colectiva. Su desarrollo y las contrariedades que le precedieron revelan un conjunto de relaciones y tensiones que entrecruzaron la *formación local de Estado* en los procesos de adquisición de tierras y constitución de resguardos en Puerto Boyacá.

El análisis evita asumir que la constitución de resguardos involucra exclusivamente al Estado y presta atención en aquellos procesos cotidianos donde la idea de Estado adquiere validez práctica que condiciona, fomenta o restringe la territorialidad embera. Desde esta postura se analizan los procesos de proselitismo, la especulación del mercado de tierras y la disolución de entidades públicas, como parte de un conjunto de relaciones que forman y condicionan la territorialidad embera en Puerto Boyacá.

2.3.1 Huéspedes en tierra ganadera

Es necesario mencionar que el proceso de retorno al Alto San Juan fue concebido por el gobierno local como un proceso homogéneo, es decir, a un mismo destino. Esta forma de comprender el retorno, estuvo relacionada con la ignorancia institucional sobre las diferentes procedencias y experiencias que se reunieron en Motordochake. Por esta razón, es pertinente mencionar que el proceso de retorno se realizó sobre tres parentelas katío, cada una con un destino diferente. Una parentela retornó a Amurrapá, otra al resguardo Peñas del Olvido y otra al resguardo Gito Docabú, por eso el regreso a Puerto Boyacá fue paulatino.

La primera parentela en regresar a Puerto Boyacá fue la de Amurrapá, el siguiente relato permite comprender sus razones,

“cuando llegamos a Santa Cecilia fuimos a Amurrapá. Fuimos a la tierra de mi papá [el *jaibaná* asesinado], pero allí estaban unos paisas sembrando coca con

³³ El Instituto Colombiano de Desarrollo Rural –INCODER- fue una entidad descentralizada y autónoma del Ministerio de Agricultura que desarrollaba las políticas de desarrollo rural y “entre otras funciones, estudiar las necesidades de tierras de las comunidades indígenas, para dotarlas de aquellas indispensables que faciliten su adecuado asentamiento y desarrollo” (INCODER, 2015:1).

la guerrilla. Les contamos que esa tierra era de mi papá, ellos dijeron: que lastima, pero no pueden volver acá (...) nos dejaron quedar unos días y nos tuvimos que ir (...) fuimos después al resguardo de Peñas del Olvido (...) allá no amañamos, sólo duramos 15 días, no nos dieron tierra, porque no éramos de ese resguardo (...) después fuimos a Santuario [Risaralda] a trabajar en café (...) luego me llamaron para un contrato de socola y tumba de rastrojo en Puerto Boyacá” (Diario de Campo, mayo 10 de 2019).

En el primer capítulo se argumentó que el retorno fracasó, porque el escenario de violencia y terror permaneció, y aun hoy continua. Después, se señaló que el destierro involucró un proceso de desarraigo y despojo en la parentela de Amurrapá, es decir, después sus tierras fueron usurpadas y ocupadas por los grupos armados, mientras subsistieron durante más de 20 años en Puerto Boyacá. Ante la imposibilidad de permanecer en el Alto San Juan, la parentela regresó a Puerto Boyacá y se ocupó de tareas de mantenimiento de una hacienda ganadera.

Los katio ingresaron a un predio que se conoce como La Tebaida, una propiedad de una de las familias que estuvo involucrada en la organización paramilitar³⁴. Rápidamente la experiencia de la parentela de Amurrapá es compartida por el resto de retornados, quienes a pesar de vivir en un resguardo que protegió y garantizó la titularidad del territorio, fueron rechazados por las dinámicas de terror que se mantenían, tal como expresa una mujer embera: “*nos fuimos de tanto chisme que nos decían que los guerrilleros van a matarlos, a llevarse a nuestras muchachas, entonces por no escuchar tanta bulla le dije a mi esposo que nos fuéramos*” (Entrevista de campo, septiembre 3 de 2019).

En pocos meses las dos parentelas restantes también ingresaron al predio La Tebaida (mapa 2-3). Allí se establecieron por al menos ocho meses, su subsistencia se restringió al día, no pudieron cultivar tierra. Por esta razón, no hubo una proyección a futuro o arraigo, porque dependían de las voluntades de los ganaderos, tal como ocurrió en la década de 1990. Así fue que regresó la experiencia extraterritorial de sufrimiento mencionada en el

³⁴ Vale recordar que para ese año 2014, la organización paramilitar se desmovilizó, aunque permanecieron varios reductos que se encargaron del comercio ilícito, la estructura, organización y control territorial se había alterado y disminuido.

primer capítulo.

A pesar de la nueva jurisdicción sobre las víctimas del conflicto, los programas y políticas estuvieron ausentes en la población katío. De hecho, en varias ocasiones se les presionó e indicó que una vez que regresaran a Motordochake volverían los programas asistenciales o dispositivos de cuidado. La condición para dar inició a medidas restaurativas de índole territorial, revela que la ejecución de la norma no hacen parte del funcionamiento racional y administrativo del Estado, sino de decisiones locales que en este caso, juzgaron y censuraron la territorialidad embera en Puerto Boyacá.

2.3.2 Proselitismo y tierras

La experiencia de sufrimiento, tomó un ligero giro durante la temporada de elecciones locales en el año 2014, como muestran las siguientes palabras de un adulto embera,

“entonces Botero [alcalde municipal 2015-2019] comenzó a hacer campaña política a La Tebaida, el Mono [antiguo mando medio paramilitar] nos dijo mañana viene Botero, hablen con él para que les compre las 12 hectáreas de la finca Libertad Dos. Al otro día Botero trajo una novilla y todos comimos, entonces le dijimos: si usted va a ser alcalde colabórenos con una territa. Botero nos preguntó ¿pero quién vende?, en ese momento el Mono dijo: si es para los indígenas yo le vendo 40 hectáreas. Entonces Botero dijo yo me comprometo en comprar 12 hectáreas cuando sea alcalde, por ahora vayan al predio que yo lo compré después. Entonces el Mono nos prestó 2 hectáreas y ahí construimos los ranchos y comenzamos a quemar carbón otra vez”
(Fragmento de diario de campo: febrero 27 de 2020)

Este relato permite observar que la selección y priorización de predios para iniciar procesos de adquisición de tierras con dineros públicos involucró acuerdos que se elaboraron durante las campañas políticas. En Puerto Boyacá estas dinámicas involucraron a los propietarios de la tierra que en su mayoría son ganaderos, militares retirados y ex miembros de la organización paramilitar (Medina, 1990). En este sentido, la reubicación de la población embera, que se supone hace parte de un proceso institucional que establece la ley de víctimas y restitución de tierras, le precedieron dinámicas propias del contexto

territorial de Puerto Boyacá. Es decir, sin los arreglos o promesas electorales, la reubicación seguiría en vilo.

Para analizar esto, me gustaría retomar el planteamiento de las antropólogas Venna Das y Deborah Poole (2004) sobre los *márgenes del Estado* y su relación con la formación local del mismo, es decir, aquellos espacios, prácticas y actores donde la división entre sociedad civil y Estado se desvanece. Según Das y Poole en estas instancias se entrelaza la estructura de Estado con formas locales de regulación que emanan de la presión de satisfacer demandas de la población (p. 8). Esta idea permite observar que la reubicación de las familias katío en el predio Libertad Dos, vinculó las dinámicas del mercado de tierras en Puerto Boyacá controlado por los ganaderos, con los procedimientos para adquirir tierras y constituir resguardos, como se muestra a continuación.

Cuando Botero es elegido alcalde de Puerto Boyacá, se realizaron peticiones a la oficina local del INCODER en busca de presupuestos para adquirir el predio. En el año 2013, el gobierno nacional había realizado un conjunto de acuerdos con el movimiento indígena nacional en el marco de una movilización en el suroriente del país, que entre sus resultados, fue la apertura de un fondo de adquisición de tierras administrado por el INCODER exclusivo para comunidades indígenas. El fondo se conoció como Minga La María y la población embera de Puerto Boyacá fue seleccionada³⁵.

La ubicación del predio Libertad Dos (mapa 2-3, p. 102), a menos de un kilómetro de Motordochake, permitió que el plan fuera formalizar la titularidad colectiva de Motordochake y luego seguir con la adquisición de predios colindantes bajo la figura de ampliación de resguardos. Este proceso me lo indicó un funcionario de la oficina regional del INCODER ubicada en Puerto Boyacá en el año 2016 cuando conocí el caso embera

³⁵ En el sitio web de la Mesa Permanente de Concertación con los Pueblos y Organizaciones indígenas enumeran los acuerdos producidos entre la movilización indígena y el gobierno nacional. Me gustaría señalar el acuerdo cinco del eje territorio que dice lo siguiente, “sobre la destinación inmediata de recursos, el Gobierno Nacional se compromete a asignar recursos por valor de Cincuenta (50) mil millones de pesos para la compra de tierras a Pueblos Indígenas de la vigencia 2014. Adicionalmente, se destinarán treinta (30) mil millones de pesos a través de vigencias futuras de 2015, para comprometer igualmente en el 2014. Para lograr recursos adicionales, el Gobierno propone a la Minga entrar al pacto agrario. La Minga responde que después de la cumbre agraria decidirá si entra al Pacto agrario”. Tomado de: <https://mpcindigena.org/minga-juridica/55-acuerdos-con-pueblos-indigenas/677-acuerdos-de-la-minga-social-indigena-y-popular-con-el-gobierno-nacional>. Recuperado: 13 de abril 2020.

como contratista del ICBF,

“Desde la Oficina de Promoción Seguimiento y Asuntos étnicos del INCODER vinculamos a la comunidad de Motordochake al fondo de tierras de los acuerdos de la Minga indígena. La primera iniciativa era adquirir Motordochake y adquirir los predios vecinos [como Libertad Dos] para ampliar el resguardo, porque la Unidad Agrícola Familiar³⁶ de 53-72 hectáreas por familia no daba en Motordochake. Pero el conflicto interno y la emergencia con los katío cambió el plan y se priorizó la adquisición de un predio diferente para los katío” (Comunicado personal, abril de 2016).

En esta cita se puede observar que Motordochake tiene suelo disponible para solamente una familia embera, es decir, se reconoció que el predio Quindío era incapaz de sostener a la comunidad. De hecho, el informe socio-económico que hizo el INCODER tres años después del homicidio y división, reconoció que el conflicto estuvo relacionado con la escasez de suelo y fertilidad del mismo (INCODER, 2014, p. 26). Por otra parte, la cita muestra que el conflicto interno en Motordochake, sirvió como argumento para prescindir de la titulación de Motordochake, en razón de la urgencia de las familias katío donde no había iniciado un proceso de restitución de sus derechos territoriales como indicaba la ley 1448.

A pesar de la información que suministró el funcionario del INCODER en ese entonces, cuando inicié el trabajo de campo en el año 2019, los líderes katío manifestaron que el cambio de predio obedeció a las deficientes condiciones del predio Libertad Dos, donde según ellos casi se mueren. Es decir, el predio Libertad Dos no contaba con los requerimientos para iniciar el proceso de adquisición, esta situación me la relató un líder katío como se ve a continuación,

³⁶ La Unidad Agrícola Familiar es una medida para definir la extensión que es acorde para la producción agrícola de una familia nuclear. Según el artículo 38 de la ley 160 de 1994 es “la empresa básica de producción agrícola, pecuaria, acuícola o forestal cuya extensión, conforme a las condiciones agroecológicas de la zona y con tecnología adecuada, permite a la familia remunerar su trabajo y disponer de un excedente capitalizable que coadyuve a la formación de su patrimonio.”

“cuando llegó el funcionario INCODER vio que el predio [Libertad Dos] tenía problemas, no había agua en verano, tampoco había vías de acceso, todo estaba cercado. Estábamos encerrados en medio de puro ganado, como eso era de antiguos paramilitares no pusimos problema. Entonces el funcionario dijo: yo tengo un amigo coronel que tiene una buena finca para vender, entonces nos fuimos con él a mirar la finca en la vereda La Fiebre y allá fuimos todos” (Diario de Campo, febrero 27 de 2020)

Como se observa en la cita, las promesas electorales desconocieron los requerimientos sobre la adquisición de tierras para comunidades indígenas. En este caso, la priorización de las promesas electorales, en menoscabo de los procedimientos del INCODER, tuvo efectos negativos que provocaron una reubicación precaria e informal que afectó a las familias katío. Asimismo, la reubicación en Libertad Dos mantuvo una noción del territorio como recurso y un asunto de suelos, pero el énfasis no fue en su productividad, sino en su propiedad. Finalmente, el relato permite observar que el cambio de predio fue decisión del funcionario del INCODER, su evaluación *in situ* e interés personal desestimuló la titulación de Motordochake como resguardo, porque su adquisición no generaba algún dividiendo para el funcionario.

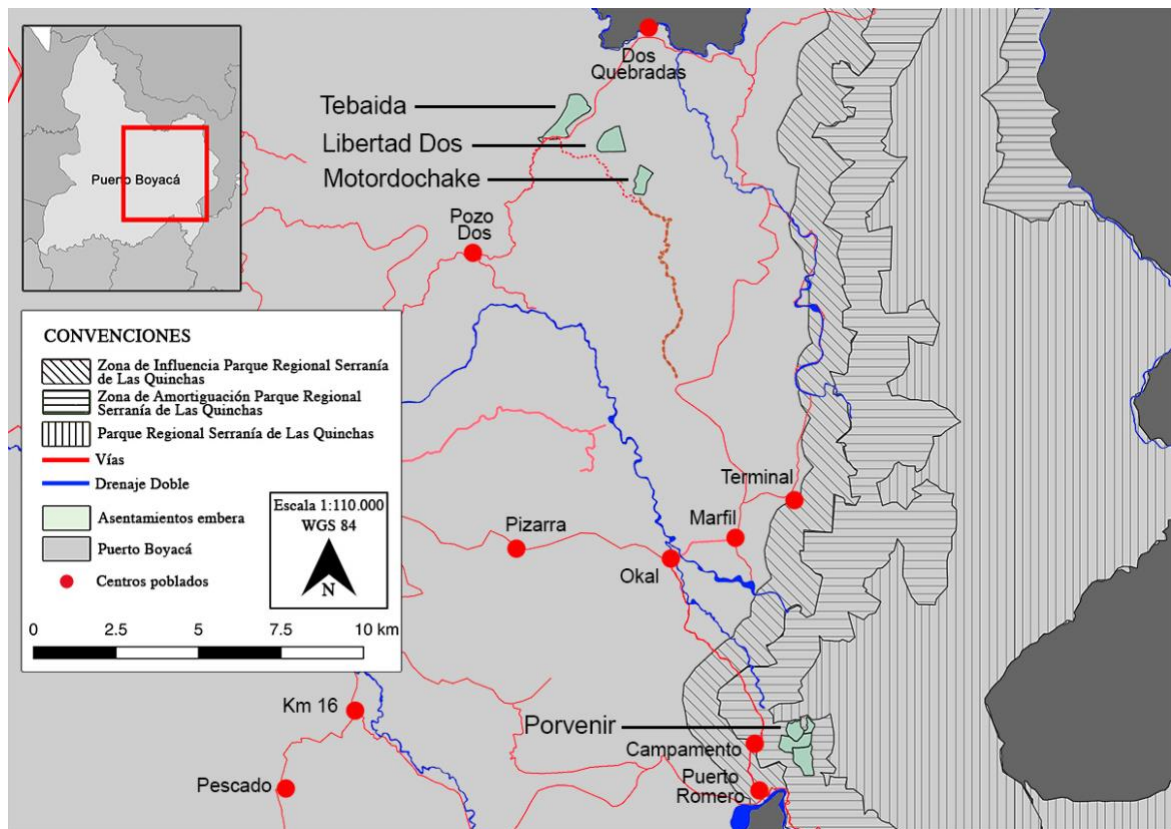
Como se puede observar a pesar que la jurisdicción reconoció una dimensión territorial, su puesta en práctica, involucró dinámicas que transformaron la regulación y su resultado mantuvo una noción economicista del territorio que en últimas mantuvo la experiencia extraterritorial de las familias katío y la ambivalencia en Motordochake.

2.3.3 Tierras y procedimientos

El nuevo destino de las familias katío fue el predio Porvenir en la vereda la Fiebre en la zona de amortiguación en la Serranía de las Quinchas (mapa 2-3, p. 102). Los efectos de habitar dos años en precarios asentamientos carboneros, motivaron su reubicación antes de haber iniciado los trámites de adquisición, es decir, la reubicación ocurrió bajo una promesa de compra. Por esta razón, la reubicación se basó en compromisos dictados por propietario del predio. A continuación se muestran tales exigencias que están registradas en un acta que elaboraron las familias katío y el propietario,

“la comunidad se compromete solo a ocupar 400 metros cuadrados ubicados en la parte suroeste al lado de la quebrada La Fiebre, de la finca Porvenir (...) se compromete a no construir casas ni ningún tipo de inmueble, solo está permitido la instalación de plásticos y la utilización de carpas para refugiarse del agua y las diversidades del clima (...) se comprometen a no sembrar ninguna clase de cultivos (plátano, yuca, ñame, etc.) ni árboles de tipo frutal (...) en caso de que no se dé cumplimiento al punto anterior (...) no tendrá ninguna responsabilidad de tipo económico con la comunidad (...) se comprometen a desalojar de forma voluntaria el predio mencionado en un periodo no mayor a tres días, en el momento en que el propietario lo estime (...) o se considere que no existe ninguna voluntad de compra por parte del INCODER o porque no ha llegado a un acuerdo económico entre las partes” (Acta de compromiso, Noviembre de 2015).

Mapa 2-3: Asentamientos Katío después del fallido retorno al Alto San Juan



Fuente: IGAC, adaptación propia. Elaboración propia.

Estas condiciones permiten observar que la reubicación en el predio Porvenir mantuvo las

dinámicas del modelo campamentero, es decir, los katío dependen de la voluntad del propietario en este caso un coronel y ganadero. Por lo tanto, permanecieron dinámicas informales en un proceso que estaba amparado por los procedimientos institucionales de adquisición de tierras de una población indígena víctima del conflicto armado.

Por otra parte, se puede observar en la cita que a pesar de que el predio Porvenir contaba con fuentes de agua potable, los compromisos adquiridos con el coronel censuraron la siembra de cultivos, por lo cual permaneció la condición y emergencia que nació desde su estadía en la Tebaida. En vista de lo anterior, luego de la tercera reubicación se declaró una nueva emergencia que reveló a nivel regional las precarias condiciones de las familias katío.

La entidad que declaró la emergencia fue el ICBF. Esta emergencia evidenció que el proceso de reubicación de las familias recayó exclusivamente en el funcionario del INCODER. De esta manera, el SNARIV que se suponía debía coordinar un proceso de reubicación, no había iniciado acción alguna para atender las precarias condiciones de salud y nutrición de las familias katío. Me gustaría traer a colación algunos párrafos del informe que aún conservan los líderes katío,

“es necesario definir la situación territorial de los Embera Katío, esta gestión no puede recaer solo en el funcionario del INCODER, sino en el municipio y sus entes correspondientes [parte del SNARIV], para desarrollar acciones inmediatas en cuanto a acceso de salud, agua potable, gestión de maderas para mejorar las condiciones de habitabilidad y lo referente a solucionar la EMERGENCIA alimentaria. Los funcionarios asistentes a la reunión informan que no ha habido una respuesta acertada por parte de la Alcaldía desde hace mucho tiempo, la personera, el ICBF y el personal de salud se han reunido y buscado alternativas pero no ha habido respuesta eficaz, por lo cual se solicita la Unidad Móvil pueda poner en conocimiento de los entes de control esta situación” (Acta de reunión de ICBF, 30 de octubre 2015).

En esta cita se puede observar la ausencia de aquellos programas y proyectos que en el pasado motivaron la reubicación en Motordochake. Me gustaría analizar dicha suspensión desde el análisis de Li (2010), quien observa que la teoría social contemporánea en ocasiones asumió que la regulación gubernamental -basada en la capacidad de proveer

bienestar a la población- es un hecho indiscutible. Sin embargo, Li argumenta que la emergencia o inoperancia de la gubernamentalidad, es producida por una tensión inherente entre la productividad y la protección de la población. Aquellas poblaciones excedentes, es decir, que no logran o se articulan de manera precaria con la economía de mercado, no necesitan de cuidados especiales, porque su trabajo es irrelevante, por tal motivo la gubernamentalidad no protege necesariamente a estos sectores y derivan en una dinámica de *dejar morir* (Li, 2010).

El planteamiento de Li permite entender que la suspensión de los dispositivos de cuidado, está directamente relacionada con el señalamiento despectivo sobre la territorialidad embera, caracterizada por su falta de productividad e inestabilidad. Esto las tipificó como una población excedente, es decir, su existencia era irrelevante para las dinámicas de gobierno de ese entonces. Tan solo la promesa electoral fue dispositivo para iniciar acciones, sin embargo, su preponderancia por buscar y adquirir predios que se acondicionaran a los intereses privados, dilató el proceso mientras aumentaba la precariedad de los y las katío.

Luego de la declaración de emergencia, el predio Porvenir se acondicionó, se instalaron un conjunto de mangueras, tanques y tuberías para suplir la demanda de agua potable. Asimismo, se vinculó a los niños y niñas al sistema educativo, inclusive se contrató a uno de los líderes como docente, y se usaron las instalaciones de una escuela del caserío Okal (a 7 kilómetros del asentamiento), por lo cual se les concedió un transporte diario. El conjunto de intervenciones motivó a las familias katío a sembrar, porque vieron inminente la titulación del predio a su nombre.

Sin embargo, cuando inició la ruta institucional para adquirir el predio Porvenir, el proceso se encontró con dos obstáculos: hipotecas pendientes y una servidumbre de un oleoducto (sentencia 737 de 2017). Los dos elementos desestimularon la adquisición y todo se agravó cuando se declaró la liquidación del INCODER³⁷. Todos los procesos que se estaban desarrollando con el fondo Minga La María se suspendieron y las familias katío

³⁷ El siete de diciembre del año 2015 finaliza la orden de liquidación del INCODER como estableció el decreto 2365 de 2015. Sus funciones, bienes y procesos son delegados a las recién creadas entidades Agencia Nacional de Tierras (ANT), Agencia de Desarrollo Rural (ADR) y la Agencia de Restitución de Tierras (ART).

quedaron a la espera de una nueva entidad que retomara su proceso. Simultáneamente, el proceso de titulación de Motordochake se interrumpió en razón de: a) la emergencia de las familias katío, b) la priorización arbitraria de predios en razón de intereses privados y c) la liquidación del INCODER. El resultado mantuvo la titularidad del predio de Motordochake en la alcaldía municipal y produjo un futuro incierto para formalizar la propiedad.

Para finalizar este segmento, me gustaría retomar una idea que desarrollan Das y Poole (2004). Según las investigadoras los estudios que abordan las relaciones de poder que regulan las prácticas de las poblaciones, asumen que las herramientas como los censos, informes, cartografías, actas, entre otras, garantizan el control y el poder del Estado. Das y Poole no objetan esta afirmación, pero hacen un llamado para que los análisis se extiendan en aquellas prácticas, espacios y personajes que experimentan el Estado desde su ilegibilidad (p. 9-10), es decir, aquellas instancias que operan en la vida cotidiana ausentes de registro. En este caso la *formación local de Estado* incluyó compromisos electorales e intereses privados del mercado de tierras en Puerto Boyacá e, incluso acontecimientos coyunturales que reunieron un acuerdo entre el gobierno nacional con el movimiento indígena, así como la liquidación de una entidad³⁸.

2.4 Conclusiones

El propósito de este capítulo fue reconstruir cómo distintas fuentes de poder y autoridad local influyeron en la territorialidad y subjetividad de la población embera de Puerto Boyacá. En primer lugar, se describió el reconocimiento institucional y la reubicación de la población embera, liderada por el gobierno local, luego de una creciente del río Magdalena. Este evento asoció a la población embera con la noción de *damnificado* y asumió que su permanencia en Puerto Boyacá era un evento provisional, por lo cual se les ubicó de manera apresurada y arbitraria en un predio sin la capacidad para sostener a un grupo de 25 familias embera chamí y katío.

³⁸ Los sucesos posteriores a los relatados serán profundizados en el siguiente capítulo.

Me gustaría resaltar que el análisis de las racionalidades o regímenes de verdad que sustentan el reconocimiento y reubicación de la población embera, permite observar aspectos en tensión que a la larga generaron contradicciones y conflictos entre territorialidades. Para el caso de la experiencia embera en Motordochake, la regulación estableció un conjunto de dispositivos de cuidado que clasificaron a la población embera como una *anomalía y problema de gobierno*, condición que justificó medidas de reparación espacial (reubicación) que ignoraron la posesión formal del suelo a favor de la comunidad embera³⁹.

La reubicación reunió diferentes parentelas. A pesar de provenir del Alto San Juan -en el área de influencia del corregimiento de Santa Cecilia-, había diferentes parentelas y experiencias de destierro y desarraigo. No obstante, la reubicación ignoró las diferencias y asumió un modelo homogéneo, asimismo, promovió un *indio permitido* basado en cooperativas agrícolas que circunscribieron y redujeron la regulación institucional a un asunto de suelos y producción. Este modelo ignoró el conjunto de representaciones y prácticas propias de la territorialidad embera que inicialmente justificaron su reubicación y que a la larga contribuyeron a la división de la comunidad. Es decir, se buscó la integración de la población embera, ignorando su territorialidad, disputas internas y estigmatizando aquellas prácticas que no aportaban a la producción agrícola, como por ejemplo, los circuitos territoriales a pesar de su rol fundamental en la apropiación de Motordochake.

Otro aspecto central que desarrolló el capítulo fue la comprensión de la regulación de la población embera desde la confluencia de diferentes fuentes de soberanía local que han promovido, limitado y censurado la territorialidad embera. En Puerto Boyacá los grupos paramilitares y el gremio ganadero han jugado un rol fundamental en el control de la movilidad, acceso a trabajo y bienestar de la población embera. De ahí que la regulación es compartida o delegada en diferentes fuentes de autoridad que no necesariamente reproducen la relación de saber y poder que caracteriza los dispositivos de cuidado.

³⁹ De hecho, luego de transcurrir ocho años, el comodato no se renovó y solo hasta el 2018 inició el proceso de donación del predio a la comunidad. Es decir, entre 2010 y 2018 no hubo un documento oficial del gobierno local que reconociera el asentamiento. A pesar que se mantuvieron las políticas asistenciales, el proceso de titulación colectiva ha estado en vilo hasta el presente.

Sobre este aspecto, me gustaría añadir que la coexistencia y afinidad entre diferentes fuentes de autoridad, incluyeron procesos informales e intereses privados que precipitaron e ignoraron los procedimientos institucionales de adquisición de tierras y formación de resguardos. De esta manera, las autoridades locales representan simultáneamente formas impersonales de autoridad (de Estado) con intereses privados que buscan el beneficio de funcionarios, comerciantes y políticos. Como consecuencia, la restitución de derechos territoriales de las comunidades embera de Puerto Boyacá se ha mantenido en vilo, a pesar de la ley de víctimas y restitución de tierras.

Finalmente, me parece pertinente señalar la necesidad indispensable de analizar la relación de la población embera con el Estado y otras fuentes de autoridad local, desde relaciones cotidianas que no hacen parte de los registros y memorias institucionales. La urgencia de ello, radica en que aquellas dinámicas “ilegibles” a la larga condicionan, fomentan o restringen los procedimientos institucionales y las experiencias territoriales de las comunidades embera en Puerto Boyacá. En este sentido, la investigación examinó la documentación institucional desde las representaciones y relaciones cotidianas que han formado las comunidades embera, prestando atención en las relaciones de afinidad, tensión y rechazo que desarrollan diferentes fuentes de autoridad local.

3 Lugar y resistencia embera en Puerto Boyacá

El presente capítulo analiza cómo las contradicciones de los procedimientos para constituir resguardos embera, producen formas particulares de organización que sirven para enfrentar el rechazo y la discriminación de la comunidad embera katío en Puerto Boyacá. Bajo este interés, el capítulo problematiza cómo las comunidades embera construyen prácticas y discursos para resistir la discriminación, riesgo y amenaza, a fin de elaborar sentidos de pertenencia y arraigo en Puerto Boyacá. Asimismo, nuevamente se analizan las solidaridades y conflictos que concurren durante los procedimientos de adquisición de tierras y formación de resguardos, para las comunidades embera víctimas del conflicto armado en Puerto Boyacá. De esta manera, este capítulo integra los ejes de análisis de *formación local de Estado y gubernamentalidad*, así como el de *sentido de lugar y resistencia*.

Mi argumento señala que durante el proceso de adquisición de tierras para formar resguardos en Puerto Boyacá, se han producido prácticas de rechazo, discriminación y amenaza que han degradado la experiencia territorial de la comunidad embera katío. La precaria experiencia motivó un proceso de organización que construyó un “terreno provisional de resistencia”, que integró la territorialidad embera con un conjunto de procedimientos jurídicos, para establecer un territorio katío en Puerto Boyacá. De esta manera, se analiza la capacidad de transformación y agencia de la comunidad katío, para enfrentar el modelo de propiedad de Puerto Boyacá, así como el rechazo y la discriminación.

El capítulo se divide en cuatro partes, el primer segmento analiza los procesos que discurren en un predio del borde urbano, conocido como Casaloma, donde fue reubicada

la comunidad katío. El análisis presta atención en los efectos simbólicos y afectivos del espacio (sentido de lugar), para cuestionar los entramados del poder que surgen después de la liquidación del INCODER en el año 2016. La segunda parte, presta atención en las prácticas territoriales que la comunidad katío desarrolló en Casaloma, para sobrellevar y negociar las contradicciones que han dilatado la adquisición de tierras en Puerto Boyacá. La tercera parte analiza el conjunto de prácticas, tensiones y negociaciones que emergieron durante la ocupación de una hacienda ganadera en Puerto Boyacá, por parte de la comunidad katío. El segmento resalta que la ocupación estuvo motivada por las restricciones para elaborar sentidos de lugar en Puerto Boyacá. Finalmente, se discute cómo los procesos acontecidos en Casaloma y la hacienda ganadera, sirven para reconocer escenarios de negociación que se nutren de procesos de desterritorialización y territorialización, que evidencian la sustancia conflictiva del espacio geográfico.

3.1 Casaloma

Después de la liquidación del INCODER -que se mencionó en el segundo capítulo- las familias katío fueron reubicadas en un predio en el borde urbano de Puerto Boyacá. El predio conocido como Casaloma hospedó a un conjunto de 25 familias katío desde el año 2016, la reubicación tenía un carácter transitorio y fue producto de una negociación entre la comunidad y la alcaldía municipal, mientras se daba solución a la suspensión del proceso liderado por el INCODER. Sin embargo, el proceso no ha culminado y hoy en día, según el censo de la comunidad, hay un conjunto de 33 familias que se distribuyen en una casa principal, dos construcciones en estado lamentable, así como una docena de ranchos de plástico y madera.

En el segundo capítulo, se analizó la reubicación de la población embera en Motordochake. Ahora, me gustaría señalar algunas características de dicha reubicación, para entablar diferencias con Casaloma e indicar porque los miembros de la comunidad katío narran esta experiencia desde la carencia, es decir, sin sentimientos de apego y refugio como ocurrió en Motordochake.

En primer lugar, es necesario mencionar que a pesar de la ausencia de la titularidad colectiva en Motordochake esa reubicación contó con: el bautizó o nominación del territorio, la formalización del cabildo indígena, la articulación con los circuitos territoriales del Alto San Juan y los sentidos de pertenencia derivados de las siembras, nacimientos y

experiencia de refugio. Por su parte, la experiencia en Casaloma careció del reconocimiento del cabildo, se censuraron las siembras en el predio y se mantuvo la reprobación de los circuitos territoriales en el Alto San Juan, por lo cual no ha surgido un sentido de pertenencia.

Fotografía 3-1: Asentamiento Casaloma, Puerto Boyacá



Fotografía: Juan Manuel Díaz, agosto 29 de 2019.

Me gustaría analizar los procesos que han acontecido en Casaloma desde los *sentidos de lugar*, es decir, una dimensión que integra los procesos simbólicos geográficos con la formación de una identidad grupal (Oslender, 2008). Según Oslender, esta perspectiva se compone de tres procedimientos analíticos, en primer lugar, se analiza la experiencia desde su *localidad /location*, “el escenario físico dentro del cual se dan las interacciones sociales cotidianas y que se basa en la articulación específica de estas interacciones” (2008, p. 90). Luego se analiza la experiencia de Casaloma desde su *ubicación /locale*, es decir, desde las redes económicas y políticas que inscriben prácticas y discursos que se originan fuera de Casaloma. Es decir, como la población embera interactúa con las dinámicas de poder, lo que en el segundo capítulo denomine *formación local de Estado*. Finalmente, el análisis presta atención en el *sentido de lugar /sense of place/*, término que

refiere a las orientaciones subjetivas y sentidos de apego que construye una comunidad en el espacio. Sin embargo, más que analizar la relación entre espacio e identidad de la comunidad katio, quisiera resaltar la *ausencia de lugar* producida por una experiencia de discriminación y amenaza en el predio Casaloma⁴⁰.

3.1.1 Localidad

Casaloma está sobre una de las vías de acceso al casco urbano de Puerto Boyacá, a cinco minutos en vehículo del parque principal. Allí coexisten pequeños predios con haciendas ganaderas, ubicadas sobre la vía que conecta el casco urbano con el corregimiento de Puerto Niño, los centros poblados de km 2 y ½, km 1 y ½, así como la desembocadura del río Velázquez en el río Magdalena (mapa 3-1). Esta vía fue la primera que se construyó en Puerto Boyacá, después de la mitad del siglo XX. En ese entonces, conectaba uno de los centros de producción de la Texas Company (en lo que hoy es Puerto Niño) con el casco urbano de Puerto Boyacá. Esta ruta fue la única vía de acceso a Puerto Boyacá, hasta la construcción de la troncal del Magdalena en la década de 1990.

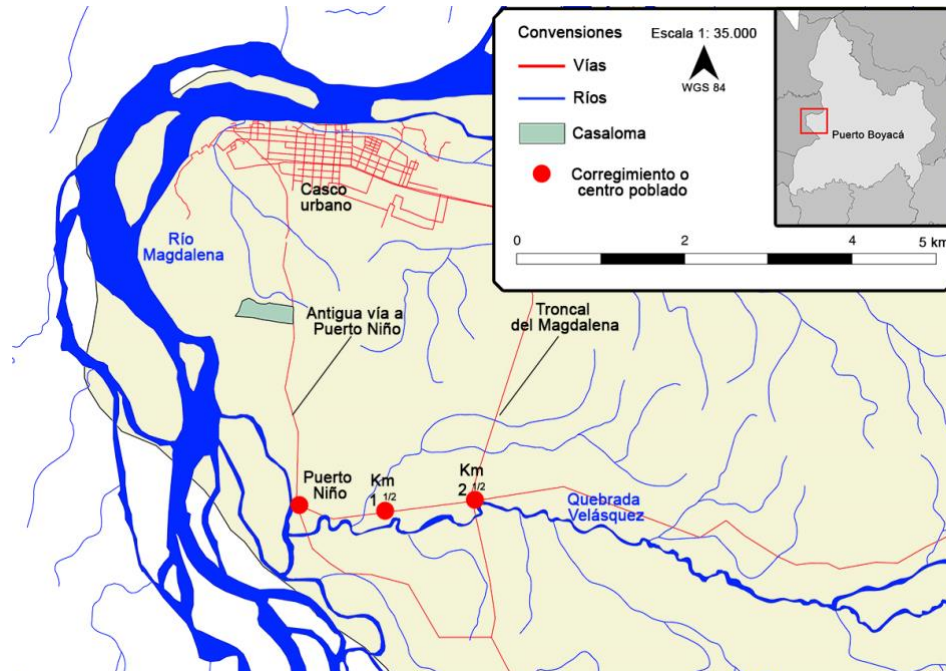
La posición estratégica de Casaloma no fue ignorada por la organización paramilitar, uno de sus comandantes fue propietario y allí estableció uno de los centros de tortura del paramilitarismo (CNMH, 2019; Nizkor, 2001). El establecimiento de un punto de control en Casaloma, permitía controlar el comercio ilícito, así como la circulación e ingreso de personas a Puerto Boyacá, incluso hoy en día, es la ruta privilegiada para evadir retenes de la policía, además de ser el sector donde se improvisó un albergue para la comunidad katio.

Por otra parte, la posición de Casaloma en el borde urbano acercó a las familias katio a las *ollas de expendio*, lo cual fomentó el consumo de bazuco en los más jóvenes y así surgieron conflictos internos a raíz de las acusaciones y robos entre la comunidad. En

⁴⁰ A pesar de que se ha desarrollado la categoría de no-lugar (Auge, 1993), considero que esta categoría impide analizar los procesos producidos por una reubicación “forzada” en Casaloma, porque se resaltaría una experiencia anónima de tránsito. Por su parte, la metodología de Oslender sobre *el sentido de lugar*, permite analizar Casaloma como un sitio diferenciado que unifica a la comunidad katio con una experiencia de rechazo y amenaza, donde discurren procesos de negociación que elaboran una relación dinámica entre el conflicto y su resolución (Oslender, 2008, p. 90).

reiteradas ocasiones, me advirtieron los riesgos de transitar por la vía a Puerto Niño: “*tenga cuidado, porque por esa vía en las noches anda mucho ladrón y vicioso, a nosotros nos respetan de la cerca para acá, pero de para allá [fuera del predio] toca tener cuidado*” (Fragmento de diario de campo: marzo 2019). Esas palabras señalan que el riesgo asociado a las dinámicas delictivas, se integraron en la cotidianidad de las familias katío.

Mapa 3-1: Cartografía ubicación Casaloma



Fuente: IGAC, adaptación propia. Elaboración Propia.

3.1.2 Ubicación

A diferencia de la adecuación paulatina en Motordochake, donde se construyó una escuela, casas, y espacios comunales como una *maloka*⁴¹, cocina comunal y enramada, la reubicación en Casaloma no contó con una adecuación. Asimismo, los cultivos fueron desestimulados, tanto por el gobierno municipal como por la comunidad katío, cuyos miembros no quisieron perder y entregar nuevamente sus cosechas a otras personas, tal

⁴¹ A pesar de que la noción de *maloka* no hace parte de la lengua del pueblo embera. Las inversiones del gobierno local en Puerto Boyacá han estimulado este término, que designa aquellas construcciones donde se reúnen los sabedores indígenas para realizar sus actividades propias del mundo chamánico.

como ocurrió en el predio Porvenir en la vereda La Fiebre. Por otra parte, el gobierno local suspendió los proyectos productivos agrícolas y se limitó a entregar complementos alimentarios mensuales y suministrar agua mediante un carro tanque de bomberos.

La negativa por proveer proyectos productivos en Casaloma, muestra una ruptura con la promoción de valores productivistas tal como ocurrió en Motordochake. Es decir, esta vez el gobierno local no buscó la integración del embera en las redes económicas de Puerto Boyacá, tan solo se mantuvieron unas condiciones mínimas de subsistencia (suelo, agua y comida). Esto revela un interés para que voluntariamente la comunidad abandone el municipio, tal como evidencia un documento que la comunidad katío presentó a la Corte Constitucional. Dicho documento indica que

“los servicios públicos no se han instalado [en Casaloma] con el pretexto de que si los instalan, nosotros nos amañamos en el lugar, es como una forma de aburrir a nuestra comunidad para que nos vayamos” (Archivo cabildo katío: noviembre 4 de 2017)

Como se puede observar, la experiencia en Casaloma estuvo acompañada de un rechazo institucional, que se diferenció del reconocimiento y reubicación acontecidos en el año 2002. Por esta razón, a pesar de la proximidad de Casaloma con el casco urbano y el sistema de acueducto, no se han realizado adecuaciones para proporcionar dicho servicio. Además, la instalación de energía eléctrica demoró más de dos años, pese a que en Casaloma había postes de energía eléctrica y un transformador.

Con el pasar de los meses, algunos adultos comenzaron labores de siembra en Casaloma, pero sus intentos no resultaron en vista del ganado de fincas vecinas que pastaba allí y como los cultivos no eran responsabilidad del gobierno local o la UMATA, no hubo indemnizaciones. Trascurrido un año, los adultos lograron sortear los obstáculos y comenzaron a cercar pequeños lotes para sembrar plátano, yuca, caña y boré. Paradójicamente, el suelo de Casaloma resultó de mejor calidad que Motordochake y los hombres comenzaron a apropiarse lotes y complementar su alimentación a pesar de la escasez de suelo (7 hectáreas cultivables).

La siembra se adhirió a las citas dominicales en el “cuadradero”, que es, el lugar donde esperan los trabajadores que arribe algún patrón en busca de mano de obra rural. Con el tiempo, los hombres encontraron contratos y jornales que los integraron a las dinámicas

laborales de las haciendas ganaderas de Puerto Boyacá. Incluso algunas familias lograron trasladarse a las haciendas y duraron temporadas de hasta un año, con visitas esporádicas a Casaloma. Entretanto, otras familias encontraron contratos de quema de carbón y Casaloma comenzó a ser un pequeño “centro de acopio” que surtió al comercio local.

Por otra parte, Casaloma sirvió como nodo de alojamiento para algunas familias chamí emparentadas con familias katío. Desde entonces es común que las diligencias de la comunidad de Motordochake en el casco urbano tengan una parada en Casaloma y con ello se formen pequeños circuitos e intercambios. Adicionalmente, Casaloma sirvió como punto de referencia para los circuitos embera, donde aún hoy en día llegan familias del Alto San Juan que escapaban de las dinámicas de terror que allí operan⁴². Esto incrementó el número de familias en Casaloma, pero el aumento de población no incluyó la ampliación de la oferta institucional, de hecho, la dotación alimentaria se redujo y con ello emergieron conflictos derivados de la escasez y hacinamiento.

Otro aspecto a destacar fue que los estudiantes y el docente katío que iniciaron su jornada escolar en el predio Porvenir, permanecieron inscritos en el sistema educativo. No obstante, el lugar de clases continuó en la escuela del caserío Okal -a 32 kilómetros de distancia de Casaloma. Es decir, la reubicación a Casaloma no originó un cambio del salón de clases, a pesar de las docenas de instalaciones ubicadas en el casco urbano o en caseríos más próximos.

A esta precaria situación se le sumó la falta del reconocimiento institucional de la parcialidad⁴³ y cabildo indígena. A pesar de que desde el año 2015 la comunidad katío ha

⁴² Quisiera citar un reporte del Sistema de Alertas Tempranas de la Defensoría del Pueblo en el año 2018, que revela que el escenario de violencia en el Alto San Juan. “Después de la terminación del cese al fuego temporal bilateral pactado entre el gobierno nacional y el ELN, la presencia y acciones violentas de este grupo guerrillero en la zona han aumentado, generado zozobra y temor en las comunidades, debido al incremento en el riesgo del desplazamiento, por la instalación de MAP-MUSE en los caminos reales y/o veredales y vías que utiliza la población para transitar o que conduce a las parcelas donde ejercen sus actividades tradicionales de producciones, además del establecimiento de banderas con explosivos en la vía que de Tadó -Choco conduce al departamento de Risaralda” (Defensoría del pueblo, Alerta Temprana No. 073-18).

⁴³ Categoría jurídica que refiere al “grupo o conjunto de familias de ascendencia amerindia, que tienen conciencia de identidad y comparten valores, rasgos, usos o costumbres de su cultura, así como formas de gobierno, gestión, control social o sistemas normativos propios que la distinguen de otras comunidades, tengan o no títulos de propiedad, o que no puedan acreditarlos legalmente,

documentado censos, actas, normas y estatutos de organización de un cabildo indígena. El gobierno local mantuvo una posición ambigua al respecto, sostuvo que entre sus tareas no correspondía el reconocimiento de la parcialidad y cabildo, ya que es labor del Ministerio del Interior (quien tan solo a finales del año 2019 inició una visita de campo para reconocer a la comunidad, pero aún no ha concluido el proceso). Esta informalidad ha sido un obstáculo para realizar proyectos en Casaloma que permitan amortiguar las precarias condiciones, tanto en entidades locales, como departamentales.

Por ejemplo, en el año 2017 la Secretaría de Salud Departamental inició un programa exclusivo de comunidades étnicas para formar técnicos en salud que serían empleados por la Secretaría. Me gustaría describir los procesos que acompañaron a la funcionaria encargada de este programa, para comprender la experiencia katío desde las prácticas cotidianas de una funcionaria de la Gobernación de Boyacá.

La funcionaria encargada de implementar dicho proyecto en Puerto Boyacá, inició actividades de diagnóstico, su interpretación del contexto fue la siguiente:

“Primero me reuní con los líderes katío y chamí, decidí escucharlos a ver qué me quieren decir. Me contaron las barreras de acceso a servicios de salud, los hospitalizados y la muerte de menores. Después, me reuní con las autoridades locales bajo la norma, es decir, bajo el Plan Nacional de Salud Pública. Lo cual me permitió abordar de manera integral la salud, en aspectos como la discriminación, sobrepoblación (hacinamiento), factores económicos y culturales. Mi objetivo era formar un programa de educación en salud, para que los embera y afro contaran con técnicos en salud y construir el SISPI [Sistema Indígena de Salud Propia, decreto 1848 de 2017]. Durante el diagnóstico reconocí barreras de acceso, en el servicio de salud que eran en parte, por la falta de comunicación entre los indígenas y las entidades. También le indiqué al Ministerio del Interior sobre la necesidad de actualizar y reconocer la parcialidad embera katío, porque la falta del proceso ha sido una barrera de acceso para iniciar el programa de promotores en salud (...) Luego salió la sentencia 737 y comencé a hacer escándalo y empapelar a todas las

o que sus resguardos fueron disueltos, divididos o declarados vacantes.” (Art. 2 Decreto 2164, 1995).

entidades” (Fragmento de entrevista a contratista de la Secretaría de Salud departamental: agosto 20 de 2019).

Como se puede observar, la funcionaria tenía el objetivo de formar promotores de salud, sin embargo, la falta de un documento que certificara la división de la comunidad chamí y katío, fue un obstáculo para desarrollar el programa. Es decir, desde la división en el año 2013 hasta el 2017, no hubo un proceso para formalizar la separación, por lo cual desde la documentación solo había una comunidad chamí-katío en Puerto Boyacá. Como se puede observar, pese a que la reubicación en el borde urbano aumentó la visibilidad de la comunidad katío en Puerto Boyacá, la informalidad de su reconocimiento y organización ha producido obstáculos para desarrollar programas y proyectos en Casaloma⁴⁴.

A raíz de los problemas para implementar el proyecto, las labores de la funcionaria tomaron un giro y comenzó a realizar un acompañamiento y sensibilización del sistema de salud municipal, para proveer la atención diferencial de las familias indígena embera chamí y embera katío. Entre sus logros, fue el reconocimiento del rol del *jaibaná* en el bienestar individual y colectivo de cada comunidad, sus gestiones han permitido que los *jaibanás* ingresen al hospital e incluso pueden detener un tratamiento médico si así lo prefieren.

Ahora me gustaría señalar los desencuentros entre las familias embera con el sistema de salud, desde la visión de la misma funcionaria en el siguiente relato,

“En una ocasión llegó una familia de Chocó, no tenían documentos de identificación y traían un bebé con síntomas de desnutrición y parásitos envuelto en una cobija debajo de un sol extremo. Entonces, quise llevarlo al hospital, pero salió el padre con un machete deteniendo a la madre, porque no querían que se lo llevara el ICBF [y perdiera la custodia], yo intercedí y dejé irnos. En el hospital el médico quería realizar un tacto a la madre de 16 años, le pidió que se desvistiera, pero la joven no aceptó, entonces el médico malhumorado salió del recinto. Me tocó acompañar el procedimiento y hablar

⁴⁴ Esta misma situación me la relato la delegada de etnias de la Gobernación de Boyacá, según ella “nosotros no podemos hacer nada, porque no tienen una propiedad titulada, no se pueden desarrollar proyectos, por eso desde esta agencia solo servimos para asesorar y acompañar” (Diario de Campo: 3 de julio de 2019).

con el médico para que tuviera sensibilidad frente al trato de una mujer indígena menor de edad” (Fragmento de entrevista a funcionaria de la Secretaría de Salud Departamental: agosto 20 de 2019).

Casos como este son usuales en el hospital de Puerto Boyacá, de esta cita me gustaría resaltar lo paradójico que resulta el asentamiento en Casaloma, ya que la cercanía con el casco urbano les permitió acceder a los servicios de salud más fácil, pero las dinámicas de discriminación transformaron el cuidado en rechazo. Esta experiencia contrasta sustancialmente con las expectativas de las familias que como se dijo anteriormente aceptaron la reubicación en Casaloma. Por eso, ahora quisiera relatar brevemente como fue el proceso interno de la comunidad katío para reubicarse en Casaloma.

La reubicación fue resultado de una reunión entre la comunidad y el gobierno local, hubo dos propuestas de reubicación, una de ella en un predio ubicado en la Serranía de Las Quinchas que se suponía era el sitio ideal para la reubicación⁴⁵ y otra en Casaloma. Las familias katío realizaron una asamblea para decidir el destino, y se eligió Casaloma por su cercanía al casco urbano. Esta decisión fue impulsada por las mujeres, ya que habían observado su precaria salud, luego de habitar durante tres años en asentamientos carboneros, sin las condiciones mínimas de bienestar y sin relación alguna con el sistema de salud o algún “*beneficio del gobierno*”. Ante la sorpresa de esta decisión el gobierno local advirtió:

“si ustedes no quieren ir a Cielo Roto [Serranía de las Quinchas] donde hay agua, bosque y pueden cultivar, es su decisión, si quieren ir a sufrir a Casaloma donde no hay agua es su problema, no vamos a dar otro predio” (Fragmento de entrevista a líder katío: agosto de 2019).

Como se puede observar, desde la perspectiva de la comunidad katío la reubicación en Casaloma mejoraría su condición, porque creían que su bienestar estaría asegurado con su integración al sistema de salud y beneficios del gobierno. Sin embargo, el rechazo y discriminación experimentados en Casaloma, intensificaron la precariedad de la

⁴⁵ Según las familias katío era el mismo predio que se adquirió en el año 2002 para reubicar en ese entonces a la población embera, proceso que se detuvo por las dinámicas asociadas a los cultivos ilícitos en la serranía (esto se amplió en el segundo capítulo).

comunidad katío. Incluso, la reubicación en Casaloma favoreció nuevas relaciones de los jóvenes con los “combos” locales del microtráfico, por lo cual el consumo de bazuco ha sido una práctica cotidiana que según los líderes katío es producto de un espacio enfermo cuyas repercusiones se visualizan y experimentan en el cuerpo.

Para cerrar este apartado me gustaría nuevamente mencionar que la *formación local de Estado* en Casaloma elaboró una “experiencia de carencia” que en los capítulos anteriores se definió como “extraterritorial”. En parte, por la ausencia de una instancia de interlocución oficial, como la parcialidad y cabildo indígena, para favorecer proyectos y programas, como por ejemplo la formación de técnicos en salud⁴⁶. Por otra parte, pese a que en Casaloma permanecieron los circuitos territoriales en el Alto San Juan, así como los vínculos laborales con las haciendas ganaderas de Puerto Boyacá, tal como ocurrió en Motordochake, las familias katío no generaron un sentimiento de apego en razón del rechazo institucional, la discriminación y precariedad de Casaloma como se analiza a continuación.

3.1.3 Sentido de lugar o ausencia del mismo

Me gustaría introducir este segmento con la descripción que realiza un líder katío a unos funcionarios de la gobernación de Boyacá,

“Casaloma es zona de riesgo, es un peligro para los niños pueden arrollarlos en la carretera principal (...) hasta hay amenazas a una familia embera por la droga y dicen que nosotros fuimos guerrilleros, nos mantienen amenazando y no podemos ingresar o salir en las noches” (Encuentro de los líderes katío con funcionarios de la Gobernación de Boyacá, julio 3 de 2019).

En esta cita se puede apreciar que la calificación de la experiencia embera en Casaloma es de riesgo y amenaza. Sin embargo, la hostilidad no proviene en esta ocasión de las geografías del terror como ocurrió en el Alto San Juan, sino del rechazo institucional, las carencias del predio, la inseguridad urbana y el consumo de bazuco. La confluencia de

⁴⁶ Esto también ocurrió con la comunidad de Motordochake, que a pesar de reconocerse el cabildo y parcialidad, era necesario actualizar el registro y la división interna.

sentidos en Casaloma, permite observar que a las *experiencias de lugar* también le incumben sentimientos que pueden ser de simpatía y arraigo (como en Motordochake) o de rechazo, sufrimiento y repulsión (como en Casaloma).

A la precariedad de la experiencia de Casaloma, se le suma los señalamientos que han recibido algunos hombres que han sido acusados como desertores o incluso informantes de los grupos guerrilleros de Chocó. Estos señalamientos tiene fuertes repercusiones en lo que hace una década fue la “capital antsubversiva de Colombia”⁴⁷. De hecho, un líder katío me indicó que aquellos jóvenes consumidores han sido detenidos por camionetas de cuatro puertas, advirtiéndoles que no les gusta el “indio basuquero y guerrillero”. Esto ha afectado la solidaridad entre la comunidad katío, que sumado a la escasez de suelo, ha elaborado riesgos tanto en las relaciones internas como externas de la comunidad.

Las precarias condiciones de Casaloma, también integran un aspecto central de la territorialidad embera que se analizó en el primer capítulo, la relación cuerpo y espacio. Para ilustrar esta relación me gustaría describir dos fallecimientos en Casaloma durante la etapa final del trabajo de campo.

En diciembre de 2019 falleció Polito, uno de los hijos del *jaibaná* asesinado en Motordochake. Polito nació en Amurrapá, pero su vida se transformó cuando se involucró en un homicidio. Para evitar la justicia, abandonó Amurrapá y se fue a los cultivos de café de Risaralda. En la región cafetera, Polito dejó de interactuar con otros emberas y se internó en una finca campesina, donde aprendió el castellano y con el tiempo se casó con una mujer campesina. Luego de algunas décadas, Polito retomó contacto con su familia y llegó a Motordochake. Allí se encontró con su padre, tíos y hermano, pero Polito no duró mucho en Motordochake porque su padre fue asesinado.

Polito no regresó a Amurrapá con su hermano y tíos, él decidió volver al eje cafetero con su pareja e hijas a una finca campesina donde podían alojarse. En el año 2018, su hermano se comunicó con él e indicó sobre la formación de un resguardo en Puerto Boyacá. Como él hacía parte de la comunidad katío, debía estar presente. Polito le preguntó a su hermano

⁴⁷ Según el CNMH (2019) después de la desmovilización en Puerto Boyacá en el año 2006, subsistieron pequeños grupos que no respondían a una estructura que continuaron las actividades delictivas del paramilitarismo, en especial el tráfico de cultivos ilícitos, el contrabando de combustible y el control del microtráfico.

¿de qué vivimos allá? ¿hay trabajo?, su hermano le respondió que la Alcaldía les entregaba mercados por mes y que trabajaban en haciendas ganaderas quemando carbón.

Entonces, Polito decidió regresar a Puerto Boyacá con su pareja y dos hijas, esperando la tierra prometida. Pero la ilusión no duró, porque la adquisición de tierras y formación del resguardo no fue inmediata. Mientras transcurría el proceso, su familia debía vivir en Casaloma, un aprieto porque ni su pareja e hijas eran hablantes de la lengua embera. Las esperanzas de Polito se desvanecieron, cuando recibió la primer ración de los mercados del gobierno local, “*eso solo alcanza para una semana*”.

A pesar de las dificultades, Polito permaneció con su familia y construyeron un rancho, pero una de sus hijas no aceptó el cambio y se escapó, en parte por el rechazo de las demás mujeres katío y por la ausencia de privacidad, ya que Casaloma está a la vista de cualquier transeúnte. Entretanto, la menor de las hijas, comenzó a relacionarse con los jóvenes de la comunidad y al cabo de unos meses aprendió la lengua y formó familia con uno de ellos. Luego de tener un hijo, su rol femenino fue reconocido por las mujeres y logró integrarse a la comunidad.

La historia de Polito y su familia finalizó tras su muerte, su enfermedad crónica y pulmonar se exacerbó con las labores de quema de carbón. Además, la deficiente alimentación empeoró su condición y muere en Casaloma. Tras su muerte, su pareja e hija abandonan Casaloma y regresan a Risaralda.

Al cabo de unas semanas muere otra joven katío, sin embargo su muerte no se asoció con las precarias condiciones materiales del asentamiento, sino por la intervención de los *jaís* que habitan Casaloma. Una tarde Maritza una joven embera de 14 años, nacida en el resguardo de Peñas del Olvido, se dirigió al pozo a lavar ropa a escasos 100 metros de los ranchos. Al cabo de un tiempo, la abuela de Maritza la encontró muerta en el pozo, esto conmocionó a la comunidad katío.

Su muerte se vinculó a un *jaibaná* de Motordochake que ha lanzado constantes amenazas sobre algunos katío, e incluso es conocido por los chamís por el mal que ha generado en los neonatos. La acusación motivó la citación del personaje, para ser examinado por uno de los *jaibanás* katío de Casaloma, el encuentro se facilitó por la relación de parentesco

entre los dos *jaibanás*, ya que sus hijos se unieron en matrimonio durante la convivencia en Motordochake.

Durante la ceremonia, se señaló que el *jaibaná* chamí no fue el culpable de la muerte de Maritza, “él no lanzó maleficios”, la muerte provino de los *jais* de Casaloma. Este argumento es comprensible para algunos katío, ya que durante los primeros meses de reubicación sentían asfixia y presencias de *jais* que hacían daño. Las extrañas presencias prontamente fueron asociadas con aquellas almas torturadas por el paramilitarismo en Casaloma. De hecho, después de la reubicación katío en Casaloma, se realizaron varias intervenciones para incidir sobre aquellos *jais* por parte de los *jaibanás* e incluso participaron sacerdotes católicos y cristianos para exorcizar el predio. No obstante, no todos aceptaron la explicación y culparon al *jaibaná* chamí, la presión motivó el abandono de aquel *jaibaná* y toda su familia de Puerto Boyacá.

Con estas dos pequeñas historias quisiera observar que los sentidos simbólicos en Casaloma entrelazan la discriminación, amenaza y muerte. Es decir, el sentido de lugar (o ausencia del mismo) no necesariamente construye afinidades, por el contrario puede elaborar odios y miedos que deterioran el bienestar colectivo e individual. Considero que esta experiencia es posible de distinguir, a raíz de los procedimientos analíticos que propone Oslender (2008). Desde este enfoque se pueden observar que en Casaloma coexisten relaciones de dominación que elaboran una experiencia de sufrimiento que es efecto del lugar, es decir, de la unidad entre las dinámicas de poder que concurren en Casaloma y los sentidos que proyecta la comunidad katío sobre dichas dinámicas.

3.2 Terrenos de resistencia en Puerto Boyacá

A continuación quisiera observar cómo durante la experiencia de rechazo y sufrimiento en Casaloma, surgieron prácticas que permitieron soportar los yugos y elaborar un terreno provisional de resistencia. Para ello, quisiera prestar atención en los circuitos territoriales de la comunidad katío asentada en Casaloma y analizarlos desde la *función enunciativa del espacio*, es decir, el proceso de apropiación espacial que incluye relaciones y movimientos que construyen maneras de ser en el sistema topográfico (De Certeau, 2000, p. 110).

Según el filósofo Michel De Certeau la enunciación desde una dimensión espacial es un acto que supone un orden topográfico que se efectúa y actualiza permanentemente en la práctica. Allí operan selecciones discontinuas y coyunturales que establecen o interrumpen códigos y símbolos del sistema topográfico⁴⁸. De Certeau ilustra sus argumentos con la metáfora del *andar* o *vagar* en la ciudad que implica la capacidad humana de interactuar, transitar y transformar el espacio social. Esta perspectiva me parece sugerente para analizar la territorialidad embera y señalar cómo los circuitos territoriales y las relaciones de parentesco, han sido elementales para soportar el rechazo y la precariedad en Casaloma.

No obstante, ante todo quisiera realizar una breve síntesis sobre el conjunto de procedimientos jurídicos y políticos que emergieron durante la reubicación de la comunidad katío en Casaloma. En esta descripción, me gustaría señalar las contrariedades que revela el proceso de adquisición de tierras que ha sostenido la permanencia y rechazo de la comunidad katío en Puerto Boyacá.

3.2.1 Contradicción local de Estado

Me gustaría analizar los procedimientos institucionales, desde las categorías de *indio permitido* e *indio subversivo* desarrollada por Hale y Millamán (2004), para observar cómo operan los escenarios de inclusión y dominación de la comunidad katío. Como se mencionó en el segundo capítulo, para Hale y Millamán las contradicciones de la inclusión política en el orden neoliberal permiten un tipo especial de participación política, que no necesariamente implica empoderamiento y puede mantener la exclusión. En vista que los escenarios establecidos para el *indio permitido* no transforman las precarias condiciones de las comunidades locales, emergen acciones colectivas que desafían el *status quo* y son asociadas con el *indio subversivo*. Bajo esta mirada, los procedimientos jurídicos

⁴⁸ La perspectiva de De Certeau está influenciada por la lectura Lefebvre (2013), por eso la función enunciativa del espacio se puede asemejar con la noción de *espacios de representación*. En este capítulo quisiera usar la perspectiva de De Certeau, porque presta atención en las prácticas cotidianas de los y las katío que tienen la capacidad construir lugares significativos bajo los entramados del poder.

relacionados con la formación de un resguardo hacen parte de aquellas instancias que legitiman o *permiten* la alteridad embera en Puerto Boyacá, como se verá a continuación.

Después de la liquidación del INCODER, la comunidad katío interpuso una acción de tutela contra dicha entidad y la Unidad de Víctimas, por suspender el proceso de adquisición de tierras en el predio Porvenir⁴⁹. El 16 de noviembre del 2016, se emitió un fallo a favor de la comunidad katío que estableció un periodo de seis meses para que

“se realicen todos los trámites administrativos y legales tendientes y necesarios para la adquisición del predio denominado el Porvenir u otro con características similares, el cual será asignado a la comunidad indígena Embera Katío” (Acción de Tutela, mayo 23 de 2016).

Durante el proceso, la comunidad katío estaba alojada en Casaloma bajo el amparo del gobierno local, es decir, era su problema y responsabilidad. Como la sentencia involucró otras entidades, se suponía que el fallo redistribuiría la responsabilidad y acciones del gobierno local en las entidades del SNARIV (como ordena la ley 1448). Por esta razón, el gobierno local realizó acciones inmediatas para suministrar a la Agencia Nacional de Tierras (ANT), los debidos documentos para iniciar la adquisición de predios. Entre los documentos presentados, estaban la evaluación que rechazó el predio Porvenir (en razón de sus hipotecas y servidumbre con un oleoducto), así como una nueva propuesta de predio, tal como consta en el siguiente documento elaborado por la comunidad katío,

“nos dimos a la tarea de hacer un recorrido en nuestro municipio del cual visitamos no menos de 5 predios que se encontraban en venta y dando a conocer nuestras observaciones al interior de la comunidad, queremos hacerles saber que uno de los predios visitados, reúne las características presentes y futuras de lo que debía ser nuestro territorio indígena (...) la finca denominada La Unión cuenta con una extensión de 180 Ha, a un valor muy económico de \$ 7.000.000 de pesos por Ha” (Archivo cabildo katío: septiembre 7 de 2016).

⁴⁹ Asimismo, el documento responsabiliza a la Unidad de Víctimas por la inoperancia para restablecer los derechos territoriales de las familias katío luego del fracasado retorno al Alto San Juan

A pesar de que en esta ocasión, el proceso contó con la activa participación de la comunidad para seleccionar el predio, la inoperancia de las autoridades en asuntos de tierras motivó al gobierno local a tutelar a la ANT y a la Agencia de Desarrollo Rural (ADR)⁵⁰ en el año 2017. Es decir, por primera vez coincidían los intereses de una comunidad embera con el gobierno local de Puerto Boyacá. El intercambio de responsabilidades y acusaciones entre entidades públicas, derivó en una revisión en segunda instancia que revocó el fallo, “al considerar que no fue demostrado al interior del proceso que el actor u otro miembro de la comunidad indígena hubiere impulsado ante las autoridades competentes el trámite de constitución de resguardo” (Sentencia 737 de 2017).

La revocación originó incertidumbre, la promesa de un resguardo en Puerto Boyacá cada vez era más distante. Esto significó que el problema katío se mantendría en Casaloma bajo el amparo exclusivo del gobierno local. Entre el fallo de tutela y su revocación transcurrieron siete meses, durante este tiempo, las familias katío soportaron el rechazo y hostilidad por la esperanza de un resguardo, por lo cual al notificarse la revocación del fallo la comunidad entró en estado de impotencia e incertidumbre.

Sorpresivamente en diciembre del año 2017, 10 meses después de la revocación de segunda instancia, la Corte Constitucional revisó la revocación y emitió la sentencia 737 de 2017, dicha sentencia ordenó re-iniciar el proceso de adquisición de tierras en Puerto Boyacá. Cuando la ANT inició el proceso se reunió con la comunidad katío y la alcaldía municipal, nuevamente surgieron esperanzas sobre el anhelado resguardo. En esta ocasión, se priorizó el predio La Unión ubicado en el área de influencia del corregimiento del Marfil a pocos kilómetros de la Serranía de Las Quinchas (Mapa 3-3, p.136). Cuando el titular de La Unión ofreció su predio a la ANT, se le indicó a la comunidad que se realizaría la oferta de compra aproximadamente en noviembre de 2018, 11 meses posteriores a la sentencia 737 y dos años desde su reubicación en Casaloma. También, se le informó a la comunidad que si la oferta era aceptada por el titular, ya podrían reubicarse en La Unión e iniciar el proceso de constitución de resguardos que podría durar algunos años más.

⁵⁰ Entidades que heredaron las tareas del antiguo INCODER desde el año 2016.

Sin embargo, cuando los topógrafos de la ANT realizaron las debidas mediciones del área del predio, encontraron que la información catastral no correspondía con los datos levantados en campo⁵¹. Como la información catastral es responsabilidad del Instituto Geográfico Agustín Codazzi (IGAC), hubo que esperar la medición de esta entidad. La solicitud al IGAC se realizó en el mes de julio de 2018, sin embargo, no hubo respuesta en lo que restó del año. Por esta razón, el proceso nuevamente se suspendió, a los ojos de los katío era un completo engaño, así como se muestra en la siguiente cita de un líder katío,

“entonces ¿por qué en 2018 la ANT prometió tierra delante del dueño de La Unión y de nosotros?, nos dijeron: vamos a comprar y tenemos el dinero. En esa reunión el dueño pidió seis millones de pesos por una hectárea para que nos reubicaran a nosotros de una vez pero nada. ¿Por qué prometieron que iban a comprar, si no tenían la plata?, se comprometieron a entregar tierras en noviembre, entonces ¿cuál es la palabra del gobierno?, nos están engañando como si fuéramos muchachitos” (Encuentro de los líderes katío con funcionarios de la ANT en Bogotá: julio 2 de 2019).

La suspensión del proceso revela que los procedimientos asociados al *indio permitido*, no transformaron la experiencia katío, a pesar de las órdenes judiciales, las precarias condiciones se han mantenido por más de tres años. Los únicos cambios que experimentó la comunidad katío, después de la sentencia 737, fueron la instalación del servicio de energía eléctrica y el relleno de un pozo que durante la temporada de lluvias era vector de infecciones⁵².

Para la comunidad, todo indicaba que podrían transcurrir meses e incluso años para adquirir La Unión. Esta incertidumbre generó resentimientos frente a los procedimientos institucionales que motivaron la elaboración de una estrategia para exigir los compromisos

⁵¹ Las inconsistencias entre las mediciones recientes que realizan las autoridades y la información catastral no es exclusiva del predio La Unión, incluso Motorochake tiene inconsistencias, allí el catastro indica que el área es de 30 hectáreas, mientras el gobierno local establece que son 57 hectáreas, esta no correspondencia ha dilatado la adquisición del predio. Las discrepancias resultan de los nuevos métodos y tecnologías de medición de áreas que aún no han actualizado los datos antiguos realizados por técnicas en desuso.

⁵² El pozo que estaba ubicado frente a la casa principal de Casaloma tenía unas medidas aproximadas de 25m x 10m de diámetro y 2m de profundidad.

y derechos territoriales. Es decir, tuvieron que acudir a dinámicas asociadas al *indio incorrecto* o *subversivo*, aquel que se enfrentan a los modelos preestablecidos y perturba el régimen productivo.

3.2.2 Tácticas del habitar

Ahora quisiera profundizar sobre los hechos que permitieron resignificar Casaloma en un *terreno provisional de resistencia* que organizó la ocupación de una hacienda ganadera para exigir el restablecimiento de los derechos territoriales de la comunidad katío. *Terreno de resistencia* es una categoría del geógrafo inglés Paul Routledge (1996), que refiere a los escenarios donde la relación de dominación y resistencia toma lugar, por medio de representaciones y prácticas que permiten entender la acción colectiva de los movimientos sociales (p. 517). Según Routledge, los terrenos de resistencia entrelazan una microtextura que articula prácticas cotidianas que incluyen las relaciones entre familias y comunidades, así como narrativas e imaginaciones en el día a día. Asimismo, incluyen una macrotextura que forma y condiciona relaciones políticas de alianza, dominación, cooptación y seducción con el conjunto de actores que confluye en un lugar.

A los terrenos de resistencia le incumben *usos* o *enunciaciones espaciales* (De Certeau, 2000) que motivan reclamaciones, defensas e incluso el abandono de lugares, es decir, confluyen relaciones de territorialización y desterritorialización de diferentes fuentes de poder. En este sentido, a pesar del rechazo y sufrimiento en Casaloma, la comunidad sobrellevó su experiencia, a través de procedimientos minúsculos de resistencia o *tácticas del habitar*⁵³ mediante los cuales se toma parte de un lugar para controvertirlo, amoldarlo y hacerlo útil (Garzón, 2017).

Los planteamientos de De Certeau, Garzón y Routledge tiene un elemento en común, el análisis de la relación entre el lugar y la resistencia. Su lectura permite observar que las

⁵³ Tácticas del habitar es una categoría de la socióloga colombiana Garzón (2017) que surge de la relación táctica/estrategia formulada por Michel De Certeau. Según De Certeau las tácticas son procedimientos minúsculos y cotidianos que juegan y amoldan las relaciones de dominación, “pero su síntesis intelectual tiene como forma no un discurso, sino la decisión misma, acto y manera de ‘aprovechar’ la ocasión”. (De Certeau, 2000: L). Por su parte, las estrategias son procesos que toman lugar cuando un sujeto toma conciencia de las relaciones de poder y circunscribe en el lugar proyectos que apuntan a la transformación de la dominación.

fuentes del poder tienen la capacidad de producir espacios de dominación que son contestados o resistidos permanentemente por las comunidades que los habitan. Bajo esta idea quisiera destacar que a pesar de las carencias y sufrimientos en Casaloma, la comunidad katío tuvo la capacidad de elaborar *tácticas del habitar* que permitieron soportar su experiencia. De este proceso, quisiera destacar los circuitos territoriales, las labores de siembra y la extracción de carbón para entender la resistencia embera en Puerto Boyacá desde la cotidianidad.

Circuitos territoriales al Alto San Juan

Me gustaría iniciar con la información que suministran tres censos que han contabilizado la población embera katío en Puerto Boyacá. El primer censo es de Motordochake, realizado por la misma comunidad en el año 2011 (un año antes de la división), aquel registra 26 familias de las cuales 14 son katío⁵⁴. El segundo censo es un documento adjunto de la tutela que presentó la comunidad katío, en aquel documento se registraron 25 familias katío en Puerto Boyacá. Finalmente, el censo que presentó la comunidad al Ministerio del interior en el año 2019, en el cual se registraron 33 familias katío (Filas 1,3 y 4 de la tabla 1).

Ahora me gustaría detallar el aumento de la población y con ello analizar cómo los circuitos contribuyeron a la subsistencia en Casaloma. Primero quisiera recordar que la comunidad katío se compone de tres parentelas provenientes de a) la vereda Amurrapá y los resguardos de b) Peñas del Olvido y c) Gito Docabú, más exactamente de la vereda Bajo Gito.

⁵⁴ Es necesario aclarar que en el censo no se distingue la pertenencia chamí o katío, este fue un ejercicio que realice con los líderes katío durante el trabajo de campo.

Tabla 3-1: Crecimiento poblacional de la comunidad embera katio por familias nucleares

		Peñas del Olvido		Familias de Gito Docabú		Familias de Amurrapá		Total
		Pp*	Pi*	Pp	Pi	Pp	Pi	
1	2011 Motordochake	6		2		6		14
2	2014-2016 Tebaida, Libertad Dos, Porvenir	7	2	2	5	6	2	25
3	2016 Tutela Casaloma	9		7		8		25
4	2019 Min. Interior Casaloma	11	1	3	9	8	1	33
5	2019 Bombay	14		3		1	6	24
6	2020 Casaloma	13	1	4	9	7	1	35

*Pp=presencia permanente / *Pi= presencia intermitente

Fuente: Censos suministrados por la comunidad katio y datos de trabajo de campo. Elaboración propia.

Como se puede observar en la tabla No.1 de las 26 familias de Motordochake 14 eran katio y retornaron al Alto San Juan. De este grupo 11 familias regresaron a Puerto Boyacá y se instalaron en el predio La Tebaida, pero como algunos jóvenes adquirieron pareja durante el retorno, el grupo de 11 aumentó en 4 familias, es decir, en la Tebaida se alojaron inicialmente 15 familias katio. Entre la reubicación en la Tebaida y Casaloma transcurrieron aproximadamente 2 años y medio, en este lapso el grupo de 15 aumentó a 25 familias.

Los datos de la fila 2 (así como la 5 y 6) se elaboraron durante el trabajo de campo, en compañía de los líderes katio, esta información me permitió cotejar sus recuerdos con los censos que presentaron en su momento. El análisis me permitió establecer que después del fallido retorno al Alto San Juan, se integraron a la comunidad un conjunto de cinco familias de la parentela de Bajo Gito que no habitaron en Motordochake, así como cinco familias que surgieron de las uniones maritales entre los jóvenes de las otras parentelas.

A pesar del aumento, no todo el conjunto de familias se asentó de manera permanente en Puerto Boyacá, muchas se integraron a la comunidad de manera “intermitente” por lo cual

en dichos asentamientos el número de familias fluctuaba entre 15 y 25. Este modo de asentamiento, “intermitente”, de mayor preponderancia en la parentela de Bajo Gito⁵⁵ (última en integrarse a Motordochake en el año 2009), permite observar que hay una relación entre los procedimientos de adquisición de tierra y dicha parentela. Asimismo, revela que los contextos de precariedad y escasez que caracterizan la experiencia embera en Puerto Boyacá, son asumidos y sobrellevados por los circuitos territoriales, ya que permiten aliviar la presión sobre los recursos. Por esta razón, aunque a Casaloma ingresaron 25 familias su población fluctuó entre 15 y 25 familias.

Cuando inicie el trabajo de campo en el año 2019, el grupo de 25 familias aumentó en 33 y nuevamente hubo un incremento predominante de la parentela de Bajo Gito. Este aumento involucró intercambios matrimoniales entre las parentelas. Me gustaría profundizar sobre este aspecto, para comprender cómo operan los matrimonios y los circuitos territoriales en Casaloma.

Como se puede observar, entre la fila 3 y 4 de la columna de la parentela de Bajo Gito (tabla 3-1), el número de familias subió de 7 a 12, de las cuales 9 son intermitentes. A pesar de que estas familias no han convivido permanentemente en Casaloma, tienen hijos e hijas que se unieron con los jóvenes de la parentela de Peñas del Olvido y Amurrapá. Su vinculación a la comunidad, y por ende, derecho a hacer parte del futuro resguardo, se justificó mediante los matrimonios que sí permanecieron en Casaloma y aumentaron la población.

De esta manera, la parentela de Bajo Gito permitió ampliar los circuitos territoriales de la comunidad katío para elaborar nuevas relaciones en el Alto San Juan. Esto significó para la parentela de Amurrapá la reconstrucción de sus circuitos, mientras que la parentela de Peñas del Olvido complementó los circuitos ya establecidos con el resguardo. En razón de ello, se han aligerado los conflictos y la hostilidad de las familias embera, hechos recurrentes en escenarios de escasez como ocurrió en Motordochake. Es decir, esta vez los circuitos se intensificaron en Puerto Boyacá para enfrentar la escasez y sufrimiento de Casaloma.

⁵⁵ Familias que fueron rechazadas en el año 2009, cuando el gobierno local negó el ingreso de 19 familias embera a Puerto Boyacá, como se analizó en el primer capítulo en el segmento 1.5.

Ahora me gustaría recordar el relato de la funcionaria de la Secretaría de Salud Departamental, mencionado en la primera parte del capítulo (p.116), para entender ¿por qué la parentela de Bajo Gito se integró de esta manera a Casaloma?. Como señaló la funcionaria, las familias de Chocó llegan en un lamentable estado de salud, al borde de la desnutrición⁵⁶.

Las precarias condiciones y experiencias no solo suceden en Casaloma, como se señaló en el primer capítulo, los sentimientos de riesgo y amenaza también caracterizan la experiencia en el Alto San Juan. Por esta razón, los circuitos no solo soportan el rechazo y la presión sobre Casaloma, también permiten huir de los efectos de las geografías del terror en el Alto San Juan. En este sentido, para las familias de la parentela de Bajo Gito, los intercambios matrimoniales les permitieron eludir el riesgo en el Alto San Juan e, inclusive sirvió para proteger aquellas familias cuyos miembros desertaron de los grupos armados.

Usos en Casaloma, cultivo y carbón

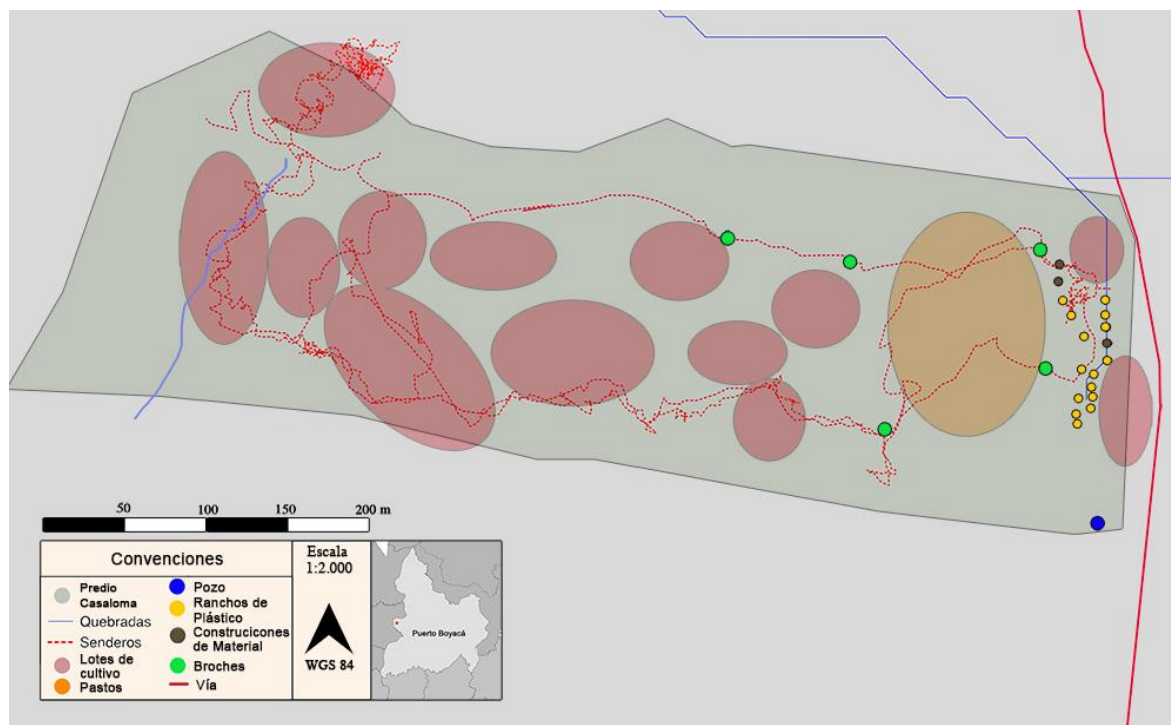
Casaloma es un asentamiento de 13,2 hectáreas de las cuales aproximadamente siete son cultivables, dos son pastos, tres bosque y media hectárea de caserío. Como se mencionó antes, la comunidad decidió sembrar en Casaloma meses después de su reubicación. De las 25 familias asentadas allí, 12 familias decidieron cultivar (mapa 3-2). Aquellas familias prescindieron de las ofertas de trabajo rural en la región, asimismo sus estancias en el Alto San Juan no eran extensas. Es decir, estas doce familias decidieron permanecer exclusivamente en Casaloma y sus actividades agrícolas solo se integraron a las actividades estacionarias de extracción de carbón en Puerto Boyacá.

Quisiera señalar que la posibilidad de cultivar en Casaloma, permitió generar un grupo sólido compuesto por las tres parentelas en Puerto Boyacá. Este grupo logró resistir el

⁵⁶ De hecho, en muchas ocasiones las y los katio me señalaron que se alimentan mejor en Puerto Boyacá que en el Alto San Juan. En el informe de COHDES (2008) se describe y analiza la crisis alimentaria del pueblo embera. En dicho informe se establece que la presencia de grupos armados y rutas del narcotráfico ha militarizado las regiones embera, afectando la disponibilidad de proteína de animal silvestre, así como las tareas de siembra y recolección. El conflicto dentro y alrededor de los resguardos del Alto San Juan y Andágueda ha estigmatizado a las comunidades indígenas, tanto por parte de la fuerza pública como por los grupos guerrilleros, por esta razón la población embera permanece en las principales ciudades de los andes colombianos en un estado de miseria.

rechazo del gobierno local, ya que ha existido un interés por *aburrir* a la comunidad para que desista voluntariamente de su proceso de adquisición de tierras⁵⁷. El grupo ha complementado los cultivos con las labores de extracción de carbón vegetal, haciendo de Casaloma un pequeño depósito. Por esta razón, la población katio ha tenido facilidades para vender el carbón sin intermediarios, esto les ha permitido aumentar las ganancias de dicha actividad.

Mapa 3-2: Cartografía uso del suelo en Casaloma



Fuente: IGAC, adaptación propia y cartografía social realizada en el trabajo de campo. Elaboración propia.

Para entender las ventajas, cabe mencionar que la venta de carbón de las familias de Motordochake, generalmente ocurre a, al menos, dos horas en vehículo del sitio de venta en el casco urbano. Los depósitos de carbón que compran el material embera, hacen un descuento por el transporte del 10% por bulto, es decir, cada bulto que se vende entre 12.000 y 15.000 pesos se le hace el respectivo descuento. Como Casaloma está ubicado en el borde urbano, allí se pudieron depositar los bultos de carbón y vender directamente.

⁵⁷ Situación que se señaló en la cita de la página 114.

No obstante, esta capacidad se restringió en aquellas quemas de no más de 20 bultos y cuando no hay urgencia monetaria. Al momento que las quemas de carbón superan este número y se necesita el dinero de manera inmediata, los embera recurren a la venta en los depósitos de carbón a un menor precio.

La posibilidad de almacenar carbón en Casaloma ha sido el principal complemento económico de aquellas familias que cultivaron allí. De hecho, cuando surgen contratos de tumba y quema, este grupo subcontrata a los y las miembros de la comunidad que no cultivan y también aquellos recién llegados del Alto San Juan. De esta manera, puede haber temporadas en que algunas familias tienen cultivos, subcontrata a trabajadores y simultáneamente se ocupa de otras tareas o contratos de tumba y extracción de carbón.

Como se puede apreciar, las *tácticas del habitar* cambiaron ligeramente el sentido de lugar de Casaloma. Los circuitos, la siembra y la extracción de carbón han permitido soportar la prolongación indefinida y contradicciones de los procedimientos de adquisición de tierras en Puerto Boyacá. No obstante, el vínculo con Casaloma es momentáneo y está condicionado a su proyección de futuro, es decir, el precario presente se ha valorado en razón de los procedimientos de adquisición.

3.3 Territorialización embera en territorio ganadero

Desde la desmovilización de la organización paramilitar en el 2006, miles de hectáreas en Puerto Boyacá y el Magdalena Medio, fueron confiscadas por estar relacionadas con el narcotráfico. Estas tierras iniciaron un proceso de extinción de dominio⁵⁸, por lo cual ingresaron a un limbo jurídico, porque no son propiedad del Estado, pero tampoco del o la titular a quien se le confiscó. Según el numeral ocho del artículo 113 de la Ley de víctimas y restitución de tierras, estos bienes hacen parte de un fondo de tierras para restituir los despojos y pagar compensaciones a las víctimas del conflicto armado. En Puerto Boyacá,

⁵⁸ Según el artículo 15 de la ley 1708 de 2014, la extinción de dominio “es una consecuencia patrimonial de actividades ilícitas o que deterioran gravemente la moral social, consistente en la declaración de titularidad a favor del Estado de los bienes a que se refiere esta ley, por sentencia, sin contraprestación ni compensación de naturaleza alguna para el afectado”. Es decir, la extinción de dominio es un proceso de expropiación de bienes (muebles o inmuebles, tangible o intangibles), que ingresan a un proceso jurídico para declarar la titularidad del Estado sobre los mismos.

estos inmuebles son conocidos como “tierras fiscalizadas” y durante el trabajo de campo, me enteré de tres ocupaciones en los últimos cinco años, incluso una de ellas va a ser distribuida entre sus ocupantes.

Los predios en extinción de dominio son administrados por una entidad denominada Sociedad de Activo Especiales –SAE-⁵⁹. Estos predios son puestos en oferta pública para ser alquilados por fundaciones o asociaciones de la sociedad civil con contratos de cinco años en adelante. No obstante, en Puerto Boyacá las tierras en extinción de dominio, son controladas por el gremio ganadero compuestos por comerciantes, militares y políticos. Es decir, la regulación de las “tierras fiscalizadas”, nuevamente involucra relaciones que transitan entre el interés personal, la legalidad y la ilegalidad.

Luego de cuatro años de permanecer en Casaloma bajo las condiciones que se han descrito, la comunidad katío decidió invadir y ocupar “tierras fiscalizadas”. Su selección fue un campamento de la antigua hacienda Bombay, predio que desde el año 2008 inició un proceso de extinción de dominio. La ocupación e instalación de un asentamiento en ese lugar, fue un hecho disruptivo que reunió las precarias condiciones de Casaloma, la inoperancia de los procesos de adquisición de tierras en Puerto Boyacá y las demandas territoriales de las familias katío.

En este segmento, analizo la ocupación de la hacienda Bombay, y su relación con la experiencia de Casaloma. Utilizo nuevamente el método de Oslender (2008) que concierne al *sentido de lugar*, la *ubicación* y *localidad* para prestar atención en las tensiones, negociaciones y significados que emergieron durante la ocupación de la hacienda Bombay. Asimismo, analizo las relaciones de (re/des) territorialización (Mançano Fernandes, 2005) que han facultado medianamente un proceso de organización, para construir un “territorio de abrigo y vida” en Puerto Boyacá. De esta manera, considero que la experiencia territorial embera, se ha construido sobre una red de asentamientos que a pesar de su cualidad

⁵⁹ Según el artículo 90 de la ley 1708 de 2014, la SAE es la entidad encargada de administrar los bienes en extinción de dominio. La SAE es “una sociedad de economía mixta del orden nacional autorizada por la ley, de naturaleza única y sometida al régimen del derecho privado”. La SAE heredó la tarea de administrar estos bienes en el año 2014, luego de la liquidación de la Dirección Nacional de Estupefacientes, entidad adscrita a la Fiscalía General de la Nación que luego de múltiples escándalos de corrupción se acabó. Sin embargo, los escándalos en sobre la administración de estos bienes en proceso de expropiación no ha finalizado y la SAE ha sido objeto de investigaciones.

efímera, han mantenido su solidaridad y soportado el rechazo y amenaza del que son objeto.

Antes me gustaría describir sucintamente, los eventos sucedidos en la hacienda Bombay. Luego de ser confiscada y abandonarse la hacienda, algunos hombres chamí ingresaron con el fin de extraer carbón vegetal. La cercanía de Bombay con Motordochake, a diez kilómetros de camino, facilitó que las jornadas carboneras se extendieran hasta el año 2018 e inicios del 2019. Así nació la imagen de Bombay como una tierra abandonada, con extensos bosques, fuentes de agua, vías y campamentos para el provecho embera. Los adultos chamí compartieron estas imágenes con los líderes katío.

Bajo estas imágenes de abundancia y abandono, un 23 de marzo del 2019 dos camionetas cuatro puertas, con 18 familias katío (77 personas), ingresaron, antes de amanecer, a un campamento de la hacienda Bombay. Como la principal vía de acceso a Bombay, es una servidumbre que atraviesa una hacienda ganadera colindante (es decir, tenían cadenas y candados), los líderes katío debieron solicitar permiso del mayordomo para ingresar, bajo el pretexto que querían extraer carbón. Como el embera en Bombay no era un hecho inusual, el mayordomo permitió su ingreso y la noche anterior de la ocupación quitaron las cadenas y candados de las cercas.

Cuando ingresan las familias katío, iniciaron labores para adecuar el campamento abandonado. La primera tarea fue instalar las cocinas con una estructura de madera y plástico. Después comenzaron las labores de limpieza de un campamento que cuenta con tres construcciones y 13 cuartos independientes, un jagüey y un pequeño caño a 200 metros. A diferencia de la escasez de agua de Casaloma, en Bombay el agua abundaba. Luego cada familia hizo su primera comida a eso de las 10am.

Al otro día llegaron los hombres de la parentela de Amurrapá. El plan indicaba que las mujeres, niños y niñas de la parentela de Amurrapá permanecerían en Casaloma en caso que no resultará la estrategia y hubiera que retornar, porque había que proteger los cultivos y demás pertenencias. Una vez reunidos los adultos katío en Bombay, iniciaron las tareas de medición y selección de lotes para sembrar yuca, maíz y plátano. Su intención, era sembrar al menos cinco hectáreas en la hacienda y tener provisiones para continuar la ocupación.

Fotografía 3-2: Campamento de la hacienda Bombay adecuado por la comunidad katío



Fotografía: Juan Manuel Díaz, mayo 26 de 2019

Al transcurrir tres días de la ocupación, resultó que un mayordomo tenía bajo su tutela la hacienda Bombay, inmueble que a pesar de estar en extinción de dominio estaba bajo un contrato de arrendamiento a cinco años, desde enero de 2019, entre la SAE y un ganadero. El mayordomo solicitó su salida y se comprometió en entregar mercado a cada familia, así como el transporte para volver a Casaloma, la comunidad se negó. Después llegan mayordomos de haciendas del sector en compañía de dos patrulleros de la policía. Sin embargo, como habían transcurrido más de 72 horas debía haber una concertación para solicitar la salida de las familias indígenas. Esta concertación debía contar con la participación del gobierno local y el titular del inmueble, la SAE.

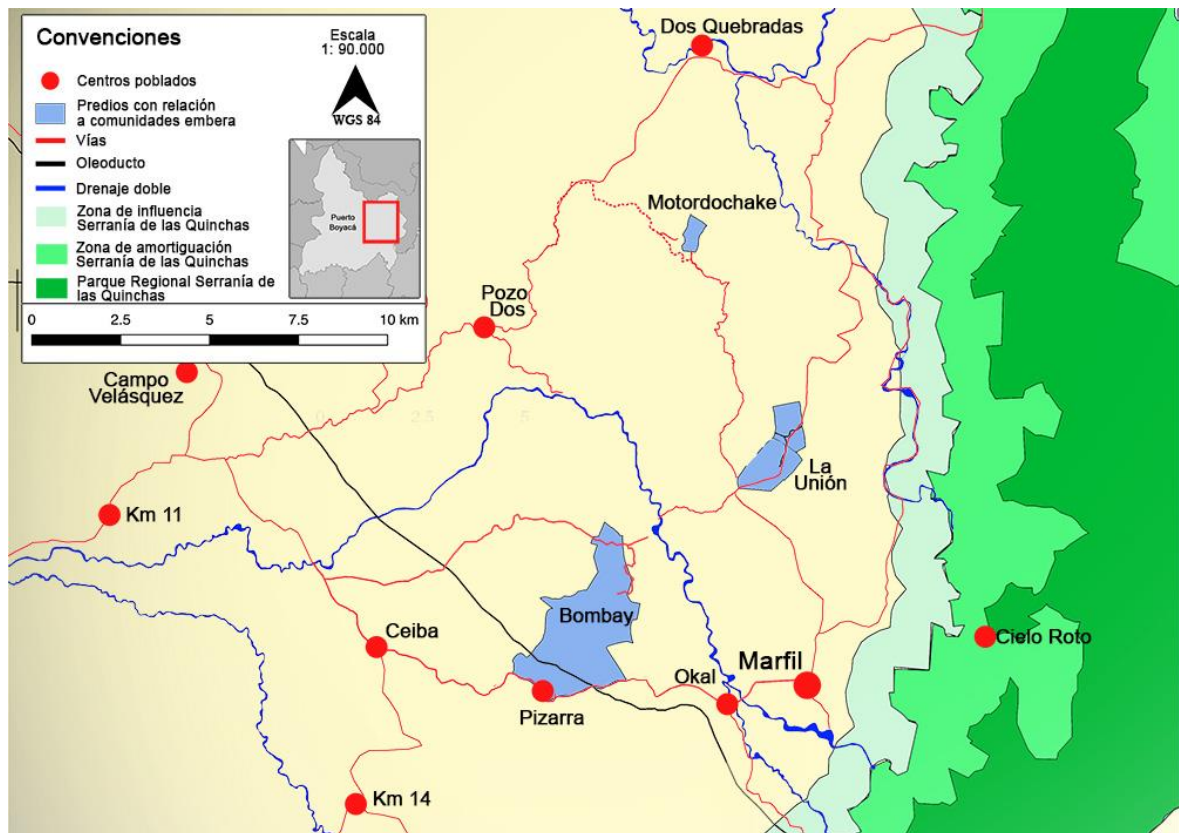
La ocupación de la hacienda Bombay tuvo una duración de seis meses, periodo en el que la comunidad katío proyectó su territorialidad y transformó momentáneamente la precariedad y exclusión en Casaloma. Estas prácticas resignificaron el *sentido de lugar* y promovieron procesos de “negociación” entre los que *gobiernan* (ganaderos) y los *gobernados* (comunidad katío), como se verá a continuación.

3.3.1 Localidad

La hacienda Bombay tiene un área de 567 hectáreas, está sobre la cuenca de la quebrada Velásquez, frente el caserío La Pizarra, a 10 kilómetros de distancia del corregimiento del Marfil. Hay una ruta de transporte público que demora aproximadamente 30 minutos desde el casco urbano, son 30 kilómetros de camino sobre una vía que en su mayoría es pavimentada, en general la vía está en buen estado.

Como se puede observar en el mapa 3-3, Bombay está a medio camino entre la Serranía de Las Quinchas y la industria de los hidrocarburos en Campo Velásquez. En Bombay también cruza un oleoducto con destino a la estación de hidrocarburos de Vasconia sobre el río Magdalena. Además, en un rango de 10 kilómetros, se encuentran Motordochake y el predio La Unión, lugares significativos para la territorialidad embera de Puerto Boyacá.

Mapa 3-3: Cartografía ubicación Hacienda Bombay



Fuente: IGAC, adaptación propia. Elaboración propia.

3.3.2 Ubicación

Inicialmente el manejo de la ocupación recayó en el inspector de policía del corregimiento del Marfil, quien atendió las denuncias del mayordomo de la hacienda. Sin embargo, tales denuncias no se sustentaron con documentación que corroborara el arrendamiento de la hacienda, es decir, el inspector evitó la investigación y validó testimonios sin la documentación pertinente.

Las irregularidades fueron denunciadas por la comunidad y lideradas por un abogado local⁶⁰ que ha sido representante legal de la comunidad desde el año 2017. El abogado solicitó la documentación que asegurara el arrendamiento de Bombay, así como la presencia de la SAE en el proceso. La presentación de un representante legal de la comunidad embera, desconcertó al inspector y mayordomo de Bombay, esto derivó en la suspensión del desalojo e inició un proceso de presión y concertación para que la comunidad se retirase de Bombay.

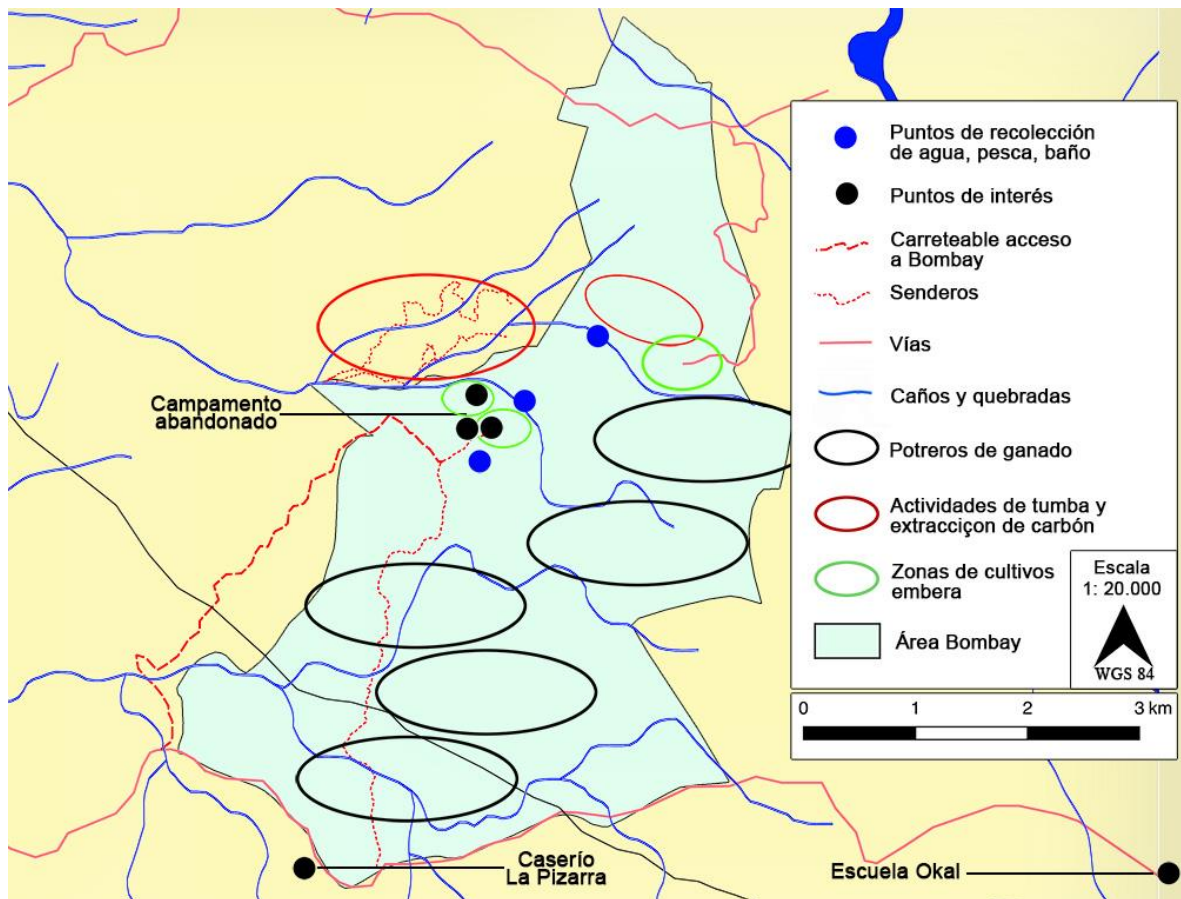
Pasados algunos días, las familias katio irrumpieron por accidente en una hacienda vecina, la irrupción provocó la reacción de cinco trabajadores armados a caballo. El incidente se justificó por un desconocimiento de los linderos de la hacienda Bombay, se les indicó que no volvería a suceder. Los ánimos se calmaron cuando el dueño de aquella hacienda vecina, ofreció un contrato para tumbiar 20 hectáreas de bosque secundario con la posibilidad de extraer carbón de los residuos de madera. Los hombres aceptaron el trabajo e iniciaron labores de tumba, primero socoloraron, es decir, podaron hierbas, lianas, bejucos y pequeños troncos de no más de 30 centímetros de diámetro con machete. Luego tres adultos que contaban con motosierras iniciaron labores de tumba de bosque

⁶⁰ La búsqueda de un abogado por parte de la comunidad katio surgió luego de un congreso nacional embera en el municipio de Dovio (Valle del Cauca) en el año 2010. Dicho evento, estableció un precepto para aquellas comunidades desplazadas. Según el líder y docente de la parentela de Bajo Gito, el evento contó con representación del Ministerio del Interior que afirmó “donde hay pueblo indígena, el gobierno espera que se organice la comunidad, porque hay mucha plata para embera (...) tienen que buscar zona limpia [sin conflicto armado] y formar cabildo y asociación y si el Ministerio la reconoce, se destina plata, para eso se necesita abogado. Como el Magdalena Medio está limpio nos dejaron la tarea de buscar abogado (...) el cabildo de entonces no quería tener abogado, pero en Casaloma comenzamos a buscarlo” (Fragmento de Diario de Campo, marzo 28 de 2019).

secundario. Entretanto, los demás adultos de la comunidad comenzaron a extraer carbón de los residuos de madera de otros potreros de Bombay.

Para desestimular la ocupación, los mayordomos de Bombay y otras haciendas, bloquearon las vías de acceso para encerrar a la comunidad. El encerramiento obligó la búsqueda de senderos para poder realizar las diligencias en el casco urbano. Lo que antes era un trayecto de 30 minutos, para llegar a la vía y conseguir transporte público, se transformó en un trayecto de dos kilómetros en medio de potreros, ganado, caños y bosques de Bombay. Esto dificultó momentáneamente la venta de carbón, ya que se debía usar un tractor para transportar los cientos de bultos hasta la vía principal para llegar al depósito, por lo cual aumentó la tarifa de transporte y con ello menor ingreso para el embera.

Mapa 3-4: Dinámicas espaciales en la Hacienda Bombay



Fuente: IGAC, adaptación propia. Elaboración propia.

Durante la ocupación de Bombay, cada quince días un camión con un grupo de katíos ingresaba al casco urbano con 300-400 bultos extraídos en Bombay para vender en el depósito. El ingreso de los carboneros, estaba acompañado de gritos y sobresaltos en vista de la felicidad, bienestar e ingresos monetarios. No obstante, el aumento de la venta de carbón, fortaleció aquella imagen del “indio deforestador”, es decir, fortaleció la estigmatización general sobre la comunidad katío, esto sirvió para exigir y justificar los procedimientos de desalojo sobre aquellos *indios subversivos* de Bombay.

Por otra parte, la nueva ruta de acceso reveló que en Bombay había cientos de cabezas de ganado de diferentes propietarios, es decir, los potreros de la hacienda estaban subarrendados informalmente y la ocupación no solo afectaba al arrendador, sino a muchos ganaderos de la región. Los afectados siguieron presionando y hostigando a la comunidad katío, liberaron ganado sobre las siembras de maíz, plátano y yuca. La ruina de los cultivos y la hostilidad de los ganaderos, comenzó a generar incertidumbres sobre el mantenimiento de la ocupación.

Luego de conocerse que Bombay estaba en arriendo, los hombres de la parentela de Amurrapá se replegaron y regresaron a Casaloma. Allí también recibieron acusaciones e incluso amenazas de desalojo, sus líderes tuvieron que presentarse a reuniones lideradas por la Alcaldía Municipal, la Policía y el Ejército Nacional para promover el abandono de la ocupación. Ante la presión y temor por las represalias, los líderes de la parentela de Amurrapá, se desligaron de los *indios subversivos* de Bombay e incluso se les propuso regresar a Motordochake, para ello se redactó un documento a nombre de las familias katío⁶¹.

⁶¹ Me gustaría extender un poco el contexto que motivó el documento que solicitó una división de Motordochake para las familias katío que abandonaron la ocupación. Luego de abandonar la ocupación de Bombay, se señaló y asoció a estas familias con organizaciones guerrilleras, para justificar un desalojo en Casaloma, es decir, los favorecimientos nacidos con la sentencia 737 se redujeron y así como me comentó una funcionaria de la ANT, luego de la ocupación la comunidad perdió su “ranking de protección”. Ante las acusaciones el líder katío, estableció que no han sido guerrilleros y que abandonaron Bombay porque querían cuidar los cultivos de Casaloma. De hecho, el líder solicitó un proyecto para aquellas familias que no estaban en Bombay y querían seguir las reglas. La Secretaría de Gobierno respondió que era imposible realizar inversiones en Casaloma, solo se podría realizar proyectos si volvían a Motordochake, el líder mencionó que no volvería sin antes haber una división de Motordochake, una parte katío y otra parte chamí. Entonces la funcionaria regreso con un documento solicitando la división de Motordochake a nombre de las

Un aspecto paradójico de la ocupación de Bombay, fue que acercó a los estudiantes al salón de clases en el Okal, los 32 kilómetros de distancia desde Casaloma se redujeron a siete. Sin embargo, el encierro obligó a los estudiantes y docente a cruzar un sendero donde pastaban cientos de cabezas de ganado. Es decir, asistir a la jornada escolar implicó sortear riesgos, en especial evitar los toros allí presentes. Las dificultades fueron justificadas con la reactivación del proceso de adquisición de tierras, porque a las pocas semanas de la ocupación, el IGAC corroboró las mediciones realizadas por la ANT en el predio La Unión. De esta manera, se renovó la esperanza del resguardo, a pesar de las presiones de los ganaderos de Bombay.

Un hecho de especial interés durante la ocupación, fue la nula participación de la SAE en el proceso de concertación. Su ausencia promovida por el gobierno local, delegó la ocupación al inspector de policía y arrendador. Esta decisión se evidenció durante un comité de justicia transicional realizado el 23 de mayo de 2019⁶². Dicho evento tenía como objetivo abordar la ocupación de la hacienda Bombay, socializar los avances del proceso de adquisición de Motordochake y del predio La Unión.

Me parece pertinente profundizar en dicho evento, porque demuestra como el manejo o gobierno de la ocupación de Bombay, se restringió a las autoridades locales, es decir, se evitó que entidades de orden nacional y regional se vinculasen. El comité inició con la presentación de la Secretaría de Gobierno y sus palabras desconcertaron a algunos asistentes, ya que el evento buscaba,

“garantizar las condiciones de habitabilidad para la comunidad katío, porque no se ha tenido la respuesta de la ANT y en atención a un documento que radicó un líder katío, para solicitar la subdivisión material del predio Quindío [Motordochake] el cual desde septiembre de 2018 la alcaldía y consejo municipal aprobó entregar el predio a la comunidad indígena (...) para

familias de Casaloma. El líder firmó el documento desconociendo su contenido, ya que es analfabeta y pensó la posibilidad de recibir un proyecto del gobierno local.

⁶² Estos son escenarios de participación que creó la ley de víctimas y restitución de tierras (Ley 1448 de 2011). En Puerto Boyacá, estos escenarios han orientado el gobierno o regulación de las comunidades embera, tales como las reubicaciones, proyectos productivos y el proceso de adquisición de tierras por su condición de víctimas del conflicto armado. Adicionalmente, en estos escenarios también participan líderes de víctimas campesinas, afrocolombianas, así como las víctimas de los homicidios y desapariciones de la organización paramilitar de Puerto Boyacá.

subdividirlo necesitamos que las dos comunidades estén de acuerdo. Nos tocaría presentar nuevamente al concejo municipal la solicitud para las dos comunidades, porque inicialmente esta solo para una comunidad” (Fragmento de la intervención de la secretaria de gobierno en el comité local de justicia transicional: mayo 23 de 2019).

Esta intervención sorprendió a muchos e incluso a funcionarios del gobierno local, quienes se reunieron con el fin exclusivo de abordar la ocupación en Bombay. La intervención ocultó la ocupación e inclusive informó que una parentela katío regresaría a Motordochake, para dar inicio a un proyecto de vivienda financiado con las regalías de la industria de los hidrocarburos.

Esta intervención reveló que la Secretaría de Gobierno buscaba prolongar la entrega del predio Quindío o Motordochake a la comunidad chamí, bajo una “astucia” burocrática que permitía extender la entrega durante algunos meses para coincidir con el periodo electoral, donde las adquisiciones de tierras se suspenden hasta el ingreso del nuevo gobierno electo. Es decir, el gobierno local aprovechó la división para eliminar los asentamientos katíos en Puerto Boyacá y concentrar nuevamente a la población en Motordochake.

Al finalizar el comité, no se presentó algún avance sobre la titulación de Motordochake y no hubo una concertación con los líderes katío para finalizar la ocupación, adicionalmente, la ANT, la SAE y Unidad de Víctimas no asistieron a la reunión. De esta manera, el manejo de la ocupación recayó en el gobierno local, que ignoró los procedimientos institucionales y legitimó las prácticas de encierro que establecieron los ganaderos vinculados con Bombay.

Tan solo cuatro meses luego de iniciar la ocupación y de haber soportado la presión de los ganaderos, la comunidad se reunió con la Personera Municipal en Bombay, para iniciar una concertación que facilitaría el abandono de la hacienda. Allí se estableció que la comunidad regresaría a Casaloma, siempre y cuando: se construyeran casas para cada familia, se conectara el servicio de agua de manera permanente y se reactivara la adquisición del predio La Unión.

Para cumplir con las peticiones se realizaron reuniones institucionales y un hecho de especial interés fue la solicitud de la Secretaría de Gobierno a la Gobernación Departamental y Ministerio del Interior de una cifra que rondó los 100 millones de pesos,

para construir casas en Casaloma. Estas peticiones desconcertaron a los funcionarios, e incluso generaron sospecha, por querer dilatar la adecuación de Casaloma al periodo de elecciones, momento en el cual ninguna inversión pública es posible.

Seis meses después de iniciar la ocupación de Bombay, se incrementó la hostilidad de los ganaderos a la comunidad katío, se le acusó de hospedar guerrilleros y se señaló la necesidad de ajusticiarlos. Estos encuentros y amenazas provocaron el abandono de la ocupación, eso apresuró el regreso a Casaloma, sin haber iniciado la adecuación concertada. Tan solo se asignó un transporte para cargar madera de Bombay que sirvió para construir nuevos ranchos, nuevamente la comunidad se enfrentó a la precariedad y mísera de Casaloma.

Los eventos sucedidos durante la ocupación de Bombay permiten observar que el gobierno local buscó mantener la ocupación como un asunto de gobierno interno. De esta manera, se evitó que entidades de orden nacional y regional intervinieran y observaran las irregularidades sobre la administración de los predios en extinción de dominio, controlados por el gremio ganadero, en menoscabo de la restitución de las víctimas del conflicto armado.

Los procesos que concernieron a la ocupación de Bombay, permiten señalar que la transición entre el *indio permitido* y *subversivo* (o en entre lo *civilizado* y *salvaje*), se exacerba durante aquellos eventos que vinculan las contradicciones de los procedimientos del Estado con las prácticas organizativas de las comunidades indígenas. En el caso de la comunidad katío en Bombay, los (des) encuentros permiten observar cómo la *formación local de Estado* nuevamente delegó la regulación a los ganaderos. Esto legitimó prácticas de encierro y amenaza que fueron justificadas por la asociación de la comunidad con la guerrilla y la perturbación del modelo productivo-ganadero en las “tierras fiscalizadas”.

3.3.3 Sentido de lugar

Como se ha mencionado la ocupación la motivó el hambre, riesgo y amenaza. Además, en Casaloma, el agua era un bien escaso que generó conflictos internos y dependencia con el camión de bomberos, para garantizar su supervivencia. La escasez hizo que el baño y limpieza fueran un lujo, incluso en algunas ocasiones los adultos se dirigían a la estación

de bomberos para poder disfrutar de un baño abundante para refrescar el intenso calor en Puerto Boyacá.

Por su parte, en Bombay había abundantes fuentes de agua potable, que permitían a las y los miembros de la comunidad bañarse tantas veces como quisieran. Asimismo, se transformó el “exhibicionismo” que sentían en Casaloma, ya que en Bombay cada familia tenía un espacio privado, sin hacinamiento ni los cientos de transeúntes de Casaloma. Igualmente, los conflictos derivados del consumo de bazuco finalizaron, así como la ansiedad y riesgo.

Fotografía 3-3: Padre katío con su hijo de camino al campamento de Bombay



Fotografía: Juan Manuel Díaz, mayo 6 de 2019.

El cambio también promovió nuevas relaciones tanto en los adultos como en las nuevas generaciones. Por ejemplo, en Bombay regresaron las prácticas de cacería, los niños incursionaban en los caños y bosques para traer pescado, ardillas e incluso micos⁶³. Las

⁶³ El proceso de extinción de dominio permitió que en un periodo de 10 años retornara la fauna del bosque tropical que se había reducido por la explotación ganadera.

mujeres recolectaron materiales para elaborar canastos y los hombres encontraron en la extracción de carbón, la posibilidad de subsistir a pesar de los daños a los cultivos. Es decir, durante seis meses la comunidad katío generó un vínculo con Bombay que desde su punto de vista era un refugio transitorio que dignificó su experiencia en Puerto Boyacá.

El bienestar también se reflejó en los cuerpos, mientras en Casaloma las incursiones al hospital eran parte de la cotidianidad para aliviar males, en Bombay las enfermedades estuvieron ausentes. Las salidas al hospital eran parte de los controles de la primera infancia y no se presentó alguna emergencia. Los riesgos surgidos fueron asociados a los *jais* que habitaban Bombay. Para evitar dichos males el *jaibaná* estableció recomendaciones, que fueron acatadas como normas, para proteger a la primera infancia, es decir, Bombay permitió revitalizar un aspecto crucial que entrelaza territorio, cuerpo y *jaibanismo*.

Las ceremonias del *jaibaná* realizadas en Bombay permitieron diagnosticar la ocupación y manifestó los peligros venideros por ingresar al corazón de la economía ganadera, así como un llamado a resistir y recuperar lo que en el pasado era territorio indígena, *porque todo territorio de Colombia era embera*⁶⁴. Es decir, la ocupación no se consideraba una invasión, sino una recuperación de sentidos que fueron anulados por la colonización del Magdalena Medio. Asimismo, las ceremonias permitían censurar zonas de la hacienda, por eso la comunidad debía mantenerse en el campamento y no irrumpir en el resto de la hacienda, porque había *jais* malvados en Bombay, en especial en el área fangosa donde cruza el oleoducto.

El sentido de lugar construido en Bombay permitió resaltar que la comunidad katío no solo buscaba un espacio para residir y cultivar, necesitaban de un *territorio*, un escenario de vida en el que pudieran generar arraigos y proyectar su territorialidad. La efímera experiencia en Bombay, proveyó bienestar y vitalidad a la comunidad, que destacó la abundancia para el provecho embera. De esta manera, la experiencia en Bombay permitió generar prácticas de territorialización, que simultáneamente buscaron transformar el rol

⁶⁴ Desde su punto de vista cualquier territorio donde hubo indígenas, se puede considerar territorio embera, porque la traducción del término *embera* es indígena.

sociopolítico de los predios en extinción de dominio y visibilizar las demandas territoriales de la comunidad katío en Puerto Boyacá.

A raíz de lo anterior, se puede observar que la elaboración de un *terreno de resistencia* en Casaloma permitió conformar un asentamiento autónomo en Bombay, sin dirección institucional como había sucedido en el pasado. Es decir, la comunidad se posicionó momentáneamente como un agente de transformación y como dice el geógrafo brasileño Mançano Fernandes, no existe transformación de la realidad sin creación o territorialización de espacios (2005, p. 32).

La territorialización embera en Bombay también articuló los circuitos del Alto San Juan, aquellas familias de la parentela Restrepo, realizaron estancias para corroborar las nuevas opciones en Puerto Boyacá. Los circuitos también incluyeron los asentamientos de Casaloma y Motordochake que generaron intercambios e incluso hubo familias de Motordochake y Casaloma que fueron a “pasear” a Bombay para aligerar las tensiones en sus respectivos asentamientos.

A pesar del bienestar y sentimientos de prosperidad, la comunidad en Bombay fue objeto de prácticas de encerramiento, es decir, emergieron nociones de angustia y amenaza como consecuencia de su irrupción en un territorio ganadero. La tensión se incrementó cuando se culpó a la comunidad de la muerte de algunas cabezas de ganado, esto alertó a la comunidad que comenzó a sentirse aislada, ignorada y castigada por las autoridades locales. De esta manera, el optimismo que se generó en Bombay, fue reduciéndose con el tiempo, hasta que las amenazas de muerte provocaron el abandono de Bombay.

El fracaso de la ocupación obligó de nuevo el regreso a las precarias experiencias y conflictos de subsistencia en Casaloma. De esta manera, a los procesos de territorialización le incumben permanentemente procesos de desterritorialización, que revelan la sustancia conflictiva del control y apropiación del espacio geográfico.

3.4 Conclusiones

En este capítulo se analizaron las prácticas territoriales de la comunidad embera katío para elaborar sentidos de pertenencia y arraigo en Puerto Boyacá. Inicialmente, se observó la experiencia de rechazo y muerte que surgió luego de reubicar a la comunidad katío en el

predio Casaloma, ubicado en el borde urbano de Puerto Boyacá. Durante esta experiencia, el interés por integrar a la comunidad con las dinámicas económicas del municipio, se transformó en un rechazo e inactividad institucional, para provocar voluntariamente el abandono embera del municipio.

De esta manera, se relegaron los mandatos de la Ley de víctimas y restitución de tierras, que ordenan garantizar y restablecer los derechos territoriales de una comunidad doblemente victimizada. Tanto por las dinámicas de terror en el Alto San Juan, como por el conjunto de entidades que “forzaron su retorno”. Medida que fracasó y produjo una experiencia de sufrimiento en Puerto Boyacá, que se exacerbó durante la reubicación en Casaloma, un predio que hospedó las torturas de la organización paramilitar de Puerto Boyacá.

El sufrimiento no solo fue resultado de la nula integración económica, también fue producida por la discriminación institucional. Es decir, la proximidad que adquirió la comunidad para interlocutar con el gobierno local y acceder a servicios públicos como el sistema de salud, antes que proveer su bienestar, fortaleció una imagen negativa de la alteridad embera, asociada arbitrariamente con el consumo de bazuco, la deforestación y la irracionalidad.

Me gustaría señalar que esta experiencia “extraterritorial”, por su incapacidad para formar sentidos de arraigo, fue posible de profundizar gracias al análisis sobre el *sentido de lugar*, que en este caso reveló, su *ausencia* e incapacidad para generar sentidos de pertenencia en Casaloma. Adicionalmente, el análisis reconoció que la experiencia de rechazo y muerte como efecto de la precariedad de Casaloma, también implicó un conjunto de resistencias o *tácticas del habitar* que permitieron sobrellevar el rechazo y mantener su solidaridad, bajo la esperanza que establecieron los fallos judiciales a favor de la comunidad.

Me parece necesario mencionar que aquellas *tácticas del habitar*, que aparentemente son prácticas banales, son fundamentales para tejer prácticas y significados que repercuten en la experiencia territorial. Por esta razón, es indispensable un abordaje etnográfico que interrogue los significados y experiencias que ha generado la comunidad katío en su día a día. Información que difícilmente se adquiere a través de la documentación institucional, o por medio de entrevistas distanciadas de los conocimientos e intereses de las comunidades, funcionarios, políticos o ganaderos de la región.

La perspectiva etnográfica permitió observar el vínculo entre la integración y dominación de la comunidad katío, en la medida que los fallos judiciales para adquirir tierras y formar resguardos, que se suponen permiten y legitiman los intereses de la comunidad, se analizaron según las percepciones de la comunidad. En este caso, reveló que su prolongación (justificada o no), ha generado esperanza, incertidumbre, amenaza y rencor. Emociones que produjeron un viraje de las prácticas *correctas* o *permitidas* (tutelas o peticiones amparadas en la ley), a prácticas *subversivas* (vías de hecho) que interrumpieron y visibilizaron las dinámicas con las que operan los predios en extinción de dominio en Puerto Boyacá. Predios que no han ingresado a los fondos de reparación a víctimas del conflicto armado, luego de nueve años de reglamentarse la Ley 1448. De hecho, estos predios están fortaleciendo al gremio ganadero, grupo que jugó un rol fundamental en la conformación y mantenimiento de la organización paramilitar de Puerto Boyacá.

Considero que la experiencia de Bombay y Casaloma deben entretorse, para comprender cómo se desafiaron las dinámicas territoriales de Puerto Boyacá que articulan al gobierno local con el gremio ganadero. Este análisis se ocupó de analizar los conflictos políticos, sociales y simbólicos entre diferentes fuentes de poder, tanto en Casaloma como en Bombay, reconociendo que los procesos de territorialización y desterritorialización, son inherentes de las experiencias que elaboran las comunidades víctimas del conflicto armado. Estas dinámicas producen relaciones de tensión, conflicto y solidaridad, tanto dentro de las comunidades indígenas, como de sus relaciones con otras fuentes de poder.

Finalmente me gustaría destacar, la perspectiva que en este capítulo entrelazó el *sentido de lugar*, o ausencia del mismo, con la resistencia desde una dimensión espacial. Es decir, los terrenos de resistencia integran las desigualdades entre los actores sociales y le atañen prácticas que se construyen en *lugares*, para crear alternativas que pueden transformar la dominación, en este caso la discriminación, amenaza y muerte.

4 Conclusiones

“Mire amigo, aquí hay mucha historia, ya han muerto dos abuelas, mataron un abuelo y desaparecieron un muchacho, pero ya tenemos el conocimiento y estamos haciendo más generaciones, mi hijo tenía un año cuando llegamos aquí [Motordochake], ahora esta a punto de ser bachiller (...) me dicen usted no se aburre de vivir allá en una tierra prestada, yo digo: no me voy de aquí porque es el único lugar donde nos han reconocido como seres humanos, el Estado nos asignó esta tierra para que reprodujéramos la tribu y organicemos nuestras autoridades”.

(líder embera chamí de Motordochake)

En esta cita introductoria se puede observar que el vínculo de las comunidades embera con Puerto Boyacá reúne los efectos del conflicto armado, medidas para restablecer la vulneración de sus derechos y la construcción de nuevas territorialidades en Puerto Boyacá. Estos elementos se han dinamizado bajo relaciones de poder donde confluyen actores, políticas, espacios, memorias y experiencias que no se restringe a las últimas dos décadas, cuando fue reconocido institucionalmente la presencia embera en Puerto Boyacá y se formó Motordochake. Con esta idea presente, el interés de esta investigación por profundizar los procesos que antecedieron al reconocimiento y formación de Motordochake, logró comprender que las dinámicas agrícolas de la colonización del Magdalena Medio hacen parte de los referentes narrativos embera, y en compañía de las geografías del terror del Alto San Juan, sustentan dos comunidades y cuatro generaciones que han coexistido con las dinámicas de Puerto Boyacá, la capital antiliberal de Colombia.

En esta investigación se optó por analizar la relación entre la memoria y la violencia, a través de un enfoque territorial y narrativo. Bajo esta perspectiva se construyeron tres relatos (p. 37-38, p. 40 y p. 42) que permitieron analizar los conflictos y tensiones en el Alto San Juan (antes de la formación de resguardos), para comprender la movilidad y expansión de la territorialidad embera en el país. Me gustaría destacar de este grupo de

relatos, de los y las mayores, que la territorialidad embera está compuesta por un conjunto de circuitos que enlazan diferentes localidades (asentamientos, cultivos, zonas de cacería, residencias del grupo parental y regiones de oferta laboral) que responden tanto a las oportunidades y/o limitaciones del lugar, como a los efectos sobre el bienestar corporal y simbólico. Esta capacidad de la territorialidad para movilizar a familias y parentelas en diferentes regiones del país, ha permitido procesos de negociación específicos en cada una de las regiones donde hay comunidades embera.

Para el caso de Puerto Boyacá y el sur del Magdalena Medio, las parentelas embera del Alto San Juan entablaron una relación laboral promovida por la oferta agrícola que siguió a la reforma agraria en Puerto Boyacá y que incluso, así como ocurrió en el departamento de Putumayo, Cauca y Caquetá, propició colonizaciones y asentamientos. Esta manera de abordar la relación de las comunidades embera con el Magdalena Medio, permitió exponer que de una relación laboral, fue posible construir referentes simbólicos de arraigo y pertenencia que expandieron la territorialidad embera. Esto se pudo apreciar en el ejemplo de la comunidad sobre el río Ité que se relató en la historia de Juan Leiva (p. 44-45) y que ha servido como referente simbólico para fundamentar a una parentela embera chamí en el Magdalena Medio.

En este sentido, aquellos sentidos históricos de abundancia y arraigo que surgieron durante la colonización del sur del Magdalena Medio, permitieron construir sentidos de refugio en Puerto Boyacá luego del ingreso de los grupos armados al Alto San Juan. Por esta razón, hay una estrecha relación entre los procesos de territorialización y los referentes narrativos que surgieron durante la colonización del Magdalena Medio, que permitió construir una relación dicotómica entre las regiones del Magdalena Medio y el Alto San Juan, donde el primero se asoció como un refugio del terror y la violencia del segundo. De ahí que desde la perspectiva de las familias embera es inconcebible retornar al Alto San Juan.

No obstante, si se asume la noción de refugio en el Magdalena Medio y Puerto Boyacá precipitadamente, se ignora un conjunto de experiencias, vigentes hoy en día, de sufrimiento y relación servil con la territorialidad ganadera y los grupos paramilitares. Con el fin de evitar una asociación rígida de Puerto Boyacá como un refugio, en esta investigación se caracterizó la experiencia en Puerto Boyacá como una experiencia “extraterritorial”, categoría que refiere a las dificultades para consolidar sentidos de

pertenencia y lugar que propician relaciones de discriminación, riesgo y amenaza. Esta manera de abordar el sufrimiento, permitió ampliar el análisis de los hechos que produjeron el destierro (homicidios y amenazas), a las formas cotidianas de experimentar las rupturas con el territorio (desarraigo).

Asimismo, esta perspectiva permitió analizar las dinámicas territoriales que han mantenido una experiencia de carencia y ambivalencia en Puerto Boyacá. A través de la indagación de cómo las relaciones de tensión, conflicto y solidaridad de las territorialidades que coexisten en Puerto Boyacá (comunidades embera, ganaderos, paramilitares, militares y políticos), han permitido y/u obstaculizado la territorialización embera. En esta medida, el enfoque territorial y narrativo, evidencia que los efectos del conflicto armado están compuestos por un conjunto de actores, espacios y procesos que no se restringen a los actores armados. De hecho, actores que no estuvieron vinculados en el destierro de las comunidades embera del Alto San Juan, son hoy en día quienes mantienen el sufrimiento, amenaza y muerte en Puerto Boyacá, tal como revela la experiencia embera en el predio Casaloma.

A pesar de este contexto hostil, las parentelas embera han sido capaces de sobrevivir durante décadas, a través de la adopción de dinámicas propias de la región, como por ejemplo las actividades alrededor de los cultivos ilícitos y la expansión de la frontera ganadera, que en la región se denomina “vida campamentera”. Sin embargo, estas actividades han construido una relación sumisa con aquellos actores que han mantenido su discriminación y precariedad. De esta manera, las comunidades embera han debido coexistir con dinámicas que les han brindado seguridad a costa de su exclusión y estigmatización.

Por otra parte, centrarme en las relaciones de las comunidades embera con la política pública de las víctimas del conflicto armado (antes centrada en el desplazado por la violencia) y sus agencias vinculadas, me permitió observar cómo se construyó un rechazo institucional a los y las embera en Puerto Boyacá. Desde este punto de vista, acciones de reparación, como por ejemplo la formación Motordochake, revela mecanismos que antes que restablecer los derechos territoriales (que en últimas es la vía para transformar la precariedad), han estado dirigidos a la formación de un *indio permitido*. Un principio institucional que ha evaluado a las familias embera desde los parámetros e indicadores de

un “empresario agrícola”, que ha servido para su discriminación y ha justificado la prolongación indefinida para formalizar Motordochake como un resguardo en Puerto Boyacá.

En razón de esta forma arbitraria de gobernar a los y las embera, han surgido tensiones y conflictos, que en últimas han rechazado a las comunidades embera de Puerto Boyacá y han contribuido a que los conflictos que surgen en escenarios de escasez, se intensificaran y escalaran hasta la disolución de la comunidad. De esta manera, un conflicto que ha sido caracterizado como interno y propio del mundo embera, fue resultado de la limitada y contradictoria oferta institucional en Puerto Boyacá.

Quisiera añadir, que la lectura del homicidio del jaibaná en el año 2012 y la división de la comunidad de Motordochake, como un efecto del conflicto étnico, ofrece una explicación institucional plausible. No obstante, esta manera de observar el conflicto exonera el rol de las prácticas institucionales de rechazo y discriminación que reubicaron a la comunidad en un reducido rincón de la economía ganadera de Puerto Boyacá. De esta manera, las tensiones y conflictos territoriales han sido ocultados desde un lente “culturalista” que ha menoscabado la limitada oferta institucional en términos de acceso a la tierra y formalización de la propiedad, es decir, el restablecimiento de los derechos territoriales.

Por otra parte, la reacción institucional al “conflicto étnico”, propició procesos de revictimización, en parte por el interés de reducir la población embera de Puerto Boyacá y por el imperativo institucional para que las víctimas en condición de desplazamiento retornen a los lugares del destierro. Esta confluencia desconoció que el escenario de terror en el Alto San Juan se mantenía, y además, el regreso de las familias katío estuvo acompañado del lastre de provenir de una región paramilitar. Cabe mencionar que el “retorno inducido” de las poblaciones embera no se restringe a las dinámicas institucionales de Puerto Boyacá, ya que incluso en la ciudad de Bogotá se han presentado múltiples retornos de comunidades embera que luego de un tiempo regresan a la ciudad, en parte por la permanencia del conflicto armado y por el incipiente acompañamiento institucional de estos procedimientos⁶⁵.

⁶⁵ Al respecto se puede consultar el documento audiovisual titulado “Promesas Incumplidas /chisea/”, disponible en: “<https://www.youtube.com/watch?v=DOukaF91Ucs>”. Asimismo, los escándalos sobre la violación de menores indígenas por parte de la Fuerza Pública son ejemplos

Esta situación revela que las decisiones institucionales, antes que operar como una burocracia profesional basada en el derecho racional, provienen de intereses personales y contradictorios que se ocupan de mantener intacto un modelo productivo, que en Puerto Boyacá es ganadero y petrolero⁶⁶. Con esta idea presente, esta investigación utilizó un enfoque etnográfico que se preocupó por entender la “formación local de Estado” y las dinámicas entre quienes gobiernan (paramilitares, militares, ganaderos y políticos) y quienes son gobernados (comunidades embera), para analizar las relaciones que se tejen entre los actores que detentan el poder y que permitieron los asentamientos embera bajo condiciones que pudieron, o no, tener alguna relación con la política pública de víctimas.

Desde esta mirada, se evidenció que el gobierno ha provenido de diferentes fuentes y cada una de ellas ha utilizado a su favor a las comunidades embera, como por ejemplo el uso de su mano de obra barata en la hacienda ganadera y su miseria para promover campañas políticas. Asimismo, esta perspectiva permitió analizar cómo los procesos institucionales de adquisición de tierras y formación de resguardos, incluyen un conjunto de intereses personales que pueden iniciar o detener los trámites. Por esta razón, esta investigación afirmó que el gobierno de las comunidades embera antes que caracterizarse como un efecto de la “ausencia de Estado”, es producto de intereses contradictorios y de tiempos prolongados entre “los que gobiernan” a expensas del sufrimiento, desesperación y angustia de los “gobernados”.

A pesar del rechazo, discriminación e incipientes medidas de reparación, las comunidades embera han construido formas de resistencia que se han enfrentado de manera directa al modelo de tenencia de la tierra en Puerto Boyacá. La ocupación de la hacienda Bombay relatada en el tercer capítulo, es evidencia de esto y me parece que es un tema de especial interés para futuras investigaciones, que pueden abordar las prácticas

claros de las dinámicas de terror que ha sufrido el pueblo embera en la región del Alto San Juan y que hoy en día se mantienen.

⁶⁶ Cabe mencionar que las dinámicas de la industria de los hidrocarburos en Puerto Boyacá no se profundizaron en esta investigación. Al respecto solo quisiera señalar que la formación de resguardos en el municipio traería procedimientos de consulta previa que puede detener o limitar la industria, si llegasen a traslaparse con los posibles resguardos, en caso de concesionarse nuevas zonas de exploración o extracción.

cotidianas que operan en las miles de hectáreas que están en proceso de extinción de dominio. Al respecto, la ocupación de la hacienda Bombay, reveló que estos predios han sido vetados de participar en los procesos de reparación a las víctimas, por lo cual se han ignorado las órdenes de la Ley de Justicia y Restitución de Tierras. De hecho, como se observó en Puerto Boyacá, estas tierras están bajo contratos de arrendamiento en vías de beneficiar la economía ganadera, por lo cual estos predios están destinados a beneficiar intereses privados a expensas de las experiencias de desarraigo de las millones de víctimas del conflicto armado.

Sobre este hecho, me gustaría resaltar que el análisis de la ocupación, a través de la relación entre las categorías de lugar y resistencia, logró profundizar sobre el movimiento pendular entre el arraigo y sufrimiento, así como sus efectos en el bienestar individual y colectivo de una comunidad. Igualmente, esta manera de abordar las experiencias de la comunidad katío, permitió el ensamblaje de diferentes espacios, actores, discursos y prácticas, es decir, la ocupación de la hacienda Bombay necesitó comprenderse desde la experiencia en Casaloma y a su vez desde las responsabilidades institucionales que contribuyeron al mantenimiento de la precariedad y miseria.

Por otra parte, esta perspectiva logró exponer que las vías de hecho, no son actos arbitrarios, ya que se justifican y legitiman cuando los procesos administrativos y jurídicos se prolongan indefinidamente, mientras las comunidades embera experimentan el riesgo, amenaza y muerte. Aunque la ocupación de la hacienda Bombay, solo generó un “terreno provisional de resistencia” y hoy en día la comunidad katío permanece bajo un contexto hostil y peligroso, permitió a la comunidad reconstruir su autonomía y capacidad de organización, aspectos que han estado en declive desde su destierro y desarraigo en Puerto Boyacá.

Finalmente, me gustaría mencionar que esta investigación construyó un escenario participativo con las comunidades indígenas, que brinda aportes conceptuales y metodológicos para entender sus experiencias con el conflicto armado y sus efectos cotidianos. De esta manera, la investigación permitió observar cómo en escenarios de precariedad y riesgo, también las víctimas desarrollan habilidades y mecanismos para mantener su organización y solidaridad, habilidades que son necesarias de transformar y fortalecer.

A. Anexo: contenido de la cartilla “Relatos embera katío y embera chamí de Puerto Boyacá”⁶⁷

PRÓLOGO

El conflicto armado colombiano ha transformado las dinámicas sociales y territoriales del pueblo embera en Colombia. Se estima, según las cifras de las organizaciones indígenas, que entre los años 1985-2012 han sido expulsados 36.199 embera; esto representa el 30% de una población de 181.405 personas, hoy en día distribuidas en 17 departamentos y 124 municipios del país. Durante el destierro las familias embera son arrojadas a ciudades capitales e intermedias donde experimentan procesos de exclusión que los obliga a instalarse en lugares marginales, sin poder articularse con las cadenas comerciales y las dinámicas de los escenarios urbanos.

Así mismo, se ha deteriorado su vínculo con el territorio, autonomía alimentaria y productiva, así como se han transformado los roles de género, convirtiéndose en objeto de prácticas y discursos de estigmatización y racismo. A pesar de la oferta institucional de carácter jurídico y territorial que se ha desarrollado en el marco de la ley de víctimas y restitución de tierras (ley 1448 de 2011, decreto 4633 de 2011), las sentencias y órdenes por restablecer derechos de las comunidades embera a través de la Corte Constitucional y de las salas especializadas de Restitución de Tierras, aún se mantiene la marginalización, la violencia, las amenazas y el desplazamiento forzado.

Uno de los lugares donde hay asentamientos embera derivados del conflicto armado es Puerto Boyacá, conocido históricamente como la capital antisubversiva de Colombia y uno de los municipios donde opera la industria de hidrocarburos desde las primeras décadas del siglo XX. Durante la década de 1980 se formaron grupos paramilitares que recibieron apoyo logístico del Ejército Nacional, el gremio ganadero y el narcotráfico con el objetivo de iniciar

⁶⁷ El contenido de la cartilla también está alojado en la siguiente página de internet: <https://emberaboyaca.github.io>. Un recurso multimedia que reúne los insumos de investigación (relatos, líneas del tiempo y cartografías) en un formato de libre consulta.

una guerra antissubversiva que arremetió en contra del frente 4 de las FARC, la economía campesina, la tenencia de tierra y los líderes políticos. Ya en la década de 1990 se había organizado una estructura paramilitar regional del Magdalena Medio que se nutría de los grupos de Puerto Boyacá.

El recio control paramilitar en Puerto Boyacá organizó el territorio y reunió la industria de hidrocarburos, el narcotráfico, la ganadería, el crecimiento urbano y una pequeña economía campesina. Paralelamente, este escenario recibió miles de víctimas, del conflicto armado, desterradas de la guerrilla de otras regiones del país. Asimismo, las dinámicas económicas atrajeron miles de trabajadores rurales que se emplearon en los cultivos ilícitos y las haciendas ganaderas.

Desde la década de 1960, Puerto Boyacá y el sur del Magdalena Medio, fueron referentes laborales de las comunidades embera del Alto San Juan ubicadas en la frontera de Chocó y Risaralda. La oferta laboral agrícola fue resultado del proceso de colonización que bordeó las zonas de exploración y extracción de hidrocarburos desde la década de 1930. Más adelante, en 1970, la implementación de la reforma agraria tituló 31.243 hectáreas a 613 familias en Puerto Boyacá. La formalización de la economía campesina aumentó la migración laboral de los indígenas del Alto San Juan a Puerto Boyacá. Cuando ingresaron los grupos guerrilleros a Alto San Juan (década de 1990), docenas de familias indígenas se desplazaron y arribaron a aquellas zonas donde tenían algún vínculo laboral, como Puerto Boyacá. Más adelante, (década del 2000), los grupos paramilitares arremetieron contra las comunidades indígenas de Alto San Juan. La guerra incrementó el destierro y desarraigo de las comunidades embera.

Para el año 2002 se reconoció una parcialidad y cabildo embera chamí-katío en el municipio de Puerto Boyacá. El reconocimiento derivó en acciones institucionales para contrarrestar la situación de pérdida de cultura, hacinamiento y extrema pobreza, lo que derivó en enfermedades cutáneas, fiebres, inflamaciones y desnutrición en la población, la cual, además, carecía de acceso al sistema de salud. La atención facilitó su reubicación transitoria en un predio rural de 57 hectáreas que sirvió como refugio. Para el año 2005 Puerto Boyacá contaba con 285 emberas distribuidos en 31 familias según cifras del Censo Nacional.

La reubicación de las familias, reconocidas como parcialidad indígena, permitió que se formara la comunidad Motordochake alto nacaberadua que se traduce como “tierra nuestra de quebradas de piedra blanca [en honor al mayor] Nacabera” (en adelante Motordochake). En el nuevo asentamiento, los miembros de la comunidad se re-articularon a las dinámicas de Puerto Boyacá, bajo un modelo colectivo que transformó las experiencias de sufrimiento e inauguró nuevas relaciones a nivel territorial. No obstante, la reubicación fue una medida transitoria, pues esta se adquirió bajo la figura jurídica de comodato, un contrato de uso y préstamo de un inmueble que no deriva en la titularidad del mismo. Es decir, los derechos de propiedad han permanecido en el gobierno municipal.

En el año 2012 ocurre un homicidio de un jaibaná en la comunidad Motordochake. Los jaibanás, son los mediadores entre el espacio onírico-espiritual y el espacio comunitario, dan cuenta de los grados de solidaridad y conflicto de una comunidad embera. El homicidio

provocó la separación de la comunidad en un grupo chamí y otro katio. Desde entonces, hay dos grupos embera que viven bajo condiciones de miseria e informalidad que han generado sentimientos de pertenencia en Puerto Boyacá.

El presente documento reúne un conjunto de relatos de las familias embera chamí y katio para ilustrar cómo se percibe, interpreta y experimenta el destierro y desarraigo en Puerto Boyacá.

Este documento contiene una serie de insumos para contextualizar los relatos; cartografías del Alto San Juan, Puerto Boyacá y Motordochake que se complementan con una línea del tiempo de acontecimientos. Los elementos permiten espacializar los relatos y ubicar temporalmente el destierro y desarraigo de las familias embera chamí y katio con el objetivo de brindar una herramienta que facilite la comprensión de su problemática y evite procesos de revictimización que insistan en la narración de acontecimientos que muchos y muchas no desean recordar frecuentemente.

El documento hace parte de la investigación “Producción de comunidades y territorios ambivalentes. Entre el reconocimiento y la repulsión de las familias embera asentadas en Puerto Boyacá, Colombia” para optar por el título de maestría en geografía de la Universidad Nacional de Colombia. Este proyecto hace parte de la beca de investigación Orlando Fals Borda 2018 de la Facultad de Ciencias Humanas y contó con un trabajo de campo de 4 meses entre los meses de marzo, mayo, junio y agosto del 2019 en el municipio de Puerto Boyacá.

El trabajo de campo fue de corte etnográfico, compuesto por un proceso de observación participante en las dos comunidades donde se recogieron historias de vida y construyeron de manera participativa líneas de tiempo y cartografías sociales sobre diversas temáticas. Así mismo, se solicitó apoyo de dos asistentes de investigación, jóvenes letrados de cada comunidad, que realizaron la recolección de relatos sobre el destierro, desarraigo y territorialización entre el Alto San Juan y Puerto Boyacá.

HISTORIA DE MI PUEBLO (autor Greison Leiva)

Esta es la historia de mis abuelos los primeros que llegaron a Puerto Boyacá hace muchos años, en ese entonces se conocía como Puerto Gutierrez o Puerto Machete, un pequeño Puerto sobre el río Guaguaquil en la desembocadura del río Magdalena. Belarmina y Juan Leiva, se conocen en Puerto Araujo (Cimitarra, Santander) y juntos se van para la vereda Guanegro de lo que hoy es Puerto Boyacá. Juan Leiva, aserraba y cultivaba maíz, ajonjolí y arroz, mientras que Belarmina realizaba tareas de cocina. En Guanegro instalaban campamentos en las fincas que se los requería, en ese entonces se le pedía permiso al patrón para construir un rancho de madera y hojas para que viviera toda la familia el tiempo que viera conveniente el patrón.

En Guanegro tuvieron su primer hijo, Juan Celestino, y adquirieron un pequeño lote sobre el río Guaguaqui. Mientras trabajaban, Juan Leiva intercambiaba con los demás embera que trabajaban en el área, allí le contaban sobre las abundantes tierras del río San Juan en

Santa Cecilia (Pueblo Rico, Risaralda), uno de los embera decide venderles tierra y se van para allá. Pero los nativos de Santa Cecilia no querían a Juan Leiva, era un embera sin conocidos en la región, le quitaron la finca recién adquirida y le metieron una puñalada. Los Leiva tuvieron que retornar al Magdalena Medio, esta vez se instalaron nuevamente en Guanegro y lograron tener un pequeño lote en lo que hoy se conoce como vereda Los Naranjos. Pero, en esa época, se formó la violencia en Boyacá. Los Leiva y todos los jornaleros embera del área se desplazaron a Puerto Berrió en Antioquía, cuando la violencia llegó a Berrió se desplazaron de nuevo a Los Naranjos, pero, esta vez, los Leiva no amañaron.

Después de la guerra los Leiva se fueron de nuevo a San Juan a ocupar y rescatar la tierra adquirida en el pasado, allí nacieron seis hijos en la vereda Fiabra. Nuevamente la sociedad indígena no los recibió, se vieron forzados a vender la tierra y así parten al Cauca, al río Naya. Allí vivieron varios años, pero tras un tiempo, regresaron a Risaralda y después al Magdalena Medio. Esta vez se dirigieron al río Ité entre Puerto Berrió y Remedios, Antioquía. En Ité, abrieron la selva y se instalaron en una comunidad embera, hasta que fueron masacrados por la guerrilla que operaba en el área, allí murieron dos de sus hijos. Los abuelos Juan y Belarmina decidieron, de la mano del yerno Saulo Davigama, que es mi padre, regresar al San Juan en las cercanías del corregimiento de Santa Cecilia sobre la quebrada Amurrapá, en una tierra con mucha culebra, por eso le decíamos damandó, río de culebras. Allí se encontraron los Leiva con la familia Davigama y Tanigama y compartieron morada durante siete años, al menos diez familias.

Pero en 1990 fueron masacrados los hombres de Amurrapá en Santa Cecilia, allí murió mi abuelo Juan Leiva y mi padre Saulo Davigama. Todas las familias se fueron a Puerto Boyacá guiadas por los hermanos de Saulo. Cuando llegamos nos repartimos sobre el río Guaguaquí y comenzamos a sufrir por no tener un territorio.

HISTORIA GERARDO LEIVA (testimonios de Gerardo y Carmelita)

Soy el cuarto hijo de Juan Leiva y Belarmina, nací en la vereda Suarragá, eso es de Pueblo Rico para arriba, sobre el río Punda que desemboca en el río Tatamá. Allá, antes había mucho chamí, hoy en día, es pura hacienda ganadera. Mi papá nació en Garrapata, Valle del Cauca. Éramos siete hermanos Juan Celestino era el mayor, seguía María Inés, Pedro Pablo, yo, Ermilda, Agustín y María Paulina.

Hoy solo quedamos tres, los demás los acabó la violencia: a Juan lo mataron en Ité a mi papá y Pedro en Santa Cecilia, a María Inés la mataron en Risaralda en el río Tatamá. Yo no me acuerdo de la época de Suarraga, pero si de la vereda Fiabra, eso queda vía Santa Cecilia, arriba de la Unión antes de llegar a Santa Cecilia. Antes, nosotros vivíamos "individual", en la selva, es decir, cada familia aparte. De niños ayudábamos a limpiar la platanera en una tierra que era propia de mi papá, él se metió a la selva y limpió un claro donde vivimos.

A mis siete años, mi papá vendió la finca en Fiabra a un paisa que llegó. Con la plática fuimos a la desembocadura del río Naya en la costa. Allá, sólo era negro, como selvático,

no les gustaba ver blancos. Ellos nos dieron casita y una tierra para trabajar. Pero nos fuimos de la costa del Naya (porque era muy lejos todo), un día, de camino, para conseguir sal. Entonces mi papá hizo un contrato con un negro y con una plática nos fuimos a Huisitó, al 20, al Tambó y después regresamos a la finca, en Fiabra.

Como mi papá vendió, tuvimos que pedirle permiso al paisa, el señor era muy formal y, nos dejó ocupar. Mi papá hizo una casa de madera y hojas. Yo me fui a vivir a la casa de la señora paisa, porque me daba mucho cariño, me tenían ropa, zapatos, todas las cositas, yo no sufría, por eso me amañé. Mi papá y hermanos se fueron para Puerto Boyacá, llegaron al río Guaguaquí, la quebrada Chávez, Terán y Patevaca y dieron vueltas por esos ríos. A los dos años visité a la familia en Puerto Boyacá, allí trabajé, pero era muy duro y no amañé, por eso regresé a Fiabra. Después nos encontramos con Juan Celestino en Fiabra y me dijo que se iban a Ité, porque estaba como bueno, había tierra.

La mujer con la que estoy ahora se llama Carmelita, ella primero fue esposa de mi hermano Juan Celestino, por eso ella sabe más de Ité.

CARMELITA: Nací en Guarato en el límite entre Chocó y Risaralda por la vía Tadó-Pueblo Rico. Mi hijo mayor Joaquín nació en Fiabra, le siguió Amanda que nació en Patevaca, después Alfonso y Luis Fernando en Ité. En Ité vivimos seis familias. Los hombres abrieron un claro en el monte sobre una quebrada de agua clarita que desembocaba en el río. En Ité había muchos indígenas embera que venían de Andes y Jardín (Antioquia), teníamos una tierra buena, grande y hasta 20 mulas, pero llegó la guerrilla y mató a mi marido Juan Celestino, también a mi hijo Joaquín y dos cuñados: Pedro y Agustín. Juan Celestino dejó viudas a dos mujeres María Ligia y mi persona, porque en ese tiempo algunos hombres embera tenían de a dos esposas.

Después de la masacre nos fuimos para Risaralda de la mano de Saulo Davigama quien era el marido de Ermilda. Todos nos fuimos para la vereda Amurrapá cerca del corregimiento de Santa Cecilia. En Amurrapá me junté con Gerardo y tuvimos un hijo, Gerardito.

GERARDO : Mi primera mujer es Noemí, ella vive hoy en día en Puerto Boyacá, creo que por la vereda Calderón, no sé bien, porque nos separamos hace un tiempo. Noemí es de Santa Cecilia que queda hacia arriba sobre la quebrada Itaurí. Con ella tuvimos nuestro primer hijo que nació en la vereda Cabañas eso es río Tatamá y después nacieron Miriam, Leonardo y Robeiro en la vereda Amurrapá. La última es Claudia Patricia que nació en Puerto Boyacá en la vereda Patio Bonito.

En Amurrapá, no tenía finca y por eso no quería estar allí, pero Saulo que era de allí, me invitó a abrir una selva y en una socola grande abrimos el claro y sembramos. Allí vivía toda la familia de Saulo: los Davigama. Allá había mucho cultivo, una tierra muy bonita, había borojó, chontaduro, aguacate, plátano, maíz y yuca. En Amurrapá nos quedamos “quieticos”, vivíamos muy bien, hasta que la violencia mató a mi papá, el hijo de Carmelita Joaquín, el papá y hermano de Ubaldina Tanigama. Todos murieron en días diferentes. Primero murieron los Tanigama, después mataron a Saulo, a lo último mi papá y después Joaquín. Por eso, todos nos fuimos a Puerto Boyacá, la familia Leiva, Davigama y Tanigama. Yo me

quede dos años más en Risaralda y me fui para Agüita, allí estuve en el cabildo. Pero me comenzaron a investigar y me dijeron: “usted es el sobrado de esa familia”, me tuve que ir, eso fue como el Ejército Revolucionario Guevarista que antes era el ELN.

Cuando llegué a Puerto Boyacá un señor me llevó a trabajar a la vereda Patio Bonito. Nos fuimos con la familia del hijo de Carmelita, Luis Fernando, que estaba casado con Doreliza. Pero, un día Luis Fernando no volvió, lo desaparecieron, no pudimos decirle a nadie porque los paracos mandaban y era mejor estar lejos de ellos. Después nos fuimos al caserío Puerto Romero y pagamos arriendo en una casa. Trabajábamos limpiando platanera y cuidando ganado, allá duramos como cinco años. En esa época los demás (Dovigama, Tanigama y mi hermana Ermilda) estaban en una isla sobre el río Guaguaquí muy cerca de Puerto Romero.

En Puerto Romero, la inspectora me decía que si era capaz de trabajar en una comunidad indígena. Pero no era fácil, pues la zona era muy peligrosa por los paracos. Una vez, en Romero, andaban cuatro comandantes de los paras, ellos veían mi conducta y decían este señor no se mete con nadie, me decían “cacique” y me emborrachaban para investigarme. Los paracos nos dejaron vivir en Puerto Romero y desde ahí no tuvimos problemas con ellos, como éramos desplazados por la guerrilla nos dejaron estar en Puerto Boyacá.

Después me fui al barrio Las Brisas sobre la orilla del río Magdalena en el casco urbano de Puerto Boyacá, porque Arturo que es hijo del finado Juan Celestino, me dijo: “tío, ¿para qué paga arriendo? véngase acá a la orilla del río y hace su rancho”, entonces hice mi ranchito. Después llegó Manuel Dovigama y sus hijos, los katíos del Chocó. Cuando llegaron los “manueles”, estaban encerrados en un cuarto pequeño pagando arriendo, les entrevisté y les dije: ¿por qué no se vienen a la orilla del río, a mi casa?.

En la orilla del río Magdalena duramos como tres años. Me dijo el alcalde Luis Eduardo Álvarez; “este señor va a hacer una comunidad, pero tiene que hablar con el comandante paramilitar Botalón”. Entonces, me fui a un bazar, nos entrevistamos con los comandantes, ellos dijeron: “este señor va a hacer una comunidad en el Magdalena Medio, una región donde hay familias indígenas regadas, él las va a recoger y reunir”. Entonces nos pusimos a luchar con mi sobrino Arturo, porque el resto andaba regado haciendo contratos en las haciendas. Me llamaron de Tunja y estuve 15 días de capacitación para manejar de líder. Regresé a Puerto Boyacá y el alcalde Luis Eduardo Álvarez vino con la Red de Solidaridad. Tuvimos reunión con el consejo municipal y me dijeron “¿dónde está la comunidad?” yo estaba recogiendo, la mayoría eran de los manueles, porque el resto estaba disperso y no creían que iban a dar tierra.

Yo hacía reunión en la orilla del río y el alcalde Álvarez dijo: “este es, él es el cacique, él habla bien español y traduce”. Entonces me monté con la Red de Solidaridad y dije: “oiga necesitamos una tierra queremos trabajar en finca y no tenemos cómo sostener hijos en el pueblo”. Entonces, nos dieron una tierra por Cielo Roto en la Serranía de Las Quinchas, “eso es de ustedes”, decían. Resulta que, como yo hablaba mucho, les dio como vaina, porque en esa época sembraban mucha coca. Entonces algunos dijeron ese cacique se va a poner a sembrar coca en esas tierras. Entonces, no la dieron, porque le dijeron al alcalde eso.

Entonces, nos llevaron al sector de Matarratón donde vivían unos isleños que eran desplazados por una inundación. La finca era puro rastrojo, por eso el alcalde decidió darnos la tierra, porque los isleros no quieren trabajar. Ahí comenzamos a recoger a todo el mundo y formamos la comunidad Motordochake Alto Nacaberadua. Yo fui el primer cabildo que organizó la comunidad de doce familias. Al año, comenzaron a llegar todos los demás y nos reunimos 25 familias allí. Sembramos miles de palos de yuca y comenzamos a limpiar el rastrojo, en adelante todo era cultivos, no había rastrojo. Después, me fui para el lado del río Negrito y, después, para Antioquía, compre tierra de 3 hectáreas en Aquitania corregimiento del municipio de San Francisco por la cuenca del río Claro.

JUAN TANIGAMA (testimonios de Juan y Rosa)

Yo nací en Putumayo, así como mi hermana Ubaldina. Amilbia que es la mayor si nació en Risaralda. Yo no sé cuántos años tengo, nosotros sacamos la edad al ciego. Nos ayudó el concejal José Navid, en Puerto Boyacá. Trajo un doctor y nos puso la edad, en esa época vivíamos en Puerto Romero, él hizo que nos sacaran cédula a todos para poder votar. Ahí comenzamos a ser ciudadanos. Ya indio que comete errores va de una a la cárcel.

Mi historia es así: Mi papá se fue a Santa Cecilia pero allí no demoró. Después, se fue a Terán-Patevaca eso ya en entre Yacopí (Cundinamarca), y Puerto Boyacá, allí todos nosotros andábamos. Tenía la edad como de ocho años y el trabajo era rozar potreros, fumigar, pero no fumigaba con tractores, fumigaba con uno de mano que cargan las mulas con dos termos: uno de aire y uno de agua. Yo iba al pie de mi papá, porque él no me dejaba en la casa, siempre me llevaba, allí vino a Nacer Luz Mery y otra vez nos fuimos a Santa Cecilia. Mi papá trabajaba en Ciguepa, no tenía tierra, pero tenía mucho amigo negro que lo contrataba. De ahí, nos fuimos por un caño que llaman el Amurrapá, Allí, el negro le dio un pedazo de finquita para que trabajara y, hacia arriba, hacia contratos. Entonces, él entregó a mi hermana Amilbia con Vicente, ahí fue donde fuimos a conocer a los Dovigama y Leiva. Pero, no demoramos mucho en Amurrapá, en un amanecer de domingo; dos muertos: mi papá y hermano.

Después de la muerte de mi papá, Vicente nos llevó de nuevo a Patevaca, él también conocía porque trabajaba mucho allí y nosotros también, además estaba Feliciano que era hermano de Vicente. En Patevaca comenzamos a hacer muchas escobas que vendíamos a doscientos pesos, hacíamos harta escoba. Vivíamos sobre una quebrada que se llamaba Chávez, allí había una ruta de bus Dorada-Patevaca. Nosotros, los más pelados, nos íbamos al puente, sobre el río Magdalena, a vender Limón a 10.000 pesos el bulto pero, le metíamos totumos para que pesara más. En esa época había más emberas: estaba don Manuel Morales, en los Naranjos, tenía tierra propia e íbamos con mi mamá a coger maíz. Todas las familias vivían en la finca del hermano de Don Manuel, él nos daba trabajo sembrando plátano, maíz y papaya. En esa época no quemábamos carbón, sólo agricultura. Después, Vicente, Dilio y Feliciano compraron una isla cerca a Puerto Romero de una finquita del viejo Lizarazú, allí crecimos y comíamos mercado del señor.

Dilio era mayor y comenzó a andar, se consiguió un contrato y como los embera son como el cafuche, donde coge uno cogen todos. Al ver que le fue bien, seguían más contratos y se

repartían contratos para todos, buen patrón. Una vez, Feliciano nos dijo: “vamos a trabajar, camine que yo lo llevé y enseñé”, fuimos al cuadradero del pueblo, cuando eso, daban trabajo a todo el mundo. Así, nos cuadramos para el lado de La Nutria a volcar rula, pagaron muy bien eso en Cimitarra, Santander. Me fui porque el viejo Feliciano tomaba mucho trago. Después volví donde Lizarazú y me junté con Rosa. Después de andar y trabajar le dije a la suegra y cuñados que quería estar con Rosa.

Después, salió lo del Motordochake, pero nos aburrimos y nos fuimos a Pereira con Rosa y mis hijos. En Pereira duramos casi seis meses. Me fui como desplazado, el cuñado me dijo: “vámonos para allá porque como desplazado eso le pagan y usted es desplazado porque a su papá lo mataron”. Yo copié eso y le dije: “mija, vámonos como desplazados”, entonces, fui y declaré en Comfamiliar. Al mes me llegó plata. Rosa declaró aparte, pero a ella le llegó rechazada y volvió otra vez hasta que coronó, a Rosa le llegó, una vez, una ayuda. A mí, la ayuda me estaba llegando cada tres meses, nosotros retiramos en total casi como tres millones. Hace tres años no recibimos nada, nos dicen que ella tiene que ir a Dorada, a mí me queda hacer la vuelta en Pereira.

ROSA: Yo no amañé en Pereira, porque teníamos que vivir muchas familias en una sola casa. Pagábamos agua y luz y, como en la casa vivían casi toda una tribu, se gastaba el mercado del otro, había mucho problema. También, como allá es gas natural, cuando no se paga eso lo van mochando y no se podía cocinar, no amañé.

Allá se vive es de limosna, a mí me llevaron a limosnear una vez, las mujeres me invitaron y como no teníamos nada, mientras llegaba la plata de víctimas, me fui con las mujeres del cuñado a mendigar, entonces me fui a pedir a las casas, a mí no me dieron nada, decía señor colabóreme con alguna cosita para la comida y me daban plátano o algo así. En un momentico me embolaté y me dejaron botada, yo iba con dos niños y estaba lejos de la casa, no sabía cómo llegar. Las mujeres se fueron adelante y se metieron por otro barrio, yo me quedé en una casa dando aguapanela al niño y ellas me dejaron, me puse a llorar y un señor me dijo como coger el bus 25 hacia el barrio las brisas en Pereira.

En Pereira yo miraba como la cuñada tejía la chaquira y me regalaban los diseños y ahí aprendimos. Los diseños que no éramos capaces de hacer, la compañera decía: “hágale así, mire bien que ahí está la plástica”. Cuando volvimos a Boyacá, traje chaquira y comencé a hacer, así aprendieron las mujeres de por acá el arte, antes las mujeres solo hacían canastos y escobas, pero ya no compra nadie eso. Cuando era niña si compraban bastante y mi mamá me decía aprenda, ya se me olvidó hacer canasto. Antes como la gente sembraba mucho maíz se vendían canasto para cargar. Pero, cuando llegó lo de la coca en las Quinchas se acabó el maíz y los cultivos, entonces ya no se vendían los canastos y sufrimos hambre, por eso, nos metimos a eso de raspar coca en la vereda San Tropel eso es Cimitarra, Santander cerquita de la vereda India, allí llevamos un niño pequeño y después que cayó la fumigación se me murió.

MANUEL DOVIGAMA -78 AÑOS- (autor Adán Restrepo)

Nació en la vereda Cinto del corregimiento de Santa Cecilia (Pueblo Rico, Risaralda). Manuel vivía con su tío materno Ismael desde sus seis años de edad. En ese entonces, ayudaba a su tío a hacer trampa para pescar y usar cerbatana para cazar animal de monte

de día y de noche. A sus 12 años, Manuel aprendió a cazar, pescar, tumbar monte, cultivar toda clase de alimentos en misión y visión de trabajo y convivencia.

Manuel se casó, entre los 16-17 años, en el territorio de Conondó (Bagadó, Chocó), allí vivió con su pareja, suegros y cuñados. Después, Manuel y su esposa fueron a la vereda Avelino, sobre el río Condoto (Tadó, Chocó). Allí comenzaron a abrir la selva, cultivar y adecuar el hogar durante al menos 15 años.

Después se formó el resguardo de peñas del Olvido en la desembocadura del río Condoto en el río San Juan. En el resguardo, Manuel construyó su casa y comenzó a cultivar y cazar nuevamente. Allí crecieron los hijos e hijas de Manuel y adquirieron pareja, Manuel quedó solo con su esposa y siguió trabajando en el resguardo. Luego Manuel consiguió otra esposa y se fueron para la vereda Silencio, en el mismo municipio (Tado, Chocó). Entonces, abrieron la selva y cultivaron plátano, yuca, maíz, aguacate, caimito y chontaduro.

Manuel y su familia vivieron al menos cinco años en Silencio, pero desistieron de seguir allí y regresaron al resguardo para recuperar sus cultivos abandonados. Después empezó la violencia entre paramilitares y guerrilla en la región. Con ese miedo se desplazaron 3 familias y 20 personas en el año 2000 a La Dorada (Caldas). Llegaron al parque la Iguana, allí amanecieron un par de días hasta que encontraron arriendo. En La Dorada las mujeres mendigaron calle por calle, barrio por barrio y los hombres pescaban en el río Magdalena. Después las familias se desplazaron a Puerto Boyacá y se quedaron en el parque Jorge Eliecer Gaitán mientras buscaban arriendo.

En Puerto Boyacá, Manuel se encontró un amigo, Gerardo Leiva, quien llevo a Manuel y sus tres familias a la orilla del río Magdalena en el barrio de invasión las Brisas. Manuel y sus familias construyeron una casa y los hombres empezaron a buscar trabajo y jornalear. Manuel y el resto de familias vivieron en ese sector dos años, después hubo una creciente del río que obligó el desalojo del rancho, la inundación provocó la reubicación de las familias en un sector conocido como Matarratón y que después fue Motordochake. Allí vivieron 12 años.

HISTORIA LINA

Lina nació sobre el río Andágueda (Bagadó, Chocó), su papá era de allí y su mamá de Burbatá (Tadó, Chocó). A los seis años, su papá murió por la mordedura de una culebra, entonces la recogió el hermano de su mamá y se la llevo a la quebrada Burbatá. De niña le ayudaba a la mujer del tío a traer agua, después comenzó a cocinar, cargar leña, moler maíz, tejer canastos y lavar ropa, pero no duró mucho con ellos pues, su tío, murió por una mordedura de culebra. Por eso motivo, la recogió otro tío y la llevó a municipio Cértegui (Chocó) y se fueron a la vereda Pared en una embarcación. Lina no se amañó, tan solo duró una semana, entonces se fue con una vecina a la cabecera municipal de Tadó. Allí le dieron posada por un día y luego fueron a Playa de Oro, (Tadó, Chocó), donde la recogió su hermano mayor Benjamín. Él la entregó al misionero, al principio trabajó con las monjas, luego entró a estudiar en el internado.

En Playa de Oro se enamoró de Armando. Se les permitió casarse en la iglesia. Tras casarse, Armando construyó una casa en Playa de Oro, allí vivieron mientras jornaleaba en las fincas de los libres. Luego Lina y su marido se fueron donde el suegro, a la quebrada Yarequy, allí hicieron finca y cultivaron, pero seguían regresando a Playa de Oro.

En esa época Lina tuvo siete hijos, luego Armando murió, Lina duró soltera poco tiempo, porque después conoció a Mariano que era del resguardo de Peñas del Olvido. Mariano la llevó a la vereda Alto Silencio, allí construyeron casa y cultivaron ñame, banano, plátano primitivo y criaron tres hijos. Con Mariano, Lina comenzó a ir a la vereda Avelino, allí tenían una casa y cultivos, su vida transcurría entre Peñas del Olvido, Avelino y Alto Silencio. Hasta que las casas comenzaron a ser ocupadas por la guerrilla. Después mataron a Mariano y Lina quedó sola cuidando a sus nietos en Peñas del Olvido. Lina llegó a Puerto Boyacá, porque dos de sus hijas se casaron con hijos de Manuel. Lina vio que el Chocó no era una región segura para sus nietos y decidió reunirse con sus hijas en Puerto Boyacá.

HISTORIA JOSÉ VICENTE -49 AÑOS- (autor Adán Restrepo)

José Vicente nació sobre el río Condoto en la vereda Avelino, fue criado por su padre Manuel y madre Alejandrina. A sus ocho años comenzó a trabajar con su papá, cargaban maíz del lugar de corte a la casa, luego lo desgranaba e iba a pescar. Él hacía trampas y a los 10 años comenzó a cazar pájaros y ardillas con cerbatana o bodoquera con veneno. A los 12 años cazaba con escopeta, con el tiempo, dejó de cazar para dedicarse al cultivo de maíz y plátano, socolando con su padre.

José Vicente cogió mujer y vivió cinco meses con ella. Un día su suegra fue a recoger a su mujer y José Vicente no quiso ir con ellas, por eso consiguió otra mujer llamada Ernestina quien provenía de la vereda Gito (Pueblo Rico, Risaralda). Al casarse, se fueron durante un mes a Gito. Allí, limpiaron los cultivos de los suegros y volvieron a Avelino, donde Manuel. Después fueron a la vereda Silencio, abrieron el monte y construyeron una casa. José Vicente cogió un lote aparte, para sembrar plátano, maíz, yuca y frijol. Después construyó una vivienda y tuvo su primer hijo con Ernestina, Wilson. En Silencio trabajaron seis años y después se fueron a la cabecera del río Andágueda en Cuajandó. Fueron a conseguir tierra y, cuando la consiguieron, volvieron donde Manuel y sus hermanos, los invitaron a Cuajandó, una tierra prospera.

Entonces, las familias comenzaron a trabajar entre los cultivos y casas de Silencio y Cuajandó, iban y volvían. Así, duraron dos años hasta que murió un niño de 9 años y un joven de 16 en Cuajandó por mordedura de culebra, eso los aburrió y volvieron a Silencio. Después, en Silencio murió un hijo de Ernestina y José Vicente. Ya, cansados, fueron a trabajar en la finca Agua Bonita de un patrón paisa. Esa finca la administraron por dos años hasta que el INCORA la compró y se formó el resguardo Peñas del Olvido.

Agua Bonita era una finca del patrón Arturo, él compró todas las tierras del río Condoto a toda la familia de José Vicente, tíos, padre, Manuel, y cuatro familias más. Toda esa tierra fue vendida a bajo precio, todo fue un regalo, porque no sabían de dinero, por eso se fueron a Silencio.

El patrón Arturo nunca estaba en la finca, él vivía en Pereira y permitió a José Vicente y su familia vivir en Agua Bonita y cuidar las 400 cabezas de ganado que tenía. José Vicente le trabajó al patrón por 6 años, allí pudo sembrar borrojó, plátano y chontaduro. A los 17 años, José Vicente conoció la guerrilla en Agua Bonita, su esposa Ernestina le avisó que llegaron dos personas del monte. Tenían pañuelos rojos, eran bien altos y portaban buenos fusiles. Entonces arrimaron y preguntaron ¿de quién es el ganado?, José Vicente respondió: del patrón, nosotros solo administramos; son 400 reses y 14 mulas. ¿Cada cuántos días viene el patrón?, cada mes viene, nosotros queremos charlar con él. Y preguntaron a José Vicente ¿saben quiénes somos?, no señor. Somos la Chusma. José Vicente se comunicó con el patrón quien bajó a los 15 días, el patrón dijo esos son los muchachos del monte, yo no voy a pasarles nada, entonces el patrón le pagó a José Vicente y regresó a Pereira.

A los dos días volvieron los negros y preguntaron que pasó con el patrón, José Vicente indicó, se fue. Al otro día llegaron dos camiones y se llevaron el ganado del patrón, solo quedaron 12 reses porque estaban muy ariscas y cuatro mulas. Entonces el patrón inició los trámites para vender al INCORA, se aburrió porque la guerrilla no lo dejaba trabajar. Así se formó el resguardo Peñas del Olvido y el caserío de la comunidad se ubicó en la antigua finca del patrón de Don Arturo que antes eran las tierras que Manuel, José Vicente y otros embera habían vendido a bajo costo.

A lo último hacían reunión tres grupos FARC, ELN y ERG en Peñas del Olvido y los demás resguardos de la región. Las comunidades de Risaralda ya habían embarcado al menos de a dos muchachos a la guerrilla. Cuando un padre no quería que sus hijos se enlistaran en la guerrilla, eran acusados de ser paramilitares y de tener armas escondidas. Las familias acusadas decían con miedo: dígame al hombre que nos inculpa que nos diga en la cara, donde tenemos las armas. Cuando las discusiones aumentaban los guerrilleros pedían una asamblea de la comunidad que era acompañada por una novilla para todos. Pero no importaba la discusión, porque los guerrilleros siempre se llevaban al menos dos muchachos por la mala y dejaban 3 o 4 milicianos. Entonces por no morir las comunidades empezaron a trabajarles, José Vicente incluso cargó tres veces las encomiendas de la guerrilla. Después vinieron los paramilitares y se incrementó la violencia.

Cuando llegaron los paramilitares hicieron varios retenes que se turnaban con el Ejército. Una vez me pararon, dijeron que yo era guerrillero, “porque todos los indios están con la guerrilla”, a mí no me gustó que dijeran eso y les respondí, entonces dijeron: como usted no nos tiene miedo lo vamos a pelar, y me sacaron un cuchillo y lo frotaron en mi pecho.

Una vez la guerrilla atacó a un grupo del Ejército cerca a la comunidad, por esa razón entraron 300 soldados a Peñas del Olvido, decían: venimos a investigar la muerte de los soldados. La comunidad les solicitó que primero tenían que consultar su entrada, porque en el resguardo la autoridad son los indígenas y no podían ingresar como lo hicieron. A los soldados no les importó las solicitudes de la comunidad, entonces recorrieron el resguardo y acusaron a la comunidad de ayudar a la guerrilla. La comunidad en medio de la angustia replicó: aquí no ayudamos a la guerrilla, aquí la guerrilla pasa por la montaña como ustedes, pero no hay caletas, nosotros no tenemos armas.

Por ese miedo, José Vicente y su familia se fueron a La Dorada, Caldas. Doce familias se desplazaron de Peñas del Olvido con rumbo a La Dorada, allí no duraron mucho y se fueron a Puerto Boyacá, donde encontraron apoyo en la familia Leiva, quien les invitó a la orilla del río. En Puerto Boyacá José Vicente consiguió trabajo y se fue a jornalear durante unos meses en los cultivos de coca en la Serranía de Las Quinchas en el sector conocido como Cielo Roto en la finca Nuevo Mundo.

Cuando José Vicente volvió de la serranía, se percató que Ernestina y el resto de mujeres y niños habían regresado a Peñas del Olvido, porque no amañaron en Puerto Boyacá. Entonces Manuel y José Vicente fueron a buscar a sus familias y las obligaron a regresar a Puerto Boyacá. Esta vez compraron un solar y construyeron un rancho en la orilla del río. Allí duraron dos años hasta que se inundó el río Magdalena y fueron reubicados por el alcalde Eduardo Álvarez, en una finca que bautizaron como Motordochake, en el sector de Mataratón en la vereda Velázquez.

En Motordochake comenzaron a trabajar y limpiar el bosque. También alambraron los linderos y sembraron plátano, cacao, piña, borojó, chontaduro y maíz, con semilla traída de Peñas del Olvido. Así trabajaron por muchos años en Puerto Boyacá como comunidad embera chamí-katío.

Luego de la muerte del jaibaná Apolinar se fueron al municipio de Puerto Salgar (Cundinamarca). Allí buscaron arriendo por un mes, hasta que la Personería y la Alcaldía Municipal los mandaron a Puerto Boyacá nuevamente. Allí vivieron seis meses hasta que una pelea entre Dilio Dovigama y Juan Tanigama los separó nuevamente. Fueron a hablar con el alcalde de Puerto Boyacá sobre los problemas y pidieron retorno voluntario al Alto San Juan. El alcalde aceptó y entregó a cada familia viáticos para regresar al Chocó. De ese grupo se fueron 8 familias al resguardo de Peñas del Olvido y empezaron a trabajar la finca, limpiar borojó, platanera, yuquera y papachín.

En Peñas José Vicente recuperó su platanera, yuquera y hasta tuvo reses. También fue cabildo por 8 meses. Entonces, la guerrilla lo llamó a una reunión en la comunidad de Burbata, necesitaban al nuevo gobernador de Peñas del Olvido. Cuando llegó José Vicente había cuatro comandantes de la guerrilla, había marranos y comida, incluso en la comunidad había una tienda, oficina con computadores y plantas de electricidad. Uno de los comandantes le dijo a José Vicente, yo a usted lo conozco cuando era niño, usted es de las Peñas, usted se fue Boyacá y comenzó a investigar a José Vicente.

El comandante le indicó que en Peñas hay mucho cochino, roban mucho, hay vendedores de bazucó, allá sapearon y mataron a nuestros compañeros, si usted quiere trabajar con nosotros y tener mercado y oficina como acá, necesitamos que me traiga 8 de los cochinos. Como José Vicente se había ausentado durante 12 años, desconocía quienes hacían los males. Cuando regresó a Peñas del Olvido, convocó una asamblea y comunicó lo sucedido en Burbata. Entonces, el antiguo gobernador dijo que no entendía la palabra de José Vicente y que la guerrilla quería embolatarlo por ser nuevo, la comunidad le dijo a José Vicente que no iban a mandar a ningún muchacho.

Por ese miedo José Vicente y su familia regresaron a Puerto Boyacá, primero llegaron a una finca llamada La Tebaida a pocos kilómetros de Motordochake. Allí comenzaron a extraer

carbón vegetal durante cuatro meses, después fueron a la finca Libertad Dos. Allí trabajaron en carbón durante ocho meses, hasta que fueron reubicados en el predio Porvenir en la vereda La Fiebre mientras el INCODER adquiría las tierras y formalizaba un resguardo. Pero después de ocho meses, liquidaron el INCODER y el dueño de la finca solicitó el desalojo, entonces fueron reubicados en Casaloma. Lugar en el que están alojados desde el año 2016, pero no hay suficiente tierra para sembrar, sufren de hambre y algunos jóvenes encontraron refugio en el bazuco.

HISTORIA BYRON -44 años- (autor Dagoberto Leiva)

Nació en 1975 en Ité Antioquía, creció en medio del desplazamiento forzado, sus padres tenían tierras en Ité Antioquía en los límites entre Remedios y Puerto Berrio. Luego de la masacre de la guerrilla se desplazaron para Medellín, allí duraron dos meses mendigando para sobrevivir y en medio de la tragedia recogieron una plata para irse al corregimiento de Santa Cecilia (Pueblo Rico, Risaralda). Su padre el señor Saulo Davigama tenía familia y tierra en la vereda Amurrapá.

Una vez que llegaron Saulo tuvo el honor de escoger una parte de la montaña limitando sobre la quebrada Amurrapá, las familias levantaron las casas, y comenzaron a trabajar y cultivar. Allí cultivaron chontaduro, plátano primitivo, banano, cacao y anón. A la tierra la llamaron El Porvenir, comenzaron a talar madera mientras los cultivos se cosechaban para el sostenimiento de las familias pasaron tres meses en ese procedimiento hasta que mataron a Saulo, luego su hermano le rogó a la madre de Byron, Ermilda, que se juntaran a vivir.

Byron, su madre y su padrastro Apolinar se fueron por el río San Juan al Chocó, donde una hermana de Apolinar llamada Amelia. Llegaron hasta el caserío de El Tabor (Tadó, Chocó) y se fueron por el río Anamugra para llegar a su destino. La familia tuvo el honor de llegar a una montaña en lo alto de la vereda Silencio y duraron cinco meses hasta que dos hijas de Ermilda se enfermaron, por el miedo a la enfermedad se fueron al lugar conocido como Playa de Oro (Tadó, Chocó) y se quedaron en la iglesia mientras el padre y las monjas les ayudaban con la comida y medicina para las niñas.

Ermilda también se enfermó y volvieron al corregimiento de Santa Cecilia que quedaba a poca distancia de la vereda Amurrapá, cuando volvieron se enteraron de que el padre de Ermilda fue asesinado. En Santa Cecilia duraron un año, después se fueron al municipio de Bagadó (Chocó) a talar madera, así permanecieron algunos meses hasta que volvieron a Amurrapá. Pero la violencia de la guerrilla llegó a Santa Cecilia al finalizar la década de 1980 y Apolinar y otras familias se desplazan, en el camino consiguen trabajo en la cabecera municipal de Pueblo Rico para guadañar potreros de fincas ganaderas.

Después las familias consiguen contratos en la vereda Patevaca en Yacopí (Cundinamarca) que quedaba a escasos kilómetros de Puerto Boyacá sobre el río Guaguaquí. En ese tiempo Jhon Byron tenía la edad de 10 años y comenzó a trabajar en fincas hasta sus 18 años. A los 18 años se casa con Luz Mery que es hija de Elvia Nacabera quien le mataron a su hijo y marido Juan Tanigama en Santa Cecilia. Byron llegó a tener una buena amistad con la familia de Luz Mery, por eso cuando pidió su mano, Elvia aceptó entregar a su hija.

Con su esposa Jhon Byron se fue a conseguir trabajo en Puerto Boyacá en los sectores de Laureles y la Ye. Durante el andar tuvieron a su primer hijo Dagoberto y luego se fueron a Puerto Pinzón, Guineal, San tropel y la Corcovada en el municipio de Cimitarra (Santander). En la Corcovada falleció una bebé de Jhon Byron y Luz Mery, por eso volvieron donde estaban el resto de su familia en una isla ubicada sobre el río Guaguaquí cerca al caserío de Puerto Romero en Puerto Boyacá.

Luego de muchos años el tío de Byron, Gerardo Leiva, los recoge para llevarlos a la finca en el sector de Mataratón y fundan la comunidad de Motordochake Alto Nacaberdua. La tierra era un lugar lleno de rastrojo y parches donde había monte. La comunidad tuvo que comenzar a ordenar el predio, después de ver el cambio Jhon Byron llegó a analizar que era un futuro bueno y hermoso que nunca pensaba que iba a llegar. Hoy en día puede cultivar y progresar con su familia.

En Motordochake se reunieron muchas familias embera y se organizaron en un cabildo y gracias al gobierno se construyó una escuela donde los niños pueden salir adelante. En Motordochake Jhon Byron comenzó a capacitarse para ser maestro jaibaná y participó de viajes y encuentros de maestro espirituales en Chocó, Tunja, Bogotá, Medellín, Sogamoso, Barrancabermeja, Bucaramanga y Floridablanca.

HISTORIA COMUNIDAD MOTORDOCHAKE (autor Dagoberto Leiva)

Un 25 de octubre en el año 2002 se estableció la comunidad Motordochake Alto Nacaberdua. La reubicación de las familias contó con el apoyo de la Alcaldía que entregó 100 metros de plástico para que se construyeran unos ranchos, mientras se construían las casas de madera. Además del plástico les suministraron alimentación y atención en salud. La comunidad duró seis meses construyendo las casas con madera que fue traída de la Serranía de Las Quinchas por parte de la Alcaldía de Puerto Boyacá. Luego de las casas se adecuó el terreno con un sistema de mangueras y motobombas para suministrar agua potable a la comunidad.

Ya con la tierra todas las familias comenzaron a cultivar. José Vicente y las familias del Chocó se fueron a traer semilla de piña, borjón, chontaduro y achín de Chocó, de su tierra en Peñas del Olvido. Primero solo sembraron para ellos, pero comenzó a haber problema porque los jóvenes robaban los frutos. Entonces José Vicente hizo una reunión para acabar los robos y regaló semilla a las demás familias y después todo el mundo tuvo sus propios cultivos del Chocó.

Después de haber hecho todo el procedimiento la comunidad duró tres años sin energía eléctrica, por eso la comunidad envió una carta a la gobernación de Boyacá para que colaborase con la instalación de energía. El llamado fue atendido y se hizo una reunión con la gobernación y la comunidad para llegar a un acuerdo sobre el servicio de energía eléctrica. Así comenzaron las labores, trajeron los postes y el transformador. El procedimiento duró tres meses que se complementó con la construcción de la escuela para los niños y niñas. La comunidad quedó tan agradecida que comenzó a sentir la tierra como propia.

Después el cabildo Gerardo Leiva repartió lotes de a dos hectáreas a cada familia para cultivar comida, cada familia sacó productos como yuca, maíz, plátano popocho y achín. Más adelante la Alcaldía colaboró con un caballo y una mula que servían para cargar alimentos. Después la gobernación entregó a la comunidad reses de ordeño. Todo iba muy bien, hasta que asesinaron al jaibaná y las familias katío y chamí se separaron. Entonces, se vendieron las reses para evitar problemas, los katío cogieron para Puerto Salgar y los chamí se quedaron en Motordochake. Sin embargo, los chamí abandonaron Motordochake momentáneamente, porque la muerte de un jaibaná liberó muchos jais malvados que podían enfermar a los niños, niñas y adultos. Entonces, las familias chamí, hablaron con el alcalde Fernando Rubio para que buscaran un jaibaná que lograra recuperar y controlar los jais del finado Apolinar para volver a Motordochake y no abandonar la tierra. El alcalde buscó un jaibaná de Risaralda que hizo las debidas ceremonias y curó la tierra de los jais o espíritus. Después los katío se fueron definitivamente al Chocó y Risaralda, Motordochake quedó con muy pocas familias.

Después llegaron proyectos para rescatar los usos y costumbres, la comunidad eligió seis personas que se capacitaron durante tres años con las plantas y espíritus. Los conocimientos fueron transmitidos por jaibanás del resguardo de Cristianía del municipio de Jardín y Andes (Antioquía). También vino una mujer jaibaná de Peñas del Olvido que es la madre de un miembro de la comunidad.

HISTORIA CARLOS (autor Dagoberto Leiva)

Carlos Leiva nació en 1987 en Santa Cecilia Risaralda, él creció en medio del desplazamiento y fue criado por su tía Ermilda, llegó a crecer en la finca La Florida, trabajando con su familia. Después se fue, del pie de su familia, para trabajar y progresar solo. Tuvo el honor de coger destino hacia Cimitarra (Santander) para trabajar limpiando potreros y cultivando maíz, arroz y ajonjolí. Después llegó la guerrilla del río Carare (Santander), entonces se fue a la vereda La India en Cimitarra. Una vez, a la vereda llegó la Cruz Roja para ayudar a las víctimas del conflicto con comida, todo eso lo aburrió y tan solo duró un mes, después cogió destino a Puerto Romero. Allá trabajó voliendo rula, bien duro, como un año. Después se fue al pueblo de Puerto Boyacá, allí Carlos se quedó con la abuela Belarmina Nacabera tres años a punta de hacer y vender escoba para sobrevivir.

Carlos se separó de la abuela y cogió destino hacia el corregimiento de Puerto Pinzón, allá trabajó por muchos años hasta que escuchó la noticia que su familia formó una comunidad y tuvo el honor de llegar a Motordochake. A sus 15 años Carlos conoció su primera pareja, Doreliza, pero no fue una decisión propia, se unieron por consejo de la comunidad, pero después de unos meses a Carlos no le pareció buena pareja. Entonces, se separaron y Carlos se fue a Antioquía a trabajar voliendo rula y guadañando potreros, al cabo de unos meses volvió se fue a la vereda La Pizarra, en Puerto Boyacá, para fumigar potreros. Después de ocho meses trabajando en diferentes haciendas, tuvo el honor de regresar a Motordochake y juntarse con Luz Cely, que es la hija de la primera mujer de Carlos, hoy tienen cinco hijos.

Carlos y Luz Cely se fueron a Risaralda a trabajar en cafetales por ocho meses. También trabajaron en cultivos de tomate y después en una cafetería en Pereira. Cuando volvieron a Motordochake, hubo muchas dificultades con la mamá de Luz Cely, por eso se separaron un tiempo. Entonces Carlos le pidió a la comunidad que le diera consejo a Doreliza para que no molestara a su nueva pareja. La comunidad aconsejó y la señora se quitó esa fiebre de encima y se calmó. Después Carlos construyó una casa con Luz Cely en Motordochake y comenzó a cultivar.

Carlos opina que los trabajos en haciendas ganaderas de Puerto Boyacá, come mucho tiempo y no deja que los indígenas se ocupen de sus propios cultivos en Motordochake. A pesar de eso, en ocasiones hay tiempos de escasez, las cosechas no prosperan y deben emplearse en las haciendas ganaderas cercanas a Motordochake para conseguir su sustento. Pese a las dificultades, Carlos prefiere mantener sus cultivos antes que perder años en la finca de un patrón, puede que el lotecito en Motordochake se demore en dar frutos, pero es propiedad, de su familia. Por ejemplo, La piña se vende en los mercados campesinos que organiza la Alcaldía, a veces cada familia de Motordochake alista tres bultos de piña y todo se vende. Motordochake está inundado de piña, cacao y achín. En cosecha de piña Carlos y Luz Cely sacan de 8-12 bultos, pero no siempre se vende, a veces se cambia por leche y otras cosas a los finqueros de la vereda, porque por acá nadie siembra piña.

A Carlos Motordochake le parece un buen lugar, hay comida y fruta, están tranquilos y seguros, pero la tierra es muy pequeña y no es muy fértil. Por eso, él piensa que cuando crezcan sus hijos, no habrá suficiente tierra para todos. También está el problema de la propiedad, la Alcaldía no quiere legalizar la comunidad como un resguardo, es decir, están en una tierra prestada.

HISTORIA ÓSCAR

Yo soy de la vereda Guarato, pero en ese tiempo no había organización, apenas estaba comenzando a formarse la comunidad. A mi papá no lo conocí, mi mamá decía que lo mataron en una pelea entre mismo embera. Yo crecí con mi tío, hasta que la guerrilla lo mató, en ese entonces tenía como 13 años. Lo mataron porque le dijo a la policía que había gente con camuflado echando baño cerca de la comunidad, entonces la policía fue, pero los guerrilleros los anticiparon y les dieron de baja. Cuando se enteraron de que mi tío había dado aviso a la policía, lo dejaron muerto en la carretera. Por eso me aburrí de la violencia y me vine a Santuario (Risaralda) a coger café. En los cafetales me encontré otro embera que me dijo que en Puerto Boyacá había mucho trabajo, pero también me advirtió que había paraco y mataban mucho.

Yo llegué a Puerto Boyacá como a las dos de la mañana, a esa hora vi que había mucho embera en el parque principal, hablé con uno de ellos y me salió trabajo en la hacienda Brisas de Palagua que quedaba cerca de la ciénaga de Palagua. Allí había mucho embera trabajando, había bastante de Chocó, éramos como 80 trabajadores, allá trabajé como cuatro años y después salió trabajo acá cerca lo que es ahora Motordochake, en la hacienda Triple G.

En ese tiempo andaba mero paramilitar, ellos nos paraban y preguntaban ¿de dónde viene?, yo les dije que venía de Risaralda, ¿qué si ya conocía la región?, ¿dónde quién iba?, a lo último no me preguntaron más. Estaban armados con camuflados, la primera vez que los vi pensé que eran policías, tenían una camioneta cuatro puertas lleno de gente armada, y cada ratico venían subiendo. La patrona me dijo esos no son policías, son meros paras.

Un día me iban a matar, antes era toma trago y una vez me quedé embalado, sin plata, en el pueblo, entonces me tocó caminar a la hacienda Triple G, como 35 kilómetros, fueron como ocho horas caminando en la noche. Cuando llegué, me quité zapatos, me bañe y observé una moto que entró y como a los 10 minutos se fue. No le di importancia y me dormí. Cuando amaneció, el patrón dijo que se robaron una guadañas y motosierras, yo le comenté lo que vi, entonces el patrón se comunicó con los paramilitares.

A los días, vino una cuatro puertas lleno de paras, nos reunieron a los doce trabajadores, dijeron: ¡no me trabaja ninguno, se quedan quietos! y tranquilos que ya arreglamos con su patrón. Duramos como una semana quietos, me dijeron: vea muchacho lo que tenga usted robado tiene que sacarlo de su caleta, si no me trae eso mire, y me saco una pistola, entréguelo de una vez decía. Me querían asustar, me pidieron la cédula y verificaron que fue expedida en Puerto Boyacá, entonces se dieron cuenta de que ya llevaba muchos años por acá, ya conocía la región y sus reglas, por eso me dejaron ir.

Después de eso le dije al patrón que me diera la plástica que me tenía guardaba, él me aconsejó que no me moviera, me dijo: yo no lo culpo, pero si esa gente ve que usted se va, se ponen a buscarlo. No hice caso y me fui a Risaralda por un año. Para esa época ya sabía de las familias de la orilla del río, por eso cuando volví de Risaralda fui a buscarlos, pero no había nadie, me dijeron: esa gente se fue a una finca al lado de la hacienda Triple G, entonces me fui tras de ellos. Al principio me dieron posada y después comencé a vivir con Doreliza, construí una casa y ahora tenemos cinco hijos.

HISTORIA DORELIZA

Mis padres son de Alto Carena, mi papá tenía tierra en Bachichi, eso es a tres horas de camino de Santa Cecilia. Cuando niña yo no sabía que era vivir en comunidad, mi papá no vivía así, él era un andariego, no tenía lugar fijo, íbamos al pie de él. Nosotros caminábamos mucho y por eso sufrí de niña, yo le decía que me mareaba por el sol, y él respondía: váyanse de aquí que ya no los quiero. Mi mamá nos daba pura chicha, harina de maíz y plátano, en esa época nosotros no enfermábamos. Ahora es diferente, los niños se la pasan enfermos, creó que es por la grasa, imagine que yo vine a conocer el aceite en Motordochake, antes solo era la grasa del ganado o marrano, puro cebo, esa era mi manteca.

Cuando tenía los catorce años me entregaron a mi primer marido, y me fui a la vereda Amurrupá, pero no duró mucho esa unión, porque a los tres años lo mataron en Apía (Risaralda), él se había ido en busca de trabajo y no volvió. Él era el hijo mayor de Juan Celestino Leiva, la que mataron en Ité. Después de la muerte de mi marido, me junté con mi cuñado Luis Fernando, la familia no quería que me cogiera un hombre desconocido, porque

después podía tratar mal a los hijos del finado, para ese entonces ya tenía dos hijas, entonces anduve con Luis Fernando.

Yo llegué a Puerto Boyacá con Luis Fernando, pero el que nos guiaba era su tío, Gerardo Leiva. Primero fue Gerardo a visitar a su Ermilda que ya estaba instalada en Puerto Pineda. A Gerardo le pareció un buen lugar, por eso cuando se armó un problema en Santa Cecilia todos nos vinimos a Puerto Boyacá.

Una vez en Puerto Boyacá mi marido, Luis Fernando, logró conseguir un trabajo en Puerto Romero limpiando potreros. Pero no duró mucho, entonces le tocó seguir buscando trabajo donde saliera, pero no volvió, me desaparecieron a mi marido en Puerto Boyacá, entonces me quedé sola, como una arrimada en la familia de Gerardo. Después nos fuimos a la orilla del río en el barrio Brisas del Magdalena, eso era una invasión grandísima y había puro desplazados por la violencia. Eso hacían reuniones para las víctimas y yo comencé a ir a cuento evento hacían, incluso ingresé en un programa de vivienda de la Red de Solidaridad. En ese bario sufrimos mucho, lavaba ropa, hacía escobas y mandaba mi hija a mendigar, porque no teníamos para comer. Después, como una suerte, salió la finca de Motordochake, primero hicimos un rancho con iraka y plástico. Después me junté con Óscar y él construyó nuestra casa en madera.

Como dije al principio, yo no sabía que era vivir en comunidad, eso lo aprendí en Motordochake, una de las primeras cosas que hicimos fue organizar la guardería. Yo fui la primera encargada, pero eso no duró porque había mucho problema, los niños peleaban entre ellos y no hacían caso y como uno no es la mamá, no puede castigar, porque si lo hace hay problema entre las madres.

HISTORIA MILENA (autor Adán Restrepo)

Yo nací en el resguardo de Peñas del Olvido, fui criada por mi padre Fermin Antivia. Mi mamá estaba muy enferma y murió cuando yo era niña. A los seis años, le ayudaba a mi madrastra a traer agua del caño, lavar loza y ropa. A partir de los nueve años, mi padre me entregó al señor Bernardo Restrepo para que nos casáramos cuando fuera mayor. Entonces, me fui a la casa de Bernardo Restrepo, que ya estaba casado, su esposa me enseñó los oficios de la casa.

En esa época yo no sabía que era un marido, yo lloraba con mucho odio. Mi papá me pegaba y castigaba, porque yo no quería irme con ese señor. De todas maneras me entregaron y dejaron donde Bernardo en la vereda Bajo Gito. Allá hay una comunidad más grande que Peñas del Olvido, son como 50 casas. Allá no entra ni carro ni moto, porque está sobre una pendiente. Por eso todos llegan a pío desde la carretera que son 15 minutos.

Como el señor Bernardo tenía otra señora, fue ella quien me mandó y enseñó de trabajo, pero me maltrataba. En esa época, yo no sabía, no tenía pensamiento, no tenía idea de cómo tener hijos, cómo sostener y manejar un marido, yo vivía como loca y antes el señor Bernardo, más celoso, me pegaba y maltrataba.

Después de tener mi primer periodo, me demoré muchos años para quedar embarazada, no sé que pasó, porque apenas después de eso todas las mujeres embera quedan

embarazadas ahí mismo. Dure mucho tiempo sin hijos, hasta que cumplí 20 años. Por eso, me decían que estaba enferma y loca, no me respetaban. Cuando cumplí 16 años nos casamos con Bernardo en la iglesia de Santa Cecilia. A pesar de casarnos, mi marido seguía pegándome y maltratándome, mejor dicho. Después fue cuando vino gente del monte, me decían: ¿por qué me aguantaba el maltrato?, entonces, me aconsejaron y decían que me fuera con ellos. Me convencieron, duré como tres meses con esa gente, fui muy lejos por allá por Sabaleta, Conondo, Río Sucio, Río Negro, todo el río Atrato, mejor dicho. Pero no me gustó esa vida, entonces decidí volarme. Una compañera me dijo: cuidado porque se la ven escaparse la matan, entonces yo pensé y esperé.

Finalmente, cuando fuimos a Conondo, me pude volar con dos compañeras, pero a ellas no alcanzaron y las mataron. Entonces llegué al camino de La Unión y como tenía el número de celular de mi papá, llamé, me recogió y llevó a Peñas del Olvido. Yo pensaba que mi papá me iba a regañar y pegar por irme con esa gente, del miedo casi no lo llamó, por eso pensé en irme al pueblo y trabajar en la cocina, trapeando, ya en ese tiempo tenía pensamiento.

Cuando regresé a Peñas del Olvido, mi papá escuchó que esa gente del monte me estaba buscando, yo tenía miedo, pero no pasó nada. Yo duré soltera en Peñas como un año, no quería saber nada de tener marido. Un día vino un señor y mi papá pensó entregarme a él. A pesar de que era joven, yo no quería estar con ningún hombre.

Después regresó la gente del monte, estaban buscando personas que supieran español, yo pensé en volver, porque sabía hablar, escribir y leer español, porque Bernardo era profesor y se encargó de enseñarme toda la primaria, después estude con una profesora negrita hasta octavo. Como estaba diciendo, los del monte llegaron a buscar gente, esa vez mi papá me aconsejó que no me fuera, porque no quería perderme otra vez. Para alejarnos de esa gente, pensamos ir a Puerto Boyacá, allá ya estaban las familias de Manuel, ellos decían que estaba como bueno, además mi papá ya conocía esa región cuando joven, pero como no volvieron a molestar los del monte no fuimos a Boyacá. Como le estaba diciendo antes, yo no quería tener marido, eso de estar encerrada y tener familia con un mal marido no quería volver a vivirlo, yo pensaba estudiar, mi papá me pensaba matricular en Guarato para terminar el bachillerato.

Después vino un mensaje ¿qué no sé qué?, que le mandan muchos saludes y yo pregunte ¿quién mando?, me dijeron eso fue Bernardo. Yo respondí los mensajes con rechazo, no quería volver a ser maltratada. Después Bernardo le dio mercado a mi papá, eso me molestó, le dije: papá usted me va a traicionar otra vez, desde que era pequeña usted me hizo sufrir y no voy a dejar que eso pase de nuevo. Él me dijo: pero usted y Bernardo se casaron por la iglesia, ¿cómo se va a divorciar?, yo le decía que no me importaba.

Después Bernardo mandó una carta y dinero, pero yo no quise recibir nada, le respondí con una carta que decía que no quería volver a saber nada de él y le devolví la plata. El mensaje lo traía una prima de Bernardo que vivía en Peñas, ella también decía: ¿cómo así? ¿no va a volver con Bernardo, se le olvidó el matrimonio?. Un año después Bernardo seguía mandando cartas, después de muchos mensajes, comencé a pensar el regresar con él, pero

con la condición de que si me maltrata yo me iba y además le decía al padre de la iglesia de Santa Cecilia que acabará el matrimonio. También le expliqué a Bernardo que antes me dejaba maltratar, porque era una niña, pero como ya tenía pensamiento no iba a volver a dejarse tratar de esa forma. Bernardo se comprometió a cambiar y volví a Bajo Gito con él. Desde entonces ha cumplido su palabra, no me volvió a tratar mal, cambio mucho.

Cuando regrese a Bajo Gito, duré con Bernardo dos años, pero fue extraño porque no quedaba embarazada. Pensaba que había algo mal conmigo, y comencé a realizar tratamientos con un jaibaná, él decía que yo tenía la sangre muy simple, pero ningún tratamiento me sirvió y seguía sin tener hijos. Entonces me fui al hospital de Pereira, ahí también me dijeron que tenía la sangre muy simple y me internaron un mes, todos los fines de semana Bernardo me visitaba, en el hospital me dieron como cinco bolsas de sangre, o transfusión que llaman, era pura sangre de kapunía (blancos). A lo último me dijeron que ya estaba bien, y fue verdad, porque a los meses tuve a mi primer hija Melba.

En Bajo Gito tuvimos dos hijas, pero nos fuimos después que la gente del monte amenazó a Bernardo. Todo comenzó cuando desapareció el hijo mayor de Bernardo, cuando él se puso a investigar la muerte de su hijo se dio cuenta de que la guerrilla lo había matado. Entonces puso la denuncia en la fiscalía, y como la gente es muy chismosa, le dijeron a la guerrilla. Después de eso nos tocó irnos. A mi papá también lo amenazaron por culpa mía, si no paga la mujer, paga el suegro, entonces nos dio miedo a muchas familias, porque esa gente no anda con cuentos.

Nos fuimos 19 familias a Puerto Boyacá, todos eran familia de Bernardo, los hombres decidieron ir a Boyacá, porque los mayores decían que era una tierra con trabajo y de los pocos lugares donde no había guerrilla. Llegamos al parque y después nos mandaron a la Defensa Civil, allá nos quedamos como por 20 días. Después la envidia decía de la gente decía: ¿por qué les dan mercado a esas familias? y comenzaron a decir que no éramos víctimas, que todo era mentira. Entonces la Alcaldía dijo que regresáramos a Risaralda y nos obligaban a regresar, decían que nos iban a quitar a los bebés, mejor dicho. La mayoría se devolvieron y se fueron a sufrir a Pereira. De ese grupo nos quedamos tres familias, porque mis tíos Dilio y José Vicente nos recibieron en Motordochake. Ellos sabían que no podíamos regresar y hablaron en la comunidad para que nos recibieran.

En Motordochake duramos como tres años, pero como habíamos muchas familias en un pedacito de tierra, se formaron chismes y problemas, por eso mis tíos dijeron: mejor vámonos, y retornamos a Risaralda. Cuando regresamos a Bajo Gito, otra vez se formaron chismes, decían que los guerrilleros iban a matarnos, a llevarse a mis hijas, entonces por no escuchar tanta bulla le dije a mi esposo que nos fuéramos. Además, la tierra en Bajo Gito es muy fea, hay mucho pantano y llueve todo el tiempo, por eso las niñas se enfermaban.

De ahí nos fuimos a Pereira, allí duramos como un año, en esa época fue que declaré lo de víctimas, eso fue en el 2012. Unas paisanas me habían dicho que para declarar tocaba ir a la UAO (Unidad de Atención y Orientación al desplazado), pero no me explicaron bien que era eso. Entonces me fui a la oficina para mirar que tenía que hacer. Cuando fui la señora de la oficina me dijo si usted va a declarar tiene que ser la verdad, porque si no declara bien la mandamos a la cárcel. Entonces yo le conté la historia que dure tres meses en guerrilla

cuando era niña y que habían amenazado a mi familia, me pidieron mis datos, dónde vivía. Después de eso dijeron que entre tres meses me iban a llamar, y verdad, me llegó un mensaje llegó para cobrar un dinero. Al principio yo pensaba que era mentira, de todas maneras solo una vez me dieron dinero, nunca más salieron con nada, eso fue como si nunca hubiese declarado. La última vez que fui, me dijeron que me iban como a liquidar, que necesitan la cédula de mi hermano Andrés que yo crie y por eso él sale en mi declaración, pero como él ya es un hombre y vive en el Chocó es difícil ubicarlo, por eso no he podido hacer las vueltas de las víctimas.

Después de Pereira, volvimos a Puerto Boyacá a la Tebaida, llegamos a sufrir porque no hemos tenido un territorio y hemos cultivado bien. Tan solo trabajamos sacando carbón y eso nos ha enfermado a todos nosotros.

HISTORIA ERNESTINA (autor Adán Restrepo)

Ernestina Botoma nació en el río Lloraudó en la vereda Gito, a sus seis años aprendió los oficios de lavar loza, desgranar y tostar maíz. Cuando tenía nueve, comenzó a moler el maíz y preparar chicha, envueltos de maíz y asar plátano. Su papá se fue a buscar tierra sobre el río Condotó, cerca a la vereda Avelino, allí cultivaron y duraron al menos una cosecha, después regresaron a Lloraudó.

Una vez su papá cayó enfermo por la mordedura de una culebra, a la familia le tocó ir donde Manuel Dovigama, él sabía curar ese mal, se fueron a la vereda Avelino y Manuel se quedó curando al padre de Ernestina. El tratamiento duró dos meses, pero no funcionó y murió. En ese entonces el hermano mayor de Ernestina la entregó al hijo de Manuel, José Vicente. La pareja primero vivió en Lloraudó, no duraron mucho, porque el hermano mayor de Ernestina los echó, entonces fueron a la vereda Avelino. En el camino, se encontraron a Manuel que estaba alistándose para ir a la vereda Silencio, Ernestina y José Vicente se unieron al viaje, después se fueron a Cuajandó. Entre Silencio y Cuajandó Ernestina tuvo tres hijos, pero dos murieron. Eso la aburrió y se fue con su marido a la finca Agua Bonita, allí tuvieron a su hijo Ferney. Cuando la finca se volvió el resguardo de Peñas del Olvido tuvieron a su hija Erika, Luis Fernando y Jorge Iván.

Cuando llegó la violencia Ernestina y su familia cogieron camino para La Dorada (Caldas), allí estuvieron hasta que la policía les dijo que iba a venir el ICBF para llevarse a los niños. Por el susto se fueron a Puerto Boyacá y vivieron en la orilla del río Magdalena con la familia de Gerardo Leiva. A Ernestina no le gustó vivir allí, tocaba limosnear para conseguir comida, además los hombres las habían dejado solas mientras trabajaban. Por tanta humillación, decidió irse con otras mujeres al Chocó. Pero sus maridos regresaron por ellas y las convencieron de volver a Puerto Boyacá. Para amañarse decidieron hacer un rancho independiente, después de la compra de un solar en ese barrio.

Ernestina comenzó a gustarle Puerto Boyacá, cuando les salió un trabajo en la Serranía de las Quinchas en la finca Nuevo Mundo, allí el patrón les dejó cultivar y les entregó una tierrita para ellos, pero mataron al patrón y les tocó volver a la orilla del río. Esta vez solo duraron un año porque pudieron formar la comunidad de Motordochake.

HISTORIA ADÁN RESTREPO (autor Adán Restrepo)

Hola mi nombre es Adán Restrepo Guasiruma yo crecí en el resguardo Gito Docabú que queda cerca al corregimiento de Santa Cecilia (Pueblo Rico, Risaralda), nací en un lugar llamado La Escuela en el año 1993. Mi madre es Mariana Guasiruma Nequita, mi padre Bernardo Restrepo Serna y tengo cuatro hermanitas. Cuando tenía cinco años, iba a la selva con mi madre, traíamos leña, comida y todo lo que nos brindaba la selva. A los seis años, ingresé a la escuela indígena Bajo Gito, la jornada era de 7.00 de la mañana a medio día, allí hice la primaria.

Desde niño me ha gustado el estudio, además mi padre es docente, por eso cuando terminé la primaria me matricularon en La Institución Intercultural Docabú en el año 2005. Allí la jornada era hasta las cuatro de la tarde, todo el día en el colegio. El colegio está retirado de la vereda Bajo Gito, para estudiar tenía que levantarme a las tres de la mañana, eso de estudiar es un sacrificio. Así duré seis meses, cuando llegó la ruta escolar, pude dormir una hora más y me levantaba a las cuatro para llegar a las seis de la mañana al paradero de la ruta. En el colegio duré tres años, hice hasta octavo, pero todo cambio cuando amenazaron a mi padre y nos tuvimos que desplazar a Puerto Boyacá, eso fue en el 2009. Nos vinimos 19 familias de Gito Docabú por la guerra.

En Puerto Boyacá nos quedamos en la Defensa Civil, el alcalde nos dijo que era mejor que nos regresáramos, porque no había espacio para más indígenas en el municipio. Tan solo tres familias se fueron a Motordochake, entre ellos mi padre y las dos esposas que tenía. En Motordohake solo dure unos meses, no amañe porque la tierra era muy pequeña y ya había muchas familias, no había tierra para más personas, me puse a trabajar para poder regresar a Risaralda. Yo me devolví con mi madre y nos fuimos a mantener los cultivos en Bajo Gito, por todos esos andares, me tocó dejar el estudio al menos un año.

En Risaralda comencé a estudiar todos los sábados en un colegio de la vereda Marruecos, en un año terminé noveno y décimo. Cuando terminé décimo, fui a visitar a mi padre en Motordochake y conocí a una muchacha lo más de bonita, Erika Dovigama. Al verla, hablé con mi padre para que habláramos con los padres de Erika y decirles mi interés por su hija, ellos me dijeron que si Erika me aceptaba, ellos autorizaban la unión. Un mes de abril del año 2012, nos casamos en matrimonio civil en Puerto Boyacá. Cuando nos casamos retome mis estudios en la Institución Educativa del corregimiento de Puerto Pinzón (Puerto Boyacá) y también trabajaba en las fincas para sostener a mi esposa, que también estaba estudiando en Puerto Pinzón y cursaba grado séptimo. Cuando terminé mis estudios y logré ser un bachiller, hubo un problema en la convivencia de Motordochake, por eso la comunidad se separó y unas familias nos fuimos para el resguardo de Peñas del Olvido (Tadó, Chocó). En Peñas el tío de Erika era el docente de la comunidad, como él sabía que era bachiller y era buen estudiante, me ayudó para conseguir trabajo de docente en la comunidad. Primero me contrató la Diócesis, después me contrató la Organización Regional Embera Wounaan (OREWA).

En ese tiempo también ayudé a Erika para que terminase los estudios que interrumpió cuando nos fuimos de Motordochake. Yo tenía una motico y llevaba a Erika al colegio que quedaba en Santa Cecilia. Me gustaba mi vida como docente, salíamos con Erika a pasear

en la moto, pero todo cambió cuando comenzó a investigarme la guerrilla, eso fue el ELN. Además comencé a tener problemas con personas de la comunidad de Peñas del Olvido, decían que no trabajaba bien y que no cumplía, pero mentira, es que la gente es muy envidiosa. Decidimos con Erika irnos a Puerto Boyacá, otra vez, primero fue ella yo me quedé a cobrar el último sueldo como docente y nos encontramos.

Antes que nosotros mi suegro José Vicente y las familias de su padre y hermanos ya se había desplazado a Puerto Boyacá, también por problemas con la guerrilla, ellos llegaron a la vereda La Tebaida, eso es cerca de Motorochake, allí un finquero nos había dejado vivir mientras le ayudábamos a tumbiar un bosque. Así el finquero podía tener sus potreros de ganadería y nosotros sacábamos carbón de la madera, hay comenzó nuestra vida de carboneros. Allí duramos como ocho meses.

Después llegó el candidato a alcaldía Botero a hacer campaña, él se reunió con nosotros y decía que quería apoyarnos. Los líderes de la comunidad, le dijeron que necesitábamos una tierra propia, y nos dijo pero quién está vendiendo, en ese momento el finquero que nos dejaba sacar carbón dijo: si es para los indígenas yo le vendo 40 hectáreas. Botero dijo: yo me comprometo en comprar 12 hectáreas si era alcalde, por ahora vallan al predio que yo lo compré después. Entonces el finquero nos dejó quedar en dos hectáreas de la finca Libertad Dos, allí vivimos como 10 meses, esperando que nos compraran las 12 hectáreas, porque Botero ganó la alcaldía.

En esa finca también sacamos mucho carbón, pero sufrimos mucho, los niños enfermaban y no podíamos cultivar. Entonces llegó un funcionario del Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (INCODER) y dijo que no se podía adquirir esa finca, porque no tenía fuentes de agua. Entonces, nos dijo que tenía un amigo coronel que vendía una finca cerca de la quebrada La Fiebre, eso es en la Serranía de Las Quinchas. Los líderes de la comunidad fueron allí, y les pareció buena idea el cambio, entonces nos fuimos todos para allí, fueron como ocho meses, hasta que el dueño dijo que nos fuéramos y solicitó un desalojo, decía que el gobierno no le gusta negociar rápido y estaba cansado de esperar la compra, ya en esa época el INCODER dejó de existir y quedamos sin ilusión.

Después nos tocó vivir en Casaloma, eso es una finquita de 11 hectáreas que queda cerca al casco urbano de Puerto Boyacá, llegamos en el año 2016 y seguimos sufriendo desde entonces. A pesar de los problemas en el año 2018 me casé con Erika en la iglesia San Pedro Claver de Puerto Boyacá. Con Erika tenemos dos hijos y nuestro gran sueño es que nuestra familia logré tener un territorio propio.

Hitos históricos de las comunidades embera de Puerto Boyacá



1980

Durante la colonización del Magdalena Medio, los y las Leiva colonizan tierras sobre el río Ité ubicado entre la jurisdicción de Remedios y Puerto Berrío (Antioquía). En esa comunidad conocen a Saulo Davigama que provenía de la vereda Amurrapá (Pueblo Rico, Risaralda). Saulo se emparenta con Ermilda Leiva. Luego de unos años en Ité, son masacrados por la guerrilla, lo que los obligó a desplazarse a la vereda Amurrapá donde la familia Davigama.

1990

Inician los trámites para constituir los resguardos de Peñas del Olvido (Tado, Chocó) y Gito Docabú (Pueblo Rico, Risaralda)

1990

Las familias comienzan a pagar arriendo en el corregimiento de Puerto Pinzón. Las parejas de jóvenes se dispersan entre la oferta laboral de las haciendas ganaderas. Después de Puerto Pinzón se instalan en el corregimiento de Puerto Perales (Puerto Triunfo, Antioquía) y luego en el sector de La Torre en el casco urbano de Puerto Boyacá. El pago de arriendos implicó fuertes humillaciones al no poder sostener los pagos, por esa razón unas familias deciden adquirir una isla cerca al caserío de Puerto Romero sobre el río Guaguaquí que era propiedad del señor Lizarazú.

1960-1980

Las comunidades embera del Alto San Juan construyen circuitos laborales durante la colonización del Magdalena Medio. La oferta laboral fue copada por jóvenes solteros que permanecían en La Dorada, Puerto Boyacá, Cimitarra, Puerto Nare o Yacopí durante meses o años. Asimismo, familias y parentelas completas se dirigen al Magdalena Medio, en ese escenario Juan Leiva logra adquirir un lote en la vereda Guanegro (Puerto Boyacá)

1990

Ingresa la guerrilla, FARC, al Alto San Juan e inician enfrentamientos con la fuerza Pública en Santa Cecilia (Pueblo Rico, Risaralda). En ese escenario son asesinados Juan Leiva, Saulo Davigama y Juan Bautista Tanigama e hijo. Luego de las muertes sus familiares se desplazaron a Patecava (Yacopí, Cundinamarca), corregimiento limítrofe con Puerto Boyacá en el río Guaguaquí.

1990

Las familias desplazadas de Amurrapá inician una relación servil con las haciendas ganaderas de Puerto Boyacá y Yacopí. Esa etapa es llamada por ellos como vida "campamentera". Se denomina de esa manera porque cada jefe de hogar debía buscar trabajo y solicitar permiso a cada patrón para alojar a la familia en un campamento durante el tiempo del contrato. En ese tiempo conocen al señor Lizarazu, un militar retirado que los alojó en su propiedad en la vereda Patio Bonito (Puerto Boyacá).





5 Bibliografía

- Agnew, John y Oslender, Ulrich. (2010). Territorialidades superpuestas, soberanía en disputa: lecciones empíricas desde América Latina. *Tabula Rasa*, (13), 191-213.
- Aguilar, Javier. (2017). *Relaciones territoriales de las víctimas del conflicto armado: una mirada desde Ciudad Bolívar (Bogotá, Colombia)* (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- Aparicio, Juan Ricardo (2005). “Intervenciones etnográficas a propósito del sujeto desplazado: estrategias para (des)movilizar una política de la representación”, en: *Revista Colombiana de Antropología* Vol. 41. Pp. 135-169.
- Asociación Orewa. (2013). *Plan de salvaguarda pueblo embera. Documento unificado planes regionales*. Bogotá: Ministerio del Interior.
- Augé, Marc (1993). *Los “no lugares” espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Ed. Gedisa, Barcelona.
- Bocarejo, Diana (2011). “Dos paradojas del multiculturalismo colombiano: la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político”, en: *Revista Colombiana de Antropología* Vol. 47 (2). Pp. 97-121.
- Bocarejo, Diana. (2014). Languages of Stateness Development, Governance and Inequality. En DesiguALdades.net, *Working Paper No. 63*. Berlin: International Research Network on Interdependent Inequalities in Latin America.
- Carballada, Alfredo. (2015). El territorio como relato. Una aproximación conceptual. *Margen*, (76).
- Castillo, Ángela y López, Jhonnatan. (2011). *Familias emberas en situación de desplazamiento forzado en Bogotá: una encrucijada a la interculturalidad*. Ponencia presentada en el VII Congreso y Curso Internacional Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU). Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.

- Cataia, Marcio (2008). "Territorialidade estatal e outras territorialidades: novas formas de uso dos territórios na América Latina. Conflitos, desafios e alternativas", en: *Scripta Nova* Vol. 12. <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-270/sn-270-99.html>.
- De Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer (Tomo I)*. Ed. Universidad Iberoamericana e Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente. México
- Chatterjee, Partha. (2011). "La política de los gobernados", en: *Revista Colombiana de Antropología* Vol. 47 (2). Pp. 199-231.
- Clifford, James. (1994). Diasporas. *Cultural Anthropology*, 9(3), 302-338.
- Centro Nacional de Memoria Histórica (2019). *El Estado suplantado. las autodefensas de Puerto Boyacá. Informe N.o 4*. Serie: Informes sobre el origen y la actuación de las agrupaciones paramilitares en las regiones. Ed. Panamericana Formas e Impresos S.A.
- Comunidad de Juristas de Akubadaura. (2017). *Informe para el Tribunal Superior de Antioquia, Sala Especializada en Restitución de Tierras*.
- Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento [Codhes]. (2014). Crisis humanitaria del pueblo emberá. En *Documentos CODHES No. 28*. Bogotá: Torre Gráfica Limitada.
- Contraloría General de la República, Defensoría del Pueblo y Procuraduría General de la Nación. (2016). *Informe de seguimiento al cumplimiento de la Sentencia de Restitución de Tierras No. 007 de 2014 y al Auto 025 de 2015 del Tribunal de Antioquia a favor del pueblo embera katío del Alto Andágueda*.
- Cortés, Oriana. (2013). *Interpretaciones de la migración y el desplazamiento embera, el caso de familias embera katío en Bogotá* (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- Das Venna & Poole, Deborah (2004). "State and its margins, comparatives ethnographies", en: *Anthropology in the margins of the state*, Santa fe NM, School of American Research Press. Pp. 3-33
- Damonte, Gerardo. (2011). *Construyendo territorios: narrativas territoriales aymaras contemporáneas*. Lima: Grupo de Análisis para el Desarrollo/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Fundación Tierra.
- Defensoría del Pueblo. (2017). *Informe defensorial. Derechos humanos de la población indígena embera katío, chamí y zenú en situación de desplazamiento*

forzado ubicada en la jurisdicción de la regional del Magdalena Medio. Bogotá: Delegada para los Derechos de la Población Desplazada, Defensoría Regional Magdalena Medio.

- Foucault, Michel (1995). "Crítica y Aufklärung [„Qu'est-ce que la Critique?""]. En: *Revista de Filosofía-ULA*, (8). Traducción Jorge Dávila.
- Foucault, Michel (1999). "La Gubernamentalidad", en: *Michel Foucault, Estética, ética, y hermenéutica, Obras esenciales, volumen III*, Ed. Paidós, Barcelona. Pp. 175-197.
- Garzón, María. (2017). *Las tácticas del habitar. Prácticas de recuerdos y resignificación de lugares en contextos de retorno de población* (Tesis de doctorado). Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- Gupta, Akhil & Ferguson, James (2008). "Más allá de la cultura: espacio, identidad y las políticas de la diferencia". *Revista Antípoda* Vol. 7. Pp. 233-256
- Haesbaert, Rogério. (2013). Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. *Cultura y representaciones sociales*, 8(15), 9-42.
- Hale, Charles (2004). Rethinking Indigenous Politics in the Era of the "Indio Permitido", en: *NACLA Report on the Americas, Report on race part 1* Sept-Oct. Pp.16-21.
- Hale, Charles & Millamán, Rosamel. (2005). "Cultural Agency and Political Struggle in the Era of Indio Permitido", en: *Cultural Agency in the Americas*, edited by Doris Sommer. Durham, NC: Duke University Press. Pp. 281-301.
- Juzgado Primero Civil del Circuito Especializado en Restitución de Tierras de Quibdó. Sentencia 052 de 2017. Proceso de restitución de derechos territoriales resguardo indígena embera katío Mondo-mondocito.
- Katz, David. (2019). *Diseño de un modelo de gobernanza para mejorar el desempeño social y ecológico en la serranía de Las Quinchas en Otanche, Boyacá* (Tesis de maestría). Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.
- Katzer, Leticia. (2015). Márgenes de la etnicidad: de fantasmas, espectros y nomadológica indígena. Aportes desde una «etnografía filolítica». *Tabula Rasa*, (22), 31-51.
- Kofes, Suely. (1998). Experiencias sociales, interpretaciones individuales: posibilidades y límites de las historias de vida en las ciencias sociales. En Thierry

Lulle, Pilar Vargas y Lucero Zamudio (Coords.), *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales* (Vol. I, pp. 82-101), Barcelona: Anthropos.

- Lefebvre, Henri. (2013). "Plan de obra" y "El Espacio social". En *La producción del espacio* (pp. 63-216). Madrid: Capitán Swing.
- Li, Tania (2009). "To Make Live or Let Die? Rural Dispossession and the Protection of Surplus Populations", en: *Antipode* Vol. 41. Pp. 66-93.
- Losonczy, Anne-Marie. (2006). *Viaje y violencia. La paradoja chamánica emberá*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Loudor, Woody Edson. (2016). *Articulaciones del desarraigo en América Latina. El drama de los sin hogar y sin mundo*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Mançano Fernandes, Bernardo. (2009). Territorio, teoría y política. En Fabio Lozano y Juan Guillermo Ferro, *Las configuraciones de los territorios rurales en el siglo XXI* (pp. 35-61). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Medina, Carlos. (1990). *Autodefensas, paramilitares y narcotráfico en Colombia. Origen, desarrollo y consolidación. El caso "Puerto Boyacá"*. Bogotá: Editorial Documentos Periodísticos.
- Mejía, William. (2007). *Presencia embera en el área metropolitana centro occidente*. Pereira: Fundación Cultural Germinando/Fundación Bernard van Leer Holanda/Red de Universidades Públicas del Eje Cafetero.
- Ministerio del Interior. (2004). *Concepto sobre la pertenencia étnica Embera Chamí y Embera Katío de la comunidad "Motor Duchake Alto Nacaberdwa" o "Quebrada Piedra Blanca Tierra de Nosotros", ubicada en la jurisdicción del municipio de Puerto Boyacá, departamento de Boyacá*. Bogotá.
- Mosquera, Jefferson. (2011). *Cambios y persistencias en el subsistema minero aluvial del territorio colectivo del consejo comunitario mayor del Alto San Juan-Asocasan (Tadó, Chocó): entre 1960 y 2010* (Trabajo de grado para optar por el título de ecología). Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.
- Mountz, Alison. (2012). "Refugees-performing distinction: paradoxical positionings of the displaced", en: Tim Cresswell and Peter Merriman (Eds.) *Geographies of mobilities: practices, spaces, subjects*. Ed. Routledge. Pp. 255-269.
- Nacabera, Arturo. (Enero 21 de 2015). *Reconocimiento y registro de plantas medicinales por los niños embera*. [Archivo de video]. Recuperado de youtube: de <https://www.youtube.com/watch?v=uH0fchAKCh4>

-
- Nates, Beatriz. (2011). Soportes teóricos y etnográficos sobre conceptos de territorio. *Revista Co-herencia*, 8(14), 209-229.
 - Nizkor (2001). "Capítulo VI Puerto Triunfo", en: *Colombia Nunca Más, crímenes de lesa humanidad zona 14ª 1966...(tomo I)*. Bogotá.
 - Rivera, Silvia (2016). "Etnicidad estratégica, nación y (neo)colonialismo en América Latina", en: *Alternativa Revista de Estudios Rurales* Vol. 3 (5).
 - Oslender, Ulrich (2008). "La espacialización de la resistencia: perspectivas de espacio y lugar en la investigación sobre movimientos sociales", en: *Comunidades negras y espacio en el pacífico colombiano, hacia un giro geográfico en el estudio de los movimientos sociales*. Ed. ICANH, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca y Universidad del Cauca. Pp. 61-98.
 - Oslender, Ulrich. (2008). "Geografías del terror": un marco de análisis para el estudio del terror. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 12(270).
 - Pardo, Mauricio. (1983). Transformaciones históricas en los indígenas Chocó. *Boletín de Antropología*, 2(17, 18, 19), 611-627.
 - Pardo, Mauricio. (1987). Regionalización de indígenas Chocó. Datos etnohistóricos, lingüísticos y asentamientos actuales. *Boletín del Museo del Oro*, (18), 46-63.
 - Pardo, Mauricio. (1992). El convite de los espíritus. En Emanuele Amodio y José Juncosa (Comp.), *Los espíritus aliados, chamanismo y curación en los pueblos indios de Suramérica* (pp. 81-154). Quito: Ediciones Ayba-yala.
 - Ricoeur, Paul. (2004). De la memoria y la reminiscencia. En *la Memoria, la Historia, el Olvido* (pp. 17-172). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
 - Rose, Nikolas. (2003). Identidad, genealogía, historia. En Stuart Hall & Paul Du Gay, (comp.) *Cuestiones de identidad cultural*. Ed. Amorrortu, Buenos Aires. Pp. 214-250.
 - Routledge, Paul (1996). "Critical geopolitics and terrains of resistance", en: *Political Geography*, Vol. 15, (6/7). Pp. 505-531
 - Sack, Robert. (1986). The meaning of territoriality. En *Human territoriality: Its Theory and History* (pp. 5-27). Cambridge: Cambridge University Press.

- Serge, Margarita (2012). "El mito de la ausencia del Estado: la incorporación económica de las 'zonas de frontera' en Colombia", en: *Cahiers des Amériques latines* Vol. 71. Pp. 95-117.
- Stipek, George. (1976). *Sociocultural responses to modernization among the colombians embera* (Phd thesis). State University of New York and Binghamton. New York.
- Tribunal Superior, Distrito Judicial de Antioquia. Sentencia 007 de 2014. Proceso de restitución de derechos territoriales resguardo indígena embera katío del Alto Andágueda.
- Ulloa, Astrid. (1992). Los emberá. En *Geografía Humana de Colombia. Región Pacífico Tomo IX* (pp. 86-116). Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Ulloa, Astrid; Rubio, Heidi y Campos, Claudia. (1996). *Trua Wandra: estrategias para el manejo de fauna con comunidades embera en el Parque Nacional Natural Utría, Chocó, Colombia*. Bogotá: Editorial Buena Semilla.
- Vasco, Luis y Sánchez Enrique. (1975). *La comunidad indígena "chamí" de Pueblo Rico y Mistrató. Proyecto de delimitación de un área de reserva*. Bogotá: Instituto Colombiano de Reforma Agraria.
- Vasco, Luis Guillermo. (2011). Reflexiones para el desarrollo de una política pública intercultural con el pueblo embera residente en Bogotá. En *Notas sobre los embera-chamí en Bogotá*. Bogotá: Corporación Burunde.
- Vía Plural. (2009). *Informe final. Identificación y caracterización socioeconómica, cultural y nutricional del observatorio de la situación de los niños, niñas y de las familias embera en Bogotá*. Bogotá: Instituto Colombiano de Bienestar Familiar/Vía Plural.