



Entre la Juridización de Lo Étnico y La Etnización de lo Jurídico:
Ficción Jurídica y Hablar Derecho Entre las Comunidades Étnicas de *El Dieciocho* en Chocó.

Diana Carolina Galindo Poblador.

Director
Byron Ospina Florido

Universidad Pedagógica Nacional
Facultad de Humanidades
Maestría en Estudios Sociales
Bogotá D.C.
2021

Tabla de Contenido

| | |
|--|----|
| Introducción | 6 |
| Capítulo 1..... | 22 |
| El Dieciocho. Actores e Historicidades | 22 |
| 1.1. Los Actores: Comunidades Embera de El Dieciocho y Río La Playa | 22 |
| 1.1.1. Colonización del Mundo Embera | 24 |
| 1.1.2. El Compadrazgo | 26 |
| 1.1.3. Familias Embera de la Zona de Carretera | 29 |
| 1.2. Comunidad Negra de El Dieciocho..... | 37 |
| 1.3. Relaciones entre Comunidades Embera y Negras en el Chocó | 45 |
| Capítulo 2..... | 50 |
| Hablar Derecho, Hablar Libre: Entre Multiculturalismo, Ficción Jurídica y Juridización de lo Étnico..... | 50 |
| 2.1. Crítica al Multiculturalismo Constitucional..... | 50 |
| 2.1.1. Las Dimensiones del Multiculturalismo Constitucional | 55 |
| 2.2. El Lugar del Multiculturalismo en los Conflictos Intra e Interétnicos..... | 59 |
| 2.3. Hablar Derecho y la Construcción de Ficciones en el Marco del Multiculturalismo Jurídico..... | 64 |
| 2.3.1. Hablar Derecho: entre la Instrumentalización, la Apropiación y el Fetichismo | 66 |
| 2.4 Ficción Jurídica | 74 |
| 2.5. Juridización y Etnicidad..... | 76 |
| Capítulo 3..... | 80 |
| Hablar Derecho en el Expediente Administrativo de la Constitución del Resguardo de El Dieciocho. Narraciones Sobre Nosotros y Los Otros | 80 |
| 3.1. Aspectos Generales Respecto a la Conformación de los Expedientes Administrativos y la Conservación de Archivos. Elementos metodológicos..... | 82 |

| | |
|---|-----|
| 3.2. Juridización de la identidad étnica: ficción jurídica y hablar derecho en la constitución de resguardos..... | 85 |
| 3.2.1. La Constitución de Resguardos | 86 |
| 3.2.3. Narraciones del Nosotros Desde el Hablar Derecho | 94 |
| Capítulo 4..... | 107 |
| Hablar Libre: Más Allá de las Ficciones..... | 107 |
| 4.1. Viva Voz y Río: Hablar Libre | 107 |
| 4.2. Narradores y Testimoniante que Fluyen..... | 109 |
| 4.3. Hablar Libre: “(...) el Atrato Fue Peleado pa’ Estar Libres” | 115 |
| 4.3.1. Los Relatos del Hablar Libre..... | 116 |
| A Modo de Conclusión | 129 |
| Lecciones de Cómo Hablar Libre | 129 |
| Referencias..... | 133 |

Lista de Figuras

| | |
|---|------|
| Figura 1. Mapa #1 Alto Andágueda y Vereda El Dieciocho | 3131 |
| Figura 2. Mapa #2 ubicación aproximada de la vereda El Dieciocho | 322 |
| Figura 3. Gráfico #1. Línea de tiempo conflicto embera en el Andágueda. Basado en el libro El oro y la sangre del periodista Juan José Hoyos y en los testimonios recolectados..... | 37 |

*Relato etiológico negro-colombiano, el origen de los
diferentes grupos étnicos del Chocó.*

Cuando Dios acabó de hacer la costa Pacífica, se detuvo y la vio muy bella. Entonces se dijo: "Esta belleza no puede ser sólo para mí". Llamó entonces a algunos ángeles que jugaban en su corte. Les dio barro rojo, blanco y negro y les dijo:

"Hijos míos, vayan a la costa Pacífica y hagan estatuillas con este barro.

Cuando las hayan hecho, sóplenas y después póngalas suavemente en la costa para que no se rompan. Se convertirán en los hombres de allá".

Los ángeles obedecieron. Al llegar a la frontera con Panamá, tomaron el primer barro, el que era rojo; lo modelaron, lo soplaron y colocaron suavemente las estatuillas.

Así nacieron los indígenas. Enseguida tomaron el segundo barro, el blanco.

Hicieron lo mismo con éste y de estas estatuillas nacieron los blancos. Cuando creyeron que no les quedaba más por hacer, se lavaron las manos. Pero uno de ellos, al ver el barro negro les dijo a los otros:

"Hagamos cualquier porquería con este hollín y tirémoslo en la tierra, para ver qué sale de ahí".

"¿Y adónde lo vamos a tirar? ", preguntó otro.

"En los ríos, en los pantanos, en las calas y desembocaduras de los ríos". Hicieron las estatuillas de cualquier manera y las tiraron con fuerza.

Cayeron sobre las piedras y sobre las raíces y troncos de los árboles que les aplastaron la nariz e hincharon sus labios, y se quedaron así para siempre. Su pelo era tierno y se pusieron a asemejarse a la maleza que los atrapó.

Así tuvo su origen la nación de los negros.

(Losonczy, 2006)

Introducción

Hace 5 años, cuando ocupé el cargo de Jefa de la Oficina del Inspector de la Gestión de Tierras, en la Agencia Nacional de Tierras (ANT)¹, tuve la oportunidad de conocer de cerca algunos conflictos entre poblaciones raizales, étnicas y campesinas. De este modo, pude observar la manera en que las comunidades indígenas, negras y campesinas se disputaban entre sí, el reconocimiento de un *Mejor Derecho* sobre la tierra, además de evidenciar la forma en que sus propuestas eran presentadas ante la autoridad de tierras; haciendo uso de un discurso legal, que ha sido elaborado y apropiado por las mismas comunidades.

En esos casos, esta autoridad debía responder por medio de la expedición de actos administrativos, dirigidos a determinar dentro de un proceso jurídico, quién había demostrado la existencia de mejores argumentos para acceder a la tierra y las comunidades debían asumir, bien sea por sí mismas o bajo la representación de organizaciones sociales y políticas, la construcción de un entramado de premisas capaces de *convencer* a la ANT, que su derecho sobre una porción determinada de tierra, era superior al de otras comunidades. Por consiguiente, el proceso administrativo de dotación² y adjudicación³ de tierras, se constituye en un intercambio de

¹ La ANT es una agencia estatal de naturaleza especial, del sector descentralizado de la Rama Ejecutiva del Orden Nacional, adscrita al Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural, y funge como máxima autoridad de las tierras de la Nación. Fue creada mediante Decreto 2363 del 7 de diciembre de 2015, para asumir algunas de las competencias del antiguo Instituto Colombiano de Desarrollo Rural -Incode-.

² La dotación de tierras para comunidades étnicas tiene como antecedentes la Ley 89 de 1890 “Por la cual se determina la manera en que deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”, donde se determinó el acceso a tierras para los indígenas bajo la figura de parcialidades y resguardos. En la Ley 135 de 1961 se incluyó la obligación de Estado de titular los resguardos indígenas de manera de colectiva. En relación con las comunidades negras el antecedente legal más importante es el artículo 55 transitorio de la Constitución Política de 1991 que ordenó la expedición de una ley, “previo estudio por parte de una comisión especial que el Gobierno creará para tal efecto, una ley que les reconozca a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva sobre las áreas que habrá de demarcar la misma ley”. Lo que se materializó posteriormente, en la Ley 70 de 1993.

³ Como lo ha señalado la Corte Constitucional, los artículos 64, 65 y 66 de la Carta Política “constituyen el fundamento de la acción del Estado para crear las condiciones necesarias que permitan el acceso de los trabajadores agrarios a la propiedad de la tierra” (Corte Constitucional de Colombia. Sala Plena. Sentencia C-644 de 2012. MP. Adriana María Guillén Arango). El decreto 902 de 2017 enumeró como sujetos de acceso a tierra y formalización a “campesinos, campesinas, trabajadores, trabajadoras y las asociaciones con vocación agraria o las organizaciones cooperativas del sector solidario con vocación agraria y sin tierra o con tierra insuficiente, así como personas y comunidades que participen en programas de asentamiento y reasentamiento con el fin, entre otros, de proteger el medio ambiente, sustituir cultivos ilícitos y fortalecer la producción alimentaria, priorizando a la población rural victimizada, incluyendo sus asociaciones de víctimas, las mujeres rurales, mujeres cabeza de familia y a la población desplazada”.

razones entre los implicados, es decir; por un lado, las de los sujetos jurídicamente reconocidos como destinatarios de la norma y de las acciones en ella contenidas y por el otro, las de una persona jurídica de Derecho público con la facultad y la obligación de dar cumplimiento a lo ordenado en el texto legal.

El estado, mediante dicha entidad, asume la administración de todas aquellas tierras rurales que no tienen un antecedente de propiedad privada, con el propósito de adjudicarlo o protegerlo; esto último, funge para el caso de determinado tipo de ecosistemas como los páramos, bosques, selvas, manglares, entre otros. Así mismo, la ANT, también tiene la facultad de comprar predios con destino a comunidades étnicas o campesinas con el fin de garantizar su acceso a suficiente tierra. En ese contexto las comunidades étnicas y campesinas, deben acudir a los argumentos que justifiquen sus aspiraciones sobre la tierra; argumentos que, como señalé antes, deben ser coherentes con una narrativa jurídica, la cual fundamentalmente se basa en la idea de derechos.

No obstante, en muchos casos la respuesta legal forjada en este intercambio de argumentos normativos, corre paralela a la facticidad de la realidad misma de las comunidades, la cual no logra ser abarcada por el Derecho; dado que allí, tienen lugar ciertas yuxtaposiciones de intereses, narrativas sobre la identidad, representaciones culturales y vivencias sobre la tierra, elementos que se escapan de lo jurídico y desbordan lo normativo. En otras palabras, detrás de lo que el Derecho configura como una realidad objetiva, que no existe empíricamente mediante ficciones; existen subjetividades, identidades y hechos que difieren de lo que ha sido ficcionado por la norma.

Este tipo de desbordamiento, podría explicar la permanencia del conflicto entre tres comunidades que ocupan y reclaman para sí dos predios en la vereda *El Dieciocho*, ubicada en el municipio del Carmen de Atrato en el Chocó (ver figura *mapa 1*). Específicamente, dos comunidades Embera y una Negra (que incorporó algunas familias mestizas), las cuales construyeron unas narrativas sobre sí mismas y su identidad étnica, así como sus reclamaciones

El acceso a la tierra puede darse fundamentalmente mediante la adjudicación de tierras, pero también existen programas de formalización y el saneamiento de la propiedad. La Ley 160 de 1994, creó el Sistema Nacional de Reforma Agraria y Desarrollo Rural Campesino y le entregó al entonces Instituto Colombiano para la Reforma Agraria (Incora), la función de adjudicación y saneamiento de tierras. Esta función ha sido también ejercida por el Incoder (Instituto Colombiano de Desarrollo Rural), entidad que reemplazó al Incora después de su liquidación en 2003 y, actualmente por la Agencia Nacional de Tierras -ANT- creada en 2015.

para ajustar éstas a ficciones jurídicas y, de ese modo, obtener la satisfacción de sus reclamos frente a la autoridad de tierras, sobre los predios *La Noche* y *La Playa*, de la vereda mencionada.

Ahora bien, estas tensiones entrecruzan no solo cuestiones jurídicas o la habilidad de *hablar Derecho* o en el lenguaje propio del Derecho, para obtener así los mejores argumentos, sino que también plantean cuestionamientos sobre lo étnico, lo identitario y lo que está por fuera de las ficciones jurídicas. Para contextualizar brevemente el conflicto por los derechos de los predios *La Noche* y *La Playa* (cuyos actores se caracterizan en el capítulo 1 de este documento), cabe señalar que éste inició cuando dichos predios fueron adquiridos por el Instituto Colombiano de Reforma Agraria -Incora⁴- y entregados al recién constituido resguardo *Río La Playa*, el 6 marzo de 1993⁵. Los terrenos fueron destinados para ser ocupados por familias Embera, particularmente a un grupo proveniente del *Alto Andágueda*, que llegó a la zona de carretera en el año 1987.

Desde su llegada, las familias indígenas ubicadas en los predios, instauraron relaciones basadas en el intercambio de productos y los compadrazgos, manteniendo una interacción

⁴ El Incora fue creado mediante la Ley 135 de 1961. Esta ley fue consecuencia de las recomendaciones que para ese entonces realizó al Alianza para el Progreso dirigidas a la pacificación del campo en tiempos del Frente Nacional. El Instituto tenía dentro de sus funciones, conforme al artículo 3 de la ley: administrar a nombre del Estado las tierras baldías de propiedad de la nación, adjudicarlas o constituir reservas y adelantar colonizaciones sobre ellas; ejercitar las acciones y tomar las medidas que correspondan frente a la indebida apropiación de tierras baldías o incumplimiento de las condiciones bajo de las cuales fueron adjudicadas; administrar el Fondo Nacional Agrario; clarificar la situación de las tierras con el objeto de identificar pertenecientes al Estado, facilitar el saneamiento de la titulación privada y cooperar en la formación de los catastros fiscales; promover y auxiliar o ejecutar directamente la construcción de las vías para dar fácil acceso a las regiones de colonización, parcelación o concentraciones parcelarias; promover y auxiliar o ejecutar directamente labores de recuperación de tierras, reforestación, avenamiento y regadíos en las regiones de colonización; cooperar en la conservación forestal y, especialmente, en la vigilancia de los bosques nacionales; hacer dotaciones de tierras en las colonizaciones que con tal objeto adelante o en las tierras de propiedad privada que adquiera con el mismo fin; promover la creación de "unidades de acción rural" y cooperativas, entre los propietarios y trabajadores del campo; entre otras.

⁵ Como se aclara en la resolución 330 de 2014 expedida por el Incoder, "El resguardo indígena Río La Playa, fue constituido mediante Resolución 072 del 14 de abril de 1993 de Incora, con un globo de terreno baldío, con extensión de 3.127 hectáreas, plano P-466.256. En ese mismo año, el Incora adquiere dos predios con destinación exclusiva para el pueblo indígena Embera, con acta de entrega del 6 Marzo de 1993 (folios 109 a 113) el Incora entregó a la comunidad de Río La Playa los predios La Noche con 231.6674 hectáreas y La Playa con 29.1648 hectáreas. Posteriormente, en 1999 los predios La Noche y la Playa fueron destinados por las comunidades de Río La Playa a algunas familias indígenas de su resguardo, ya que no contaban con un territorio apto para la subsistencia. Esta comunidad indígena que se asentó en dichos predios, los cuales se encuentran a la vera de la carretera que comunica a Medellín y Quibdó, decidieron tomar el nombre de EL DIECIOCHO".

pacífica con la población negra que ocupaba la orilla de la carretera desde hacía más de cuarenta años. Aproximadamente a partir de 1940, las familias negras, junto con algunas mestizas, habían permanecido en la zona de carretera realizando actividades mineras, comerciales y agrícolas, hasta que, a finales de los años noventa, la acción paramilitar forzó su desplazamiento; en efecto, sus casas, el centro de salud, la capilla y la escuela debieron ser abandonadas por los pobladores, quienes llegaron en su mayoría a Quibdó, en unas muy difíciles condiciones.

En consecuencia, en el año 2002, las familias Embera de los predios *La Noche* y *La Playa*, ahora conocidas como *Comunidad Indígena de El Dieciocho*, decidió iniciar el trámite de constitución de un resguardo, con la oposición del resguardo *Rio La Playa*; dado que, para este último, no era posible entregar los predios de manera definitiva a la comunidad de El Dieciocho, por estar éstos destinados a un proceso de ampliación previamente solicitado ante el Incora y por considerar que la decisión de solicitar una nueva constitución no había surtido ningún tipo de concertación. En concordancia, es claro que, dentro del procedimiento administrativo que inició por solicitud de la comunidad indígena del El Dieciocho, se hizo caso omiso de la existencia de las familias negras y mestizas; algunas de las cuales, ya estaban retornadas después de su desplazamiento, por lo que su intervención en dicho proceso, solo pudo darse de manera tardía.

Sin embargo, mediante acuerdo 330 del 20 de febrero de 2014 “*Por el cual se constituye el resguardo Indígena Embera Katío EL DIECIOCHO, con dos predios del Fondo Nacional Agrario y terrenos baldíos de la Nación, localizados en jurisdicción del municipio de Carmen de Atrato, Departamento del Chocó*” el Incoder atendió las pretensiones de la comunidad indígena y le entregó la titularidad de los predios *La Noche* y *La Playa* como parte de la dotación de tierras; lo cual profundizó el conflicto entre las comunidades Embera e inició tensiones entre las familias del resguardo El Dieciocho y la comunidad Negra; puesto que algunas familias indígenas prefirieron ocupar la zona de carretera que colinda con los predios asignados al resguardo; mismo lugar en donde se encuentra el centro poblado organizado por la comunidad, representada por la *Asociación de Desplazados Afrodescendientes del Chocó (ADACHO)*, la cual surgió en 1995, con el propósito de gestionar ayuda y atención institucional para la vasta cantidad de desplazados provocados por el conflicto armado que se desenvuelve en el Chocó.

De modo que, considerando el proceso en mención, la tesis aquí presentada tiene como objetivo principal, determinar las narraciones, jurídicas y no jurídicas, empleadas por las comunidades de *El Dieciocho* para tramitar, sus pretensiones sobre la tierra a partir de su identidad étnica. En ese orden de ideas, se trata de establecer aquellas maneras en las que, estas comunidades, ajustan las narraciones sobre su identidad étnica y sus reivindicaciones. Para ello, se siguen dos vías; la primera de ellas, se encamina por lo que se ha entendido como *Hablar Derecho*, la cual está dirigida a determinar las ficciones legales en el marco del proceso administrativo ante la autoridad de tierras. La segunda vía, se ha denominado aquí *Hablar Libre* e incluye la contraposición entre estas las narraciones juridizadas, con aquellas de la facticidad de lo étnico y la forma en que se identifica particularmente la comunidad negra por fuera de estas ficciones.

De lo anterior, surge el interés investigativo por indagar en torno a ¿cómo se diferencian las narraciones sobre la identidad de las comunidades étnicas negras de El Dieciocho, a partir de su *hablar derecho* y *hablar libre*, en el marco de las tensiones territoriales alrededor de los predios *La Noche* y *La Playa*?

Entradas conceptuales

En este punto, para brindar una mayor comprensión respecto al problema planteado, cabe resaltar y describir brevemente enseguida, algunos conceptos que se abordan a lo largo de esta tesis, así como establecer algunas salvedades con relación a la terminología utilizada.

Las *ficciones jurídicas*⁶, son formas creativas, performativas, que *crean* una realidad *objetiva*, que aunque no existe empíricamente, se tiene por verdadera con el fin de asignarle unas características o consecuencias. El ejemplo más conocido de estas ficciones es la persona jurídica, la cual, conforme a lo dispuesto en el artículo 633 del Código Civil Colombiano es “*una persona ficticia, capaz de ejercer derechos y contraer obligaciones civiles, y de ser representada judicial y extrajudicialmente.*” (CCC, 2011, p.1).

⁶ Si bien ésta se amplía más adelante; diré en resumen, que: la ficción puede hacer referencia a una construcción mental que hace posible una realidad ficcionada (Riofrío, 2014). La idea de ficción jurídica ha sido objeto de amplios debates en la filosofía del derecho, desde las posturas del positivismo jurídico como la de Hans Kelsen o iusnaturalistas como la de Lon Fuller. También se habla de las ficciones en el realismo escandinavo de Alf Ross.

Los *procesos de juridización*, por su parte, aluden a la tendencia que tienen las sociedades modernas, de entregar la mayor cantidad de espacios al Derecho. Esto se da en dos sentidos; a) una mayor regulación de los asuntos sociales o, b) en el adensamiento del mismo debido a la superespecialización de aquello que pretende ser regulado. Lo que, para Habermas no es una juridización beneficiosa para el *mundo de la vida*, pues puede desembocar en un proceso de *colonización* que, más bien ponga en peligro su potencial deliberativo (Pisarello, 2000).

Lo que se ha entendido por *Hablar Derecho*, hace referencia en principio, a la exigencia para que las comunidades indígenas adquirieran la capacidad de hablar en voces comprensibles para la cultura occidental dominante (Lemaitre, 2009, p. 287), adaptar sus peticiones a un lenguaje jurídico y defender los precarios derechos reconocidos particularmente a mediados del siglo XIX. También a la función ejercida por los *protectores de indios* en el marco de la justicia colonial y el litigio indígena que se constituyó, en algunos casos, como un mecanismo para impedir la explotación española (Yannakakis, 2013). Esta necesidad sigue vigente hoy en día y se exagera en la medida en que, el Derecho, mediante la construcción de ficciones, creó un *deber ser* para estas comunidades, una subjetividad ideal construida “*en términos de derechos*” (Lemaitre, 2009, p. 337). En ese sentido, McGraw (2020), es el referente elegido para resaltar la forma en que la población negra se vio en la necesidad de aprender este lenguaje, para lograr el reconocimiento de su condición de ciudadano después de los procesos de manumisión, lo cual se concretó en la transformación de sus luchas identitarias en reivindicaciones laborales.

Las discusiones sobre *etnización y etnicidad*, derivados del análisis de las narrativas jurídicas y no jurídicas de las comunidades, se analizan aquí desde dos visiones distintas. Por un lado, asumiendo que existen procesos de etnización, los cuales, según Restrepo (2013), no se agotan en lo que las organizaciones étnico-territoriales piensan de sí, ni lo que está presente en elaboraciones académicas, sino en los procesos de los que también hacen parte, como “*las apropiaciones locales, con sus diversas interpretaciones, interpelaciones y rechazos*” (Restrepo, 2013, pp. 17-18); además de las disputas entre actores.

En contraste con lo anterior, también se toma como referente al profesor Jaime Arocha (1998), cuya idea de *etnicidad* contribuye para dar cuenta de los hallazgos obtenidos dentro de las narraciones recolectadas en el trabajo de campo; al entender la etnicidad como algo no

estático, sino más bien, “*como el conjunto de rasgos particulares que evoluciona un pueblo a lo largo de su historia de interacciones con otros pueblos, con la nación y con el ámbito del cual deriva su sustento*” (Arocha, 1998, p. 210). En efecto, desde esta perspectiva, pueden explicarse ciertas expresiones culturales de algunas de los miembros de la comunidad negra de El Dieciocho, encaminadas al *hablar libre*; comprendido esto, más allá de la idea de un proceso asimilación de una identidad étnica por razones estratégicas.

Por otro lado, también se hace referencia a una etnicidad afectada o impulsada por la ficción jurídica, circunscrita a la idea del sistema jurídico moderno, cuya función de autolegitimación mediante una “*maraña de procedimientos legales, delicados e imperceptibles, pero en cuya telaraña descansa la funcionalidad disciplinante de la sociedad postpanóptica*” (Mejía, 1996, p. 14), estaría dirigida a homogeneizar y hacer encajar la identidad de las comunidades y sus pretensiones en narrativas identitarias dominantes.

En consonancia con lo dicho, es preciso señalar que, ese *Hablar Libre* surge a partir de una pregunta del Tutor que orienta esta tesis, respecto a cuál sería el opuesto a *Hablar Derecho*, que sirviera para describir las narraciones sobre la etnicidad, que se encuentran por fuera de lo jurídico o del *deber ser* propio del discurso legal. Así mismo, al analizar la información recolectada durante el trabajo de campo, se presentaban constantemente en los testimonios de la comunidad negra, palabras como *tranquilidad* y *libertad*. De allí que *hablar libre* es no estar sujeto a un discurso legal ni a una ficción jurídica, más bien, es una experiencia, un hecho, un ser, un estado; es estar despojado de la ficción etnizada ordenada en la ley, es la manifestación de la manera en que se sienten, viven y se narran las comunidades por fuera de las reglas fijadas. A su vez, también se relaciona con las referencias de Memoria de la población negra *libre*, formada por quienes lograron dejar atrás su condición de esclavizados.

Por último, estas narrativas entre el *hablar derecho* y *hablar libre*, pueden revelarse en dos dimensiones diferentes, por un lado, la narrativa documental de archivo, la cual está presente en el expediente o contenida en documentos oficiales; mediante esta forma, las comunidades narran y se narran desde la construcción de argumentos juridizados y registrados que a su vez, pueden ser vistos como material de memoria histórica, puesto que se avalan como un “*documento [que] permite a la memoria colectiva recuperarlo y al historiador usarlo científicamente*” (Le Goff,

1982, p. 236). Por otro lado, está la narrativa oral como forma de develar los *rasgos de subjetividad del devenir histórico*, permitiendo que las personas establezcan su necesidad o interés de ‘*contar su historia*’ y que tengan la posibilidad de expresar su identidad sin la intermediación del lenguaje jurídico. (Aranguren, 2008).

Enfoque y desarrollo metodológico

Esta juridización de lo étnico y etnización de lo jurídico en el caso de El Dieciocho, fue problematizada a través de una investigación cualitativa, centrada en la revisión de archivo y una aproximación etnográfica a la comunidad negra de este resguardo. Si bien la intención inicial comprendía un trabajo etnográfico que permitiera un relacionamiento más cercano con las tres comunidades en tensión, ello no fue posible dada la situación de riesgo sanitario mundial producido por la pandemia generada por el Covid 19, además de algunos problemas asociados con la financiación de la investigación. Del mismo modo, también hubo algunas dificultades para acceder a las familias de los resguardos *Río La Playa* e incluso de *El Dieciocho*, que dependían de la autorización de la organización indígena que las representa, lo que finalmente no se obtuvo.

Así las cosas, se diseñó una ruta de trabajo de doble vía, una que se basa en la revisión del archivo, particularmente el relacionado con el expediente administrativo de la constitución del resguardo Embera *El Dieciocho*; la cual se contrasta con la segunda, que es el trabajo de campo durante el que se aplicaron algunas entrevistas, se hicieron ciertos recorridos en el territorio y se dieron variadas conversaciones informales, tanto con miembros de ADACHO, como con familias de la comunidad negra del resguardo. Frente a este ejercicio metodológico, se amplían enseguida, algunas consideraciones centrales para los dos caminos transitados:

Respecto al primer camino, el Análisis de archivo y del expediente administrativo de la constitución del Resguardo El Dieciocho, es necesario precisar que “*la memoria colectiva y su forma científica; la historia, se aplican a dos tipos de materiales: los documentos y los monumentos*” (Le Goff, 1982, p. 227). Estos últimos, sobreviven por la elección del historiador mientras que, los primeros son considerados como testimonios escritos, no como una prueba histórica objetiva, la cual va más allá de los relatos y de los personajes mismos de la historia. El documento en función de la memoria colectiva representa “*el ingreso en la historia de las*

‘*masas durmientes*’” (Le Goff, 1982, p. 232). No obstante, el documento de archivo, no puede entenderse como:

Una mercancía estancada del pasado; es un producto de la sociedad que lo ha fabricado según los vínculos de las fuerzas que en ellas retenía el poder. Sólo el análisis del documento en cuanto documento permite a memoria colectiva recuperarlo y al historiador usarlo científicamente, es decir con pleno conocimiento de causa (Le Goff, 1982, p. 236).

En efecto, el abordaje del documento requiere hacer evidente la forma en que la sociedad lo ha construido, el significado que ésta le ha dado, las fuerzas de poder que se mueven en y alrededor del documento, así como la intención misma de su formación y preservación, por lo mismo, el documento es capaz de mostrarse como material de memoria solo en la medida en que es posible transparentar su contexto. De allí que autores como Bosa (2010), planteen la idea que, mediante la etnografía de archivo, sea posible *describir/deconstruir/analizar* el contexto de producción de las fuentes, con lo que es posible “*observar el pasado como un presente*” brindando atención a las “*potencialidades no realizadas*” (Bosa, 2010, p. 523).

En ese orden de ideas, para el desarrollo de la presente investigación, el documento o conjunto de documentos que fueron objeto de análisis, se encuentran agrupados en un expediente administrativo, el cual ha sido producido y preservado por una entidad pública, que funge como la autoridad de tierras; en un inicio denominada *Unidad Nacional de Tierras Rurales* (UNAT), que brevemente desempeñó las funciones de constitución de resguardos y dotación de tierras, de julio de 2007 a mayo de 2009, actualmente conocida como la ANT. El expediente se circunscribe a su vez en un proceso administrativo específico y reglado, que se haya contenido en la Ley 160 de 1994 e inicialmente reglamentado mediante el decreto 2164 de 1995; donde se asigna a la mencionada autoridad, la competencia para constituir, ampliar, reestructurar o sanear resguardos indígenas, con previo concepto del Ministerio del Interior.

La selección de este material documental fue consecuencia de la forma en que, como funcionaria, conocí de cerca el conflicto en el que, la comunidad negra de *El Dieciocho* explicó, durante una reunión que sostuve con varias organizaciones y comunidades del Chocó, que existían irregularidades en la etapa de publicidad de la constitución del resguardo; lo que hacía de este expediente, un punto clave en la comprensión del conflicto entre las comunidades negra y

Embera. En ese horizonte, el proceso de investigación me obligó a ir más allá de una simple contrastación jurídica de la coherencia del expediente con las etapas establecidas en la norma.

Por consiguiente, al abordar este conflicto ya no como una discusión esencialmente jurídica medida por el *hablar derecho*, fue necesario abordar el expediente con otras preguntas, como ¿cuál fue su recorrido, su modo de constitución, su objeto y sus propias características como testigo histórico?, así como determinar ¿cómo se han reflejado las comunidades en conflicto en los documentos allí contenidos, cómo narran su subjetividad y cómo se construyen a partir de la instrumentalización de la ficción jurídica?; además de ¿cómo estas comunidades trasvasan sus relatos, su propia memoria; mediante un discurso juridizado?

En consecuencia, se propendió por encontrar aquellos detalles orientadores sobre la forma en que se desarrolla la ficción legal en el expediente o la manera en que las comunidades se presentan frente al Estado. Estos documentos, se han comprendido tradicionalmente, como:

Una arena de disputas que se desarrollan en torno al poder de lo estatal, entendido como la capacidad de esta poderosa ficción de transformar, innovar o mantener condiciones que repercuten de diversas maneras y con distinta intensidad en la vida cotidiana de los sujetos. (Muzzopappa & Villalta, 2011, p. 18).

Claramente y sin duda, este escenario que se materializa mediante el texto y el documento jurídico, refleja una forma particular de relacionamiento social entre las comunidades, el cual es probablemente muy diverso al que se establece en el territorio. En efecto, abordar el expediente, me permitió evidenciar que es posible ver el documento de diversas maneras, bien sea como una ficción jurídica producida por el derecho, como una fuente avalada de información o como documento/monumento en el sentido ya referido de Le Goff (1982) y, por lo tanto, también puede comprenderse como un material de memoria colectiva.

Estas diversas formas de abordar el documento, requirieron de lecturas diferenciadas, una eminentemente jurídica, donde se identifica el proceso, las partes en tensión y la oportunidad de las intervenciones; mientras que la segunda, es dirigida a identificar los documentos allí contenidos como un ejercicio de archivo y una lectura que permitiera detectar aquello que no está en el expediente, los silencios y las omisiones, las narraciones que se escapan de lo reglado, los contextos que se ven reflejados en estos documentos, se intentó encontrar “*el conjunto de los*

monumentos de los que forman parte” (Le Goff, 1982, p. 239). El resultado de tales observaciones, son materia de análisis para el capítulo 3.

Ahora bien, el segundo camino transitado, es el Trabajo de Campo, enmarcado en la Visita a Quibdó y Carmen de Atrato con la comunidad negra de *El Dieciocho*. Este, se llevó a cabo junto con la comunidad negra, por un lapso de aproximadamente 15 días; algunos de ellos, de manera presencial. El contacto con esta comunidad fue posible a través del secretario de la ADACHO, Esaúd Lemus Maturana, a quien conocí cuando trabajé con la ANT.

Este trabajo en el campo, representó un conjunto de desafíos, no solo por las dificultades para conseguir contacto con los representantes de las comunidades o aquellas asociadas a las limitaciones de movilidad derivados de las medidas contra el Covid 19; sino porque implicó un reto personal y disciplinar, en la medida que, hasta ese momento, la única aproximación propia con las comunidades, había sido en un rol de abogada/funcionaria pública y nunca como investigadora.

Por lo tanto, esta nueva forma de contactar la población, conllevó a desarrollar la capacidad de describir un fenómeno social desde la perspectiva de los miembros de las comunidades para tratar de interpretar lo que en estas sucede; significaba desaprender una forma de entender, de narrar y de escribir sobre la experiencia y el conflicto, para adoptar así, una postura etnográfica. Para aterrizar lo dicho a conceptos ya mencionados en este documento, debo decir que tuve la necesidad de desplazar mi habitual habilidad para *hablar derecho* (pensar, leer, escribir) por un *hablar libre*, que me permitiera expresar lo observado en el trabajo de campo y adecuarme a las distintas formas de abordar el expediente de manera fluida y no homogeneizada.

En cuanto a la primera de las reuniones, ésta se desarrolló en el lugar donde me hospedaba, allí estuvieron además de Esaúd, la presidenta de la asociación, Alba María Cuesta -quien, al igual que Esaúd, tampoco pertenece a la comunidad negra de *El Dieciocho*-; ambos fueron desplazados de sus lugares durante los años noventa. Sin embargo, explicaron cómo la situación de los desplazados de este resguardo les pareció una tarea urgente que debía ser liderada por la organización. A la reunión, también llegó Sandra Valencia, quien hace parte una de una de las primeras familias que se asentaron en la zona.

Durante el encuentro, se les presentaron brevemente las finalidades de la investigación, haciendo énfasis en que mi objetivo no era determinar quién tenía la razón jurídica en el conflicto, sino entrever que la comunidad se encontraba más allá del discurso jurídico construido para reclamar sus derechos ante la ANT. En ese sentido, expliqué como pretendía ver aquello que está por fuera de su reclamación administrativa respecto a la constitución del Resguardo de *El Dieciocho*; visibilizando aquello que desborda las pretensiones jurídicas. Al final, acordamos la autorización para hacer entrevistas a la familia de Sandra por ser la más antigua de las reclamantes y para visitar una vez la zona de carretera, en donde ya han retornado por su cuenta algunas familias; esto con el fin de evidenciar los vínculos y relacionamientos que entretejieron y aún entretejen estas familias con el lugar que ocupan.

Ahora bien, aunque finalmente no fue posible hacer un trabajo etnográfico de larga duración, se consideró importante y pertinente, el introducir elementos de la etnografía para mi incursión en territorio; de allí la importancia de aplicar las entrevistas en el lugar propio de los miembros de la comunidad negra para, aunque fuere de manera breve, lograr observar algunas de sus prácticas y comprender sus significados. Dado que el interés del ejercicio de campo era percibir las narraciones de la comunidad negra por fuera del relato jurídico presente en el expediente administrativo, era igual de necesario, reconocer los significados que le otorgaban a dicho lugar, así como sus emociones al respecto; además de entender cómo habían formado sus redes comunitarias en medio de la carretera.

Por ende, tomar elementos de la etnografía contribuye para describir, traducir, explicar e interpretar más allá de lo obvio y superficial, con la intención de encontrar aquellas *estructuras significativas* para lo cual:

Se producen, se perciben y se interpretan los tics, los guiños, los guiños fingidos, las parodias, los ensayos de parodias y sin las cuales no existirían (ni siquiera los tics de grado cero que, como categoría cultural, son tan no guiños como los guiños son no tics), independientemente de lo que alguien hiciera o no con sus párpados. (Geertz, 2003, p. 23).

Efectivamente, estaba entre mis intereses ser invitada a sus espacios, tanto en Quibdó como en el Carmen de Atrato, lo que afortunadamente fue posible gracias a la gestión de la ADACHO, particularmente por las intervenciones de Esaúd y Alba.

En efecto, la visita a la comunidad negra y la interacción con algunos de sus miembros, me permitió encontrar aquellos desbordamientos de sus narraciones mediadas por el texto jurídico y las cuales se evidencian en aquello que relatan *a viva voz*, más allá de la intermediación de la ficción jurídica y apuntan a construir su subjetividad.

La primera entrevista que se realizó a la familia de Sandra Valencia tuvo lugar en una casa ubicada en un barrio modesto de Quibdó en la que vive Don Adriano, el abuelo de Sandra, quien funge como la memoria viviente de la ocupación de *El Dieciocho* por parte de la comunidad negra, junto Mariana, hija de Don Adriano y quien, como se verá en el capítulo 4, resulta ser la voz de uno de los relatos más enfáticos en el *hablar libre*. Las demás entrevistas, por su parte, se hicieron en *El Dieciocho*, en los hogares de quienes ya han retornado; todas ellas fueron propiciadas por ADACHO. Estas personas me permitieron entrar en sus casas y me ofrecieron generosamente sus relatos, sin importar que, en algunos casos, éstos los llevaran a recordar tiempos muy difíciles y de los que preferirían no hablar, no obstante, se abrieron a la oportunidad de compartir sus dolorosas memorias.

Cabe precisar que la entrevista es una estrategia para hacer que la gente hable sobre lo que sabe, piensa y cree, por medio de la cual, se obtiene información sobre hechos, sentimientos, opiniones y emociones (Guber, 2011); para ello, se debe contar con cierto nivel de plasticidad, ya que, si bien la idea era obtener respuestas sobre algunos temas específicos, fue posible recibir algunos relatos no pedidos, que fueron muy relevantes para la investigación. Por ello, a pesar de la advertencia de Restrepo (2016) de hacer de la entrevista un “*diálogo formal orientado por un problema de investigación*” (p. 54); lo que presupone la existencia de unos “*términos, contenidos y formas de registro en Diario de campo, del diálogo que se orientan al problema de investigación*” (Restrepo, 2016, p. 54); al encontrarme allí, rodeada de la generosidad de los entrevistados me resultó más oportuno que hablaran de sus vidas lejos de *El Dieciocho* y sus cotidianidades; porque finalmente es eso lo que desborda lo formal de la narración jurídica. Por ello, tal vez sea más adecuado hablar aquí de testimonios⁷, más que de entrevistas; puesto que,

⁷ El testimonio, como lo explica Rivas (2010), está asociado a una “noción particular de la verdad y la idea de dar la palabra”, a la existencia de un “mártir” (no en el sentido religioso) a quien “le va la vida en su testimonio (...) entregado a una angustia que exige para sí reflexión y balance” con lo que el testimonio se convierte en “comprensión e interpretación, recorrido existencial del sentido, proyección enraizada en el pasado y la perduración de la memoria con vehemencia en la sobreabundancia” (p. 98).

son verdades personales que, más allá de la necesidad narrativa de relatar la vida, se transforman en diálogo, en una forma de vinculación y posibilidad de significar y resignificar un evento⁸. Por ende, no aportan solo como medio de prueba o evidencia; aunque también es posible encontrar testimonios probatorios dentro del expediente administrativo dedicado a esa función jurídica.

En términos generales, durante estos diálogos registrados, se hizo énfasis en el relato de los participantes, respecto a hechos que originaron la llegada y el retorno al territorio, atravesado por la forma en que tuvieron que abandonar sus tierras, el lenguaje empleado para referirse en y desde la comunidad, los relatos sobre la vida en El Dieciocho, así como el tipo de relaciones que tejieron allí (amistades, compadrazgos), las maneras como se refieren a las otras comunidades en tensión y cómo se identifican a sí mismos como sujetos étnicos o etnizados. Todo el tiempo, se evitó al máximo introducirlos en un lenguaje legal o provocar respuestas en las que se vieran forzados a *hablar derecho*.

Finalmente, en las notas de campo, se intentó evidenciar las dificultades personales, que generaron para mí el tratar de desaprender a *hablar derecho* y razonar en términos jurídicos, para acercarme a las subjetividades de la comunidad negra. Como lo afirma Iriarte (2001), el texto etnográfico no es solo descriptivo, es autobiográfico en la medida en que da cuenta del pensamiento del etnógrafo, pero también de “*sus maneras de experimentar el mundo social, de preguntarse sobre él, de la manera cómo, a través de la palabra escrita, el etnógrafo hace que*

⁸ De acuerdo con Esteban Lythgoe, en el texto *La memoria, la historia, el olvido* Paul Ricoeur se aleja de la concepción jurídica del testimonio para acercarse a la base documental del historiador como diálogo y forma de vínculo social caracterizado por “1. la articulación de la aserción de una realidad fáctica de un acontecimiento pasado, junto con la certificación de la declaración por la experiencia de su autor; 2. la inseparabilidad de la aserción fáctica con la auto-designación del sujeto que atestigua; 3. La inscripción del testimonio en una situación dialógica; 4. La controversia que abre la sospecha; 5. La capacidad de mantener la palabra; 6. La estabilidad de la disposición a testificar como factor de seguridad en el conjunto de las relaciones constitutivas del vínculo social (...) Una vez caracterizado el testimonio por medio de sus seis atributos arriba resumidos, Ricoeur establece el modo en que éste se convierte en parte de la base documental del historiador. A grandes rasgos, esta conversión es sólo posible a partir de la labor de transcripción, preservación y clasificación de las declaraciones orales por parte del archivista. La transcripción introduce el elemento crítico que asegura la objetividad de lo declarado en el testimonio. “...Estos testimonios orales sólo constituyen documentos una vez registrados; dejan la esfera oral para entrar en la de la escritura, se alejan así de la función del testimonio en la conversación ordinaria. Se puede afirmar entonces que la memoria está archivada, documentada. Su objeto ha dejado de ser un recuerdo en el sentido propio del término, es decir, retenido en relación de continuidad y de apropiación respecto a un presente de la conciencia.” (Ricoeur 2000, p. 226). Al proceder según el ideal del paradigma de registro, el archivista preserva el carácter contrastable de las pruebas y, por lo tanto, la pretensión de verdad en historia” (Lythgoe, 2012, pág. 116)

su texto haga o signifique” (Iriarte, 2001, p. 102). Esto puede resultar obvio, si se tiene en cuenta que, finalmente, la etnografía es un ejercicio de relacionamiento del investigador con una comunidad o grupo o con sus informantes, y no deja de ser así, aunque incluya referencias que, como señala Iriarte (2001), brinden una legitimidad científica a la narrativa etnográfica.

Este ejercicio con elementos etnográficos me permitió cuestionar la idea de neutralidad o de no involucramiento. No existe duda alguna que acercarme a la comunidad negra, escuchar sus relatos y sentir la vehemencia de sus reclamos; despertó mi empatía y una profunda curiosidad sobre otros aspectos de su vida cotidiana que, en principio, no tienen relevancia sobre el conflicto. Ello me permitió descubrir la fuerza de sus liderazgos femeninos, la forma sencilla en la que imaginan sus vidas ideales y, precisamente de sus relatos extraje lo que para efectos de esta investigación, se pudo emplear como un opuesto al *hablar derecho*; el *hablar libre*.

Por otro lado, la estructura aquí utilizada, fue el resultado de varias discusiones con mi tutor, orientadas a la forma de otorgar un peso equitativo a los diversos componentes de la investigación, es decir, los aspectos teóricos tanto de filosofía jurídica como los antropológicos e históricos, el análisis documental y el resultado de la exploración de campo. De ahí que los hallazgos obtenidos, sean presentados en cuatro apartados. El primero de ellos será una contextualización de los actores en conflicto (comunidades embera, comunidad negra), las características generales de su organización, un acercamiento a la forma en que se gestó su ocupación del territorio de *El Dieciocho* y las situaciones que dieron lugar al desplazamiento de la comunidad negra. Este contexto es fundamental para entender la forma en que se construye el expediente administrativo alrededor de un contrapunteo de pretensiones entre las comunidades y que han sido expuestas ante la autoridad de tierras.

En el segundo apartado del capítulo dedicado a los resultados, se hace una reflexión sobre el multiculturalismo constitucional como ficción jurídica, además de los conflictos derivados de esta enunciación performativa y la juridización de lo étnico. Allí, se encuentran contenidos buena parte de los aspectos de filosofía jurídica, que son relevantes para llevar a cabo el análisis de la situación de *El Dieciocho* no en términos de coherencia legal sino de función del Derecho alrededor del conflicto. Por su parte, el tercer apartado, está orientado a los hallazgos derivados del análisis documental y etnográfico del expediente administrativo, así como a la interpretación

de las narraciones allí consignadas al *hablar derecho*, además de las formas en que se manifiesta la juridización de lo étnico y las omisiones o silencios hallados.

Por último, en el cuarto apartado, se mostrarán los resultados de la interacción hecha con la comunidad negra de *El Dieciocho*, la caracterización de quienes narraron, sus relatos sobre su identidad étnica, los elementos constitutivos de dicha identidad y la forma en que *hablan libre* sobre sí. En definitiva, fue el capítulo que mayores desafíos presentó, no solo porque el manejo de los testimonios requería del mayor respeto y cuidado, sino porque implicó descubrir una nueva forma de escribir y narrar desde mi posición de investigadora social, dejando de lado mi forma de *hablar derecho*.

Capítulo 1.

El Dieciocho. Actores e Historicidades

En este capítulo, se aborda desde una perspectiva sociohistórica el escenario conflictivo en el que se desenvuelven las pretensiones de las comunidades indígenas embera de los resguardos de *El Dieciocho* y *Río La Playa*, la comunidad negra y la ADACHO. Para obtener una mejor comprensión de este conflicto, es indispensable historiarlo destacando el origen de las comunidades y de sus tensiones. Así mismo, es necesario hacer una breve caracterización del lugar en disputa (los predios *La Noche* y *La Playa*, en la zona de carretera de la vereda *El Dieciocho*), en la que pueda brindarse cuenta de otros actores, del entrecruzamiento de las situaciones de violencia que han incidido no solo en su construcción personal misma, sino en la conformación de sus discursos y reclamaciones. Este contexto es también fundamental para entender la forma en que se construye el expediente administrativo alrededor de un contrapunteo de pretensiones entre las comunidades, expuestas ante la autoridad de tierras.

1.1. Los Actores: Comunidades Embera de El Dieciocho y Río La Playa

En la familia lingüística Chocó es posible diferenciar entre dos lenguas: la *Wounana* y la *Embera*, dentro de esta última, es posible distinguir nueve dialectos, que corresponden a diversas zonas geográficas: “*Río Sucio, San Jorge, Río Verde, Sambú (Panamá), Baudó, Tadó, Katío (Antioquia), Chamí y Saija*” (Pardo, 1980-1981, p. 463). Para la cosmogonía Embera:

El universo está poblado por humanos, no humanos y seres vagamente análogos a lo que se conoce en Occidente como espíritus, jai, en lengua Embera. Como en otras sociedades indígenas, en tiempos míticos los animales eran gente, pero en la medida en que los frutos, la alimentación y los hábitats fueron asignados por alguna deidad primordial; los humanos y los animales adquirieron una diferenciación más permanente. (Pardo, 2020, p. 183).

En ese sentido, su mito fundacional puede ser resumido de la siguiente manera:

Dachizeze o Ankore, como también se conoce, es un ser primordial, femenino/masculino, el cual crea a Caragabi a partir de su saliva.

Caragabi se enfrenta a su creador y a su vez da origen a los Embera y a su mundo, ordenando el cosmos y permitiéndoles el acceso al agua, al fuego y a los alimentos, dándoles así su humanización. Dichos acontecimientos, se relatan en el mito del árbol de Jenené. (Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1992, p. 103).

Por su parte, la estructura social y política entre los Embera, originalmente no es altamente institucionalizada, confían en sus “*jefes naturales (...) quienes eran aceptados por las parentelas y ejercían poder sobre ellas*” (Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1992, p. 108), como se amplía más adelante, la organización en resguardos y cabildos es una juridización impuesta particularmente desde finales del siglo XIX. Los líderes de las distintas parentelas buscaban alianzas para defenderse de otros grupos y como regla general “*el hombre más anciano del grupo familiar hacía las veces de líder, quien podía coincidir con el jaibaná*” (Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1992, p. 108), pero no necesariamente debía hacerse así.

En tanto algunas relaciones se tejen alrededor de la lucha contra las agresiones de ciertos /jai/⁹, que deben ser resueltas por medio de rituales de limpieza y protección, realizados por el *Jaibaná*, ya que algunos de los conflictos entre parentelas pueden derivarse de “*acusaciones de agresión chamánica que pueden escalar hasta el homicidio o la huida sin retorno de familias enteras*” (Pardo, 2020, p. 186). No obstante, el *Jaibaná*, en el mundo Embera, no tiene un status dentro de su sociedad, ni ejerce poder alguno.

Su actividad se vincula a la de la sociedad en caso de curaciones de enfermedades, protección de territorios, propiciar caza, pesca y abundantes cosechas, despedir a los muertos, algunas ceremonias, etc. Aunque realmente su verdadera actividad, el canto y el sueño, es netamente individual. (Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1992, p. 106).

Sin embargo, su tradición ancestral, le confiere el poder para regular conflictos del tipo chamánico. Por otro lado, el profesor Pardo (1980-1981) referencia a los Katíos y muestra que, este nombre, hace parte de un conjunto de denominaciones, algunas veces utilizadas de manera arbitraria, para identificar a los miembros de la familia Embera y resalta que, alrededor de la zona de Antioquia se les denomina así, aunque los expertos han aclarado que:

⁹ Los /Jai/ son “espíritus que, en la concepción indígena, habitan el mundo del mismo modo que los demás elementos del entorno, sólo que su existencia como sugiere Lowie (1976) al definir lo *espiritual* en sentido etnológico, pertenece a un ‘orden distinto al de los hombres, de los animales y de los minerales. No son, desde luego, inmateriales; su identidad es en cambio, menos vulgar que la de los cuerpos de los objetos físicos ordinarios’” (Pardo, pp. 105-106). || Los /jai/ cuya esencia radica en la facultad de afectar de determinada manera a los individuos, se encuentran incorporados en la cultura con clara conciencia de su carácter benéfico/maléfico, en gran cantidad de aspectos de su vida cotidiana; todo en el mundo tiene una esencia y el mundo de las esencias es habitado por los espíritus. En esta circularidad, la conminación permanente con los /jai/ es valorada como primordial en el grupo” (Carmona, 1990, pp. 103-104)

Los indómitos Catíos de las crónicas fueron indígenas de la vertiente del [río] Cauca... Dichos Catíos tenían por centro el Valle del Pesderisco [Urrao] en donde era fuerte el legendario cacique Toné hacia 1540. Los Chocó procedentes del Atrato fueron rodeando a los Catío; y estos últimos se retiraron a zonas apartadas del Occidente de Antioquia... Torres ha señalado como Castellanos ubica a los Catío como gentes que tenían algún tipo de representaciones geroglíficas, que elaboraban tejidos y que eran hábiles orfebres, características extrañas a la cultura Chocó. Los llamados Catíos son pues, Emberas emigrados desde [la] Colonia. (Pardo, 1980-1981, p. 469).

En concordancia, a algunos integrantes de la comunidad negra, se les ha conocido como Embera Katío.

1.1.1. Colonización del Mundo Embera

La dominación colonial de los Chocoes, se hizo efectiva solo hasta el siglo diecisiete debido a la fuerte resistencia que presentaron las familias del Chocó a la presencia española, al ubicarse inicialmente en el curso del río San Juan y las cabeceras del río Atrato. Debido a la incidencia de los colonizadores, en 1539 se presentan los primeros desplazamientos de estas comunidades; “*los indígenas del Andágueda huyeron a los hoy conocidos como farallones de Citará, límite entre Antioquia y Chocó donde nace el río Atrato*” (Pardo, 1980-1981, p. 466). En 1674, el sacerdote Luis Antonio de la Cueva se proclamó como *pacificador* de las provincias de Chocó, Paya y Citará, sin embargo, la “*pacificación*” no fue completa, dado que los Chocoes destruyeron varios poblados cercanos a lo que hoy es conocido como Quibdó y huyeron a sitios apartados, acción que el profesor Pardo (1980-1981) denomina “*un tipo de cimarronismo indígena que persistió hasta bien entrado el siglo XVIII*” (p. 467). En efecto, por más intentos que realizaran los colonizadores, los indígenas huían de los lugares de concentración y se adentraban a lugares inaccesibles.

En 1711 se funda el pueblo de Murrí, con el objeto de concentrar fugitivos procedentes de Quibdó, Bebará, Lloró y Tadó. Hacia 1730 se habían fundado pueblos en Beté, Bojayá y más tarde Paravandó, Opagadó, Napipi y Cupica. En 1765 los indígenas atacan la población de Beté; en 1770 se rebelan en Murindó y en 1774 en Río Sucio. (Isacson citado en Pardo, 1980-1981, p. 467).

Muchos indígenas Chocó, emigraron para evadir los tributos y trabajos forzados en las minas, en consecuencia, llegaron a los sitios que habían sido abandonados por los Cunas en el Darién; otros harían tránsito hacia el sur, al Naya (Cauca), Buenaventura, Guapi y Tumaco. Los

indígenas sufrieron las consecuencias de la colonización antioqueña, ya a finales del siglo XIX e inicios del XX. La mayoría de estas familias, se vieron desplazadas con la fundación de pueblos como Pueblo Rico, Mistrató y varios en la región de Urabá (Pardo, 1980-1981).

En esa misma época, como señala Pardo (1980-1981), hubo importantes esfuerzos de comunidades religiosas, principalmente franciscanas, jesuitas, claretianas y carmelitas por hacer contacto con las comunidades indígenas; esto se debió a “*la creación de la prefectura apostólica del Chocó en 1908, las misiones Lauras en 1914 y la instauración de escuelas e internados donde civilizaban a los indígenas*” (Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1992, p. 91). Si bien, estas comunidades hicieron esfuerzos por conservar algunos rasgos de sus modos de vida indígena frente a estos intentos *civilizatorios*, la intervención de las órdenes religiosas fue determinante; la creación de internados religiosos a inicios del siglo XX, profundizó la aculturación y evangelización. Entre los Emberas del Alto Andágueda, se destaca el internado regentado por los padres claretianos.

Así también lo relata Esperanza Pacheco¹⁰, en la entrevista que me concedió respecto a su experiencia con las comunidades Embera en el Chocó, los cuales fueron objeto de violentos procesos de aculturación, particularmente promovidos mediante la figura de los internados, a los que eran llevados los niños indígenas separándolos de sus familias y de sus tradiciones. Fueron forzados a usar ropa y a dejar sus bastones de mando, reduciendo sus autoridades tradicionales y despojándolos de sus costumbres y creencias, resultando realmente sometidos a un proceso donde un grupo social dominante políticamente, impuso una narrativa ajena a la suya.

Los indígenas en el Chocó tuvieron varios internados indígenas. El alto Andágueda estuvo regentado siempre por los misioneros claretianos, por el padre Betancur; [él] estuvo muchos años allá, y como para decírtelo así muy folclóricamente allá, *a lomo de indio*,

¹⁰ Esperanza Pacheco es abogada, asesora durante las décadas de 1980 y 1990 para la OREWA y autora del texto *Relaciones interétnicas de los Emberá del Bajo Chocó*, contenido en: Encrucijadas de Colombia Amerindia, François Correa Rubio (ed.), Instituto Colombiano de Antropología, Colcultura, Bogotá, 1993, págs. 269-285. También hizo parte del grupo de consultores técnicos del Informe del Grupo de Memoria Histórica de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación: *Bojayá, la guerra sin límites*, entre otros estudios y publicaciones. Tuve la oportunidad de conocerla por intermedio de algunas personas que habían trabajado para la Fundación Claretiana. Sin duda es una profesional con un amplísimo conocimiento de las comunidades embera del Chocó. En su diálogo demostró una gran empatía por las reivindicaciones de estas comunidades, no obstante, no desconoce la realidad a la que se enfrentan y las problemáticas internas de la organización indígena en el Chocó. Gracias al diálogo que pude entablar con ella fue posible encontrar información “viva” de las comunidades Katío que arribaron a El Dieciocho, dado que no tuve la oportunidad hacer entrevistas en campo a estas comunidades.

construyeron el internado. Eso era impresionante llegar a ese alto Andágueda, era un internado en cemento, había un capilla con vitrales, eso era impresionante y llegar uno allí eso era terrible. O sea, pues digamos para llegar uno y descansar era... hasta había duchas, pero para el impacto cultural de ver un internado de esos realmente es muy lamentable. Entonces esa presencia de ese internado ¿ese internado qué hizo? ¿qué hizo el padre Betancur? le quito lo bastones a los jaibaná, hizo vestir a las mujeres, las mujeres katías visten con esos vestidos y esos colores porque fueron impuestos por la iglesia, en esa zona del alto Andágueda, las mujeres que han resistido, que han tenido resistencia cultural, que yo las alcancé a conocer cuando dormíamos en sus casas, ya fuera del internado; nos adentrábamos a las otras comunidades del alto Andágueda y ya en la intimidad de la noche cuando ya daba uno a dormir, ellas por debajo si tienen su *paruma*, o sea imagínate, yo pensaba, Dios mío, uno no se aguanta ni una camiseta aquí con este calor tan hijuemadre, y esas mujeres tienen la *paruma* debajo y encima el hijuemadre vestido de colores y encima el niño cargado, no, pues impactante. Entonces les hicieron un proceso de aculturización con ese internado demasiado fuerte, o sea les violentaron su cultura, les quitaron sus autoridades tradicionales, sus costumbres sus creencias, su traje tradicional, no sé porque el lenguaje si fue muy difícil, hay indígenas que hablan español muy bien, pero en general los katíos son muy fuertes en su idioma (...) porque en las otras zonas no era tan sencillo llegar, o sea los padres no llegaban tan fácilmente a las zonas de los Embera Dóbida, pero pues obvio porque tiene esa historia de ese padre, muchísimos años en ese proceso de aculturización, fueron como tres o cuatro yo diría, sí, como tres generaciones, sufrieron todas el proceso de aculturamiento, y esos indígenas pues ¿qué hicieron?, pues lo que hace la iglesia católica, que los bautizaron, los casaron, los confirmaron y, ahí iba el obispo, el obispo iba hacer todo eso, iba a confirmar, iba a casar, entonces claro los indígenas del Alto Andágueda, si tú los ves, son supremamente católicos, ellos se casan, ellos todavía piden casarse, ellos todavía piden que los casen, todavía piden que los bauticen, todavía piden todo eso. (Esperanza Pacheco, Comunicación virtual, 7 de mayo de 2021).

En consecuencia, muchos indígenas cimarrones del Chocó, fueron obligados a dejar sus raíces, sus costumbres y tradiciones; además de ser forzados a adoptar unas nuevas creencias, doctrinas y dioses.

1.1.2. El Compadrazgo

Estos procesos, también promovieron la construcción de relaciones mediante el compadrazgo, el cual, como se amplía más adelante; es una forma armónica de relacionarse con los mestizos y los negros mediante vínculos de cercanía y ayuda. De acuerdo con el Instituto Colombiano de Cultura Hispánica¹¹ (1992):

¹¹ El Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, proporciona suficiente información sobre agrupaciones humanas que, siglos después de la llegada de los europeos, aún subsisten gracias a sus formas de adaptación a un medio ambiente que, aunque agresivo, los mantuvo por fortuna, bastante aislados hasta hace pocos años, preservando sus pautas culturales de modo que el estudio comparado de las mismas, con las de otras etnias; los resultados que esperaba obtener la Expedición Humana 1991, permitir algún día precisar científicamente los orígenes de los hombres americanos del siglo XV. Para adquirir mayor información, se sugiere realizar una visita al sitio web vinculado enseguida. <https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll10/id/2752>

El bautizo a la manera católica, se inició por influencia religiosa. Hoy en día, si no hay un sacerdote, se bautiza a los niños en un ritual que oficia cualquier persona. Uno de los padrinos sostiene al niño y el otro una vela, se enuncia el nombre y se vierte agua sobre la cabeza del infante; dando así, fin a la ceremonia, la cual crea una relación de compadrazgo entre los padrinos, siendo ésta una relación muy cercana y de ayuda. (p. 112).

En efecto, el compadrazgo interétnico suele concretarse mediante el bautismo del niño o niña Embera, por parte de un negro y una negra, con la finalidad de establecer “*una especie de paz simbólica y protección con el mundo salvaje*” (Jaramillo, 2006, p. 362). Esta forma de alianza, como lo resalta la profesora Losonczy (2006), sería una forma de comunicación interétnica ante la prohibición de intercambio de mujeres, una especie de “*sustitución simbólica de la alianza matrimonial*” (p. 338), en la que el indígena y el negro entran mutuamente en sus codificaciones y se crea un campo de relaciones recíprocas de parentela. La prohibición del intercambio de mujeres mediante el matrimonio o “*las relaciones sexuales furtivas*” (Losonczy, 2006, p. 330) tiene explicaciones espirituales, sociales y jurídicas. Por un lado, tanto para la comunidad Embera como para la Negra:

La cohabitación pública, el comercio sexual duradero y finalmente la procreación de hijos entre miembros de los dos grupos tiene una sanción sobrenatural que afecta el destino post mortem del componente interno inmaterial de la persona: el *alma-sombra* para los negros y el *Jaure* para los Embera. Según los primeros, el matrimonio interétnico ‘le quita lo divino’ al alma-sombra del transgresor, que será entonces ‘incapaz de encontrar el Reino de los Difuntos’ y deberá vagar eternamente en la selva, como las almas de los malos muertos, amenazando a los vivos. El Jaure de un Embera casado con una pareja extraétnica, no se va del mundo humano y no puede por lo tanto ‘volver a subir’ para reencarnarse en un bebé indígena; también permanece en la selva como un espíritu errante que atormenta a los vivos, a menudo bajo la forma de un animal y que al ser capturado por un chamán puede convertirlo en un jaï maléfico. Así pues, rebasar los límites étnicos mediante el matrimonio lleva, según los dos grupos, a una pérdida de sus características humanas ligadas al sello de lo sobrenatural, propio en la persona. (Losonczy, 2006, p. 330-331).

Por consiguiente, si se quiere establecer una unión familiar interracial, ésta no tiene lugar mediante el matrimonio, sino que se posibilita bajo la figura de los compadrazgos; dado que las relaciones matrimoniales están prohibidas por considerarse demasiado asimétricas o lejanas.

Estas creencias se vieron reforzadas por las interdicciones impuestas en la colonia a las relaciones entre indígenas y negros, las cuales definieron:

Una rigurosa separación entre los nativos y los negros, al prohibirles a éstos últimos que vivan en aldeas de indígenas o que se acerquen a sus mujeres (...) Estas disposiciones legales que rigieron las relaciones interétnicas coloniales desde principios del siglo XVI hasta fines del XVIII, crearon una situación cuyas repercusiones seguirán marcando la existencia social de los descendientes libres de los esclavos en el Chocó y sus relaciones con los indígenas, contribuyeron por una parte al olvido de las lenguas maternas y al refugio de los dioses y ritos africanos tras los nombres y las representaciones de los santos católicos, y por otra parte, fueron origen de la rigurosa separación residencial y de la prohibición tácita, pero respetada por ambos bandos, de cualquier matrimonio interétnico (Losonczy, 2006, p. 49).

En consecuencia, al *convertir* al otro en un *ser cultural periférico* mediante el bautismo, se le protege de acciones mágicas al crear una especie de ritual de pseudo-consanguinidad. De allí que sea común que las comunidades indígenas que conviven con comunidades negras, soliciten que sus hijos sean apadrinados por alguien de la otra comunidad.

Al respecto, se refirieron los relatos de Esperanza Pacheco y de Mariana Tapias¹². Para Esperanza, la función de las relaciones de padrinazgo es específica para ciertos grupos Embera:

Exactamente. Pero en general en el Chocó los indígenas se van siempre, analizaron eso, o sea en otra zona incluso en los Embera Dóbida también existen esos padrinazgos pero esos si tienen una función, y es que la forma en que los indígenas encontraron que sus hijos pudieran estudiar cuando no habían escuelas ni había nada en sus territorios era en las casas de los padrinos afro que tenían, es otra forma de relacionamiento, pero en este tema de los katíos es demasiado fuerte por esa razón, porque tienen ese precedente histórico que los marcó terriblemente. [refiriéndose a los procesos de aculturación implementados por la iglesia católica].

(Esperanza Pacheco, Comunicación virtual, 7 de mayo de 2021).

En ese sentido, el compadrazgo también puede ser considerado como un medio de supervivencia mediante la creación de alianzas que impiden la emergencia de conflictos “*los intercambios de productos (cultivos), y, sobre todo, los regalos, son muy frecuentes mediados por esta relación*” (Pacheco & Velásquez, 1993, p. 277). Con relación a lo dicho, Mariana, relata cómo, a finales de la década de 1980, durante los primeros años de la llegada de los Embera a la zona de carretera, éstos mantuvieron un trato armónico en donde el compadrazgo fue una forma fundamental de relacionamiento con los indígenas Embera; creando lazos que, después se vieron afectados por el conflicto.

¹² Mariana Tapias es una mujer negra que habitó por más de treinta años en la vereda *El Dieciocho*. Hace parte de la comunidad reclamante de tierras, que fue desplazada de allí a finales de los años noventa.

Ellos dicen que nosotros no vivimos ahí ¿Y dónde tuvimos los niños de ellos? Como le dije yo a José [embera], mire que José me dio un niño y una niña que pa' que yo se lo bautizara y yo la bauticé con mi esposo... nosotros junto con Anselmo bautizamos la niña, y él me quería... ¡ay mi comadre Mariana! ¡Lo que diga mi comadre Mariana! (imita el acento indígena) y así, hoy en día ya no me habla, porque como ya vio que la gente se estaba yendo que estaba a esos ranchitos allá, entonces ya no me habla, ya no somos compadres, imagínese usted, entonces ¿cómo nos van a quitar las tierras?
(Mariana Tapia, Comunicación personal, 27 de febrero de 2021).

Su relato demuestra un gran malestar, ella parece sentirse contrariada y decepcionada por esa circunstancia de distanciamiento de los compadres. Al respecto, Losonczy (2006), señala que fue precisamente la creación de estos compadrazgos, la que contuvo muchos de los latentes conflictos interétnicos por esa época.

1.1.3. Familias Embera de la Zona de Carretera

La parte alta del río Andágueda, fue una zona caracterizada por la precariedad de las vías de comunicación y su lejanía de centros poblados, lo que posibilitó que varias familias Embera se mantuvieran allí resguardadas durante los siglos XVII a XIX, especialmente en las veredas de más difícil acceso como Aguasal.

Fue solo hacia 1954, con la construcción del internado de Aguasal¹³ que, como lo relata Pardo (1986), se inició un fuerte proceso de pérdida de las tradiciones y costumbres de las comunidades indígenas; acto reforzado por la actividad minera liderada por colonos blancos y, particularmente, por una disputa generada por el descubrimiento por parte de un indígena de una mina en Dabaibe en 1975, lo cual fue motivo de una cruenta guerra que dejó varios indígenas muertos a manos de los esclavistas, que buscaban la mina del Cacique Dabaibe¹⁴.

¹³ Como lo revela David Díaz Baiges (2018), “en el año 1945, en el caserío de Aguasal se pensó en fundar otro de los seis u ocho internados que se requerían en la Prefectura, pero este proyecto no se concretó durante la existencia de la Prefectura, sino más tarde, tras la división de ésta en dos Vicariatos y viéndose el Vicariato de Quibdó, administrado por los mismos claretianos que el internado de Pumberberá y el de Catrú quedaban fuera de su administración, se vieron en la necesidad, para seguir con su proyecto “civilizador”, de levantar nuevos internados. Aguasal fue el lugar lógico ya que en otros momentos se pensó en establecer en dicho caserío un internado, proyecto que fue llevado adelante en el año 1954” (p.251).

¹⁴ Según el relato de Vasco Nuñez de Balboa en una carta dirigida al Rey de España en 1513, el Cacique Dabaibe “tiene oro en mucha cantidad en su casa y tanto, que para quien no sabe las cosas de esta tierra, será bien dudo de creer; esto sé de nueva cierta; de la casa de este cacique Dabaibe viene todo el oro que sal por el golfo, y todo lo que tiene estos caciques en estas comarcas; es fama que tienen muchas piezas de oro extraña manera y muy grandes; dícneme muchos indios que lo han visto, que tiene este cacique Dabaibe ciertas cestas de oro, que cada una de ellas tiene un hombre que llevarla a cuestras; este cacique coge este oro porque está apartado de la sierra, y la manera como

Posterior a ello, los Embera se asentaron en el Andágueda, dado que este conflicto interno, obligó a muchos miembros de la comunidad Embera a salir de la región¹⁵. En consecuencia, en el año 1979, el Incora, mediante la Resolución 0185 del 13 de diciembre de 1979, creó el Resguardo Tahami, sobre los predios donde se había asentado los Embera, mismos que eran pretendidos por varios terratenientes; esta decisión, provocó un recrudecimiento del conflicto. En efecto, durante los dos años siguientes, este resguardo se convirtió en víctima del accionar de actores armados legales e ilegales. (Pastoral Social de Quibdó y Autoridades Embera Katío del Alto Andágueda, 2014).

Para ilustrar el territorio, enseguida se presenta un mapa general de la zona, resaltando el área de la Región del Alto Andágueda. Cabe señalar que, tanto la comunidad del Resguardo de *El Dieciocho* como la del *Río La Playa*, provienen precisamente de esta región y abandonaron la zona en medio de un conflicto intraétnico, el cual estuvo influenciado tanto por la disputa por la posesión de las minas de Dabaibe, como por la forma de organización política adoptada.

lo ha es, de dos jornadas de allí hay tierra muy hermosa en que hay una gente que es muy caribe y mala, comen hombres cuando pueden haber, esta es gente que está sin señor, y no tiene a quien obedecer, es gente de guerra (...)" (García, 1978, p. 3).

¹⁵ Para mayor ampliación sobre este tema, puede referirse, entre otros, al relato hecho por Villa & Houghton (2005) en *Violencia Política contra los pueblos indígenas en Colombia 1974-2004*, del Centro de Cooperación al Indígena CECOIN y la Organización Indígena de Antioquia OIA.

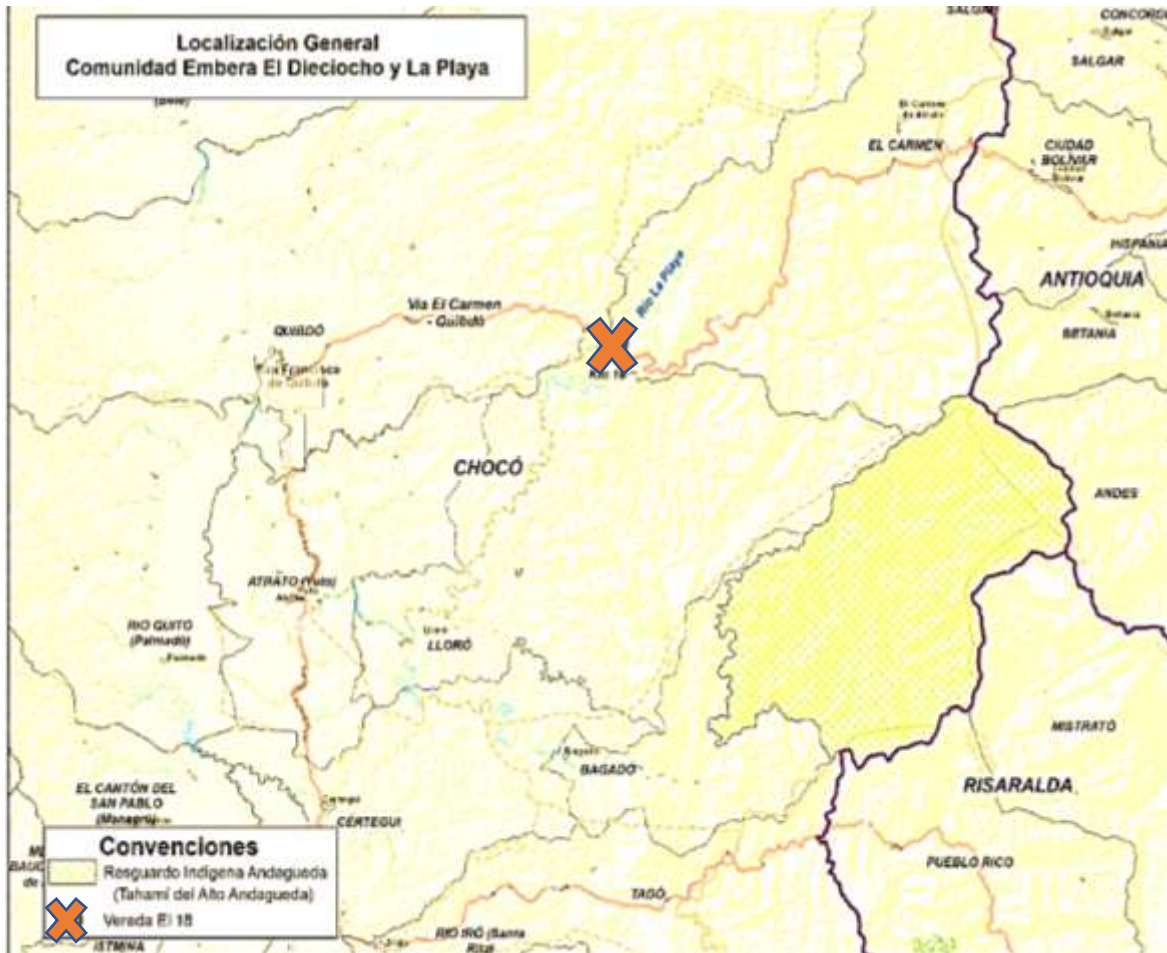


Figura 1. Mapa #1 Alto Andágueda y Vereda El Dieciocho

Según el *Estudio Socio Económico, Jurídico y de Tenencia de Tierras*, realizado en 2008 por la Fundación Claretiana, en el marco del proceso de constitución del resguardo El Dieciocho (Incoder- ANT), las familias que hoy conforman la comunidad del Resguardo *Río La Playa* llegaron al margen del río homónimo, a la altura del municipio del Carmen de Atrato a finales de los años ochenta; para 1991 crearon la escuela y, mediante la Resolución 072 del 14 de abril de 1993 del Incora, fueron constituidos como resguardo. Ese mismo año el Incora adquirió dos predios con destinación exclusiva para la ampliación del Resguardo de *La Playa*, mismos que fueron recibidos por la comunidad bajo el acta de entrega del 6 marzo de 1993 (Incoder- ANT, 2008, pp. 107-108). La siguiente figura, ilustra la ubicación del resguardo *El Dieciocho*.

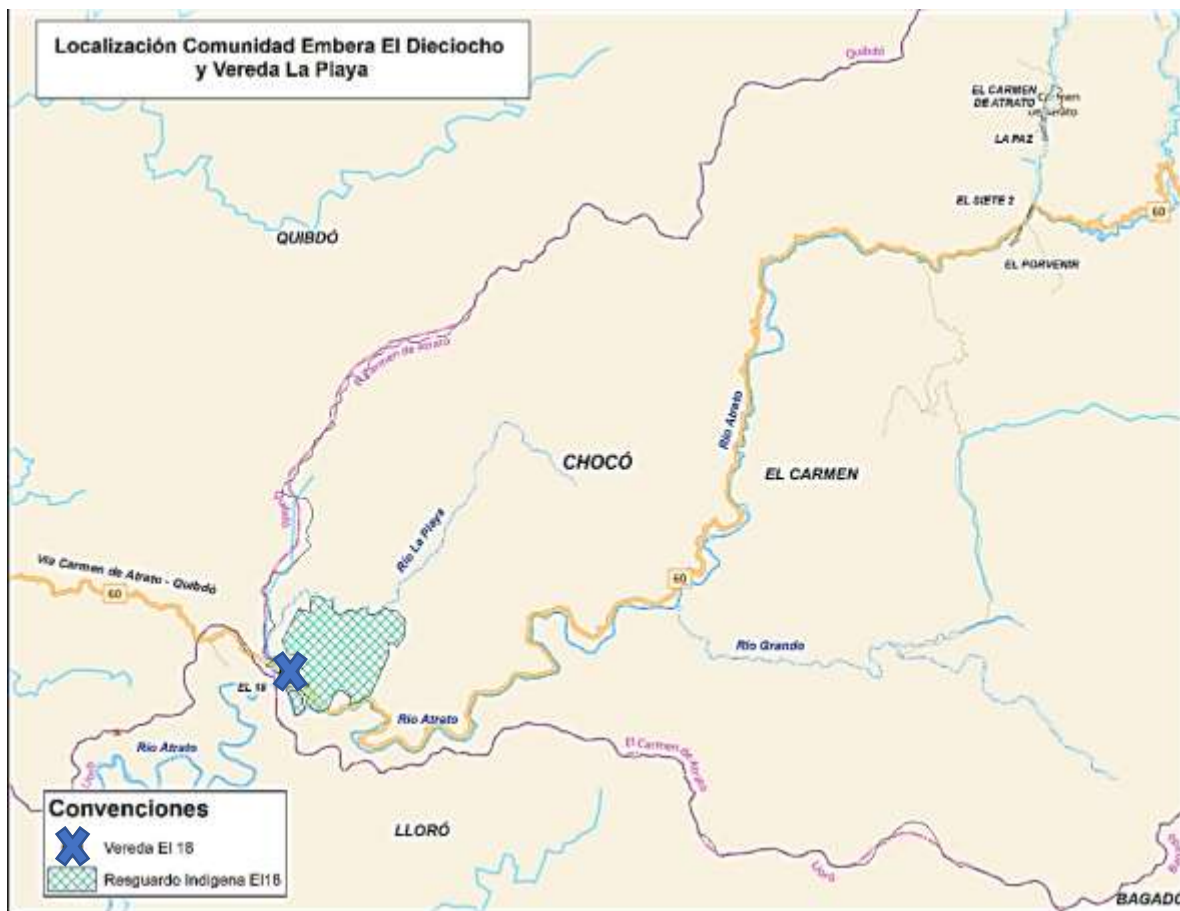


Figura 2. Mapa #2 ubicación aproximada de la vereda El Dieciocho

Respecto al origen de las familias Embera de *El Dieciocho*, Esperanza Pacheco reitera la idea planteada anteriormente, al relatar en conversación informal, cómo tuvieron que abandonar esta zona por la existencia de conflictos intraétnicos, entre familias, provocadas inicialmente por tensiones entre liderazgos que podrían estar asociados a la necesidad de adaptarse a formas jurídicas específicas para el acceso a la tierra.

Cabe recordar que, las comunidades Embera no tienen originalmente una organización política jerarquizada, sino que se organizan alrededor de las relaciones entre parentelas; en ese orden de ideas, la imposición de las figuras de Resguardo y Cabildo, pudieron haber sido el origen de algunas tensiones entre las familias que componían el resguardo Tahami, en tanto se había generado una jerarquización de las decisiones, particularmente aquellas asociadas a la administración de la tierra y frente a las relaciones con terceros, lo cual pudo incidir en la salida de algunas parentelas. El resguardo Tahami está conformado por 32 comunidades, organizadas en 4 cabildos mayores y como lo ha advertido la Defensoría del Pueblo (2018), en reiteradas

alertas tempranas, este territorio tiene un alto valor estratégico para los grupos armados ilegales que buscan la implementación de proyectos mineros de gran escala; lo que contribuye a su financiamiento constante. Esto, a su vez, pone en alto riesgo la vida de los líderes étnicos y territoriales, quienes reciben amenazas por parte de estos grupos armados.

Claramente, este tipo de factores externos pudieron contribuir a que las tensiones detonaran y se mantuvieran, en ese sentido, Esperanza Pacheco hace alusión a las disputas generadas por la minería, dada la presencia de foráneos que buscaron aprovecharse de las comunidades indígenas y que mantenían intereses sobre las tierras ocupadas por los Embera; lo que llevó a una guerra que tuvo que ser tramitada por actores ajenos, como la Iglesia y las organizaciones étnicas, las cuales lograron la firma de un acuerdo de paz en Aguasal entre las familias en tensión en el territorio.

(...) Esa zona del Alto Andágueda tiene un conflicto serio con la parte minera, ellos tuvieron un enfrentamiento en 1987, eso fue fuerte. Pero antes del enfrentamiento, yo llegué a Chocó ese mismo año, a mí me tocó esas cosas. Yo subí al Alto Andágueda por todos los caminos, porque no podíamos subir la carretera; yo subí por la carretera por Medellín, me tocó subir por la del camino normal, me tocó entrar por Andes, por todas partes para tratar de llegar al acuerdo de paz. Pero te cuento esto, porque para enfrentar la situación del Alto Andágueda, al intentar frenar ese enfrentamiento también de los indígenas por la minería, yo pude constatar y el equipo que acompañamos todo ese proceso pudimos constatar que nosotros pudimos llegar por los indígenas de la carretera, porque como ellos son familia de uno y de otro sector, entonces pudimos llegar fue por eso, si no, no hubiéramos podido llegar nunca, no habríamos llegado jamás.

Por eso el acuerdo de paz que se pudo firmar a finales del 87 con esos indígenas tuvo que involucrarse también a los de la carretera, para que ellos también entraran en ese proceso, entonces el conflicto entre ellos tiene que ver con eso, con unos liderazgos muy fuertes de la zona de Río La Playa, ahí hay unas familias supremamente fuertes y cuando te digo fuertes lo digo en el ámbito cultural, también, dentro de las familias del Alto (...), que tuvieron que salir de esa zona precisamente por esos conflictos, por los conflictos que existen entre ellos. Antes del conflicto del 87 ya en Alto Andágueda había otro conflicto, se había presentado por la relación que tuvieron esos indígenas con estas estas personas mestizas ¿sí? pero resulta que por esa razón, por ese conflicto previo hacia el 87, fue que se constituyó el resguardo del Alto Andágueda en el 79, o sea ese fue el primer resguardo indígena que se constituyó en el Chocó [se refiere al resguardo Tahami], precisamente buscando una salida en ese momento a esa problemática y bueno como, tratar de enfrentar de alguna forma lo que estaba sucediendo, por eso se constituyó el resguardo.

(...) Entonces yo digo que el conflicto allá tiene que ver primero con que es un conflicto intraétnico entre los mismos embera katío, entre la Playa y el Dieciocho. (Esperanza Pacheco, Comunicación virtual, 7 de mayo de 2021).

Con relación a las causas del conflicto en el Alto, el secretario de la ADACHO, Esaúd Lemos, vía correo electrónico dio respuesta a algunos cuestionamientos planteados posterior a la visita a la vereda de *El Dieciocho*, asociados a esta situación. Su relato se presenta enseguida.

Hemos podido demostrar que los indígenas Embera Katio de la comunidad del 18, Vereda de San Cayeto, no son originarios del Municipio del Carmen de Atrato, a ellos les tocó sufrir los embates de la violencia en medio del conflicto armado en la zona rural del Municipio de Bagadó, en el Resguardo Indígena de Tahamí de Agua Sal, manifestado por ellos y en la huida de sus territorios llegaron a estos territorios del Carmen de Atrato e invadieron los territorios de afros y mestizos, que habían sido abandonado a la fuerza y se han vuelto señores, amos y dueños de los que no les pertenece, allá en Tahamí - Agua Sal tienen enterrado su ombligo, su cultura, usos, costumbres, nacimiento y prácticas ancestrales. (Comunicación electrónica, recibida el 23 de abril de 2021).

En consecuencia, la comunidad Negra considera que tiene un mayor derecho sobre el territorio. Para contrastar, Esperanza Pacheco, con la autoridad que le otorga el haber trabajado durante varios con las comunidades Embera del Chocó y haber vivido de primera mano los esfuerzos por firmar un acuerdo de paz entre las comunidades del Alto Andágueda; resume las posibles causas de los conflictos intra e inter étnicos de los Embera katio, en tres escenarios:

El primero de ellos, es un problema minero nacido del interés de los “paisas” por la explotación de las minas; seguido de una situación precaria de los Embera en cuanto a estas pretensiones foráneas que los llevaron a las *negociaciones malas* frente a la explotación y, por último, el agresivo proceso de aculturación ejecutado por la iglesia católica. Estos escenarios a los que se vieron avocados los Embera, han derivado en actos de violencia que terminaron por dividir la comunidad; a su vez, estas dinámicas también han tenido un importante impacto en sus relaciones con otras comunidades, puesto que las pretensiones de acceso a tierras se presentan como uno de los puntos más difíciles de conciliar.

En relación con el último punto, debe considerarse que la discusión sobre el término aculturación, es amplio; en consecuencia, Pérez-Brignoli (2017), distingue entre *aculturación* y *transculturación*, refiere que el primer término fue utilizado desde finales del siglo XIX, pero solo fue definido en la década de 1930, mientras que el segundo, fue propuesto en 1940 por el antropólogo cubano Fernando Ortiz, como una noción más pertinente que la primera, del mismo

modo, el autor señala que estos términos pueden ser considerados como intercambiables, siempre y cuando, se aterrice el contexto.

Con la condición de que se defina bien que se trata de procesos de contacto cultural que ocurren en múltiples direcciones y que siempre implican relaciones de poder y de dominación (...) Estos usos hay que verlos, sin embargo, a la par de las nociones de hibridez y heterogeneidad, desarrolladas sobre todo por García Canclini y Cornejo Polar, en sus estudios de 2009 y 2003, respectivamente. Ambos conceptos se agregan como herramientas heurísticas y descriptivas a los de transculturación y aculturación. En la explicación y/o interpretación, la clave sigue siendo la reconstrucción de las relaciones de poder y dominación. (Pérez-Brignoli, 2017, p. 112).

Por lo tanto, en contraste con los aportes brindados por Esperanza, es posible referirse a este término en la medida en que; aquí, se describe una relación de poder y dominación ejercida por la Iglesia Católica sobre las comunidades Embera. Esperanza también aclara que el Alto de Andágueda, ha sido zona de disputas por su control:

Es un territorio que lo ha precedido hechos supremamente violentos, por ejemplo todo el tema de la minería, el tema de la minería los ha marcado desde la década del 70, todo el mundo queriéndose apropiarse de esa mina, los paisas de Antioquia, los paisas de Risaralda, todos queriéndose apropiarse de eso y ellos en la mitad haciendo negociaciones malas, o sea todo ese problema minero que los desemboca en su enfrentamiento entre ellos como pueblo Katío, entre las familias, más todo ese proceso de aculturamiento impuesto por la iglesia con el internado que también pues obviamente les marcó. Entonces todo eso es un caldo ahí supremamente complejo y por eso no hubo forma en que los indígenas [de Río la Playa y El Dieciocho], se hubiera hecho la ampliación del resguardo de la Playa. Por eso te digo que sería bueno que miraras ese expediente, ese expediente es muy clave ahí, porque los indígenas de río Playa todo el tiempo estaban planteando que ellos eran los dueños de las fincas, o sea que ellos eran los dueños, no los indígenas del Dieciocho, porque ellos todos eran una sola comunidad primero, luego fue que se dividieron porque no aguantaron más los problemas entre ellos allí (...) (Comunicación virtual, 7 de mayo de 2021).

Efectivamente, los predios *La Noche* y *La Playa*, fueron destinados por las comunidades del Resguardo *Río La Playa* para algunas familias indígenas de su resguardo, específicamente, a un grupo proveniente del Alto, que llegó en 1987 a este Resguardo, por invitación del líder del mismo, el señor Arnoldo Tequia. Posterior a ello, esta comunidad decidió tomar el nombre de *El Dieciocho*, debido a la ubicación de los predios; muy cerca de la carretera y en inmediaciones de la vereda homónima. En este contexto aparece la comunidad que actualmente conforma el Resguardo de El Dieciocho.

En consonancia con esta contextualización, enseguida se presenta la caracterización realizada por la Fundación Claretiana, la cual dio inicio al proceso de constitución del resguardo *El Dieciocho* en el entonces Incoder:

La historia de las comunidades de Río la Playa, el Dieciocho, Mambual y Matecaña son una misma historia, porque anteriormente vivían en el sitio denominado RIO AZUL [Río Colorado- Bagadó] provenientes de la zona del Alto Andágueda (...) según sus relatos en el año de 1972, 92 personas agrupadas en 15 familias procedentes de la zona del Alto Andágueda de la comunidad indígena de Chuico, arribaron al sitio conocido como Río Azul en busca de mejores tierras para establecer sus cultivos y por lo mismo su comunidad (...) El asentamiento de estas familias en este lugar fue durante 15 años es decir hasta 1987; durante estos quince años la comunidad se llamaba Río Azul, la mayoría de la población iba y venía al Alto Andágueda a trabajar en la mina de Oro conocida como Dabaibe, esta dinámica socioeconómica se mantuvo así durante ocho años, es decir hasta 1984, a partir del este año, personas externa quisieron apoderarse de la mina de dabaibe (sic), acción que rompió todo sistema de uso de la mina, generando la violencia jamás visto en la década de los 80 por el asunto minero, donde cayeron personas de su misma sangre. Luego de este derramamiento de sangre de su propio pueblo, la comunidad de Agua Azul, por su participación en el conflicto de la mina, decidieron buscar un nuevo sitio donde pudieran estar más seguros, por temor a posibles venganzas de ser atacados en cualquier momentos; así duraron tres años hasta 1987, año en que decidieron irse para el lugar donde vivía el señor Amoldo Tequia quien los invito (sic) a vivir con él (sic) allí en este sitio que es donde actualmente está la Comunidad Indígena Río Playa, tomando ese nombre por su puesto porque la comunidad está asentada en la margen derecha del gran, claro y verdoso Río Playa que varias vueltas abajo desemboca su belleza en el Río Atrato. (Incoder- Agencia Nacional de Tierras, s.f, pp. 13- 14).

En consecuencia, dado la coyuntura, para el año 2008 la Unidad Nacional de Tierras Rurales (UNAT), que brevemente desempeñó las funciones de dotación de constitución de resguardos y dotación de tierras; inició el proceso de constitución del Resguardo *El Dieciocho*, amparada en la solicitud hecha por la comunidad y en la existencia de un presunto acuerdo entre sus integrantes y el Resguardo *Rio La Playa*. Los argumentos presentados por la comunidad Embera de *El Dieciocho*, las oposiciones presentadas por los miembros del resguardo *Rio La Playa*, así como las narraciones allí contenidas, son ampliadas en el capítulo 3 de esta tesis; además de la manera en que la juridización, la ficción jurídica y el *hablar derecho*, permearon la identidad de la comunidad.

Ahora bien, por el momento, basta con concluir que el 20 de febrero de 2014 se expidió la Resolución 330 de 2014 “*por el cual se constituye el resguardo Indígena Embera Katío EL DIECIOCHO, con dos predios del Fondo Nacional Agrario y terrenos baldíos de la Nación,*

localizados en su jurisdicción del municipio de Carmen de Atrato, Departamento del Chocó”, el cual actualmente se encuentra en discusión en cuanto a si se trata de una resolución en firme, con plenos efectos jurídicos o no; dado que al parecer no surtió adecuadamente el proceso de publicidad, lo que impidió el derecho a interponer recursos por parte de la comunidad negra de este Resguardo.



Figura 2. Gráfico 2 Línea de tiempo conflicto embera en el Andágueda. Basado en el libro *El oro y la sangre* del periodista Juan José Hoyos y en los testimonios recolectados.

A continuación, se presenta una aproximación más profunda, respecto a la comunidad negra de El Dieciocho.

1.2. Comunidad Negra de El Dieciocho

Para contextualizar esta comunidad, es necesario hacer referencia a la carretera que comunica a Quibdó con el departamento de Antioquia; ésta, sin duda es fundamental para las narrativas que se exponen en el capítulo 4 de esta investigación, tanto para dar razón sobre el *hablar libre*, como para ubicar sus reivindicaciones.

La carretera Quibdó Medellín fue trazada sobre el camino de Bolívar, conocido también como el camino de Antioquia, este trazo se inició en 1863 y fue entregado oficialmente el 10 de octubre de 1873, después de superar varios obstáculos; sin embargo, éste “*de inmediato quedó reducido a salvaje vereda recorrida apenas por traficantes antioqueños hasta 1891, año en que*

se empezó a perfeccionar bajo la dirección del señor Próspero Restrepo” (González Escobar, 1993, p. 67). Fue finalmente, a partir de 1904, que el gobierno antioqueño empezó un proceso de mejora del tramo que comunica el municipio de Bolívar (Antioquia) con Quibdó.

A finales del siglo XIX, fueron fundados algunos poblados alrededor del trazado, entre ellos el Carmen de Atrato, que en 1870 fue formado por los colonos antioqueños para ser erigido como distrito. Durante las décadas de los años 1920 y 1930, hay un importante desarrollo de propuestas de vías de comunicación en el departamento “*como los cables aéreos, las carreteras nacionales y la panamericana, los ferrocarriles y, nuevamente, el canal interoceánico por el Chocó*” (González Escobar, 1993, p. 44), este avance se relacionó directamente con la tecnificación de la minería y el comercio de maderas, especialmente en el alto Atrato y “*como consecuencia de la colonización antioqueña motivada por la provisión de semillas de tagua y caucho negro*” (Meza, 2008, p. 120), fue necesario promover rutas más efectivas de acceso.

La apertura de estas vías de comunicación, aunque precarias, dio paso a la inmigración, particularmente en aquellos lugares cercanos a la carretera, en los que fue posible iniciar la adjudicación de baldíos, lo que permitió que algunas familias se asentaran en el territorio y desarrollara actividades agrícolas. Así mismo, también se impulsó la expedición de una nueva legislación minera para definir títulos de propiedad en contra vía a la tradición oral nativa, la necesidad de producir para ser libres y la orientación científica de las vías; esto, con el fin de lograr “*la transformación del Chocó, merced a su riqueza mineral y a la feracidad de sus terrenos*” (White, citado por González Escobar, 1993, p. 38).

De acuerdo con las memorias registradas por el Ministerio de Industrias (1934), la Ley 74 de 1926 determinó que en la intendencia del Chocó “*solo era posible hacer adjudicaciones a favor de colonos cultivadores (...) a los ocupantes con ganados y a los contratistas con el gobierno lo que explicaría la temprana presencia de grandes haciendas dedicadas a la ganadería*” (p. 182), por otro lado, algunas partes del territorio chocoano, para ese momento, habían sido declaradas como *bosques nacionales*, especialmente en la zona de Urabá y Riosucio.

Posteriormente, para 1944, se dio la apertura del nuevo tramo de la carretera Quibdó-Medellín, propiciando una mayor autonomía en la zona, que ya no dependía del comercio con Cartagena, el cual estaba, para ese entonces, en manos de libaneses, quienes dominaban el

comercio derivado de la explotación de los recursos naturales de las zonas aledañas al río Atrato, con productos como el caucho, la tagua, la ipecacuana y las maderas, además de oro y platino, los cuales eran transportados por vía fluvial (Escobar, 1997). Al avanzar la carretera, llegaron comerciantes antioqueños a posesionarse del mercado y a ocupar grandes zonas de la región, en especial, aquellas con vocación agrícola o ganadera.

Sin embargo, debido a la calidad del suelo y a los procesos de erosión por la humedad constante y excesiva de la región, son pocas las zonas del departamento del Chocó con esta vocación (Losonczy, 2006); por lo mismo, puede considerarse que tanto *El Dieciocho* como la zona de carretera, están por fuera del característico hábitat del Chocó, dado que en esta zona, ha sido posible el cultivo y la cría elemental de ganado, un ejemplo de ello, son los cultivos ilícitos de los *paisas*, propietarios a su vez, de los predios en disputa; adicional a éstos, la existencia de la hacienda *El Manicomio*, cuya importancia se hace evidente en capítulos posteriores de esta investigación-, también demuestra que se pudo trabajar la tierra y alimentar allí al ganado.

En ese sentido, los relatos de Adriano Tapias y Mariana, su hija, quienes fueron habitantes de El Dieciocho y han impulsado el proceso de reivindicación de la comunidad negra; se remontan a mediados de los años cuarenta, cuando Don Adriano llegó al Resguardo. Según sus memorias, se trataba de un lugar que ya contaba con cierto tipo de actividad, dado que contaba con ciertos servicios de comunicación, como el telégrafo. Adicional a esto, existían por lo menos cuatro familias provenientes de Antioquia, que hacían presencia con actividades asociadas a la agricultura. Durante los años ochenta y la primera mitad de los noventa los testimonios apuntan a una cierta bonanza en la zona de la carretera, allí existía amplia presencia institucional, evidenciada en la escuela, el centro de salud, las jornadas de cedulación y el comedor para estudiantes. En el sector, también se posibilitó que las familias negras del Resguardo, se dedicaran a actividades como la minería o el bareque, el comercio, el aserrío y la agricultura.

Es a finales de los noventa cuando cambia la situación de la comunidad, que fue obligada por los paramilitares a dejar forzosamente sus casas, sus compadres, sus vecinos, su trabajo en la zona de carretera y empujada a refugiarse en Quibdó; donde fueron y siguen siendo objeto de violencia y de discriminación, debido a su situación de desplazamiento involuntaria. Por lo tanto, muchos de los antiguos integrantes de la comunidad negra de *El Dieciocho*, decidieron retornar

al resguardo pasadas unas horas, pocos días o algunos meses de los hechos violentos y sin reparar en sus condiciones de seguridad; por su parte, hay quienes desde el año 2012, iniciaron una lucha para retomar sus vidas, a través de una estrategia legal que contribuye para reivindicar sus derechos sobre los lugares en los que, en su momento, fueron prósperos y felices.

Con relación al estado de la zona de carretera durante la primera mitad del siglo XX, el siguiente relato de Don Adriano es revelador; en éste, también se refiere a la construcción de un campamento llamado *El Dieciocho*, el cual estuvo dispuesto para proveer servicios a quienes cruzaban por la carretera y a aquellos que llegaban para trabajar en su construcción:

Yo no lo vi, pero me cuentan, había caminos de herradura del Dieciocho al Carmen, caminos de herradura donde andaban era con bestias. (...) Vea antes de la carretera (...) yo conocía hasta el camino de la playa, se llamaba el Encanto, eso se llamaba era el Industrial, hasta el industrial que esto va bien encarradito vea pa' caballo o pa' bestia hasta Bolívar, por esa fue que sacaron esta carretera porque por ahí venía todo para construir esa carretera. (...) Exactamente desde Bolívar, Medellín, todo ahí era el principal de esta carretera que estamos pisando ahora. Doctora cuando yo conocí el Dieciocho, en el Dieciocho en esos tiempos había pica de ganado había proveedora, había telegrafía, todo eso había en el Dieciocho, imagínese don Saúl [se refiere a Esaud] y doctora que cuando yo llegué al Dieciocho a vivir tenía 13 pa' 14 años ya, en 1940 que fue el último año de escuela mía, en el cuarenta fue el último año de primaria. Cuando en esos tiempos en el Dieciocho no éramos si no la familia mía, las mamás de estas muchachas, nosotros los Tapias, por ahí otros varios regaditos pero eran de zona de carretera. Si y ahí había un señor que fue el que agrandó el pueblito del Dieciocho, que se llamaba Tomas Apreciado ese fue el que agrando el Dieciocho, porque él hacía una casa aquí esa la vendía hacia otra por allá la vendía, así fue, vea el Dieciocho por allá todo eso era campamento de zona de carretera, todo el mundo llegaba al Dieciocho un día domingo y a uno le daba miedo del gentío (risas) ¡imagínese! (...) En ese tiempo estaba la proveedora del Dieciocho de zona de carretera, estaba telegrafía había telegrafía todo eso, yo si le explico a usted el fundamento del Dieciocho como fue.
(Adriano Tapias, Comunicación personal, 27 de febrero de 2021 en Quibdó).

Del mismo modo, Don Adriano, recuerda la cantidad de dificultades que representaba el paso por la carretera durante su construcción:

El puente primero era el colgante (...) lo colocaron allá de Bolívar a este lado y la carguita la pasaban al hombro (...) De modo que la línea que bajaba de Bolívar volvía subir por la tarde en el mismo día. (...) eso que yo les estoy contando a ustedes no lo vio todo el mundo en el Dieciocho, no eso no lo vio desde el cuarenta (...) porque cuando empiezan a hacer la construcción de puentes como en el 58 en el 60 (...) Imagínese que la línea de Bolívar apenas llegaba aquí a este lado del puente y en ese tiempo había una sola camioneta grande que le decíamos la Chocuaneta, era de un señor cartagenero, ¿cómo era que se llamaba? ... en todo caso el carro de los pasajeros sale del otro lado entonces toda la carga era en el hombro para

pasar por el puente, porque por ahí no pasaban sino las Berlinas los carros chiquitos los picú de la zona de carretera, pa' carros chiquitos porque carro grande no pasaba.
(Comunicación personal, 27 de febrero de 2021 en Quibdó).

En concordancia con lo dicho, Don Adriano, relata respecto a quienes considera como los *fundadores* de este campamento, asunto que con el tiempo, se convirtió en materia de inspección:

Los fundadores del Dieciocho no fue sino Martin Zapata y José María Bria (sic), esos fueron los fundadores del Dieciocho.

Carolina: ¿Y ellos de dónde venían, sumercé sabe?

Adriano: Yo no sé, yo oí decir que, yo le pregunté a don Martin, él era del Anzá Urrao (...)

Carolina: Y que otras actividades había... ¿Allí tiene o conoció amigos entrañables?

Adriano: No, no, amigos así eran Martin Zapata, José María Bria, no eran más los amigos que habían ahí, ya después al tiempo fue que ya fueron viniendo otra gente y fueron haciendo casitas y fueron poblando...

Esaú: Por los lados de la carretera

Adriano: Exactamente

(Comunicación personal realizada el 27 de febrero de 2021 en Quibdó).

En cuanto a la relación con la vocación agropecuaria de la zona de carretera, por lo menos para la segunda mitad del siglo XX, y de las primeras actividades comerciales de la zona, Esaú, en su correo electrónico, relata que:

La Empresa de Don Diego Juan¹⁶, era una hacienda o despensa agrícola de gran magnitud en la época para el territorio del Municipio del Carmen de Atrato, se dedicaba a la ganadería extensiva, la cría de aves de corral, patos, Cerdos, comprometidos en la agricultura (la siembra del Plátano, Banano, Primitivo, Chocolate, Aguacate, la siembra del Maíz, el limón, la naranja, otros productos, era una finca que generaba mucho empleo a través de la rocería, limpieza, despalizada, el manejo y cuidado de sus animales, se producía mucha leche, sus trabajadores y jornaleros lograban obtener recursos económicos para fortalecer sus familias en sus lugares de origen. este lugar era y sigue siendo muy visitado por foráneos y personas de la región, desde Bolívar, Medellín del Carmen de Atrato y otros lugares, en semana santa, navidad y fin de año y en fiestas patronales que se celebraba al interior de la misma, además era y es un sitio turístico por su ubicación geoestratégica, con varios ríos (Atrato, la Playa, la Noche, la quebrada del Infierno). (...) Don Diego Juan se deja ver que tuvo mucho interés por la tierra trabajándola con los cuidados requeridos, respetando el medio ambiente, fue un terrateniente con la tierra de manera legal, por eso apoyaba a sus trabajadores y jornaleros regalándoles lotes de tierras para que construyeran sus viviendas y tuvieran donde realizar sus actividades

¹⁶ De acuerdo con los relatos recolectados, los predios vendidos por Diego Juan González al Incora, La Noche y La Playa, habrían sido parte de un predio de mayor extensión llamado El Manicomio, que a su vez hacía parte del patrimonio, inicialmente de la Sociedad Diego Juan González y Cia, que posteriormente se convertiría en Agropecuaria La Luisa LTDA. El antecedente de propiedad privada formalizada de los predios es una escritura de compraventa fechada del 3 de noviembre de 1948 expedida en la notaría pública del circuito de Atrato. (Incofer-Agencia Nacional de Tierras, s.f, p. 217)

agrícolas, pensando en un desarrollo de la región con la construcción de la Vía Carretable Quibdó - Carmen de Atrato – Medellín”.
(Comunicación electrónica recibida el 23 de abril de 2021)

Precisamente, cuando se hace alusión a un *paisa*, proveniente de Bolívar (Antioquia), que tenía una excelente relación con los habitantes de la carretera, se refiere al dueño de los predios que fueron entregados a la comunidad Embera; lo cual es confirmado por otras de las personas entrevistadas, quienes aseguran que *Diego Juan González*, les asignó, en algunos casos, los lugares en los cuales podrían construir sus casas vecinas a la finca, que sería su lugar de trabajo.

Por consiguiente, muchos de los habitantes de la carretera como José Antonio y Luis Enrique, quienes también han sido ocupantes de *El Dieciocho* y ya se encuentran retornados después de su situación de desplazamiento, llegaron al Resguardo debido a que encontraron en la finca de Diego Juan, trabajo como jornaleros, luego se asentaron allí con sus familias y, en algunos, casos cambiaron sus actividades de jornaleros por dedicarse al comercio o a proveer servicios en la carretera.

La primera advertencia sobre las posibles tensiones que generaría la continuación del proceso de constitución del Resguardo *El Dieciocho*, con las poblaciones mestiza y negra de la zona, fue realizada dentro del expediente administrativo de su constitución; referido aquí como fuente de información. Con relación a la comunidad negra, se encontró que en el año 2012, ésta presentó ante el Incoder una intervención del Procurador Ambiental y Agrario N°9 de Quibdó, el cual establece que:

Quienes en su gran medida han sido personas desplazadas víctimas de la guerra entre los paramilitares y la insurgencia acaecida en las década (sic) final del siglo pasado y la inicial de este siglo y se encuentran en Quibdó; pero no por esa circunstancia se han desligado de sus derechos territoriales, ya que de acuerdo con las Ley 70 eses es territorio de comunidades afrodescendientes, así mismo, según ellas han sido inscritos sus terrenos en el RUPTA.
(Incoder- Agencia Nacional de Tierras, s.f, p. 37).

En esta comunicación oficial, a pesar de hablar de comunidades negras y mestizas conjuntamente, se advirtió sobre un posible conflicto por incumplimiento de lo definido en la Ley 70 de 1993, respecto a los derechos territoriales en particular para las comunidades negras; lo que visibilizó la omisión en la que había incurrido la ya mencionada caracterización hecha por

la Fundación Claretiana, que dio inicio al proceso de constitución del resguardo. Posteriormente, la comunidad por intermedio de la ADACHO, hizo algunas intervenciones en las que trató de contar su historia de ocupación de la zona de carretera. Ésta, está conformada por un total de cincuenta y seis familias, de las cuales, seis se identifican como mestizas, por lo menos así era para el momento en que fueron desplazados.

La comunidad negra, antes de su desplazamiento a finales de los años noventa, estaba dedicada a varias actividades, bien sea comerciales derivadas de la dinámica de la carretera, como venta de alimentos e insumos; además de la agricultura, la mayoría de ella, para asegurar su consumo propio y otros fungían como empleados de *El Manicomio*, estas actividades eran intercaladas con la minería ancestral. Respecto a esta última, en testimonios como el siguiente, se evidencia que aunque ésta no era una actividad de carácter permanente, sí corresponde con los oficios tradicionales de las comunidades negras en el Chocó:

Los conductores porque en ese entonces ya había carretera, ya la carretera estaba, uno subía y bajaba, los buses. Yo me salí y pa' mi casa a descansar. Pues sí, esta gente se iba a barequiar y yo me quedaba en la casa con los niños más pequeños, (...) cuando un día cualquiera dijo mi cuñada: Mariana, ¿nosotras por qué no hacemos unos pasteles?, una muchacha que era la mujer de mi hermano; y yo le dije ¿y eso si se venderá por aquí?, me dijo hay que ensayar, me dijo ella, ¡mija bendita!, y ensayó ella sola. Vea, cuando los hizo y todos los vendió... -¡Pero Mariana, ¿estás viendo mija que sí se vende?!
- Y yo, claro mija si se vende, y ya comenzamos las dos a los pasteles. Mija en el día los vendíamos por ahí 30 o 40 cuando ya toda la gente vio que mejor dicho, ya se metió mis hijas, se metieron unas vecinas, para no alargarle el chiste éramos ocho pasteleras, y todas las ocho pasteleras vendíamos. (...)
Eso sembrábamos de todo fruto, en mi casa usted llegaba y podía comer, que ve la guayaba, que el chontaduro, que el aguacate, el borojó, ahí mija bendita (expresión de pesar) usted no sabe mija bendita el guayabo que nosotros tenemos de habernos salido de esa tierra, porque fue una tierra muy bendita, pa vivir, donde se conseguía el agua, el pescado pura, carne la traían de Bolívar, un muchacho a él lo mataron también cuando la violencia, él nos traía la carne a nosotros, nos la entregaba en la puerta de la casa.
(Comunicación personal, 27 de febrero de 2021 en Quibdó).

El relato, a su vez, deja ver el emprendimiento femenino. Así mismo, Anny Rodríguez, habitante del Resguardo, ya retornada de Quibdó; junto con sus hermanas, describen las actividades propias de la comunidad negra de *El Dieciocho*:

Si los hombres algunos hacían minería ancestral con la batea.
Lloriselda: -con batea artesanal.

Anny: -Aserraban la madera y así había variedad de cosas de que sobrevivir, las mujeres las que no vendíamos pasteles, otras vendían pollos otras, cerdos y así varias cosas, las frutas, porque por lo general todas teníamos muchos árboles frutales, que el borojó, la piña, el lulo, el sapote y todo esos se vendían porque los buses paraban precisamente ahí abajo en el Dieciocho y uno sacaba sus frutas a vender.

(comunicación personal realizada el 22 de marzo de 2021 en Carmen de Atrato).

Por su parte *Ana¹⁷ cuenta que, junto con su esposo, al llegar a *El Dieciocho* a inicios de los años ochenta, se dedicaron a las labores agrícolas y al bareque, tenían una vida tranquila, sus vecinos les ayudaban y tenían una buena relación con ellos; su familia es una de las retornadas desde Quibdó. Al preguntarle a qué se dedicaban ahora allí, en el Resguardo, respondió “*se hace lo que la fuerza alcanza*”, su preocupación principal es mantener sus cultivos de pancoger.

En definitiva, esta comunidad fue víctima de un violento desplazamiento forzado que, como lo relatan ellos mismos, los dejó sin nada. Aunque algunas familias ya han logrado retornar por sus propios medios a sus casas en *El Dieciocho*, hay otras que aún permanecen en Quibdó, a la espera que se resuelva el conflicto con la comunidad Embera.

Ah mire el desplazamiento del 96 doctora, para nosotros fue una cosa muy horrible, porque mire doctora que hicieron los paramilitares cuando llegaron al Dieciocho, porque ellos fueron los que nos hicieron hacer desplazamiento masivo ellos fueron, porque cuando ellos van ellos asesinan a la compañera Libia Vera en el Veinte un restaurante que es de los primeros cuando usted iba subiendo aquí Quibdó – Medellín, ellos la asesinan como a las siete de la noche (...). Como en el 95, que ya nos tildaban que éramos guerrilleros, (...) Ya iba comenzando toda la problemática, bueno se iba llenando la cosa, después llegó el ejército, y el mismo ejército nos capturaba allí y nos traía acá, la situación que nosotros vivimos y ya en el 96 (...) Entonces mire doctora que se fueron, pero ya venían más adelante las muertes selectivas, que iban matando.

Mire que el difunto Dairo uno de los primeros que mataron ahí en el Diecisiete, él vivía con su mujer y lo asesinaron, y ya eran como así, como muertes, que mataron a fulano, que arriba hay un cadáver, que no sé qué, entonces se fue como formando la cosita así de a poquitos. Y mire que ya en el 96 ya fue cuando se descontroló, fue de una que ya nosotros nos vinimos del Carmen fue que ya mataban, a la gente le cocían la boca, a la gente lo mochaban con motosierra, porque el señor que nos vendía la carne Papeleto de Bolívar, le decíamos Papeleto, mire que lo trajeron le mocharon la cabeza con motosierra y se la montaron ahí en todo el puente de Catugadó, que es un punto de allá de la Trocha, lo mocharon lo pusieron todo los pies y las manos todo en el río, usted veía todo clarito, todos los cuerpos de ellos allá en el río porque esa agua es muy clara.

(Sandra Valencia Comunicación personal realizada el 27 de febrero de 2021 en Quibdó).

¹⁷ *Para presentar este testimonio se cambió el nombre de la entrevistada por su solicitud.

En efecto, el desplazamiento les obligó a abandonar todo aquello que tenían. Tuvieron que llegar a lugares donde fueron revictimizados por su condición de desplazados y soportaron hechos de discriminación racial y segregación. Así continúa su relato Sandra:

Bueno nos vinimos ya llegando aquí, eso todo quedó allá, cuál pastel, cuál cosa, cuál ropa, nada. Los poquitos que quedaron allá, que trabajaban en la microempresa, entre esos estaban el marido el papá de mis hijos, yo llegué aquí apenas con la ropita porque ellos no aceptaban nada... (Comunicación personal realizada el 27 de febrero de 2021 en Quibdó).

La situación de la comunidad fue bastante difícil al llegar a Quibdó, donde padecieron actos de violencia y rechazo. Al respecto, recuerda Mariana:

¡Ay manita! Eso fue una cosa terrible esos muchachitos lloraban encima, y eso lloraban por allá, lloraban por acá, yo tuve más de un año enferma, que yo, casi no me valía yo. Mija y ya nos quedamos sin casa y sin nada, eso fue una cosa muy horrible, menos mal doctora que nosotros a donde nos vamos como que tenemos un ángel de la guarda, vea eso él uno nos daba comida, el otro nos daba ropita, el otro nos ayudaba con camas, bueno, ni pa que (...) ¡Ay mami por Dios! ya lo último el gobierno mandó comida para nosotros, por acá en el Dieciocho [se refiere a Quibdó, tal vez un lapsus] hay un coliseo y allá nos íbamos a recibir el mercadito y dele pa'llá y dele pa'ca, pero doctora nos tocó una cosa muy dura. Ahora yo tengo tanto pesar, que yo no dejo de no pensar en eso; si la tierrita del Dieciocho la construimos nosotros, ¿por qué ahora los indígenas nos la quieren quitar la tierrita? donde nosotros fuimos que cultivamos esa tierra, allá no se conseguía indígena entonces ahora nos prohíben que nosotros no podemos subir, que no nos podemos bañar en *La Noche* que porque todo eso allá, es de ellos, a ellos les compraron una tierra que se llama *El Manicomio* doctora.

(Comunicación personal, 27 de febrero de 2021 en Quibdó).

Claramente, la comunidad negra siente arraigo por su tierra, debido a que fueron ellos quienes lograron fertilizar la tierra, que hoy es tan productiva y apetecida, no obstante, los indígenas consideran que es suya, dado que se asentaron allí mientras que la otra comunidad no estaba, y no sabían que la tierra había sido trabajada por ellos. Esta relación se amplía enseguida.

1.3. Relaciones entre Comunidades Embera y Negras en el Chocó

Si bien, como ya se ha dicho, ciertas normas prohíben algunas relaciones entre indígenas y negros en el Chocó, dado que existen prevenciones de orden espiritual que son solventadas mediante, el compadrazgo religioso, para establecer una relación de intercambio “*desde el fin de la esclavitud, (...) entre las nuevas comunidades de negros libres y los pequeños grupos locales de nativos sobrevivientes*” (Losonczy, 2006, p. 56). Este tipo de relaciones, facilitaron a las

comunidades negras el migrar por el territorio, el cual era ya ampliamente conocido por los Embera.

En consecuencia, las relaciones entre indígenas y negros fueron de diversa índole “*vecindario, compadrazgo, donación y préstamo de tierras, trabajo de cambio de mano y préstamo y cambio de semillas*” (Pacheco & Velásquez, 1993, p. 272). Por lo mismo, estos vínculos, tuvieron que superar “*rígidas barreras jurídicas, sociales, geográficas y culturales; fuentes de hostilidad y de conflictos, que la organización colonial nunca dejó de mantener entre los nativos y los esclavos negros*” (Losonczy, 2006, p. 60). Sin duda, la creación de estas barreras jurídicas entre las comunidades negras e indígenas, fue lo que fomentó algunas formas de hostilidad que hoy día permanecen e incluso se profundizan con las medidas provocadas por el *multiculturalismo constitucional*; concepto que se amplía en el capítulo 2.

La juridización de las relaciones entre ambas comunidades, provocó tensiones que se acentúan con la toma de decisiones con relación, por ejemplo, a la constitución de resguardos o consejos comunitarios en zonas en las que habían logrado algún grado de convivencia de facto. Aunque, para Losonczy (2006):

El estado actual de las dos sociedades, así como el de sus relaciones, parece ser el resultado de un equilibrio dinámico entre la continuidad y la ruptura, en referencia a la sociedad colonial que los reunió en el Chocó por la fuerza. (p. 74).

Por su parte, Marcela Velasco (2014), al analizar los factores que han incidido en la conflictividad de las organizaciones étnicas del Chocó, resalta que sus relaciones no han sido exclusivamente de tensión, de hecho, muestra cómo la reivindicación sobre la tierra iniciada por los grupos indígenas durante los años ochenta, la cual influyó también en el departamento del Chocó, fue una *ventana de oportunidad* para que las comunidades negras accedieran a tierras colectivas. Del mismo modo, la autora identifica otro tipo de conflictos asociados al conflicto armado, la corrupción burocrática y a la economía extractiva; por ende, afirma que las reclamaciones sobre la tierra en el Chocó se encuentran afianzadas sobre distinciones etnográficas, las cuales son entendidas como:

La relación entre las personas y el medio ambiente (Kolers 2009, 67), que se basan en las características físicas, sociales y simbólicas de la tierra para unir a las personas a agendas

políticas específicas (Sack 1986) en este caso, asegurar tierras colectivas en apoyo de la autonomía. (Velasco, 2014, p. 131).

Históricamente, a nivel global, las reclamaciones sobre la tierra basadas en argumentos étnicos se hicieron más relevantes en tanto las políticas neoliberales redujeron la autonomía de las autoridades locales para facilitar el acceso a tierra a foráneos.

En efecto, los grupos de indígenas empezaron a hacer sus demandas con base en la construcción de argumentos relacionados con la defensa de su identidad y prácticas dentro de lo que consideran tierras ancestrales. Estas comunidades mantuvieron, una “*agenda territorial de recuperación de tierras*” (Rappaport, citado en Velasco, 2014, p. 132); en la que se combinaron identidades, estrategias políticas y prácticas de uso de la tierra, lo que les permitió resistir a la violencia y a la aculturación.

En ese sentido, la autora resalta la manera en que durante la década de 1980, los grupos indígenas del Chocó crearon una agenda territorial de recuperación de tierras, inspirados no solo en el movimiento indígena del Cauca, sino también en el apoyo de la Iglesia Católica local a las acciones de recuperación de tierras, además de la dotación de tierras colectivas iniciada por el Incora y la aparición del convenio 169 de la OIT.

Las organizaciones étnicas de Choco construyeron así una etnogeografía distinta, que finalmente fue sancionada por reformas de descentralización que aprobaron en entidades territoriales indígenas y consejos negros. A medida que la descentralización modificó la relación entre los diferentes niveles de gobierno, se esperaba que los actores locales y regionales entregaran nuevas formas de cooperación interinstitucional. (Velasco, 2014, p. 146).

Claramente, los procesos de reivindicación de las comunidades negras, han estado muy vinculados a los emprendidos por las indígenas, con respecto a esto, Esperanza Pacheco señala que el diálogo intercultural se hizo necesario para posibilitar los procesos de formación de resguardos y consejos comunitarios. Ahora bien, ello no significa una legitimación del multiculturalismo constitucional sino la existencia de diversas formas de diálogo multicultural más vinculado a las prácticas en los territorios que a la ficción legal. Así lo relató Esperanza:

Estando allá tuve que conocer de las tensiones entre los Embera y las comunidades negras. Entonces se presentó un problema en la comunidad indígena de Ichó, los indígenas llegaron

a la Orewa a decir que habían detenido a unos indígenas porque había sucedido un problema, (...), llegamos al tema de porque los habían detenido y es porque los afrodescendientes de Ichó los denunciaron porque ellos quemaron las casas, unas casas, entonces entramos a mirar porque les quemaron las casas que estaban dentro del resguardo y ellos por eso las quemaron. Entonces nosotros empezamos, antes de atacar el problema de si los podemos sacar fácilmente porque los indígenas en ese marco legal eran inimputables, entonces era muy sencillo, pero ese no era el problema, el problema era que ese pueblo estaba incendiado, entre indígenas y negros eso iba a haber un enfrentamiento porque los habían afectado. Entonces nos comunicamos con la Asociación Campesina Integral del Atrato ACIA, que también estaba pues como en su momento de... ellos venían en un trabajo pero digamos que ellos estaban iniciando su fortalecimiento, afortunadamente ellos también habían llamado una abogada para que los acompañara; Amparo Escobar, y nos sentamos con ella y con los dirigentes de las dos organizaciones a mirar que podíamos hacer, porque definirlo en la parte legal era muy sencillo, no había conflicto, necesitábamos era resolver el problema. Empezamos a hacer reuniones, primero nos reuníamos nosotros ACIA y Orewa, entonces teníamos que ir allá a calmar la gente, los indígenas tienen que pagar los daños que hicieron, vamos a verificar los linderos, si definitivamente está pasando algo ahí cómo vamos a solucionar el problema, bueno nos tocó hacer como cinco reuniones allá para poder calmar y calmar... Y bueno ahí con ese caso yo te puedo decir que inició el proceso de relaciones interétnicas en el Chocó. ¿Y por qué? porque ahí arrancamos a pensar eso, no esto hay que resolverlo de otra manera, hay que resolverlo distinto esto hay que sentarse juntos y sentar posiciones, y bueno a partir de ahí empezamos a hacer más relacionamiento, nos juntamos mucho más, ya empezamos a hablar de otros temas de los derechos de ellos y yo, particularmente, me interesé mucho por hacer ese acompañamiento y acompañe a la ACIA en todo su proceso de la consecución primero del artículo 55, participamos en la Asamblea, bueno yo creo que tú ya sabes toda esa historia, no te la voy a contar, las tomas... bueno todo... eso fue entre indígenas y afrodescendientes no, eso fue muy importante esa alianza, fue vital.

(Comunicación virtual, 7 de mayo de 2021).

Como lo evidencia Esperanza en el relato anterior, las reivindicaciones por la tierra y el territorio emprendidas por las comunidades indígenas durante los años ochenta, sólo eran posibles si, a la par se gestaban aquellas de las comunidades negras. En efecto, el impulso del movimiento indígena permeó algunos sectores de las comunidades negras y permitió una mayor movilización étnica. Así lo expresa Restrepo (2001):

Algunos pueden contemplar en sus interpretaciones, que lo sucedido con las comunidades negras es parte de un fenómeno más amplio, donde habría que incluir los logros de las movilizaciones indígenas en el país, así como toda una serie de cambios en el mundo, que han llevado a que el modelo de estado-nación fuera puesto en cuestión, permitiendo cada vez más la adopción de políticas multiculturales. (p. 42).

Efectivamente, las tensiones entre las comunidades Embera y Negra se han alimentado recíprocamente por las situaciones de violencia, que no son de reciente aparición; por su parte,

los modelos de colonización y aculturación también han cumplido un papel fundamental para entender las dinámicas que convergen en la zona de carretera en la vereda *El Dieciocho*. La intervención estatal mediante el Derecho, también tiene su parte en la tensión, particularmente a partir de la implementación del multiculturalismo constitucional; por lo mismo, las situaciones de violencia, entre las comunidades y como efecto del conflicto armado, han incidido duramente en la construcción misma de los actores, de sus discursos y de sus reclamaciones, por lo que no es posible entender las narrativas, jurídicas y no jurídicas, sin este contexto.

En concordancia con lo dicho, el siguiente capítulo enfatiza en la forma en que se crean narrativas en el *hablar derecho* donde las comunidades tratan de ajustarse al derecho dominante.

Capítulo 2.

Hablar Derecho, Hablar Libre: Entre Multiculturalismo, Ficción Jurídica y Juridización de lo Étnico.

En el presente capítulo se presenta una reflexión sobre el multiculturalismo constitucional como ficción jurídica, los conflictos derivados de esta enunciación performativa y la juridización de lo étnico. Ello, tiene por objeto abordar dos puntos centrales; el primero de ellos, es la forma en que las ficciones jurídicas y las tendencias de juridización resultan siendo performativas frente a la identidad étnicas de algunas comunidades y, el segundo, es la manera en que esta incidencia de lo jurídico sobre lo étnico, obliga a las comunidades a adoptar una narrativa particular como el *hablar derecho* para plantear sus reivindicaciones en términos avalados e institucionalizados.

En ese orden de ideas, el multiculturalismo constitucional colombiano es en esencia adjetivo y sustantivo, ya que funge como una ficción jurídica, como una nominación distinta del multiculturalismo que ha sido denominado *práctico*; por ello, para ambientar la discusión sobre la juridización de lo étnico, se hará mención a las críticas del multiculturalismo constitucional y su papel en la emergencia y desarrollo de varios conflictos intra e interétnicos. Posterior a esto, se aborda la juridización, el *hablar derecho* y la relación entre lo jurídico y lo étnico; lo cual permite analizar la situación de las comunidades de *El Dieciocho*, entre ese *hablar derecho* y su *hablar libre*; en los capítulos 3 y 4, respectivamente.

2.1. Crítica al Multiculturalismo Constitucional.

Stuart Hall (2014) caracteriza lo *multicultural* como un *significante flotante*, por lo que cree indispensable hacer una distinción entre lo multicultural y el *multiculturalismo*, lo primero definido como “*la descripción de las características sociales y los problemas de gobernabilidad que confronta toda sociedad en la que coexisten comunidades culturales diferentes intentando desarrollar una vida en común y a la vez conservar algo de su identidad ‘original’*” (p. 583); es decir, lo adjetivo. Lo segundo, se define como “*las estrategias y políticas adoptadas para gobernar o administrar los problemas de la diversidad y la multiplicidad en los que se ven envueltas las sociedades multiculturales*” (p. 583); por lo tanto, se refiere a lo sustantivo. En ese sentido, un multiculturalismo constitucional puede tener ambas dimensiones; porque el

reconocimiento de la pluralidad étnica y cultural en un documento político- jurídico puede estar asociado a la descripción de una característica de la sociedad colombiana y a la existencia *real* de esa diversidad, además, porque la consagración constitucional de dicha diversidad, obliga a la creación de un conjunto de normas, estrategias y políticas para *administrar* esa condición.

Como lo enuncia Hall (2014), el multiculturalismo no es una doctrina, ni representa un estado de cosas ya logrado, sino “*una forma encubierta de endosar algún estado utópico o ideal*” (p. 584), por ende, así como existen diversas sociedades multiculturales, también existen diversos *multiculturalismos*, como el conservador, que reconoce la diversidad asociada al neocolonialismo; el liberal, que reconoce una diversidad formal mediante códigos y normas etnocéntricas occidentales; el pluralista, basado en la diferencia y no en la similitud, pero que coincide con postulados liberales; el teórico, que busca contextualizar críticamente las causas de las desigualdades socio-culturales; el corporativo, que inserta las identidades étnicas y culturales en prácticas sociales compatibles con la economía capitalista globalizada (Mendoza, 2007) y, por último, el neoliberal, que garantiza cierto empoderamiento y nivel de control sobre los recursos necesarios para realización de los derechos de las comunidades étnicas con el fin de contener su acción política y hacerlos funcionales al sistema económico (Hale, 2005)¹⁸. El neoliberalismo multicultural es posible en la medida en que la etnicidad es considerada como un recurso de capital social que puede tener una participación efectiva en un mercado, que mediante las políticas públicas puede ser mejorado y donde las minorías son consideradas como “*socios legítimos*” (Kymlicka, 2013, p. 102).

Al respecto, Constanza Mendoza Romero (2007), considera que la consagración de Colombia como una nación multiétnica y pluricultural, no solo significó el reconocimiento de la existencia de la diversidad, aspecto adjetivo, sino que “*se abrieron importantes transformaciones en la forma como los movimientos sociales articulados en torno a la etnicidad y la diferencia cultural reapropiaron los espacios de participación y decisión política, generando importantes reelaboraciones en materia de identidad*” (p. 157). No obstante, la autora aclara que el uso de la

¹⁸ En su idioma original: Afirma Hale (2005), “The great efficacy of neoliberal multiculturalism resides in powerful actors’ ability to restructure the arena of political contention, driving a wedge between cultural rights and the assertion of the control over resources necessary for those rights to be realized. This is not a divide between (endorsed) individual rights and (prohibited) collective ones but rather a retooled dichotomy between base and superstructure: a Marxist vision returning to social movements as a nightmare” (p. 13)

categoría multiculturalismo tiene el interés de definir la otredad sin preguntarse por quién la define ni para qué, creando un conjunto de representaciones que pretenden desdibujar el conflicto que surge entre diferencias culturales, con formas de nombrar que no son neutras, las cuales “*generan consecuencias en la vida cotidiana de esos otros*” (Mendoza, 2007, p. 162); que en últimas, termina sometiendo a esos otros, bajo una cultura dominante.

En contraste, a partir de una línea similar, el Derecho, Julieta Lemaitre (2009), afirma que el multiculturalismo no problematizó sobre los efectos que tuvo, por ejemplo, la violencia sobre las subjetividades reconocidas, sino que se restringió a registrar la diferencia existente entre las “*otras*” etnias y la nación mestiza, siendo la etnia una característica adjetiva, referente para el reconocimiento mismo de la alteridad y la asignación de derechos (multiculturalismo liberal).

De acuerdo con Lemaitre (2009), el multiculturalismo consiste en dotar de “*plena humanidad*” a las comunidades étnicas¹⁹, pero desde una concepción de humanidad de “*ser como nosotros*” (Lemaitre, 2009, p. 299) afirmada sobre concepciones de dignidad, sensaciones y sentimientos similares a los *nuestros*. Por lo mismo, el multiculturalismo:

Desconoce la forma como la violencia constituye los dos sujetos de los cuales espera un diálogo ‘intercultural’: la nación y los indígenas. Lo que, es más, lo desconoce de esa forma deliberada que tiene el derecho de desconocer la realidad de la violencia; en parte por incapacidad para confrontarlo y en parte como una forma de resistencia. (p. 300).

En efecto, implica una visión de humanidad que se encuentra articulada al sujeto occidental, donde no hay múltiples formas de subjetividad humana, sino una que acoge a las otras, dado que, como lo afirma Lemaitre (2009), “*la subjetividad que se considera humana es culturalmente específica*” (p. 299). Existe pues, una especie de intercambio para que ocurra esta acogida por parte de la subjetividad dominante, el multiculturalismo requiere de la capacidad de los grupos étnicos de ser auténticos, como ideal ético y político al mismo tiempo que interlocutan con la subjetividad dominante.

¹⁹ La autora hace una referencia específica a las comunidades indígenas. Sin embargo, personalmente considero, como abogada e investigadora; que es posible extender dicho análisis a todas las identidades étnicas cobijadas bajo el multiculturalismo constitucional de 1991.

No obstante, como lo resalta Lemaitre (2009), “*la paradoja es que mientras más comprensible, y por tanto más exitoso el interlocutor, menos ‘auténtico’ parece, y queda la sensación de que hay en algún lugar un ‘otro’, uno verdadero, que ese sí permanece en silencio*” (p. 300). En contraste, Restrepo (2012), plantea una posición a partir de la distinción entre las concepciones minimalista y maximalista del multiculturalismo. La primera, restringida a la ley, a lo jurídico y a las políticas de Estado, tanto en lo adjetivo como en lo sustantivo y la segunda, mucho más robusta; se refiere más bien, “*a cómo se percibe, asume e interviene sobre esta heterogeneidad articulada como cultural*” (p. 25). Es decir, a prácticas concretas, un multiculturalismo práctico.

Sin embargo, Restrepo (2012), aclara que para que este tipo de multiculturalismo sea rescatable, requiere cuestionarse sobre la diferencia misma, dado que en general “*tiende a suponer grupos étnicos homogéneos y absolutamente contrastantes*” (p. 34), se trata de superar la idea “*otros radicalmente otros, puros y homogéneos*” (p. 36). Para ello, es necesario alejarse de la concepción juridizada de lo multicultural y plantearlo a partir de las prácticas concretas de la diferencia que contribuyan para transformar las subjetividades, las mismas prácticas y en general, las relaciones sociales. Al respecto, agrega el autor, que es necesaria la “*desotrerrización de la diferencia como herencia colonial y pensar las diferencias en plural*” (p. 36).

No obstante, la introducción de la idea de multiculturalismo en el marco constitucional fue y es un elemento fundamental para explicar la emergencia o profundización de los conflictos interétnicos²⁰, particularmente aquellos alrededor de la tierra y el territorio. Lo cual se identifica según Lopera (2010), con mayor intensidad desde finales de los años ochenta, tras expedirse la constitución de 1991, cuando se implementó en Colombia un *neoliberalismo multicultural*.

²⁰ El multiculturalismo constitucional no consiste en un único artículo dentro de la Carta Política sino en un conjunto de disposiciones que pueden resumirse así, en palabras de la Corte Constitucional: “43. En general, la Corporación ha entendido que los artículos 1° y 7° de la Carta Política consagran el principio de respeto a la integridad y diversidad étnica y cultural, del cual se derivan los artículos 8° (protección de la riqueza cultural de la nación), 9° (derecho a la autodeterminación de los pueblos), 10 (oficialidad de lenguas y dialectos de los grupos étnicos), 68 (respeto a la identidad en materia educativa), 70 (cultura como fundamento de la nacionalidad colombiana y reconocimiento de la igualdad y dignidad de todas las culturas) y 72 (protección del patrimonio arqueológico de la nación) constitucionales. A este respecto, no sobra advertir que las normas constitucionales citadas, sobre las cuales se funda la especial protección que se dispensa a las comunidades indígenas, resultan fortalecidas y complementadas por lo dispuesto en el Convenio N° 169 de la O.I.T., sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, aprobado por Colombia mediante la Ley 21 de 1991”. (Sentencia T-778-05 Manuel José Cepeda)

... caracterizado por la convergencia de reformas constitucionales que autorizan la implementación de las políticas de ajuste estructural y recorte de las funciones sociales del estado, propias del neoliberalismo, con la adopción de una 'política de la diferencia' que trae consigo el reconocimiento constitucional de la diversidad cultural, la atribución de derechos especiales para indígenas y negritudes, así como la reconfiguración de movimientos sociales basados en la etnicidad (Chaves & Zambrano, 2006; Gros, 1997, citados en Lopera, 2010).

Por consiguiente, dentro del neoliberalismo cultural, la identidad indígena ocupa un lugar de privilegio, por ende, se iniciaron procesos de *reindigenización*, como estrategia de inserción social para sectores de población tradicionalmente marginado. Por su parte, Carlos Duarte (2018) coincide parcialmente con lo citado antes, al reconocer la existencia de una *etnicidad neoliberal* en la cual, la concesión y reconocimiento de derechos diferenciales, segmentaron las poblaciones rurales bajo criterios étnicos y culturales creando nuevos conflictos²¹ y produciendo tensiones entre comunidades mestizas, indígenas y negras. La constitucionalización de lo étnico y multicultural profundizó las tensiones, debido a que tuvo que enfrentar *racionalidades de lo público*, las cuales:

Se expresan en torno a las concepciones de la tierra y la ruralidad divergentes, de la expansión de los resguardos indígenas, del dominio sobre las áreas de preservación ambiental (como los parques naturales y las zonas de reserva forestal), de los proyectos de etnoeducación, de administración de instituciones educativas y de la prestación de los servicios de salud. (Duarte, 2018, p. 35).

El multiculturalismo colombiano, como lo señala el mismo Duarte, es en esencia paradójico, al estar construido en torno a dos principios contrapuestos, la autonomía y el reconocimiento, los que funcionan mediante procesos separados en la racionalidad del gobierno estatal; el reconocimiento de derechos diferenciados como fuente de reconocimiento y legitimidad, y a su vez, la radicalización de la división de las poblaciones rurales alrededor de criterios étnicos y culturales (Duarte, 2015, p.188).

En consonancia, Lara-Largo (2019), resalta que algunos grupos apropiaron el discurso multicultural trastocando las fronteras territoriales e identitarias, lo que produjo una imbricación de las identidades reivindicadas generando nuevas configuraciones sociales, relacionales y

²¹ Conflictos asociados a las dinámicas de re-etnización estratégica con el fin de acceder a las ciudadanías multiculturales y a sus beneficios.

territoriales. De acuerdo con Inge Valencia (2015), la coyuntura del giro multicultural permitió la emergencia de reivindicaciones basadas no solo en la ancestralidad de la población, sino en nuevos contenidos discursivos como la idea de consolidarse como *pueblo indígena* o la *etnia anglo-afro-caribeña*.

Por último, se analizan los efectos del multiculturalismo en Bajo Atrato, con respecto a lo planteado por Emile Rosas (2013), quien asume el concepto, como una estrategia neoliberal para ocultar otras problemáticas como la desigualdad económica y social (en concordancia con la crítica hecha por Bourdieu y Waquant), lo que supuso un traslado de la lucha campesina por la preservación de los recursos a una disputa étnico territorial, desplazando así las reivindicaciones de lo étnico a lo racial; lo cual, es particularmente evidente en esta zona del país.

En ese sentido, en el siguiente apartado, se enmarcan las distintas dimensiones del multiculturalismo constitucional.

2.1.1. Las Dimensiones del Multiculturalismo Constitucional

Lo expuesto hasta este punto, permite obtener algunos hallazgos; el primero de ellas, es que existen variadas dimensiones de lo multicultural dentro de las cuales es posible distinguir al menos tres: el multiculturalismo adjetivo de orden descriptivo que se limita al reconocimiento de la diferencia; el multiculturalismo sustantivo referido al conjunto de estrategias y políticas adoptadas para gobernar o administrar los problemas de la diversidad y la multiplicidad y, por último, aquel que podría denominarse como *práctico*.

El segundo, es que el multiculturalismo constitucional colombiano, es en esencia adjetivo y sustantivo, lo que se debe particularmente a que se ha movido entre sus versiones liberal y neoliberal, en efecto, ésta resulta ser una nominación, una ficcionalización legal²², cuya función podría estar asociada a la necesidad de las instituciones y al derecho de absorber las inestabilidades de la socialización mediante la afirmación o negación de pretensiones de validez (Habermas, 1998); o tal vez, como se refirió previamente, a contener las pretensiones políticas de

²² Los antropólogos Comaroff (2020), consideran la ficción de homogeneidad cultural, como un producto de la imaginación. En algunas situaciones, la ficción implica que la etnización constituye un proceso de homogeneización. También puede hacerse referencia a la ficción jurídica, como la capacidad que tiene el derecho de crear o dotar de atributos a una construcción mental.

las comunidades étnicas (Hale, 2005), e insertarlas como capital humano optimizado al mercado (Kymlicka, 2013).

En efecto, el multiculturalismo funcionaría, en esa lógica de ficción legal, como un mecanismo de contención de las demandas sociales. Al respecto, Charles Hale (2005) enfatiza, por ejemplo, cómo el reconocimiento de derechos colectivos constituye una medida de compensación, con relación a las desventajas de los grupos culturales, haciendo compatibles los derechos culturales con las políticas económicas neoliberales. Por lo tanto, la dotación colectiva de tierras puede ser funcional, como lo resalta Hale (2005), bajo dos condiciones; que no entren en contradicción con el modelo desarrollo local y que no se crucen ciertas líneas que puedan poner en riesgo los poderes establecidos o que desestabilicen el régimen. Estas condiciones, contribuyen a la racionalización de la tenencia de la tierra, reduciendo el caos y el conflicto y evitando a su vez, la emergencia de alternativas políticas.

Otra función de la ficción legal multicultural, puede posicionarla como una intermediaria entre la subjetividad dominante y aquellas que buscan ser acogidas, pero también entre el discurso de la práctica social de estas subjetividades y el discurso jurídico. Para Lemaitre (2009), la ficción del multiculturalismo “*supone que es posible el encuentro pacífico entre indígenas y nación mestiza, que es posible ser una nación multicultural donde quepamos todos, los invasores y los invadidos, en coexistencia feliz*” (p. 303). Por su parte, Restrepo (2013), plantea escapar de esta *ficcionalización* (retomando un término de Hall, 2005), mediante la afirmación de una versión del multiculturalismo práctico, referido a percepciones e intervenciones en lo concreto de la heterogeneidad articulada a lo cultural. No obstante, tal vez resulte más atractiva la idea planteada por Mendoza (2007), quien, opta por la idea de *interculturalidad* como proyecto epistémico y político, el cual:

Permite repensar el carácter de ‘mezcla’ e incluso de diversidad que pretende encontrar una identidad característica, por ejemplo, en el ‘ser latinoamericano’, ‘ser colombiano’, ‘ser indígena’. Su apuesta es por reconocer en la hibridación una estrategia de la diferencia, más que de la identidad, desplazando las historias que constituyen y legitiman la emergencia de nuevas formas de autoridad y de iniciativas políticas. (p. 174)

No se trata ya de la alteridad o del reconocimiento de lo plural, sino de lo *híbrido*, entendido como “*formas de tráfico cultural que subrayan la provisionalidad de las afirmaciones*

culturales y contrarrestan cualquier reclamo esencialista de una narración que se arrogue el derecho de ser única, universal y trascendente” (Mendoza, 2007, p. 174). Claramente, ésta concepción de híbrido, prescinde de la ficción del multiculturalismo constitucional, pues los reclamos o las inestabilidades sociales ya no se tramitarían mediante la disposición de derechos, derivados del reconocimiento de la diferencia, sino que se ajustarían a una estrategia política de la diferencia.

Por su parte, Edwin Cruz (2013), resalta las ventajas analíticas del *interculturalismo sobre el multiculturalismo liberal* (p. 47). Para el autor, el multiculturalismo, propio del modelo democrático liberal occidental moderno, aborda los enfrentamientos entre culturas desde una perspectiva de mayorías sobre minorías; partiendo de un conjunto de características objetivas, centrado en la idea de derechos lingüísticos, autonomía regional, representación política o símbolos nacionales. Mientras que el interculturalismo, aborda las relaciones desde la lógica de dominación sobre subalternidad, que no necesariamente se circunscribe a las democracias occidentales y el cual:

Da cuenta de un rango más amplio de fenómenos de diversidad, intenta ir más allá de la tolerancia y la coexistencia entre culturas para alcanzar el respeto y la convivencia, y defiende una igualdad y justicia sustanciales más que formales entre ellas.
(Cruz, 2013, p. 49).

La ventaja analítica de la lógica dominación sobre subalternidad, que asume el interculturalismo “*supone una concepción relacional (...). Una nación o cultura no puede definirse por sí misma, sino siempre en relación con otra u otras*” (Cruz, 2013, p. 52). No obstante, en la práctica, éste requiere según Cruz (2013), de profundos cambios estructurales “*orientados a atacar las causas políticas y económicas de las desigualdades en las relaciones entre culturas, no sólo el reconocimiento de las diferencias*” (p. 57); lo que reduce sus posibilidades.

Otros, como Raquel Yrigoyen, plantean que no es posible hablar de un único momento del multiculturalismo constitucional, sino que es necesario identificar por lo menos tres ciclos de reconocimiento de la diversidad cultural en la medida en que las reformas constitucionales han obedecido a antiguas y nuevas demandas de derechos que en algunos

casos, hasta pudieran parecer contradictorias (Yrigoyen, 2011, p. 138). El constitucionalismo multicultural que se desarrolló entre 1982 y 1988 estuvo marcado por la introducción del reconocimiento de “*la configuración multicultural y multilingüe de la sociedad, de derecho -individual y colectivo- a la identidad cultural y algunos derechos indígenas específicos*” (p.141), en esencia un multiculturalismo adjetivo.

El constitucionalismo pluricultural de los años 1989 a 2005 se caracterizó por la afirmación de la existencia de un conjunto de derecho individuales y colectivos para las identidades étnicas y culturales además de la introducción de los conceptos de “*nación étnica/multicultural*” (p. 142). Finalmente el constitucionalismo plurinacional que emergió a partir del año 2006, se caracterizó por la redefinición del carácter mismo del Estado, una refundación de este “*a partir del reconocimiento explícito de las raíces milenarias de los pueblos indígenas ignorados en la primera fundación republicana, y por ende se plantean el reto histórico de poner fin al colonialismo*” (p. 149). Para Yrigoyen, este modelo de constitucionalismo plurinacional hace parte de un proyecto descolonizador que no se conforma con las versiones adjetiva y sustantiva del multiculturalismo, sino que

se traduce en nuevos derechos sociales que incorporan la perspectiva indígena, como el derecho al agua, al “buen vivir” y a la seguridad alimentaria, entre otros. Y asimismo reconocen el ejercicio del derecho propio en el marco de la cosmovisión indígena (...) afirman el principio del pluralismo jurídico, la igual dignidad de pueblos y culturas, y la interculturalidad (p. 150)

Hechas las anteriores precisiones, algunos han planteado que el modelo multicultural constitucional, en la versión adjetiva y sustantiva vigente en nuestro país, ha entrado en crisis²³, en parte, por sus *promesas incumplidas*. En teoría, la idea de una constitución multicultural, que sustituye la existencia de una nación homogénea, implicaba la adopción del pluralismo jurídico (Villorio, 2014); mediante el reconocimiento auténtico de la diversidad de fuentes jurídicas. No obstante, la realidad es muy distinta, en la medida en que los sistemas jurídicos de las comunidades étnicas quedaron supeditados al sistema jurídico estatal, precisamente, dada la idea de una subjetividad dominante que acoge a otras.

²³ Respecto a la crisis cultural, Claudia Zapata (2019), resalta las críticas al multiculturalismo y a su crisis, a partir de autores como José Antonio Figueroa, Daniel Gutiérrez Martínez, Silvia Rivera Cusicanqui y Stuart Hall.

El multiculturalismo implicaba la adopción de una política de la diferencia, “*la atribución de derechos especiales para indígenas y negritudes, así como la reconfiguración de movimientos sociales basados en la etnicidad*” (Lopera, 2010, p. 66), sin embargo, estas *garantías* provocaron que las identidades fueran empleadas como una forma de acceso a recursos escasos y a su vez un aumento significativo de la litigiosidad y conflictividad entre grupos sociales. En concordancia, afirma Duarte (2018), que:

El enfrentamiento y competencia entre poblaciones consideradas étnicas y las no étnicas; la participación indígena y afrodescendiente en espacios democráticos y la construcción de maquinarias electorales étnicas que fagocitan las autoridades tradicionales; el ingreso progresivo y diferencial de sectores indígenas en la sociedad de mercado; el desplazamiento forzado de enormes sectores de la población campesina hacia las ciudades; la agudización del conflicto armado y su relacionamiento con las economías extractivas e ilegales; la aceptación o la invisibilización estratégica de la identidad étnica. Todos estos factores muestran que en Colombia, las contradicciones se han complejizado y difuminado más allá de lo que el antiguo modelo de fricción interétnica vislumbraba. (p. 409).

En efecto, las tensiones provocadas por el multiculturalismo se explican a partir de la existencia de un culturalismo “*que esencializa y separa*”, donde la narrativa multicultural no logra abordar las relaciones entre “*cultura y poder; entre diversidad y desigualdad; o entre cultura e historia*” (Zapata, 2019, p. 26).

2.2. El Lugar del Multiculturalismo en los Conflictos Intra e Interétnicos

De acuerdo con John Jairo Rincón (2009), quien analiza los conflictos surgidos entre las comunidades negra, campesina e indígena en el departamento del Cauca, a partir de dos hechos históricos muy relevantes: la expedición de las leyes 1ª de 1968 y 30 de 1988, las cuales posibilitaron el nacimiento de organización de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) como actor de primer orden en la planeación y ejecución de la política agraria. Esta organización, se ha visto particularmente afectada por las tendencias *etnizantes* que posibilitaron su desmembramiento. Hacia 1971 algunos de sus líderes, decidieron fundar el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), ante las evidentes tensiones generadas, en especial por las tendencias políticas de izquierda que se tornaron entre sí opositoras.

La situación de los campesinos en general, y de la ANUC en particular, se verá aún más afectada con la expedición de la Constitución de 1991, dado el aumento de las tensiones entre

campesinos mestizos y comunidades indígenas, derivadas principalmente de la implementación de las políticas de discriminación positiva, concentradas alrededor de la expansión de los resguardos indígenas, los proyectos de etnoeducación y administración de Instituciones Educativas, además de los servicios de salud. (Rincón, 2009). No obstante, el proceso no solo se forjó alrededor de la identidad campesina; en ese sentido, el autor resalta que tuvo lugar una:

Lucha histórica de los Pueblos Indígenas por el reconocimiento de la sociedad mayor, que en el marco de la Campaña de Autodescubrimiento les permitió hacer su entrada a la década del 90, sobre la base de la herencia política acumulada en décadas anteriores en torno al Movimiento Campesino (Rincón, 2009, p. 71).

En el relato de este largo proceso existieron otros dos hechos clave: la desmovilización de la guerrilla Indígena Quintín Lame y su reincorporación a la vida civil que denotaron la existencia de otras formas de identidad desde lo indígena; y la integración del movimiento indígena a partir de la Constitución de 1991, en el orden social y político del país.

El autor, al analizar el caso del municipio de Totoró (Cauca), muestra como la ampliación de resguardos ocurrida entre 2005 y 2006, incentivó en los campesinos mestizos una serie de juicios negativos de valor, con relación a los indígenas, acusándolos en muchos casos de “*ser comunidades que no aprovechaban racionalmente los suelos, al impedir su uso productivo, dejándolos sin cultivar*”, además de considerarlos privilegiados “*frente a las condiciones precarias del campesinado con respecto al acceso a recursos económicos y a la tierra misma*” (Rincón, 2009, p. 56). En efecto, otro factor que aumentó las tensiones interculturales fue la compra de terrenos que se ubicaban en zonas de ladera, realizada por parte de la autoridad de tierras destinada a la ampliación de resguardos o a la dotación individual de predios para campesinos.

Adicional a ello, Rincón (2013) analiza también el conflicto entre indígenas y campesinos en el municipio de Inzá (Cauca), entre 1991 y 2011; por lo mismo, reconoce la existencia de otros factores históricos en estos enfrentamientos, como la incidencia de la filiación política o la decisión de disolver resguardos de origen colonial o republicano, lo que, a la postre produjo una campesinización de las comunidades indígenas y el desmembramiento y privatización de sus territorios. En resumen, la percepción de los habitantes de la región es que los conflictos “*son generados por escasez de tierra en el área, concentración de tierra y alta concentración de*

población en la subregión de Tierradentro, al este del Cauca, promoviendo una competencia y la lucha entre campesinos e indígenas” (p. 70).

Ahora bien, con relación a los conflictos interétnicos e interculturales que involucren comunidades negras, es importante resaltar la incidencia de la ley 70 de 1993, en conjunto con otras decisiones judiciales y administrativas, que permitieron el nacimiento de disputas en las que la identidad étnica, los derechos políticos y la propiedad sobre la tierra fueron fundamentales. De acuerdo con Lara-Largo (2016), en estos casos “*es válido afirmar que los elementos relativos a la legislación multicultural no solamente posibilitaron una reconfiguración de las relaciones entre las comunidades y el Estado (o los grupos mayoritarios), sino de las comunidades entre sí*” (p. 121).

Por otro lado, Velasco (2014), después de analizar los factores que incidieron en las organizaciones étnicas del Chocó, afirma que la relación no ha sido exclusivamente de tensión; sino que la reivindicación sobre la tierra, iniciada por los grupos indígenas durante los años ochenta, que influyó también en el departamento del Chocó; fue una *ventana de oportunidad* para que las comunidades negras accedieran a tierras colectivas. La autora, identifica otro tipo de disputas, asociadas al conflicto armado, a la corrupción burocrática y a la economía extractiva.

En consecuencia, el análisis de los conflictos sobre la tierra entre comunidades étnicas y campesinas, aparece como un elemento central el de etnicidad; y no como uno neutral o delimitado. Se trata de un concepto con *virtud heurística*, en tanto logra designar, sin homogeneizar, “*toda una gama de procesos que antes se reunían bajo la noción de clase social*” (Duarte, 2015, p. 53). Por lo mismo, para Lara-Largo (2016), estos conceptos terminan siendo más importantes y prevalentes que el conflicto mismo.

Así mismo, Duarte (2018), describe la manera en que existieron dos elementos que facilitaron el reconocimiento multicultural, los cuales están relacionados con las políticas de la etnicidad; el primero de ellos, es la transformación de movimientos étnicos desde finales de los años ochenta, de un fenómeno nacional a un movimiento articulado con identidades étnicas transcontinentales y el segundo, es la necesidad del Estado colombiano por construir interlocutores para afianzar su legitimidad en áreas donde su presencia era débil.

Por ende, no se trata de lo étnico como algo abstracto, sino que debe observarse dentro de los procesos de construcción de las fronteras identitarias, particularmente en “*regiones marcadas por una fuerte inestabilidad política, en donde las relaciones de poder están en constante reconfiguración*” (Lara-Largo, 2016, p. 120). Así, por ejemplo, al analizar las apropiaciones territoriales surgidas en el municipio de Supía (Caldas), especialmente en la comunidad negra de Guamal, Lara-Largo (2016), señala cómo los procesos de consolidación de las organizaciones sociales basadas en la identidad étnica, fueron el producto de dinámicas de confrontación por derechos políticos y territoriales que respondieron a un contexto político-jurídico más amplio, ya sea de carácter regional o nacional.

Por su parte, la profesora Inge Valencia (2015), aborda un terreno complejo y poco explorado, el territorio insular colombiano; compuesto por las islas de San Andrés, Providencia y Santa Catalina. Allí conviven los nativos, población isleña-raizal, reconocida como el grupo étnico del Archipiélago, junto con personas emigradas tanto de Colombia continental, como de Siria y Líbano. La autora, muestra la manera en que los isleños-raizales, ante la falta de respuesta estatal frente a sus pretensiones políticas y territoriales, decidieron iniciar un proceso de autodeterminación como grupo indígena en el contexto del multiculturalismo, derivado de la expedición de la Constitución de 1991.

Este proceso de *etnización* de la población raizal, generó dos conflictos específicos: “*el que se refuerza con los migrantes continentales denominados ‘pañas’, y el que se genera en la recreación de una identidad de corte étnico causante de rupturas al interior de esta misma población*” (Valencia, 2015, p. 196). Precisamente, en respuesta al cambio constitucional y a la constitucionalización del multiculturalismo, surgen varias organizaciones raizales de corte étnico durante la década de 1990; por ello, la autora considera que la coyuntura del giro multicultural permitió no solo la emergencia de reivindicaciones basadas en la ancestralidad de la población, sino también la de nuevos contenidos discursivos, como la idea de consolidarse como *pueblo indígena* o como la *etnia anglo-afro-caribeña*.

Por su parte, Restrepo (2011), hace referencia a los procesos de *etnización* como la formación de un *sujeto político* en un sentido amplio (nosotros/ellos), y de unas subjetividades e identificaciones, en nombre de la -supuesta o efectiva- existencia de un *grupo étnico*. Por tanto,

entendiendo personalmente por etnización, como aquel proceso mediante el cual unas poblaciones son constituidas y se configuran como un mismo colectivo étnico. A partir de allí, el autor analiza cómo la etnización de las comunidades en regiones como el Bajo Atrato, fueron los detonantes de las tensiones entre negros y *chilapos*²⁴, una vez fue expedida la Ley 70 de 1993, cuando los chilapos fueron excluidos de la repartición de tierras; a pesar de haber sido todos, en algún momento, miembros de las mismas juntas de acción comunal.

Continuando con el Bajo Atrato, Emilie Marie Rosas (2013) enfatiza en la incidencia de la expedición de la Ley 70 de 1993 y de la jurisprudencia constitucional, respecto a la emergencia de conflictos interétnicos en el Bajo Atrato (Chocó). Después de hacer un recorrido por los patrones de poblamiento del territorio, la autora concluye que las condiciones geográficas favorecieron la coexistencia de varios grupos poblacionales (negritudes, mestizos e indígenas), así como la aparición de formas organizativas, las cuales van desde la configuración de las juntas de acción comunal, hasta la constitución efectiva de los Consejos Comunitarios.

Por consiguiente, Rosas (2013), hace un breve recuento del desarrollo jurisprudencial hecho por la Corte Constitucional (en adelante CC), alrededor de la definición de comunidad negra y centrada en lo étnico. Para la CC un grupo étnico se identifica por la convergencia de pautas culturales y tradiciones con fuerza de arraigo, que generan unidad al interior y diferenciación al exterior. Por último, la autora contempla que no solo la emergencia de la Ley 70 ha generado la aparición de conflictos interétnicos; sino que también se deben a la presencia de grupos armados, a los intereses de los empresarios y al retorno de los desplazados.

En concordancia con Rosas (2013), Odile Hoffman (2002) también se enfoca en la incidencia de la expedición de la Ley 70 de 1993, en torno a las nociones de territorio, identidad y territorialidad en las comunidades afrocolombianas. La autora empieza por reconocer la importancia que tuvo la inclusión del artículo 55 transitorio en la constitución política, como fin de un proceso reivindicativo que se inició en los años ochenta, en las comunidades negras del pacífico, con el apoyo de la Iglesia Católica. Estas reivindicaciones permitieron la expedición de dicha Ley, la cual entregó efectivamente derechos territoriales a las comunidades negras. Para

²⁴ Chilapo es una forma como se les ha denominado a los Mestizos

ello, se acudió a la labor de varios antropólogos, quienes legitimaron *científicamente* estos procesos, apelando a ideas como ancestralidad, especificidad cultural, deuda histórica etcétera.

A partir de ese momento se *constituye* una *etnia negra*, dado que se da a lugar a una etnización de las comunidades que se habían organizado después del cambio constitucional que estableció las distinciones entre *territorio* y *territorialidad*. Esta noción parte de las versiones culturalistas que no tienen en cuenta el dinamismo y la capacidad de cambio de las relaciones entre identidad y territorio. De allí que sea más adecuado centrarse en la territorialidad, la cual sí tiene una relación directa con la identidad, lo que permite cobijar a las comunidades urbanas. Por último, se destacan dos críticas planteadas por Hoffman (2002), la primera de ellas, se dirige a la *judicialización* de la sociedad y a la existencia de unidades territoriales con normatividades propias, las cuales aumentan la complejidad y la conflictividad, que se ha traducido en un multiculturalismo que fragmenta a través de los dispositivos legales y el uso de expresiones generalizadas como *conflicto territorial*, las cuales no contribuyen para entender la complejidad de los hechos y situaciones que se desarrollan al interior de las disputas por la tierra.

2.3. Hablar Derecho y la Construcción de Ficciones en el Marco del Multiculturalismo Jurídico.

Siguiendo los planteamientos de Julieta Lemaitre (2009), el *Hablar derecho*, proviene de una exigencia de la occidentalidad, en la que la humanidad de los indígenas se encontraba muy relacionada con la “*capacidad de ‘hablar derecho’*” (p. 287). En ese sentido, si el indígena tenía la habilidad de hablar en voces comprensibles para la cultura dominante, ésta le consideraba más humano. Allí nace una paradoja, identificada por la autora, puesto que, para poder reclamar los derechos de la diferencia, los indígenas deben hacerlo mediante una voz que pertenece a la cultura dominante; por consiguiente deben *hablar derecho*, a la vez, que deben mantener su esencia como grupos étnicos *auténticos*, como fundamento ideal ético y político.

También hay quien apunta que la necesidad de adaptar las pretensiones de las comunidades indígenas a un lenguaje juridizado, apareció en la colonia temprana y que esta “cultura legal

nativa” no fue solo un artefacto del colonialismo, sino también parte integral de su propia formación²⁵.

Esta necesidad de *hablar derecho*, no pertenece exclusivamente al modelo multicultural constitucional. De acuerdo con Catherine LeGrand (1984), la exigencia que *los otros* adaptaran sus pretensiones a un lenguaje jurídico, puede rastrearse hasta finales del siglo XIX; cuando algunos colonos, entre los cuales se encontraban indígenas que habían perdido sus resguardos, trataron de acceder a la protección del gobierno mediante eficaces memoriales un tanto difíciles de elaborar, dado que era necesario cierto nivel de ilustración. Esta estrategia, también fue adoptada por los indígenas que aún resistían en sus tierras comunales.

La traducción de las aspiraciones de las comunidades étnicas, y de *los otros* en general, implica que éstas se vean a sí mismas desde el Derecho; el cual, mediante la construcción de la ficción, no solo crea unos requisitos para reconocer la identidad indígena, sino que a su vez, crea:

Subjetividades que ven la situación y a sí mismos en términos de derechos, y en ese sentido, se trata de subjetividades esencialmente modernas y seculares similares a la ciudadanía imaginada por el derecho para todos los colombianos. Ello crea una presión permanente para el abandono de las subjetividades antiguas que el mismo derecho dice proteger. (Lemaitre, 2009, p. 337).

Como consecuencia de lo anterior, la ficción jurídica termina imponiendo una serie de características a los pueblos étnicos, una particularización de un *deber ser* en un contexto moderno. En ese sentido, Jean y John Comaroff (2020), refieren cómo la creación de personas jurídicas en asuntos étnicos, tiene el propósito de homogeneizar y abstraer; en tanto que, las comunidades se alterizan respecto a la subjetividad dominante, al mismo tiempo que se muestran homogéneas hacia el interior, como sujetos “*divorciados del tiempo y de la historia, cuajan y adquieren la forma de objetos, mucho más fáciles de concebir, comunicar y consumir*” (p. 28). Por lo tanto, la constitución de la identidad, se traslada a un acto ficticio de constitución de la persona jurídica; es decir, la “*traducción de poblaciones etnizadas en entidades*” (p. 44), que está

25 Al respecto Yannakakis señala que “The literature that I review below engages with a spectrum of indigenous jurisprudence and succeeds in making the case that native legal cultures were not only an artifact of colonialism but also integral to its making” (Yannakakis, 2013, p. 932)

dirigida a la satisfacción del mercado y funge como un reflejo del “*impulso racionalizador de la modernidad*” (p. 44).

Este impulso de transformar lo étnico en un asunto jurídico, puede ser consecuencia del fetichismo jurídico y del “*paulatino desplazamiento de lo político hacia el terreno de lo jurídico, especialmente, de la negociación de los derechos, el reconocimiento y los intereses colectivos, de la autodeterminación soberana, los valores cívicos y el bien común*” (Comaroff & Comaroff, 2020). Esta fetichización implica la cosificación de las relaciones sociales y su extrañamiento, funcional al capital (Lukacs, citado en Honneth, 2007, p. 84).

Por otro lado, Cristian Gros (citado por Lemaitre, 2009), considera que no se trata de fetichismo jurídico, sino del uso del discurso jurídico como una forma de resistencia, *revolviendo el derecho*, contra el actor hegemónico. Desde esta perspectiva, el gesto de *hablar derecho* como resistencia, puede juridizar lo étnico mediante la creación y uso de ficciones jurídicas para alcanzar las reivindicaciones de las comunidades, tanto las reconocidas por el Derecho mismo como, en algunos casos, despojadas por éste mismo. No obstante, este *hablar derecho*, también surge como consecuencia de la idea de un derecho superior, que se sirve del Derecho de estado.

En esa misma vía, Míguez (2010), considera que la ausencia del reconocimiento jurídico de las comunidades étnicas, es decir, la carencia de una ficción de reconocimiento legal que les dotara de *personalidad jurídica*, fue, por mucho tiempo un obstáculo para que éstas accedieran a la tierra, considerada como una *propiedad*. Sin embargo, esta definición de la ficción pasa por alto la coexistencia de otras normas no estatales, que dotaban a las comunidades de *derechos ancestrales* sobre la tierra, aunque tal vez no oponibles de manera efectiva frente a terceros. En consonancia con lo señalado hasta aquí, el siguiente apartado realiza ciertas precisiones respecto a la instrumentalización, la apropiación y el fetichismo, con relación al *hablar derecho*.

2.3.1. Hablar Derecho: entre la Instrumentalización, la Apropiación y el Fetichismo

Estas conceptualizaciones, pueden ser clasificadas en tres formas de asumir la relación entre las comunidades étnicas (no solo indígenas como se verá más adelante) y el derecho occidental. Mientras que para Gros y por ende para Lemaitre (2009), quien lo refiere; las comunidades usan el discurso jurídico para acceder a sus pretensiones, en un vaivén entre lo voluntario y lo forzado, donde adoptan esta narrativa con la finalidad de ser visibilizados,

reconocidos y asimilados. Por su parte, Jean y John Comaroff (2020), son más cercanos a la idea de, que lo étnico, termina siendo asumido como un asunto jurídico permeado por la ficción legal y por lo tanto, una consecuencia del fetichismo.

Yannakakis, al citar a Brian Owensby rescatará la idea de que los litigantes nativos y el uso del lenguaje legal en el trámite de asuntos como el pago de tributos, la posesión de tierras y otras formas de conflicto, no fue algo impuesto desde arriba, sino una forma de ocupar el escenario principal donde era posible negociar los términos mismos dominio colonial y donde podría forjarse “*un pacto moral, ético y legal entre los pueblos indígenas y la Corona española*”²⁶ (Yannakakis, 2013, p. 935).

Una vez finalizado el periodo colonial los indígenas fortalecieron su habilidad de hablar derecho para poder situarse frente a las oleadas de privatización de las tierras comunales, ocurridas en buena parte del continente durante el siglo XIX y la primera mitad del XX. En el caso particular de Bolivia, presentado por Mendieta Parada (2006), las comunidades no solo se insertaron en narrativas juridizadas para recuperar sus tierras, sino que

sacaron a relucir sus antiguos títulos coloniales y, en el caso de no poseerlos, los apoderados fueron los encargados de realizar viajes a los diferentes archivos en pos de los documentos. De esta manera, algunas comunidades se libraron de las mesas revisadoras al demostrar que eran dueños de sus tierras (p. 765)

Uno de los ejemplos más explorados del *hablar derecho*, es la labor cumplida por Manuel Quintín Lame, quien rompe el silencio al que fueron sometidos los indígenas hasta la primera mitad del siglo XX y está relacionado tanto con la instrumentalización del derecho como con su apropiación, ya que Quintín Lame, es “*el precursor moderno de esta forma de interlocución con la cultura dominante*” (Lemaitre, 2009, p. 287); dado que tuvo la *habilidad* de aprender a utilizar

²⁶ Señala Yannakakis literalmente “Brian Owensby’s study of Indian litigation and colonial “justice” in 17th century New Spain compliments Kellogg’s work. Owensby engages the Spanish Crown’s claim to provide “justice” to its indigenous subjects through its laws and institutions and asks how native litigants used notions of “justice” to bolster their own claims. Like Kellogg, Owensby focuses on the rhetoric of cases and especially on particular concepts that structured ideas about “justice.” He regards this legal idiom not as something imposed from above but as something hammered out by indigenous litigants, Spanish lawyers, and jurists as they negotiated over the terms of tribute payment, possession of land, and other forms of conflict. What he reveals is a richly metaphorical legal language that had cross-cultural salience and social depth among New Spain’s indigenous population. This shared idiom, in tandem with procedural regularity and an appeal system that held arbitrariness in check, cultivated a strong belief among New Spain’s indigenous subjects in the efficacy of the legal system and the King’s “justice”. In this way, the legal system became the central arena for the negotiation of the terms of colonial rule and the forging of a moral, ethical, and legal compact between indigenous peoples and the Spanish Crown” (pág. 935).

el Derecho a favor del naciente movimiento indígena, inicialmente para acceder a los beneficios de la reforma agraria y posterior a ello, con relación a los derechos indígenas; mismos que se concretaron finalmente, en el texto constitucional de 1991. Como lo explica Lemaitre (2009), Lame fue el principal abanderado del uso de la Ley 89 de 1890 “*como una forma de defender los resguardos indígenas, y de recrear los que habían sido perdidos, principalmente a través de denuncias, memoriales y pleitos*” (p. 323).

Según relata Joanne Rappaport (2004), Lame empezó su trabajo como líder indígena en 1910, cuando fue elegido representante de los cabildos indígenas de Pitayó, Jambaló, Toribío, Puracé, Poblazón, Cajibío y Pandiguandó, los cuales perdían sus resguardos a manos de comerciantes de tierras, quienes les presionaban para que fueran liquidados. Siendo autodidacta, Quintín Lame se propuso a aprender a leer y principalmente, a comprender la Legislación de Resguardos que estaba contenida en la Ley 89 de 1890; lo que le permitiría no solo ser efectivo en su función de representante frente a sus comunidades, sino también, desafiar al aparato estatal, lo que lo convertiría en “*un ciudadano de dos mundos: de una parte, es el primero y más destacado apóstol y abogado de los indígenas, mientras que, por la otra, debe su lealtad a la sociedad nacional en virtud del vínculo moral de la justicia*”. (Castillo citado en Rappaport, 2004, p. 58). En efecto, Lame encontró la manera de articular su lucha por la reivindicación de su comunidad con la moral de justicia nacional, logrando apropiarse e instrumentalizar el derecho.

Por consiguiente, podría decirse que Quintín Lame, asumió una posición sincrética respecto a lo jurídico, que le permitía conciliar sus rasgos culturales²⁷ con el pensamiento legal vigente, lo que lo llevó a defender tendencias naturalistas del Derecho²⁸, además de la idea de la

²⁷ Quintín Lame, representa en sí mismo también una forma sincrética de su tiempo y su cultura, como lo resalta Fernando Romero (2020) “Lame utilizó la noción de la naturaleza como ser que ha dado origen a la vida y al conocimiento, pero le dio otras acepciones derivadas de su formación filosófica y católica; la naturaleza es el mundo de la sabiduría y la armonía (...) En algunos casos la identificó como Jehová o Muscha, el dios sol. También estableció paralelismos con Ollo, que enseñó a los indígenas secretos de la naturaleza; Simbiora, el gran sacerdote prehispánico que les enseñó la religión; la virgen, sin pecado concebida con la naturaleza” (p. 116).

²⁸ Gustav Radbruch (2002), caracteriza el derecho natural con tres rasgos comunes a todas sus manifestaciones históricas “1) El Derecho natural es, como la naturaleza, como Dios y como la razón, inmutable y absoluto, común a todos los tiempos y a todos los pueblos, ||2) El Derecho natural es clara e inequívocamente cognoscible por medio de la razón||3) El Derecho natural no es solamente una pauta para contrastar el derecho positivo, sino que tiene por misión sustituir a éste en todos los casos en que se halla en contradicción con él. (...) no es posible considerar el Derecho natural como algo absoluto e inmutable, sino simplemente como un “*Derecho natural de contenido variable*” (p. 25).

preeminencia de la ley natural y lo inquebrantable del orden de la naturaleza (Romero, 2020, p. 122). Esto, también le permitió rechazar la idea que la justicia de la Ley pudiera resolver la situación de los indígenas, en tanto “*cuestionó la funcionalidad y ‘la justicia’ del derecho ‘no indígena’, contraponiendo el derecho natural, que consideró más cercano al pensamiento autóctono*” (pág. 123). Su concepto de Derecho conectaba la ley natural con las interacciones humanas, ya que “*la naturaleza se halla signada por la armonía, por un orden primigenio que establece relaciones simétricas entre los seres*” (p. 124).

Esta concepción, le permitió justificar la idea en cuanto a, que las normas impositivas que despojaban a los indígenas de sus derechos sobre la tierra y los privaban de su relación con la naturaleza, debían ser sustituidas por la ley natural donde no existe una jerarquía entre los seres “*pues todos comparten un mismo destino, un mismo espacio y un mismo designio*” (Romero, 2020, p. 125). En definitiva, el autor resalta que “*la ley natural, la costumbre, es el referente que legitima el derecho del indígena a ‘estar’, a poseer la tierra, pues el derecho del indígena es anterior al del blanco*” (Romero, 2020, p. 125).

En consonancia con lo dicho, es preciso resaltar que la apropiación de lo jurídico que experimentó Lame, no consistió únicamente en el aprendizaje de la práctica judicial, de la escritura de memoriales o del cuestionamiento de las decisiones judiciales, sino que trascendió el cuestionamiento del sistema jurídico en su noción más amplia. Claramente, su *Hablar derecho* no se configuró solo en la construcción de argumentos legales, sino que se reveló mediante la detección de las aporías del derecho en relación con la situación de los indígenas.

Para ese entonces, la decisión de adoptar los relatos jurídicos, no se dirigía en ningún momento a la construcción de una identidad étnica juridizada; entre otras causas, porque aún el eje de discusión de no era el de establecer un concepto de *raza*, sino el de dotar de voz a una población tradicionalmente silenciada²⁹. En consecuencia, *Hablar derecho* era un desafío al

²⁹ Así lo expresó Lame (2020): “La raza indígena aquí en Colombia ha sido odiada por todo el capitalismo, y muy pocos sacerdotes o religiosos han hablado por ella, porque han estado sus pensamientos muy lejos de las ideas del Padre Fray Bartolomé de las Casas, porque no ha habido sacerdotes de nuestra propia raza que identifiquen el verdadero derecho que tenemos los indígenas de Colombia legítimamente indígenas, y no de los que por sus venas les corre ya sangre española que está manchada de envidia, egoísmo y orgullo, etc., y que sus conciencias de generación en generación vienen manchadas con sálpicos de sangre indígena (...) Una columna formará un puñado de indígenas el día de mañana para reivindicar sus derechos, como reivindicó Dios la humanidad, es decir, la recató de la tiranía

sistema y la justicia misma, mediante la introducción del sincretismo; dado que éste, se permitió crear fisuras en el ordenamiento, para instalar las pretensiones de un pueblo hegemónicamente relegado y acallado.

La reciente investigación doctoral de Escobar Hernández (2020) que se desarrolla alrededor del testimonio de Lorenzo Quiguanás, líder indígena y comunal de Jambaló, a través de sus referentes de pasado, señala que, el hablar derecho no significó, en muchos casos, un acto de resistencia frente a una modernidad dominante sino que se creía auténticamente en que el derecho del estado podía asegurar el bienestar comunal, incluso mediante la defensa de la ficción jurídica del resguardo y de las formas de autoridad y de propiedad construidas en la colonia. El llamado “derecho universal moderno” tenía la potencialidad para algunos indígenas del Cauca y del Tolima de proteger

los derechos civiles de los indígenas, derechos dentro de los que estaban incluidos la propiedad no individualizada (...) la voz “derecho” sirvió para enunciar la justicia, en tanto algo que debía ser construido colectivamente prestando atención a los principios de igualdad y de libertad (...) el “derecho” se invocó en tanto principio de justicia sobre el que debían descansar las leyes nacientes. (p. 379)

Esta necesidad de *hablar derecho*, tampoco fue exclusiva de los pueblos indígenas; por su parte, Jason McGraw (2020) evidencia que la población negra también tuvo que aprender este lenguaje para ser reconocida después de los procesos de manumisión³⁰. No obstante, antes de profundizar sobre el *hablar derecho* de las comunidades negras de finales del siglo XIX e inicios del XX, es importante hacer una mención histórica sobre el equivalente del reconocimiento del multiculturalismo constitucional: el mito de la democracia racial.

Posterior a las guerras de Independencia, fueron abolidas las leyes coloniales de casta y se decretó la igualdad racial legal de los ciudadanos libres este acto pretendía promover ideas nacionalistas

del demonio; así rescatará la raza indígena sus derechos en Colombia y quedará el blanco de arrendatario del indígena, de esos indígenas que duermen todavía allá en el pensamiento de Dios, motivo al odios y la mala administración de justicia y envidia del blanco contra el indígena (...)” (p. 248)

³⁰ McGraw presenta un estudio histórico que pretende, desde la región Caribe, narrar la historia de las luchas por el reconocimiento emprendidas por las poblaciones negras, después de la esclavitud. Como lo señala el autor “[e]l propósito de este enfoque es exponer las nuevas perspectivas que el elemento caribe de Colombia tiene para ofrecer acerca de algunos acontecimientos nacionales bien conocidos” (p. 35)

Que vinculaban la armonía e igualdad racial con la identidad nacional (...) el resultado de las tácticas criollas para atraer a todos aquellos que no fuesen blancos a las guerras de independencia y de los intentos de la élite para evitar el conflicto racial y asegurar el dominio de los blancos en el periodo republicano. (Lasso, 2013, p. 37).

Las medidas tomadas para garantizar esta *armonía racial* permitieron, en algunos lugares como Cartagena, la inclusión de los *pardos*³¹ en la definición de pueblo, con lo que, las personas libres afrodescendientes, adquirieron formalmente la igualdad de derechos de ciudadanía. Como consecuencia de estas ideas patrióticas, emergió un nacionalismo que trató de asociar “*la discriminación racial como signo de antiamericanismo*” (Lasso, 2013, p. 52); para lo que se adoptaron las nociones de *nación* y *ciudadanía*, en contraposición al pasado colonial.

Sin embargo, las reformas legales no tuvieron una incidencia efectiva sobre la vida de la población negra en general, ya que la igualdad no fue efectiva y en el afán de eliminar las diferencias que propiciaban y posibilitaban la división entre castas y razas heredadas de la colonia, los republicanos optaron por promover la idea de “*alcanzar la unidad nacional mediante el mestizaje racial*” (Lasso, 2013, p. 64); propósito defendido por Bolívar desde 1819.

Por lo tanto, Colombia impulsó el mestizaje y aprobó leyes que terminaran con “*las diferencias raciales mediante la mezcla física y cultural, que esperaban, pudiera eliminar gradualmente el legado colonial de conflicto racial y división*” (Lasso, 2013, p. 67). No obstante, realmente lo que se escondía detrás de estas ideas de virtud republicana y homogeneización, era el miedo a una “*guerra de colores*” (p. 129); la cual terminaría con los privilegios de las ya formadas élites locales, en caso del fracaso de la Igualdad formalizada en la Ley. Dado que “*si la élite veía las amenazas sobre una guerra de colores como un signo de la excesiva ambición e ingratitud de los pardos, los pardos veían una guerra de colores como la consecuencia natural del fracaso de la élite de cumplir la promesa republicana de la igualdad*” (p. 136). En efecto, las clases altas y esclavizadoras, intentaron evitar perder sus privilegios de dominación e intentaron demorar a toda costa, el surgimiento estos procesos.

³¹ “El término *pardo* describe a las gentes libres de ascendencia africana, sin importar su color. Aunque este término fue empleado originalmente para describir a los mulatos, a principios del siglo XIX ya era usado comúnmente en Colombia como término genérico para referirse a las gentes libres de ascendencia africana” (Lasso, 2013, p. 16).

Al respecto, McGraw (2020), cuyo trabajo histórico se dirige a analizar la incidencia de Candelario Obeso³², explica la manera en que la élite de finales del siglo XIX, misma que era promotora de la armonía racial y la igualdad formal; rechazó la lectura que Obeso suscitó, en pro de una ciudadanía con reconocimiento de la pertenencia multirracial y libertad para los negros (McGraw, 2020, p. 17). Lo cual no consistía en eliminar el concepto de raza, sino en abrir la ciudadanía a las múltiples razas existentes y en entender esa ciudadanía como una disputa por el reconocimiento. Sin embargo, esta forma de abordar la ciudadanía tenía por obstáculo “*la ficción legal y la creencia, aceptada como por sentido común, de que la emancipación abolió la raza y la esclavitud*” (McGraw, 2020, p. 27).

En efecto, la expedición de la Ley 2 del 21 de mayo de 1851³³ que otorgó libertad legal a la población negra que aún se encontraba esclavizada, significó para los liberales republicanos la posibilidad de reclamar la garantía constitucional de la igualdad; por ende, ellos construyeron una noción de ciudadanía “*que negaba el peso legal de las diferencias de posición social entre los hombres, aun cuando reforzaba otras distinciones entre hombres y mujeres*” (p. 55), donde se impuso un igualitarismo que, como se señaló en párrafos anteriores, desembocó en la idea del mestizaje como mecanismo de homogeneización.

No obstante, no fue posible erradicar las expresiones de repudio contra la población negra “*que las reformas legales, lejos de resolver, solo llegaron a exacerbar*” (McGraw, 2020, p. 61) entre varios sectores sociales. Las élites sostenían que existían comportamientos de desigualdad social inmutables que impedían a la población negra una integración real a la sociedad y que no serían borradas por la norma o la intervención del derecho; así la situación, las diferencias de raza siguieron vigentes en cuanto a la distribución de funciones de poder manifestadas dentro de

³² Obeso es un poeta nacido en 1849 en Mompos, considerado una de las figuras más prominentes, referente de la identidad negra, “es visto como precursor, (...) ha contribuido a esclarecer la conciencia étnica americana y replantear derroteros que desde la cultura y literatura europeas miraban al negro, desde el siglo XII, como objeto exótico (...) un poeta como Candelario Obeso, negro y costeño, que utiliza el sociolecto de los bogas del río Magdalena del área momposina, poniendo en escena las voces de hablantes que muestran una gran dosis de humanidad y humanización superior a cualquier poeta colombiano de esa época, vendría a representar una inflexión y una refracción dentro del canon poético como expresión *correcta* de lo escrito y del *buen decir* y acerca del poder de la lengua como unificadora de la unidad nacional” (Bolaño Sandoval, 2006, p. 25)

³³ El artículo 1 de dicha ley determinó que “Desde el día 1 de enero de 1852 serán libres todos los esclavos que existan en el territorio de la República. En consecuencia, desde aquella fecha gozarán de los mismos derechos y tendrán las mismas obligaciones que la Constitución y las leyes garantizan e imponen a los demás granadinos”.

la sociedad, por ejemplo, en la imposibilidad de acceso efectivo a los altos cargos del ejército o a la educación.

Claramente, las reformas legales de la Regeneración³⁴ conservadora, echaron para atrás varias de las medidas que, en teoría, beneficiaban a la población negra, particularmente aquellas que estaban dirigidas a la universalización de la educación y del sufragio. Si bien ya con la democracia republicana de mediados del siglo XIX se habían eliminado las referencias a raza y casta de la ley; con la Regeneración “*las personas de ascendencia africana desaparecen de la narrativa [instituyendo] una política letrada desprovista de participación popular*” (McGraw, 2020, p. 219). En consecuencia, en algunas zonas del país, los únicos espacios y vías que encontraron estas poblaciones negras para lograr su reconocimiento, fueron la sindicalización y las reivindicaciones de orden laboral; es así que, el *hablar derecho*, se trasladó a la lucha por los derechos laborales, por encima de las de raza.

Para el caso particular del Cauca, James Sander (2004) resalta durante la segunda mitad del siglo XIX, la existencia de un liberalismo popular propio de los afrocaucanos construido bajo la bandera del no retorno de la esclavitud y enfocado en la idea de libertad. Para ello los afrocaucanos “*se centraron en la cuestión de los derechos, inherentemente republicanos, y enfatizaron en su derecho al trabajo*” (p. 49). No obstante, fueron más allá de las reivindicaciones laborales

reclamaron el derecho a la tierra misma, que les correspondía como ciudadanos, transfigurando el discurso republicano de una manera que la mayoría de las élites encontraron inimaginable (...) rechazaron la noción liberal de propiedad privada que otorgaba derechos exclusivos al propietario. Hicieron valer su derecho a recolectar madera y otros productos del bosque, independientemente del título legal” (p. 49)³⁵.

³⁴ Aunque la Regeneración convalidó la abolición de la esclavitud, “la Constitución de 1886 reemplazó el concepto abierto pero entrelazado de libertad de industria y trabajo de la emancipación con prerrogativas para el Estado nacional que le permitían determinar el trabajo lícito y la actividad económica”, (McGraw, 2020, p. 223). La población libre pasó entonces a conformar la base laboral asalariada, ahora vinculada a la élite mediante contratos de trabajo regulados por el estado conservador. De ahí que se haya surtido una especie de transformación de las tensiones entre razas a tensiones derivadas del contrato de trabajo particularmente en la zona caribe.

³⁵ Sanders expresa “they claimed the right to the land itself, as their due as citizens, transmogrifying the republican discourse in a way most elites found unimaginable (...) rejected liberal notion of private property that gave exclusive rights to the owner. They asserted their right to gather wood and other products from forest, regardless of legal title.”

Desde finales de los años setenta y durante los ochenta, los campesinos del Pacífico entraron en un proceso organizativo que contó con un importante apoyo de la Iglesia católica (Hoffman, 2002). Para ese entonces, su esfuerzo organizativo respondió a las amenazas de desalojo que sufrían por parte de empresas madereras y mineras.

Su organización los llevó a reivindicar territorios siguiendo al principio el modelo indígena, dado que muchos de los pobladores eran emberas y waunanas. En este ámbito se construye un discurso territorial negro y emerge el actor social que luego será reconocido como 'comunidades negras' (Hoffmann, 2002, p. 351).

Sin duda, la forma de impulsar estas reivindicaciones implicó que estas comunidades transformaran sus reivindicaciones en pretensiones legales que se vieron materializadas en la inclusión del artículo 55 transitorio en el texto constitucional de 1991; artículo que introdujo una cláusula que permitió la expedición de la Ley 70 de 1993 en la que, formalmente, se establece una forma juridizada de identidad negra, con acceso a derechos específicos.

Las demandas de las comunidades negras, lideradas por las organizaciones creadas durante los setenta, estaban circunscritas a tierras colectivas, autonomía para sus gobiernos locales y para la administración de recursos. (Velasco, 2014). Sin embargo, la respuesta juridizada terminó por profundizar, en algunas regiones, las violaciones a derechos humanos y la intervención del modelo neoliberal en los territorios.

2.4 Ficción Jurídica

La idea de ficción jurídica, ha sido objeto de amplios debates en la filosofía del derecho, como las posturas del positivismo jurídico, a la que se suscribe Hans Kelsen (2006), quien considera que la ficción jurídica está atada al conocimiento mismo. En sus palabras:

Estamos en presencia de una ficción, cuando el conocimiento -y en particular también en conocimiento jurídico-, en su esfuerzo [por aprehender] su objeto (y en el caso de la ciencia jurídica, de la ciencia del derecho, se trata del derecho, del orden jurídico, del deber jurídico) hace un rodeo, a través del cual entra conscientemente en contradicción con su objeto; aunque solo lo hace con el fin de captarlo mejor. (Kelsen, 2006, p. 27).

En ese sentido, esta ficción surge cuando el conocimiento jurídico contradice aquello que analiza, para poder captarlo desde su postura y no desde la que proviene lo que está intentando comprender. Por otra parte, el iusnaturalista Lon Fuller (2006), plantea las ficciones jurídicas

como un fenómeno del lenguaje, por lo que no serían equiparables a un enunciado verdadero, ni a una mentira, ni a una conclusión errónea. Mientras que Alf Ross (2006), por su parte, postula el realismo escandinavo, el cual distingue las ficciones dogmáticas de las teóricas (estas últimas también llamadas creativas), y asume en general la ficción como “*una asunción conscientemente falsa*” (p. 110), lo cual, coincidiendo con Fuller (2006), difiere del error y de la mentira³⁶.

En términos generales las ficciones son “*construcciones mentales creadas intencionalmente para programar un efecto jurídico determinado, sin importar que tales construcciones sean falsas o puedan serlo*” (Martinez-Villalba, 2014, p. 120). De una manera más específica Mendoca³⁷ (2006) explica las ficciones, como normas constitutivas, lo que “*daría cuenta adecuada del aspecto ‘creativo’ que habitualmente se les atribuye: las ficciones ‘crean’ una realidad ficticia. Las ficciones, pues, no se vincularían al uso prescriptivo del lenguaje, sino más propiamente al uso constitutivo (operativo o performativo) del lenguaje*” (p. 10). Por lo tanto, para efectos de la presente investigación, se asumen las ficciones jurídicas como formas

³⁶ Complementa Ross (2006): “Así, pues, es característico de la ficción que las proposiciones hechas sean sólo formuladas, no afirmadas; lo cual equivale a decir que son presentadas en tales condiciones que hacen que su valor de veracidad sea irrelevante. La ficción puede tener varias funciones. Y a hemos discutido la ficción literaria, con su función narrativa, y la ficción de cortesía, con su función ceremonial. Existen, ciertamente, otros tipos de ficción, como por ejemplo la ficción científica, con su función como técnica de presentar las teorías científicas. Estoy pensando especialmente en los modelos que juegan un importante papel en muchas ciencias y que difieren claramente de las hipótesis científicas. Mientras que el valor de verdad de una hipótesis es por el momento puesta en duda, el valor de verdad del modelo es irrelevante. (...) Creo que la ficción jurídica teórica puede entenderse a través de la analogía con la ficción mítica. En ella encontramos una manifestación de ideales relativos a la elevada independencia del derecho respecto a todo capricho humano. En ella se glorifica la imagen del derecho como un orden de autoridad divina eterno e inmutable. En ella se inviste a la institución de la autoridad judicial de una santidad que oculta a la persona y la influencia del juez; de este modo se ilumina su responsabilidad, bajo la sentencia: *‘No somos nosotros, sino la ley, quien le juzga’*”.

³⁷ Mendoca (2006), enfatiza en que la concepción de ficción jurídica no es unívoca. Algunos autores les dan un alcance distinto al simplemente constitutivo “Una variante de la reconstrucción anterior sugiere que las ficciones legales pueden ser concebidas como definiciones. Desde esta perspectiva, al decir “A se tiene por B” se define (o, más precisamente, se redefine) el término “B”, de modo tal que el término “A” queda incluido en el ámbito de significado de “B”. Desde luego, las expresiones del tipo “A significa B” han sido consideradas no pocas veces como normas constitutivas y asimiladas a expresiones del tipo “A cuenta como B”. (...) Hay autores, además, que postulan la existencia de determinado tipo de ficciones que denominan “ficciones terminológicas”, como procedimientos utilizados para calificar ciertas situaciones de hecho que manifiestamente quedan fuera del ámbito de significado comúnmente admitido de determinada expresión (...)Una forma alternativa de concebir las ficciones es mediante una superposición de las consideraciones anteriores: una ficción sería una norma que prescribe que se considere como si no existiese una determinada situación, sino otra; como si existiese la situación ficticia y no la real: el hecho A vale, jurídicamente, como si fuese el hecho B y debe tratarse de acuerdo con las normas aplicables a B” (p. 10).

creativas, performativas, que *crean* una realidad que no existe empíricamente, pero que se tiene por verdadera para asignarle unas características o consecuencias.

En ese orden de ideas, las ficciones jurídicas que median y resuelven los conflictos por la tierra entre las comunidades, como la formalización y la titulación, no reducen las tensiones que empíricamente se presentan en el territorio, al contrario la decisión administrativa que dio por terminado un proceso en el cual se otorgó la razón a uno de los intervinientes, a aquel que demostró los mejores argumentos jurídicos, exacerba las tensiones ya existentes. De hecho, es posible que profundice las diferencias entre éstas, así como la yuxtaposición de intereses, la emergencia de otros aspectos de las subjetividades y las identidades que escapan de la juridización.

2.5. Juridización y Etnicidad

Para el caso particular de los procesos de juridización de lo étnico, podría afirmarse que lo étnico es absorbido por el discurso legal, como parte de la autolegitimidad del sistema jurídico; lo que se evidencia, por ejemplo, en la introducción del multiculturalismo constitucional, por el cual las comunidades tratan de revestir de validez y legitimidad sus pretensiones, subsumiendo sus identidades en el discurso jurídico y, por ende, *hablando derecho*.

De ahí que la judicialización en el marco del constitucionalismo multicultural, de los conflictos sobre los derechos colectivos de las comunidades étnicas, haya provocado que el Derecho constitucional se convirtiera, particularmente para las comunidades indígenas, en una estrategia definitoria e imprescindible dirigida a encajar las pretensiones de las comunidades en la ficción liberal (Lemaitre, 2009). Al respecto, Rodríguez y Baquero, (2015), señalan que:

Encarnada en las instituciones del debido proceso y la libertad contractual, en este tipo de legalidad se asume de entrada que el sujeto colectivo étnico (p. ej., un pueblo indígena o una comunidad negra), está en pie de igualdad con los demás sujetos que entran en las consultas y las negociaciones (p. ej., las empresas y las entidades estatales interesadas en explotar económicamente el territorio indígena o afrodescendiente). (p. 37).

Este impulso de transformar lo étnico en un asunto jurídico puede ser consecuencia del *fetichismo jurídico*, del desplazamiento de lo político hacia lo jurídico, la cosificación de las relaciones sociales y su extrañamiento, funcional al capital (Honneth, 2007). De acuerdo con Restrepo (2013), la etnización es un proceso compuesto por emergencias, despliegues y dispersiones; no es homogéneo, ni produce análogos efectos o idéntica densidad para los sujetos,

más bien, su especificidad radica en “*la formación de un sujeto político en un sentido amplio (un nosotros/ellos), y de unas subjetividades (unas identificaciones), en nombre de la existencia (supuesta o efectiva) de un ‘grupo étnico’*” (Restrepo, 2011, p. 40). Una de las formas de hacer ello posible, es mediante la creación jurídica de una identidad etnizada; es decir, la incorporación de una forma homogeneizada de identidad étnica, descrita en una norma.

El autor no es partidario de dar una definición en abstracto de *grupo étnico*, su objeto es verificar las maneras en las que este concepto se ha entendido etnográfica e históricamente, además de su incidencia en entramados institucionales concretos, como señala enseguida:

Cómo se imagina y disputa el mundo, apelando (o no) a ciertas nociones (siempre multi-acentuales y contradictorias) de ‘grupo étnico’ (...). Busco, por tanto, examinar el proceso mediante el cual ha sido disputado lo que en un momento y contexto concreto aparece como ‘grupo étnico’, los criterios utilizados, los discursos de expertos que involucran, las políticas de la verdad que invisten y, sobre todo, las prácticas que se derivan para determinados sujetos (que parcialmente son constituidos como tales por la etnización que los interpela y refiere). Mi argumento es que las yuxtaposiciones o distinciones de ‘grupo étnico’ con otras categorías, los contenidos asignados y sus múltiples apropiaciones requieren ser abordada etnográfica e históricamente (Restrepo, 2013, p. 15).

En ese orden de ideas, la noción de *grupo étnico*, ha sido empleada en dos sentidos distintos; desde principios del siglo XX, es utilizada para referirse a *blancos, negros e indios*, como sinonimia para sustituir la concepción de *raza*; aplicándola a unidades geo-poblacionales o a categorías sociales diversas, las cuales configurarían en su totalidad, la idea de *pueblo, cultura o nación* colombiana. Así mismo, se refiere de modo restringido a “‘*comunidades’ tradicionales, culturalmente diferentes y territorializadas que se imaginan, en mayor o menor medida, como ‘otros’ de Occidente y de la modernidad*” (Restrepo, 2013, p. 16). Lo cual sucede con base en la existencia de diferenciadores lingüísticos y culturales, inmersos al interior de ciertas formas de vida comunitarias y tradicionales establecidas en un territorio.

Un ejemplo de la etnización como proceso radica en que, desde los años ochenta, tanto en la legislación como en los imaginarios políticos y académicos, la negridad ha sido articulada como grupo étnico. Al respecto, Restrepo (2013) refiere que ha sido necesario un proceso de marcación y otrerización comunitarista y etnicista. Esa etnización se concreta como el proceso que involucra las acciones o planes explícitos de las diferentes entidades estatales y ONG’s dirigidos a las *comunidades negras* como *grupo étnico*, la cual no se agota en lo que las

organizaciones étnico-territoriales piensan de sí, ni en lo que los académicos elaboran sobre las comunidades negras como grupo étnico; también hacen parte de este proceso “*las apropiaciones locales, con sus diversas interpretaciones, interpelaciones y rechazos*” (p. 18); por lo tanto, involucra las disputas entre actores que son parcialmente constituidos y sus posiciones definidas en tal proceso, cuya intención es:

Intervenir en las relaciones de poder existentes apelando a la especificidad de una población o poblaciones definidas en este proceso desde una comunalidad étnica, en conclusión, antes que una articulación consensualmente homogénea, la idea de las ‘comunidades negras’ como grupo étnico ha sido objeto de múltiples disputas. (Restrepo, 2013, pp. 17-18).

En definitiva, para Restrepo (2013), la etnización consiste en un:

Proceso mediante el cual, una o varias poblaciones son imaginadas como una comunalidad étnica que en las últimas dos décadas parece estar marcada por ideas de ancestralidad, territorialidad e identidad cultural como el otro del ‘nosotros’ naturalizado de la colombianidad no marcada (supuestamente occidental y moderna). Este continuo y conflictivo proceso incluye la configuración de un campo discursivo y de visibilidades desde el cual se constituye el sujeto de la etnicidad. Igualmente, demanda una serie de mediaciones desde las cuales se hace posible no sólo el campo discursivo y de visibilidades, sino también las modalidades organizativas que se instauran en nombre de la comunidad étnica. Por último, pero no menos relevante, este proceso se asocia a la destilación de conjunto de subjetividades correspondientes. (p. 18).

Ahora bien, existen otras formas de abordar lo étnico, no desde los procesos de etnización sino desde las narrativas esencialistas de lo étnico, lo que está en entredicho dado que radica en recuperar lo étnico desde lo pasado:

La comunidad negra como grupo étnico, es una manera novedosa de imaginar las poblaciones del Pacífico sur colombiano, posibilitando por la instrumentalización de una serie de mediaciones y de técnicas que constituyen inusitadas modalidades de memoria, tradición y comunidad. Antes que el despertar de una etnicidad que siempre había estado allí, en silencio, en la conciencia de las poblaciones locales, agazapada, esperando el momento oportuno para hacerse escuchar, asistimos a una ardua labor desplegada en múltiples niveles para la producción de dicha etnicidad. (Restrepo, 2001, p. 43).

Restrepo (2001) rechaza así posiciones como la de Jaime Arocha (1998), que se caracteriza por plantear la existencia de un conjunto de señales del legado de africanía que es inherente a las comunidades negras y que hace parte integral de sus identidades. Utiliza para justificar lo dicho, ejemplos de la pervivencia de memorias de insumisión, como el uso de los tambores para

convocar a la rebelión clandestina. Arocha (1998), reconstruye la tradición de las comunidades negras en el Chocó que *ombligan* a los recién nacidos, enfatizando que contrario a lo expuesto por algunos africanistas, los negros no aprendieron el ritual de la ombligada de los embera.

Para ello, Arocha (1998), el autor presenta las diferencias entre ambos rituales y refiere que la ombligada de las comunidades negras se relaciona con *Ananse* “*un animal que los esclavizados deificaron por su autosuficiencia: del cuerpo teje su propia vivienda que además usa para procurarse su comida (...), reafirmo que Anasi saca de sus entrañas la red que une a África con América*”. (p. 202). El autor, relata que se trata, de un:

Paradigma de astucia y supervivencia, Anansi embauca, engaña y crea el caos, pero también reta a deidades más poderosas que ella, de quienes roba el fuego para dárselo a la gente (Gómez, 1997, pp. 49-50). La responsabilidad ‘prometeica’ de la heroína africana pervive en el Chocó, además de sus conductas irreverentes y sacrílegas. (Arocha, 1998, p. 203).

Por su parte John L. y Jean Comaroff (2020), parten de la etnicidad no como algo monolítico, ni como un constructo analítico, en sus palabras:

Es mejor contemplarla como un repertorio laxo y lábil de signos mediante los cuales se construyen y se comunican las relaciones; un repertorio a través del cual se torna sensible una conciencia colectiva de la similitud cultural; algo que sirve como referencia para que los sentimientos compartidos adquieran sustancia. (p. 73).

Lo cual solo se vería traducido en una etnicidad constituida como persona jurídica o ideal, que permita ser parte de una *cultura planetaria de lo legal*, que implica tanto la existencia de entidades culturales como la construcción de identidades y “*de conciencia étnica efectivamente plena*” (Comaroff & Comaroff, 2020, p. 28).

Capítulo 3.

Hablar Derecho en el Expediente Administrativo de la Constitución del Resguardo de El Dieciocho. Narraciones Sobre Nosotros y Los Otros

El presente capítulo tiene por objeto presentar el resultado del análisis con enfoque etnográfico, que se realizó al expediente administrativo de constitución del Resguardo embera *El Dieciocho*. El objetivo de abordar este conjunto de documentos de origen institucional fue el de establecer la forma en que las narraciones allí consignadas estaban asociadas a la exposición de la identidad étnica o etnizada de las comunidades y cómo estaba intermediadas estas narraciones por las formas de juridización de lo étnico, el *hablar derecho* y la ficción jurídica. Se trata de “describir/deconstruir/analizar” el contexto de producción de las fuentes, con lo que es posible “observar el pasado como un presente”, prestando atención a aquellas “potencialidades no realizadas” (Bosa, 2010, p. 523).

Los documentos analizados, que se organizan y se agrupan en el expediente administrativo de carácter público, no han sido sometidos a reserva alguna, dado que este expediente, ha sido producido y preservado por una entidad pública que funge como la autoridad de tierras, actual ANT; por lo mismo, se circunscribe a su vez en un proceso administrativo específico, contenido en la Ley 160 de 1994, e inicialmente reglamentado mediante el decreto 2164 de 1995, por el cual se le asignó a la autoridad de tierras la competencia para constituir, ampliar, reestructurar o sanear resguardos indígenas.

La selección de este material documental fue consecuencia de la forma en que conocí este conflicto, siendo funcionaria de la ANT en el momento que, durante una reunión que sostuve con varias organizaciones y comunidades del Chocó, la comunidad negra de *El Dieciocho*, explicó que existían irregularidades en la etapa de publicidad de la constitución del resguardo. Dicha reunión se llevó a cabo en Quibdó, el 6 de septiembre de 2018, facilitada por la Comisión Vida, Justicia y Paz (COVIJUPA) de la Diócesis de esa ciudad, con quienes ya habíamos iniciado contactos para conocer algunas denuncias de las comunidades sobre posibles actos de negligencia o corrupción en el departamento de Chocó. Allí la ADACHO, representada por Esaud, expuso la situación de la comunidad negra, particularmente, denunció que a pesar de haber presentado un recurso de reposición contra la resolución que constituyó el resguardo Embera de El Dieciocho, aún no había sido resuelto por parte de la Dirección de Asuntos Étnicos

de la ANT y afirmó que la comunidad embera mantenía ocupados los predios que a lado y lado de la carretera había *pertenecido* a las familias negras por más de 60 años y resaltó las circunstancias de desplazamiento de la mayoría de éstas.

Con base en dicha denuncia iniciamos, como oficina, el análisis del expediente administrativo para comprender los argumentos presentados por la ADACHO. En ese momento nos preocupaba encontrar fallas en el procedimiento o alguna omisión que pudiera constituir un delito o falta administrativa. El expediente era un punto clave, no solo porque allí existían herramientas para determinar si la comunidad negra tenía o no razón sobre sus reclamos, sino porque era posible reconstruir varios elementos del conflicto desde los argumentos jurídicos presentados ante la respectiva autoridad de tierras por parte de los distintos actores que allí intervenían.

En una segunda visita, el 12 de diciembre de 2018, se convoca por la oficina, una reunión a la que asistieron miembros de ASOREAWA en representación del resguardo Embera, por la otra parte, Esaúd y Alba esta vez fueron junto con trece de los miembros de la comunidad negra, para que expusieran su propia experiencia. En este encuentro, los argumentos de lado y lado estuvieron acompañados por expresiones juridizadas, dirigidas a descalificar las pretensiones de la contraparte; algunos hacían referencia a una especie de Derechos *originarios* que se remontaban a tiempos previos al descubrimiento de América o a la llegada de los esclavizados negros al continente; otros argumentos, estaban enmarcados en artículos de la Constitución de 1991. En definitiva, el caso no era para nada sencillo, dado que ambas partes consideraban auténticamente poseer un *mejor derecho* sobre los demás, apelando a argumentos que, en efecto podían ser eficaces para ceder a sus pretensiones y lo que habían dicho, era razonable en un marco constitucional multicultural. Es decir, ambas partes estaban en lo cierto desde su postura.

La pregunta que, entonces se suscitó para el equipo, este caso y en otros más que tenían circunstancias similares, fue ¿cómo abordar aquellos casos en los cuales no es posible de manera nítida negar la razón o no ceder a alguna de las pretensiones de las comunidades campesinas y étnicas que disputan la tierra; cuando todas ellas podrían tener los mismos derechos sobre ésta?

Lo cual no era una cuestión retórica, más bien, era una indagación genuina, que nos sacaba de lo jurídico para ubicarnos en otras esferas de los conflictos entre comunidades y para los

cuales, el Derecho no tenía una fórmula respecto a la manera de resolverlos; al contrario, lo que podía intuirse, apuntaba a que, la juridización de los conflictos, había profundizado la división entre antiguos vecinos y compadres.

En ese orden de ideas, esta parte de la investigación, busca ir más allá de la contrastación jurídica de la coherencia del expediente con las etapas establecidas en la norma; de hecho, ese es un tema sobre el cual, no se asume aquí postura alguna. Claramente es relevante observar cómo se construyen las relaciones y las narraciones entre las comunidades mediadas por el *hablar derecho*, pero también se trata de determinar las características del expediente como testigo histórico, al tiempo que determinar cómo se han reflejado las comunidades en conflicto en los documentos allí contenidos, cómo narran su etnicidad y cómo se construyen a partir de la instrumentalización de la ficción jurídica, además de la forma en que trasvasan sus relatos, su propia memoria mediante un discurso juridizado.

En ese sentido, enseguida se realizan algunas precisiones en torno a la manera de configurarse los expedientes administrativos y a la forma de conservar los archivos.

3.1. Aspectos Generales Respecto a la Conformación de los Expedientes Administrativos y la Conservación de Archivos. Elementos metodológicos.

Un expediente administrativo, es un conjunto de documentos que se han agrupado y ordenado conforme a una secuencia determinada en un procedimiento reglado, las cuales se relacionan entre sí. Sin embargo, tanto estos documentos contenidos en el expediente como el expediente en sí mismo, pueden tener un alcance; en términos jurídicos, asociado al ejercicio de Derechos. En consecuencia, por ejemplo en este caso, la integridad de estos documentos y del expediente, garantiza un efectivo ejercicio del derecho al debido proceso, puesto que permite a las partes vinculadas en un conflicto, tener evidencia no solo de las actuaciones surtidas y de la oportunidad de éstas ante la autoridad administrativa; sino también, de la interlocución propuesta en el marco del procedimiento con dicha autoridad.

Adicional a ello, el expediente puede representar, en términos de justicia transicional, un efectivo ejercicio de construcción de memoria y de verdad; igualmente, también se configura como evidencia de la constitución de relaciones y situaciones jurídicas, dado que allí se expresan

las fórmulas rituales que, en muchos casos, han servido para poner de manifiesto las ficciones jurídicas.

Por consiguiente, su valor como archivo también es amplio, dada “*su capacidad de recoger una pluralidad de voces y, al mismo tiempo, el que dicha pluralidad se resuelva en una versión certificada oficialmente, dada la voluntad de ‘objetividad’ que su naturaleza documental e institucional tradicionalmente expresan*” (Expedientes de la represión, 2021). Por su parte, Muzzopappa (2010) al referirse a los expedientes judiciales como campo etnográfico, señala que en ellos, es posible encontrar “*simultáneamente referencias en esferas de la vida cotidiana, instituciones legales y medios masivos de comunicación, entre otros posibles órdenes que conforman y son conformados a partir de lo que se define judicialmente como el problema en cuestión*” (p. 2).

En Colombia los expedientes y en general los archivos públicos están legamente protegidos; dado que existe, para la administración pública, la responsabilidad de “*la gestión de documentos y de la administración de sus archivos*” y para los funcionarios a cuyo cargo se encuentren estos archivos, la obligación “*de velar por la integridad, autenticidad, veracidad y fidelidad de la información de los documentos de archivo; serán responsables de su organización y conservación*” (artículos 12 y 16 de la Ley 594 de 2000). En efecto, precisamente la posibilidad que dicha custodia y conservación sean efectivas, es la que dota al archivo público y al expediente en particular, de una relativa objetividad.

Ahora bien, abordar el expediente de diversas formas fue uno de los objetivos y logros del trabajo de investigación: no solo bastaba verlo como un documento jurídico que representa la ficción jurídica producida por el derecho, sino que fue necesario explorarlo como una fuente de información sobre las comunidades, los espacios geográficos, la condición de los actores, la diversidad de las narraciones, además, de interpretarlo como un documento/monumento en el sentido de Le Goff (1982) y, por consiguiente, como material de memoria colectiva. Para ello, fue necesario hacer varias lecturas de los documentos contenidos en el expediente, así como ver el expediente mismo desde esas diversas facetas.

La primera lectura correspondió a lo expresamente relacionada con su función jurídica, por ende, se debieron identificar dentro del expediente, tanto las partes en tensión, como el tipo de

intervenciones, la fiabilidad de los documentos y la coherencia jurídica de los argumentos presentados. Si bien, como se ha enfatizado, el objeto de este trabajo no es el de establecer una *respuesta correcta* en el marco de las tensiones evidenciadas entre las comunidades, ni determinar cuál de ellas presentó los mejores argumentos jurídicos o hacer un ejercicio de subsunción del caso a las reglas del derecho vigente; sí era interesante para esta investigación, determinar la forma en que se presentaban las narrativas de las comunidades dentro del campo jurídico, con respecto a sí mismas.

El expediente, visto de esta manera expone la manera en que un proceso administrativo tendiente a dotar de tierras a una comunidad indígena, en cumplimiento de lo establecido para ese momento en la Ley 160 de 1994 y a cargo de una autoridad administrativa; se convierte en el escenario de conflictos entre varias comunidades que consideran tener sobre los predios destinados a la dotación de un nuevo resguardo, *mejores derechos* basados en la antigüedad, en decisiones previas de la misma autoridad administrativa, en las consecuencias derivadas del conflicto o en la existencia de factores como la *ancestralidad*.

La segunda lectura, por su parte, estuvo dirigida a identificar qué tipo de documentos componen el expediente, más allá de su dimensión jurídica. Allí se encontraron obviamente documentos esencialmente legales, como los informes elaborados por la entidad administrativa (Incora, Incoder, ANT), los oficios e informes de las entidades de control, las respuestas a los derechos de petición, las resoluciones que definían situaciones jurídicas, copia de las decisiones judiciales, los certificados de tradición y libertad, entre otros. Sin embargo, también fue posible encontrar documentos escritos por las propias comunidades, en los que relataban su situación económica o social, que fungían como intervenciones dirigidas a explicar sus pretensiones sobre la tierra, además de evidencia de contratos, tratos o pactos hechos entre individuos pertenecientes a las comunidades y testimonios rendidos ante la Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas (UARIV) en los que se relatan situaciones de violencia y desplazamiento, junto con relatos históricos sobre cómo las comunidades llegaron a la vereda *El Dieciocho*.

Este conjunto de documentos no responde a un orden cronológico concreto estricto, a excepción de las comunicaciones y decisiones judiciales, que sí se ciñen a este orden, los demás están en un ir y volver ante la necesidad de sustentar relatos sobre el pasado. En efecto, la última

lectura apuntó a detectar aquello que no es evidente en el expediente y que puede constituir memoria; como los silencios y las omisiones, las narraciones que se escapan de lo reglado y los contextos que se ven reflejados en los documentos allí contenidos, es decir, “*el conjunto de los monumentos de los que forman parte*” (Le Goff, 1982, p. 239). Cabe señalar que, esta fue la tarea que más dificultades presentó, no solo porque estas narraciones o silencios no son evidentes para los ojos de un funcionario/abogado, sino porque requieren ser analizadas mediante categorías que puedan abarcarlas y explicarlas.

Por lo tanto, este abordaje, implicó dejar de lado esa mirada del funcionario/abogado y apelar a la visión del investigador social, para encontrar en los documentos las claves de las formas en que las comunidades narran y se narran no solo al *hablar derecho*, sino al ajustarse a la ficción jurídica; lo cual no fue posible, sin abordar ciertos contextos y formas narrativas ajenas al expediente, ni evidenciar las fuerzas que se mueven en y alrededor del documento. Sin duda era indispensable ver en esa arena de disputas propiciada por la institucionalidad (Muzzopappa & Villalta, 2011); las formas de relacionamiento social entre las comunidades.

Dentro del expediente, es posible encontrar dos tipos de documentos en los que las comunidades Emberas hacen narraciones de sí mismas. Los primeros, son comunicaciones enviadas a la autoridad administrativa, las cuales pueden estar contenidas tanto en derechos de petición como en intervenciones específicas dentro del procedimiento administrativo y; los segundos, son actas de reuniones o concertaciones, en algunos casos facilitadas por la autoridad administrativa, en otros, a pesar de no existir ninguna mediación a autoridad, están dirigidas al cumplimiento de un requisito legal. Lograr esta forma de observar, me permitiría ingresar a esa historia de *masas durmientes* (Le Goff, 1982, p. 236) y, de esta manera, recuperar estos documentos como vehículos de memoria colectiva.

3.2. Juridización de la identidad étnica: ficción jurídica y hablar derecho en la constitución de resguardos

Una de las principales maneras de juridización de la etnicidad, por lo menos para el caso de las comunidades indígenas, ha sido la implementación de las formas de Resguardo y Cabildo; ya que, ninguna de las dos, fue introducida en la Constitución de 1991, de hecho, fueron creadas como una imposición colonial, así mismo, su objetivo y utilidad, han variado con el tiempo, junto con el interés por parte de las comunidades indígenas, para adaptarse a estas. En ese

sentido, podría decirse que la constitucionalización del multiculturalismo y de estas formas organizativas, consiguió su legitimación pasando de ser una forma de pacificación, organización territorial o resistencia, a ser un mecanismo constitutivo de una identidad étnica basada en derechos.

En definitiva, la historia de los Resguardos y de los Cabildos, permite visibilizar la forma en que las comunidades indígenas empezaron a narrarse hacia afuera y la manera en que se posicionaron para reivindicarse. Por consiguiente, enseguida se aborda la constitución de los primeros únicamente, dado que esta era la forma de vivienda dedicada para la comunidad negra, mientras que los segundos, estaban destinados para la comunidad indígena.

3.2.1. La Constitución de Resguardos

De acuerdo con Mayorga (2017), desde los primeros años de la conquista, existieron disposiciones relacionadas con los derechos de los nativos sobre sus tierras, las capitulaciones e instrucciones entregadas a los conquistadores propendieron por separar las tierras de *indios*, de aquellas disponibles para la remuneración y explotación por parte de los peninsulares. La normatividad expedida por la corona y agrupada en la Recopilación de Leyes de Indias, dispuso la concentración de los llamados *naturales*, con la finalidad de evangelizarlos para ejercer control sobre los encomenderos y facilitar el recaudo de impuestos; lo anterior sin menoscabo de sus derechos sobre la tierra que ocupaban. Al respecto, Lopera (2020) relata:

Con el propósito de facilitar la exacción de trabajo y tributo indígena y a la vez proteger a los nativos como ‘*vasallos libres de la corona*’, a partir de la década de 1540, la Corona impulsó una política basada en dos estrategias centrales: de un lado, limitar el poder de los encomenderos de extraer tributo y trabajo de los indios; de otro, el proceso de reducción o concentración territorial de la población nativa. (p. 124).

Este tratamiento, no implicó en principio, la titulación de tierras en favor de las comunidades indígenas, lo cual fue posible solo después de la definición de éstos como *vasallos libres*, quienes, no obstante, seguían vinculados a sus tierras con un ejercicio limitado de su disposición sobre éstas. Como señala Mayorga (2017):

Los terrenos comunes fueron declarados inalienables, pre prohibición a que fueran objeto de venta o de arrendamiento por parte de los naturales y se determinó que, solo por excepción y mediante expediente, podía el Superior gobierno permitir la enajenación de una parte, en tanto mediara solicitud de los propios indígenas y no sin antes constatar que les quedara suficiente para cubrir sus necesidades. (p. 30).

Por consiguiente, son predios destinados solo para cubrir las necesidades básicas de la comunidad. Por su parte Lopera (2020), resalta que la congregación de los nativos, así como su separación de las ciudades, villas y lugares de españoles; provocó un “*dualismo entre la ‘República de españoles’ y la ‘República de indios’ que caracterizó el orden sociolegal de la Colonia*” (p. 125). Esta forma de organizar la población indígena, iniciada en la segunda mitad del siglo XVI, fue paulatina, puesto que, una vez congregados, se convirtieron en alinderados “*resguardos o tierras destinadas al laboreo y sustento de los nativos*” (p. 125). Posterior a ello, en la última fase de la colonia, estos pueblos de indios se transformaron en parroquias. Al respecto, Mayorga (2017), señala que la constitución de resguardos durante el siglo XVII tuvo un objetivo adicional; el de “*revertir la secuela de la merma demográfica dejada por la encomienda*” (p. 31). Estos procesos de congregación no fueron pacíficos, por el contrario, los grupos indígenas opusieron resistencia.

A partir de 1591 las *Cédulas del Pardo*, iniciaron procesos de legalización de la posesión de las tierras mediante el procedimiento de composición de tierras, así como el alinderamiento de las tierras indígenas, que adquirirían el título de *resguardos* (Lopera, 2020, p. 129). En efecto, los indígenas, según algunas interpretaciones, no poseían derechos de propiedad sobre estas tierras, sino que actuaban como usufructuarios de la corona lo que les permitía aprovecharlas para cultivar y criar ganados (Mayorga, 2017, p. 37). La discusión sobre la titularidad de los resguardos fue amplia y se extendió por muchos años, lo que permitió el aprovechamiento de los vacíos jurídicos para despojar a muchas comunidades de sus tierras comunales.

Existen discusiones respecto a la manera en que se inició la liquidación de resguardos, además de la concesión y venta de sus tierras durante finales del siglo dieciocho. La Real Cédula del 2 de agosto de 1780, pudo haber sido un argumento que facilitó la expropiación “*de las tierras que no estuvieran cultivadas permanentemente y, como amplias partes de los resguardos estaban incultos o eran tierras en barbecho, la orden se podía prestar ‘para que se dispusieran de éstas bajo el argumento de ser tierras inútiles’*” (Mayorga, 2017, p. 39). Ello estaría acompañado de una política de españolización de la población indígena, acompañada por una de integración racial.

Durante el periodo republicano se expidió el Decreto del 5 de julio de 1820, el cual ordenó que “*se devolvieran a los naturales, como propietarios legítimos, todas las tierras que formaban sus resguardos, según sus títulos, cualquiera que sea el que aleguen para poseerla los actuales tenedores*” (Mayorga, 2017, p. 67); el objeto de dicha devolución era “*repartir a cada familia indígena tanta extensión de terreno cuanta pudieran cultivar*” (p. 67) y la sobrante debería arrendarse. Estas medidas, hacían parte de una política tendiente a “*convertir a los indígenas en ciudadanos y propietarios privados de sus parcelas*” (Lopera, 2019, p. 91).

Sin embargo, la expedición de este tipo de normas no estaba dirigida a proteger la propiedad colectiva de los indígenas; en realidad, después de la independencia, fueron planteados dos proyectos de inclusión de estas comunidades. Por un lado, se planteó incorporarlos en calidad de ciudadanos, introducirlos en los procesos educativos y acercarlos al mestizaje; el cual, como se enunció previamente, hizo parte de una política más general de armonía racial e igualdad formal. Por el otro lado, se proponía preservar algunos elementos del pacto colonial que garantizaran el pago de tributos a cambio de protección y tierra (Lopera, 2019, p. 92).

Las normas tendientes a la repartición de los resguardos no presentaron los resultados esperados, más bien, la desarticulación de éstos, tuvo consecuencias adversas que, como explica Lopera (2019), en algunos casos, estuvieron asociadas al desabastecimiento de alimentos:

Particularmente en las cercanías de Bogotá, donde los cultivadores indígenas habían sido los principales proveedores de vegetales. Pese a la prohibición de venta, muchas parcelas de antiguos resguardos pasaron a engrosar las fincas ganaderas de la zona, lo que redujo la producción de vegetales y aumentó los precios de los alimentos en la ciudad. (p. 94).

Por consiguiente, en 1843, se extendió a 20 años la prohibición de venta o hipoteca de tierras indígenas (Lopera Mesa, 2019). Con el cambio constitucional de 1886 se expide la Ley 89 de 1890, que además de volver a referirse a algunos indígenas como *salvajes*, tenía el objetivo de imponer un modelo civilizador fuertemente influenciado por la iglesia católica, entregando a las autoridades eclesiásticas la facultad para determinar la organización política y económica de las comunidades.

En ese sentido, el capítulo II de dicha Ley, impone la figura del Cabildo y establece la mediación de una autoridad indígena: el gobernador; quienes, en compañía, “*cumplirán por sí o*

por medio de sus agentes las órdenes legales de las autoridades que tengan por objeto hacer comparecer a los indígenas para algún servicio público o acto al que estén legalmente obligados". (artículo 6). Esta misma Ley, incluye una minuciosa regulación de las funciones de las autoridades, de la manera en que se tramitarán las controversias entre miembros de la comunidad y la forma de conversión de los resguardos en ejidos e incluyó un capítulo sobre los *protectores de indígenas*, como consecuencia de considerar que los indígenas se asimilaban a los menores de edad. (artículo 40).

Ya en el siglo XX, la Ley 81 de 1958, volvió a las medidas proteccionistas particularmente en relación con aquellos indígenas que poseían la tierra, pero no podían probar su carácter de resguardo, a los que entregó un plazo de 5 años para conformar sus títulos a partir de *pruebas supletorias*. Allí también se incluyeron disposiciones dirigidas a crear una institucionalidad estatal que se encargara de los *negocios indígenas*, la mayoría de ellos asociados al manejo de los resguardos y a la mediación de litigios entre indígenas o entre éstos y otros propietarios.

Otras normas que resultan relevantes con relación a la constitución de resguardos son la Ley 31 de 1967, la cual ratificó el Convenio 107 de 1957 sobre protección e integración de las poblaciones indígenas y que a su vez incluye una disposición expresa sobre la protección del derecho de propiedad colectivo o individual a favor de los indígenas; además de la Ley 30 de 1988, que establece que:

Las tierras o mejoras que se adquieren para ejecución de los programas de constitución o reestructuración de Resguardos indígenas y dotación de tierras a las comunidades civiles indígenas serán entregadas a título gratuito a los cabildos de las respectivas parcialidades, para que éstos de conformidad con las normas que los regulan, los distribuyan entre los miembros de dichas comunidades. (Artículo 32).

Por ende, la segunda mitad del siglo XX, se verá caracterizada, como se explicó previamente, por la concreción de algunas luchas por el reconocimiento jurídico de derechos para las comunidades étnicas y la inclusión del multiculturalismo constitucional. Como lo resaltó Rincón (2009), este reconocimiento se basó fundamentalmente en presupuestos de discriminación positiva y acciones afirmativas consignadas como prioridad en los instrumentos legales, sumado a decisiones judiciales y a la expedición de políticas públicas.

En efecto, tanto las normas como las políticas étnicas, se vieron favorecidas por la transformación de los movimientos étnicos que, desde finales de los años ochenta fueron articulados y obtuvieron alcance nacional, adicional a la necesidad del Estado colombiano por construir interlocutores para afianzar su legitimidad en áreas donde su presencia era débil (Duarte, 2018, p. 32). Ahora bien, también podría pensarse que la forma en que se ha registrado la historia de los Resguardos y los Cabildos también corresponde a una forma homogeneizada de lucha indígena, a partir de la historia de los movimientos del suroccidente; sin embargo, en algunas regiones esta forma de organización y gobierno nunca fue bien recibida, incluso ni bajo el multiculturalismo constitucional.

En ese sentido, la simple enunciación constitucional no implicó una transformación social de todos los movimientos indígenas ni de todas las comunidades; dado que, no contribuyó, por ejemplo, a la inclusión de la posibilidad de los pueblos indígenas para tener su propio sistema de justicia y que éste fuera reconocido en el marco del pluralismo jurídico, lo cual, según Hernández (2012):

No deja de ser una construcción discursiva que en cierta medida ejerce una hegemonía sobre un colectivo de sujetos y una colonización su saber, sus prácticas y sus formas de vida. En fin para que sea posible algo como el pluralismo jurídico más que inevitable, se requiere un nuevo discurso de la realidad, uno que no responda a antiguas teorías, sino que surja de la interacción social de los pueblos en el contexto de lo local y de lo global. (p. 160).

Como consecuencia, esta enunciación sigue siendo una ficción legal tendiente a la creación de una realidad que no existe empíricamente. Por lo mismo, la formación de Resguardos, ha obedecido a la implementación de una ficción jurídica con distintas intenciones, algunas de las cuales sin duda estaban relacionadas con la protección de las comunidades indígenas y derivadas de movimientos sociales regionales.

Ahora bien, esta acomodación territorial artificial, en algunos casos, riñe con aspectos de la identidad étnica de los grupos. La Geografía Humana de Colombia (1992) explica que la organización política Embera está asociada a la existencia de:

Jefes naturales, sin estructura política institucionalizada, quienes eran aceptados por las parentelas y ejercían poder sobre ellas. ||Cuando en una zona existían varios líderes se unían para defenderse de otros grupos o para resolver problemas mayores que afectaban a toda la sociedad. En tiempo de guerra surgían jefes por su valentía, los cuales agrupaban varias

parentelas. ||En algunas ocasiones el hombre más anciano del grupo familiar hacía las veces de líder, quien podía coincidir con el Jaibaná; aunque este último no tenía jerarquía política, era él quien dirimía entre los conflictos sociales de su grupo familiar. (p. 108).

Lo anterior, indicaría que los Embera, en general, no obedecen a una estructura política institucionalizada. Al respecto, Pacheco y Velásquez (1993) muestran cómo los Embera, antes de la llegada de los españoles, se organizaban en pequeños grupos autónomos; los cuales se vieron obligados a abandonar durante la conquista, “*para formar confederaciones militares de varios grupos étnicos*” (p. 272). Esto, particularmente junto con los Wounan.

El ajuste de las comunidades indígenas a las reglas del derecho para la constitución de Resguardos y la elección de autoridades, ha permeado algunos asuntos de estas comunidades, sin que se hayan logrado modificar algunas prácticas que, para el caso particular de los Embera:

Han impulsado el asentamiento en poblados y administran ciertos servicios, sobre todo la educación escolar, pero tienen poca injerencia sobre la actividad económica de las parentelas. Pude constatar que, aunque efectivamente ha aumentado el tamaño de las aldeas, la escolaridad y la actividad comercial, en lo esencial se mantiene lo planteado en este artículo en cuanto a la actividad de los jaibanás y la dinámica de los intercambios en la unidad doméstica, la parentela y el vecindario (Pardo, 2020, p. 180).

Claramente, en el hecho de sus relaciones como etnia, aún conviven “*una diversidad de humanos, de no humanos y de espíritus*” (Pardo, 2020, p. 180); lo que sugiere la idea que, la ficción jurídica del resguardo, la autoridad y el cabildo, conviven con una facticidad étnica que resiste estas formas de organización y los Cabildos.

En el caso del Cabildo, la ficcionalización sirve esencialmente, para regular las relaciones entre la comunidad y el Estado, no obstante, es posible que su reconocimiento interno cree tensiones con lo fáctico, con la carga tradicional que aún se evidencia en las comunidades donde como ya se dijo, la familia es el grupo nuclear y fundamental.

Por su parte, la Ley 89 de 1890, con independencia de sus intenciones originarias, reformuló las formas organizativas originarias para adecuarlas a la forma territorial de los Resguardos. En ese sentido, para el mundo Embera:

Se han creado dos formas de poder, el tradicional, ejercido por los líderes naturales, basado en el derecho consuetudinario; y el nuevo, a través de los cabildos gobernadores, respaldados

por la Ley 89 de 1890. Esto ha hecho, en algunos casos, enfrentar al poder tradicional con los cabildos, y en otros casos, interrelacionar los dos poderes (Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 1992, p. 108).

En consecuencia, se presenta una coexistencia que puede tornarse tensión, entre la ficción jurídica del Cabildo y las formas de poder tradicional. Por lo mismo, el hecho que algunos elementos de las formas de poder tradicional se aún se mantengan, se justifica en que, algunos Embera *“han logrado reproducir los parámetros tradicionales de su cultura en el microcosmos de pequeños grupos de parentesco, familias extensas e incluso familias nucleares, mediante el desarrollo de su patrón de poblamiento rivero en lugares aislados y de difícil acceso”* (Carmona, 1993, p. 298); en efecto, al parecer, el aislamiento físico permite, en lo fáctico, mantener sus formas tradicionales alejadas de la imposición de una etnicidad juridizada.

Esta organización que privilegia la familia ante la exigencia de una estructura jerárquica rígida a partir de cabildos o el nombramiento de gobernadores que están llamados a *“representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, sus usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad”* (Decreto 2164 de 1995), pudo ser causante de tensiones entre las familias, tanto en el Alto Andágueda, como entre los resguardos de *Rio La Playa* y *El Dieciocho*; tensiones como las descritas enseguida, por Esperanza Pacheco en su entrevista:

Principalmente del Alto Andágueda y esa zona del Alto Andágueda tiene un conflicto serio con la parte minera, ellos tuvieron un enfrentamiento en 1987, eso fue fuerte. (...) Por eso el acuerdo de paz que se pudo firmar a finales del 87 con esos indígenas tuvo que involucrarse también a los de la carretera para que ellos también entraran en ese proceso, entonces el conflicto entre ellos tiene que ver con eso, con unos liderazgos muy fuertes de la zona de Rio Playa ahí hay unas familias supremamente fuertes y cuando te digo fuertes lo digo en el ámbito cultural, también, dentro de las familias del Alto Andágueda ... que tuvieron que salir de esa zona precisamente por esos conflictos, por los conflictos que existen entre ellos. Antes del conflicto del 87 ya en Alto Andágueda había otro conflicto, se había presentado otro conflicto, por la relación que tuvieron esos indígenas con estas estas personas mestizas ¿sí? pero resulta que por esa razón, por ese conflicto previo hacia el 87, fue que se constituyó el resguardo del Alto Andágueda en el 79, o sea ese fue el primer resguardo indígena que se constituyó en el Chocó, precisamente buscando una salida en ese momento a esa problemática y bueno como tratar de enfrentar de alguna forma lo que estaba sucediendo, por eso se constituyó el resguardo [Tahami] (...)

Entonces yo digo que el conflicto allá tiene que ver primero con que es un conflicto intraétnico entre los mismos embera katio, entre la Playa y el Dieciocho. Inicialmente estábamos hablando de ampliar el resguardo de Rio Playa, no constituir el resguardo del Dieciocho, eso no se pudo (...). (Comunicación virtual, 7 de mayo de 2021).

Ahora bien, como lo explica también Esperanza, la salida al conflicto requirió de un acuerdo de paz que incluyó, en todo caso, la conformación de un resguardo dirigido a la protección de un sector de la población Embera. Ello no significó el fin de las tensiones, sino el afianzamiento de ese sector de familias sobre otras; aquellas parentelas que no se ajustaron a la nueva organización, terminaron migrando hacia la zona de carretera en el Carmen de Atrato.

De allí que Esaúd haga énfasis en que los Embera tienen su *ombligo enterrado en Bagadó* y que este sea uno de los argumentos más certeros utilizados por la ADACHO; el cual no hace referencia en principio, a una expresión legal de su identidad, sino a una tradición extendida tanto en las comunidades negras como en las Emberas del Chocó, lo cual termina siendo el referente de un *mejor derecho* frente a los predios de la carretera.

En este punto, cabe mencionar, a modo de paréntesis, lo indagado por el profesor Jaime Arocha (1998) en el texto *Los obligados de Ananse*, donde se analizó la que relación podía existir entre el ritual originario de la *ombligada* practicado por las comunidades negras, con un ritual de iniciación Embera homónimo. En efecto, resalta que los negros del Chocó, en especial aquellos que habitan el Baudó, tienen dos rituales de *ombligada*; el primero de ellos, se celebra cuando alguien nace y la madre entierra la placenta con el cordón umbilical debajo de la semilla germinante de algún árbol, cultivado en su *zotea*; la cual consiste generalmente en una embarcación dañada o que ya no sirva para navegar, aunque también puede ser un cajón grande o las ollas viejas en las que se ponen los cultivos de pancoger, hierbas y aliños. El segundo ritual, por otro lado, se denomina *Obligada Baudoseña*, en la que se cura la herida que deja el cordón umbilical al separarse del cuerpo y donde los padres deben escoger un animal, planta o mineral, el cual será empleado durante el acto; para comunicar sus cualidades al niño o niña.

Por su parte Mauricio Pardo (2020), sostiene que la *ombligada* es un ritual de iniciación de los Embera Dóbida y que ésta, es similar a la *ombligada Baudoseña*:

Los Embera consideran que todo animal porta en su cuerpo sustancias místicas de sus habilidades y propiedades. (...) en el ritual de la *ombligada*, en el cual se aplican, preferentemente en el ombligo fresco de los recién nacidos, pero también en el cuerpo de niños mayores, unciones de partes de animales tostadas y pulverizadas, en una mezcla, de grasa y achiote, por ejemplo, con la intención de transmitir a las personas las cualidades del animal. (Pardo, 2020, p. 184).

Por otro lado, dentro de los Embera Katío la ombligada tiene diversas formas, una de ellas es el entierro de la placenta en la raíz de un árbol, como se refiere enseguida.

Algunos lo entierran debajo de la casa, para sentirse unidos a sus ancestros, a la madre tierra. Este ritual tan sencillo tiene un sentido muy profundo de arraigo territorial y étnico, de comunión con los ancestros, con los antepasados, es el compromiso de continuar perviviendo como pueblos. Donde se siembra el ombligo, creen que los jai van a proteger al niño o niña para que sea un buen Embera. Así como la madre alimentó al niño a través del ombligo, así también los ancestros, a través del ombligo, continúan alimentando el espíritu del niño/a para que sea un buen Embera. (Moreno, 2009, p. 199).

El ritual de la ombligada es compartido por ambas comunidades, aunque en algunas zonas, como se vio, tiene un alcance distinto. Sin embargo, se trata de un ritual de iniciación que puede ser una expresión de la mutua influencia propiciada por las extendidas relaciones sostenidas entre comunidades Negras y Emberas. Por lo mismo, el hecho que los Embera no tengan su ombligo enterrado en *El Dieciocho* sino en Bagadó, como lo sostiene Esaúd, demostraría que ellos son foráneos o ajenos al lugar que pretenden ocupar en la vereda.

3.2.3. Narraciones del Nosotros Desde el Hablar Derecho

Hablar derecho como ya se dijo, hace referencia, a la exigencia occidental dirigida a que las comunidades indígenas utilizaran voces comprensibles para los esclavistas, para presentar ante dicha sociedad sus pretensiones en un lenguaje jurídico. Ahora bien, éste cobra una mayor relevancia cuando la subjetividad de las comunidades termina construida en “*en términos de derechos*” (Lemaitre, 2009, p. 337). En ese orden de ideas, a continuación, se presentan algunos apartes de la forma en que las comunidades Emberas de *Rio La Playa* y de *El Dieciocho*, narran un nosotros juridizado, homogeneizado y encaminado a reivindicar sus derechos sobre la tierra, ante la autoridad administrativa respectiva.

Las narraciones juridizadas buscan construir un mejor argumento que demuestre la existencia de un derecho prevalente sobre el de otros; lo cual es apenas natural en el Derecho, el cual es una práctica social argumentativa, como señala Dworkin (2005), quien añade que:

Las personas que tienen derecho hacen y debaten reclamos sobre aquello que el derecho permite o prohíbe que sería imposible (por carecer de sentido) sin derecho, y buena parte de

lo que su derecho revela sobre ellos no puede ser descubierto sino notando cómo fundamentan y defienden estos reclamos. (pág. 23).

En efecto, desde esta perspectiva, la práctica puede ser abordada, de dos maneras distintas; bajo la mirada externa del sociólogo o el historiador; o con base en la concepción interna, que pertenece tanto a quienes hacen el reclamo como a aquellos cuyo interés no radica en un aspecto histórico sino práctico.

Por consiguiente, el expediente opera como ese contenedor que organiza y limita los argumentos presentados por la comunidad Embera, como un espacio en el que se exponen los mejores argumentos y por ende como una forma de actualizar constantemente las narraciones en torno a la identidad, desde lo práctico. Estas narraciones, por lo general, están vinculadas con argumentos relacionados con el derecho de autodeterminación y autogobierno, la necesidad de acceder a tierra suficiente y a la propiedad colectiva, además de la existencia de una jurisdicción especial indígena. Todos estos argumentos son respaldados en un conjunto de citas legales, generalmente asociadas a la Constitución de 1991.

En una de las actas aportadas por la Comunidad indígena de *El Dieciocho*, fechada el 3 de marzo de 2002, hecha en manuscrito, se plasma la decisión iniciar el trámite de constitución de un resguardo. Encabezan las firmas el profesor José Gabriel Esteves y el señor Miguel Tequia, dos de los líderes más antiguos de la comunidad Embera del Resguardo. Ésta, hace referencia a un territorio libre y propio, así como a una organización particular y a la existencia de un plan de vida, además de abordar la manifestación de la expresión de unidad: *nosotros la comunidad indígena que venimos ocupando este territorio en el 18*. El acta se refiere enseguida:

Después del análisis y *discusiones se llevo a concluir lo siguiente: Nosotros la Comunidad indígena que venimos ocupando este territorio en el 18, tiene mucho año hoy somos una población numerosa y que cada dia agrandan nuestro que hacer en nuestro territorio, estos nos obliga a vivir en un territorio libre y propio, para asi fortalecer nuestra organización que esperan nuestros hijos presente y futuro, ese derecho de hacer nuestro plan de vida en un territorio propio. Levantamo nuestra acta para que INCORA NACIONAL, inicie hacer los tramite pertinente para la constitución de nuestro resguardo indígena. Esta decisión es tomada por todos los miembros que vivimos en este territorio || De conformidad a los oficios que les hemos hecho llegar a INCORA NACIONAL también esperamos respuesta pronta. Para mayor constancia esta es firmada por todos los miembros de esta comunidad Firma de los integrante. (Incoeder- Agencia Nacional de Tierras, sf, pp. 105-108).*

Efectivamente, al hacer un relato de su historia como colectivo, es posible ver en el acta, argumentos de orden operativo derivados de la dinámica legal propia de los resguardos, como son el uso y administración de los recursos de las transferencias desde 1994 (hasta ese momento, 2012); la realización de la asamblea que determinó la escisión de la comunidad de *La Playa*, además de la celebración de contratos.

Al respecto, la Fundación Universidad Claretiana, encargada de hacer una visita a la comunidad de *El Dieciocho* y del censo para realizar el estudio socioeconómico, jurídico y de tenencia de tierras, recogió estas narraciones y las transformó en un listado de cumplimiento de requisitos, en un conjunto de argumentos juridizados coherentes con un proceso administrativo y a su vez, en una narración de un *nosotros* a través de un tercero; la cual también se reviste de formas de expresión que resaltan algunas de las luchas dadas por las comunidades indígenas en general, como un sujeto homogeneizado y, las de la comunidad Embera en particular, como una individualización en medio de la homogeneización. Ésta, se refiere enseguida:

En el año 1993 el INCORA como fruto de la lucha de los indígenas por el territorio compró una finca, como ampliación del resguardo en el lugar llamado el manicomio en El Dieciocho donde ahora está establecida la comunidad katío que lleva ese nombre; en este sitio había una casa de dos pisos muy grande ubicada a orillas de la carretera, se pasaron a establecerse allá buscando mejorar su economía pensando que, a orilla de la carretera se vivía mejor, vendiendo parte de su producción a los transportadores y transeúntes que transitan por la carretera; toda la comunidad se ubicó en una sola casa, 18 familias, en esta misma casa funcionaba la escuela; así permanecieron como por tres años hasta que terminaron de hacer la casa para todos con los recursos de transferencias. (...) Durante el 2003 la arremetida contra las comunidades indígenas por parte del ejército, significó varios abusos por parte del ejército, quema de cultivos igualmente de algunas casas, retenes donde solo eran requisados y retenidos los indígenas (...) Las organizaciones en su lucha por la defensa del territorio a través del resguardo, han contribuido a construir concepciones sobre el territorio que han enriquecido el concepto tradicional de territorio; algunos han sido: los límites territoriales, el caserío, los cabildos gobernadores, asambleas y comités. Estos han buscado ser funcionales en las relaciones con el Estado y en el logro de la unidad entre zonas y etnias. Es así como surge la Organización en el afán de construir un espacio que les permite la unidad de las comunidades; para la defensa de sus derechos y la consolidación de su proyecto de vida. (...) La habilitación de estos espacios ha permitido que los indígenas del Chocó definan propuestas importantes con respecto al reconocimiento de sus derechos, así como fijar posiciones desde lo étnico cultural para la relación con el Estado y sociedad nacional. Estos esfuerzos se consideran esenciales frente a los nuevos modelos de globalización y homogenización cultural (...) la OREWA ha orientado a los cabildos para que funcionen a partir de la normatividad interna de cada comunidad, fijando los lineamientos de acuerdo a las particularidades culturales y organizativas (...) [e]l Cabildo Mayor además de ser puente comunicador entre las comunidades, el Comité Ejecutivo y los programas de la Organización Regional, se ha constituido en el espacio donde se reflejan los intereses, la problemática y las necesidades de las comunidades, frente a las

instituciones y los poderes económicos y políticos que influyen en las diferentes zonas. La Junta Directiva es una instancia donde confluyen los gobernadores indígenas de los Cabildos Locales y Mayores y los líderes para analizar la coyuntura regional y nacional, así como la incidencia en la problemática local y tomar decisiones al respecto. (Incoder- Agencia Nacional de Tierras, s,f, pp. 16-79).

Si bien el texto de la Fundación Universidad Claretiana intenta resaltar que la situación de las comunidades negras del Chocó representa intereses y problemáticas que producen que los procesos organizativos y jurídicos sean particulares; en última instancia, la pretensión sigue siendo la constitución de un resguardo y el reconocimiento de un conjunto de autoridades que se ciñen a esta forma de organización territorial. Por lo tanto, en muchas de las descripciones del informe presentado por la fundación, es evidente la necesidad de generar homogeneizaciones que permitan explicar la identidad y la cultura de un grupo étnico, sin contemplar las particularidades que se derivan de los procesos de re-etnización o de la violencia en el territorio.

En ese orden de ideas, pareciera que esta homogenización también ofrece una cierta idealización, una creación de un deber de lo étnico, en efecto, los Embera deben entonces asumir estructuras que sean acordes a los fines legales de su disposición étnica, las cuales ajustan sus autoridades a nombres y funciones fijados por el Derecho y dados por la legislación, otorgando validez a su condición étnica. De este modo, se presentan ante las autoridades e instituciones públicas, mediante el uso de la ficción jurídica y del *hablar derecho* porque es la forma válida de representación y el medio de reconocimiento de su misma condición étnica. En definitiva, el texto reconoce expresamente la necesidad de encajar la etnicidad en las ficciones jurídicas existentes, posiblemente, la necesidad de, que en paralelo, se tengan unas formas organizativas asociadas al cumplimiento de deberes legales o hablando derecho, y otras funcionales a su organización de facto.

En el siguiente memorial, escrito el 12 de agosto de 2012, por el gobernador de *El Diciocho*, Crisanto Cheche, el autor se esfuerza por exponer su habilidad para *hablar derecho* mencionando un conjunto de previsiones legales construidas desde la Constitución de 1991 en el marco del multiculturalismo constitucional, apelando también al uso de referencias asociadas a la jurisprudencia de la CC; para lo cual, posiblemente, recurrió a conocimientos previos o a un asesor que le posibilitara entregar los argumentos legales adecuados. En éste, existe un énfasis en el pensarse autónomamente, en la idea de un territorio y un gobierno propios, en el derecho a la

propiedad colectiva y a la constitución misma de resguardos en favor de las comunidades indígenas. El Memorial, dice así:

Nosotros cumplimos al pie de las letras de la ley 21 de 1991 (convenio 169 de OIT) de bloque constitucionalidad, conformar y organizar la comunidad indígena de acuerdo de sus usos y costumbres dentro de su propio territorio (...) Art. 246 de Jurisdicción especial indígena y el 330 de grupo a la autonomía política, (...) Art. 70 principio de la igualdad de las culturas "la cultura en sus diversas manifestaciones es fundamento de la nacionalidad. El estado reconoce la igualdad de todas las que conviven en el país, Art. 10 principio de oficialidad de lenguas indígenas en sus territorios, amparado en la constitución política de Colombia. (...) El derecho a la propiedad colectiva sobre la tierra habitada por la comunidad, concretado el texto constitucional, que le ha dado de carácter de derecho fundamental de los pueblos indígenas y por tanto es susceptible de tutela, este derecho incluye a su vez cuatro derechos, una de ellas es (...) Derecho a que cada comunidad tenga su propio territorio. Derecho a la división de los resguardos S.T. 188 de 1993 (...) El derecho a administrar justicia en su territorio y a regirse por sus propias normas y procedimientos (autonomía jurídica) de la corte constitucional en la sentencia T-254 de 1994 aclara que se trata de un derecho de aplicación inmediata y por tanto no requiere de una reglamentación del estado colombiano. (...) El derecho también fue protegido en las sentencias C-139 de 1996, C-349 de 1996, T-496 de 1996, T-23 de 1997. (...) El derecho a la participación en la toma de decisiones que puedan afectar a las comunidades indígenas en su territorio este derecho está consagrado expresamente del Art. 330 de la constitución y también en la ley 21 de 1991 (Art. 1). Ha sido protegido por la corte en las sentencias SU-037 de 1997 y T-652 de 1998. (Incodec- Agencia Nacional de Tierras, s,f, pp. 10-14).

Allí también se encuentra un ejercicio de memoria realizado por la comunidad Embera, con la que pretenden actualizar la narración sobre su etnicidad para traerla al presente; no obstante, es un ejercicio de memoria en el marco de un documento en el que se *habla derecho* y donde se resalta la noción juridizada de su identidad.

Desde el principio del año 1994 empezaron a proyectar los recursos de transferencias a nombre de la comunidad el Dieciocho que gira el ministerio y en el tercer mes del mismo año efectuaron la ejecución en la comunidad el Dieciocho celebrado contrato el alcalde entre el gobernador del Dieciocho (...) de esa época. Finalizando el año 1994, se intervinieron las siguientes instituciones: organización Indígena regional orewa, INCORA del Chocó y el alcalde del municipio Carmen de Atrato, en donde dijeron que los recursos de transferencias no pueden destinarse en el Dieciocho. Porque la comunidad indígena del Dieciocho está fuera del resguardo de río la Playa, los recursos de transferencias son solamente para los habitantes del resguardo río la Playa (...) Después de una discusión amplia concluyeron de manera verbal y de hecho, donde retornaron una familia minoría a la comunidad la Playa y las mayorías de los habitantes se ubicaron en la comunidad Embera Katio indígena en el Dieciocho, como lo indica en los antecedentes históricos del resguardo río la Playa. La comunidad indígena del Dieciocho a partir de la *independización* ya lo tenían construido el plan de vida, control social y control territorial, con sus gobiernos propios (...) llevamos 17 años a la existencia de esta comunidad mediante respectiva acta de nombramiento del cabildo indígena *amparado* en Art. 3 de la ley 89 del 23 de *noviembre* de 1890 ante alcalde

municipiopl de Carmen de Atrato (Sic). || Nosotros cumplimos al pude de las letras la ley 21 de 1991 (convenio 169 de OIT) de bloque de constitucionalidad, conformar y organizar la comunidad indígena de acuerdos de sus usos y *costrumbres* dentro de su propio territorio (Incoder- Agencia Nacional de Tierras, s,f, pp. 10-14).

En ese mismo sentido, en algunos escritos, se hace referencia a argumentos sobre legitimidad de las autoridades tradicionales, se reconoce la existencia de disputas familiares, se alerta sobre amenazas de un posible exterminio, se llama la atención sobre las órdenes derivadas del Auto 004 de la Corte Constitucional y se enfatiza en la existencia de una Jurisdicción Especial Indígena, llamada a dirimir conflictos, además de referirse a su derecho al territorio, entendido como acceso a tierra destinada al ejercicio de un gobierno y una justicia propia.

Por lo mismo, el siguiente documento, dirigido por las autoridades instituidas de la comunidad de *El Dieciocho*, en el que solicitan al director de Asuntos Étnicos del Incoder tramitar de la manera más pronta posible la constitución del resguardo, demuestra cómo se hace necesario crear una distinción entre el *nosotros* de la comunidad Embera de *El dieciocho*, y el *ellos*, de la comunidad del Resguardo *Río La Playa*. Esta forma de crear diferencia en medio de la homogeneidad, es posible gracias al argumento legal que reza que; sin dejar de ser Emberas y de reconocer su relación con la comunidad del Resguardo *Río La Playa*, la comunidad de *El Dieciocho* tiene derecho a la autodeterminación, a elegir sus propias autoridades y a tener un territorio propio que garantice la creación de un plan de vida.

Por medio de la presente estamos muy preocupado sobre la constitución del RESGUARDO INDIFENA EMBERA KATIO EL DIECIOCHO localizado en jurisdicción del municipio Carmen de Atrato departamento del Chocó. (...) Reprente a esta situación la autoridad de rio la playa no debería someterce (sic) autodeterminarse y manipular a otra jurisdicción que no compete a su legitimidad, en este caso la autoridad de rio la playa esta vulnerando, violando un derecho de un pueblo que quiere exterminar culturalmente físicamente apoderarse a su condición, esto es peligroso ante la corte constitucional que declara auto 004 del 26 de enero de 2009 además está sobrepasando violando algunos artículos, leyes, legislación indígena y la constitución políticas de Colombia, convenio 169 de OIT.

Tengamos en cuenta Jurisdicción especial del Art. 246 de la constitución política de Colombia donde resa (sic) cada unos de su autoridad tradicional manejara su ámbito territorial y control social. Doctor Miguel Vásquez Lunas queremos pronto posible que solucione este problema de la constitución de Resguardo Indígena Embera Katío El Dieciocho agilice los números de resolución legal del resguardo. Esta necesidad de constitución de resguardo del dieciocho es la comunidad del Dieciocho no es beneficio del resguardo rio la playa (Incoder- Agencia Nacional de Tierras, s,f, pp. 156-158).

Del mismo modo, también se anuncian otras salidas de orden legal para trasladar el conflicto entre las comunidades hacia otras instancias institucionales, ante la presunta comisión de delitos:

Además este oficio *esta* hecho sin *concentimiento* de la comunidad de rio la playa, es decir los miembros del cabildo, las líderes mujeres, jóvenes del resguardo de rio la playa no sabe este oficio que contradice del resguardo del Dieciocho. (...) Esto fue interés personal que causa delito que no fue autorizado hacer un oficio de la comunidad de rio la playa *asi* lo conocemos el oficio enviado (sic).(...) Frente a estos delitos cometido contra la comunidad indígena del Dieciocho, la autoridad y la comunidad del Dieciocho continuara una *demanta* el resguardo Rio la playa, Incoder choco y *Bogota*. (...) Por tal razón *resplatamos* una firma de autoridades de la comunidad *indigena* el dieciocho, que fue *reunidad*, cabildo, líder es mujeres, jóvenes y niños. (Incoder- Agencia Nacional de Tierras, s,f, pp. 156-158).

En otros apartados del expediente es posible ver el cruce de comunicaciones que se hace entre las comunidades Embera, en las que el trámite administrativo, se convierte en el escenario para desatar la tensión entre las familias; ello, claramente mediante el uso del *hablar derecho* en doble vía. Por consiguiente, la primera referida enseguida, corresponde a un documento denominado *Acta de concertación de comunidades indígenas de la zona carretera Quibdó - Medellín. Sobre ampliación resguardo rio playa y constitución resguardo el 18*, del 16 de junio de 2008, la cual parece corresponder a una conciliación entre miembros de las comunidades de El Dieciocho, La Playa, Matecaña y Oveja; con la pretensión de legitimar el proceso de constitución de resguardo ante las de ampliación del Resguardo *Rio La Playa*:

En la Comunidad indígena de El 18, se hicieron presente las Comunidades de: Oveja; Matecaña; Río Playa, El 18, con la presencia de otras comunidades de la zona carretera para analizar la situación territorial del Resguardo Rio Playa y su solicitud de ampliación. Las comunidades expresaron que desde hace *mas* de 7 años están esperando esta ampliación, que se protejan los sectores de Matecaña; El Chivo y Ovejas, que son tierras pertenecientes a los indígenas, donde viene trabajando y que sean para beneficio de las comunidades de: Rio Playa; Matecaña y Oveja. (...) Con relación a los predios La Noche y La Playa, adquiridos por le FNA (Fondo Nacional Agrario), que se destine para la constitución de Resguardo para la Comunidad de EL 18, pues los miembros de esta comunidad han venido trabajando en estas fincas y porque sería lo más adecuado para manejo del territorio, debido a las distancias entre las comunidades (...). (Incoder- Agencia Nacional de Tierras, s, f, pp. 145-150)

En respuesta a ello, la Gobernadora del Resguardo *Rio La Playa*, hace manifiesta su inconformidad por la presunta entrega de los predios *La Noche* y *La Playa* a la comunidad de *El Dieciocho*, realizada por otros miembros de la comunidad de La Playa en el escrito del 16 de

junio de 2008. En efecto, la Gobernadora apela enseguida a un conjunto de argumentos de orden procedimental y legal para desacreditar, tanto las pretensiones como los argumentos presentados por las familias Embera de *El Dieciocho*:

Por medio de la presente es con fin de manifestarle sobre que le hicieron firmar los documentos o acta de entrega el predio LA NOCHE Y LA PLAYA, manifiesto mi *incomformidad* que a continuación se detalla. || 1. La fecha de la acta es de 16 de junio del 2008, cuando en este año mencionado no se reunieron los abajo firmados para entregar el dicho predio ya un no son gobernadores. (...) || 3. En la acta de entrega aparecen una fecha de hace tres (3) años donde ningún momento los gobernadores de ese año no saben que se reunieron para entregar el predio (...) || 4. El predio que aparece en el documento de la acta del *dia* 16 de junio del 2008, estaba en proceso de ampliación para el resguardo Rio Playa por parte de instituto dela reforma *agradia* INCORA en el año 1994 desde de ese momento no tenemos conocimiento si es que *bana* reactivar *nuevamenta* el proceso *ampliacion*. 5. además en el resguardo hay cuatros (4) comunidades como rio playa, mambual, oveja y matecaña que hacen parte del resguardo y de estos cuatros autoridades no estan de acuerdo que constituyen como resguardo el predio la noche y la playa (...) Posteriormente con las firmas que le hicieron es con una firma de *falcificacion* de firmas y es *mas* un vicio que le hacen firmar a los gobernadores sin convocar, sin concertar a la comunidad y sin explicar antes que hacen firmar. || 6. Señores de la comité del incoder nacional y regional si ustedes quieren expedir la *resolucion* del resguardo en *memcion* del predio de la NOCHE Y PLAYA esperen *asta* nueva orden del resguardo rio playa o de las autoridades del resguardo, *mientras* que *comvoquen* de dialogar o analizar este *situacion* alo contrario el resguardo no *estara* de acuerdo que se constituyan como resguardo el dicho predio y además seguida *sujetanto* respeto situación (sic) (Incoder- Agencia Nacional de Tierras, s,f, pp. 151-152).

En consecuencia, las autoridades del Resguardo *La Playa* presentaron varias oposiciones al trámite de constitución del resguardo de *El Dieciocho*, basadas fundamentalmente en dos argumentos; el primero radica en que los predios La Noche y La Playa fueron adquiridos por Incora para la ampliación del resguardo (existencia de un mejor derecho) y el segundo, en la disputa entre familias provocada por un ex gobernador del Resguardo *La Playa*, ahora líder en *El Dieciocho*.

Aunque finalmente ese resguardo fue ampliado mediante Resolución 254 de 19 de julio de 2011, con 2.319 hectáreas, ello no puso fin a la oposición frente a las pretensiones de la comunidad de *El Dieciocho*, al contrario, sus escritos estuvieron dirigidos a visibilizar más su rechazo a esta decisión, reafirmando la necesidad de poder decidir sobre lo que consideran su territorio, además del respeto a las decisiones de las autoridades propias y el mejor derecho que poseían en relación con los predios en tensión: La Noche y La Playa, sumado a afirmar que las

familias de *El Dieciocho* eran parte integrante de su resguardo, incluso miembros de sus familias, por lo que no era posible, como lo pretendían, crear una diferencia entre el *nosotros* y el *ellos*.

En ese orden de ideas, la negación de la diferencia también se construye en el *hablar derecho*, a partir de argumentos casi que idénticos a los de *El Dieciocho*, los cuales están basados en autonomía y derechos territoriales.

En otros documentos como el oficio remitido el 20 de octubre de 2011, dirigido a Miguel Vásquez Lunas, Director Técnico de Gestión de Asuntos Étnicos del INCODER, las comunidades muestran los argumentos jurídicos acompañados de referencias al conflicto armado y a la posible intervención de colonos interesados en “*quitar tierra, para cultivar los cultivos ilícitos en el monte baldío el Estado*”, denuncian además “*la presencia de grupos legales y ilegales (sic) en nuestro territorio para apodearse el territorio (...) esto genera amenaza, persecución, muerte y desplazamientos forsozo (sic) de nuestra comunidad*”. Así mismo, también se refieren a las vías legales dispuestas para la defensa de su territorio, sin descartar el uso de vías de hecho, para conseguir sus requerimientos, como se resalta enseguida:

La comunidad está *despuesto* de demandar ante el *organo* de ley o también *esta* dispuesto a hacer el acción de *echo* toma de carretera, si frente a esta acción de *echo* la *fueza* pública atropella, amenaza, *persecuciones* y se mata nuestro compañero, los responsable puede ser el Resguardo Río la Playa INCODER Chocó y Bogotá.
(Incoder- Agencia Nacional de Tierras, s, f, pp. 159-179).

Sin embargo, también existen argumentos encaminados a rechazar la intervención de las autoridades administrativas en el conflicto entre las comunidades Embera. En ese sentido, en el siguiente derecho de petición presentado por el Resguardo *Rio La Playa*, la comunidad expresa la necesidad de una concertación sobre los predios La Noche y La Playa, así como enfatizar en el respeto a las decisiones de las autoridades indígenas; para lo que aluden a la necesidad de resolver sus asuntos a través del derecho y sus procedimientos propios.

La presente es con el fin de pedir derecho petición consagrada en el artículo 23 de la constitución del 1991 sobre proceso de titulación con los predios LA NOCHE Y LA PLAYA, aquí nosotros como autoridades del resguardo les hacemos recordar con nuestros decisiones consolidadas juntas con los jóvenes, adultos, ancianos y en general (sic). Nosotros como gobernadores les solicitamos que haya concertación con las autoridades del resguardo sobre los mencionados predios, también les pedimos mayor respecto con nuestras opiniones en el sentido que no excluyan con las decisiones tomadas por las autoridades

consagradas en el artículo 246 de la constitución del 1991 donde las autoridades de las comunidades son competentes en su territorio. Debido a esto no queremos que intervengan otras personas o particulares en nuestros asuntos o en el proceso sin consentimiento de las autoridades del resguardo como se han estado años atrás, quizás actualmente. Obviamente queremos sentar como autoridades del resguardo en la mesa de concertación o en la negociación para dar fin al respeto situación que atraviesa actualmente y en este explicar todas las situaciones anteriores también del presente.

(...) las autoridades que estuvieron reuniendo con ustedes no tienen competencias con nuestros asuntos o en particular con nuestras decisiones porque ellos no conocen con los problemas de los predios. || Además este problema no tiene sentido de negociar con acción de hecho cuando el problema es interno si no nosotros mismo observamos y damos salida al respetivo proceso pero con el consenso de las autoridades del resguardo|| Respeto a esto nosotros reconocemos diecisiete (17) años de fundación como comunidad el dieciocho (18) y hasta ahora hemos respetado como comunidad y seguiremos respetando como autoridad de la base (Incode- Agencia Nacional de Tierras, s, f, pp. 176-180).

Esta puede ser una señal de resistencia frente a la juridización de lo étnico y a la intervención de la ficción legal sobre sus propios modos de vida. No obstante, para ejercer estos modos de resistencia las comunidades apelan a argumentos legales y a *hablar derecho*, para reivindicar la competencia propia y desechar la existencia de otros competentes sobre sus propios asuntos.

Las tensiones entre la juridización de lo étnico y el facto de las comunidades, evidencia la manera en que éstas están dispuestas a hacer uso de argumentos jurídicos por fuera de sus propias prácticas; como el hacer referencia a la idea de *propiedad*, el autodefinirse como *dueños* o el reclamar ante la posibilidad que, el Derecho, lejos de resolver el conflicto por la tierra, propicie la mayor división. Por lo tanto, los argumentos juridizados de su identidad les permiten construir narraciones de la diferencia, en las que ellos se construyen como un *nosotros* claramente identificable de un *ellos*; lo cual es particularmente visible en los documentos remitidos por la comunidad Embera de *El Dieciocho* a la autoridad de tierras, donde justifica la constitución de un nuevo resguardo o defiende su separación de *Rio La Playa*. Claramente, la construcción de una narrativa de la diferencia combinada con argumentos asociados a la identidad étnica, también funciona para reforzar la tensión con la comunidad negra, basados en que: sus derechos son distintos, es decir, pertenecen a otra jerarquía:

Ahora bien, esto no solo consiste en que las comunidades, *voluntariamente*, se inserten en el *hablar derecho* para ajustar sus pretensiones a una ficción jurídica, a un *deber ser*, a construir diferencias; sino que, en muchos casos se ven forzados a ello ante la presión del Derecho

institucionalizado, el cual riñe con los tiempos y los modos de las comunidades, reemplazando los modos tradicionales en los que éstas tramitan sus conflictos para imponer el suyo. En efecto, la juridización de las narraciones de su identidad étnica terminan por debilitar las relaciones en el territorio, para el caso de las comunidades de *El Dieciocho*, haber recurrido al procedimiento administrativo, sumado a los efectos del desplazamiento forzado de las familias negras, desarticuló las relaciones de compadrazgo y comercio que se habían forjado desde la llegada de los embera a la zona de carretera. De hecho, la ficción jurídica que se construyó dentro del expediente administrativo, terminó por negar la existencia de la comunidad negra.

En efecto, por su parte, el Acta de Visita para la constitución del Resguardo *El Dieciocho* realizada por la Fundación Universitaria Claretiana, citada antes, indica que el territorio demarcado destinado a la constitución de este Resguardo “*está libre de colonos, es decir ocupado en su totalidad por dicha comunidad*” (Incoder- Agencia Nacional de Tierras, s, f, pp. 9-11). De este modo, lo jurídico revalida una condición de negación e invisibilización de una comunidad negra, al proferir un enunciado en un documento legal. Así una ficción legal dirigida a la satisfacción de una reclamación étnica y a la constitución de un resguardo, terminó por despojar de identidad a una comunidad, también étnica pero ausente, en principio del expediente.

Ahora bien, la comunidad negra de *El Dieciocho* también exhibió en el expediente, narraciones sobre su identidad; la primera fuente de información sobre ésta, se encontró en el expediente administrativo de constitución del Resguardo. Desde el 14 de noviembre de 2012, la visibilidad de la comunidad negra desplazada de *El Dieciocho* aumentó dadas sus reclamaciones ante distintas autoridades; sin embargo, en última instancia, éstas debían ser tramitadas ante el Incoder. En un derecho de petición presentado ante el alcalde de Carmen de Atrato y posterior a ello, trasladado al Incoder, la comunidad se presentó como “*personas que nos encontramos en Quibdó tenemos un aval de las comunidades negras que indica que esos terrenos tienen unos dueños y están protegidos por la Ley 70*”. No obstante, también afirman ser personas que han sido desplazadas y mujeres que son cabeza de familia para “*poder reclamar frente al Incoder lo que por ley nos corresponde*”, al final, la comunidad solicita al alcalde no firmar documentos en favor de la constitución del Resguardo *El Dieciocho* “*sin antes reunirse con la comunidad negra mestiza y raizales palenqueras que vivimos en el 18*” (Incoder- Agencia Nacional de Tierras, s,f, pp. 78-81).

Como se observa, la comunidad al *hablar derecho* se insertó en una narrativa institucionalizada, dirigida a demostrar ante los *otros*, su condición étnica, para lo que apeló a argumentos normativos como la inclusión en la Ley 70 de 1993 de sus derechos sobre la tierra y la existencia de una protección jurídica especial; dada su condición de población en estado de vulnerabilidad, por tratarse de personas desplazadas y madres cabeza de familia. En dicho documento, como en otros que harán parte de su estrategia jurídica ante el Incoder, anexaron contratos de compraventa, promesas y declaraciones juramentadas, todas ellas dirigidas a demostrar la tenencia, posesión o propiedad privada individual o la existencia de derechos herenciales sobre partes de los terrenos de la vereda *El Dieciocho*.

Según el expediente, el 21 de marzo de 2013, la ADACHO, remitió al Incoder una comunicación en la que se solicita “*protección del territorio de la Comunidad Negra del 18*” y hace una serie de narraciones sobre su relacionamiento con las tierras. Aseguran ser una comunidad afrodescendiente dispersa por el desplazamiento, cuyas familias estuvieron asentadas en el lugar reclamado desde 1950, en el cual “*realizaron prácticas tradicionales de producción que les permitieron pervivir en el territorio siendo poseedores del mismo, algunos con títulos, otros con promesas de compraventa, otros simplemente con la ocupación*” (Incoder- Agencia Nacional de Tierras, s, f, pp. 141). Adicional a ello, la comunidad documentó los hechos de violencia que los llevó al desplazamiento, mediante de los relatos que fueron presentados en su momento, ante la personería de Quibdó y la Red de Solidaridad Social; en busca de la protección que institucionalmente requerían dada su condición.

La estrategia de la comunidad negra también, como se observa, apela a los argumentos juridizados sobre su identidad, es decir, los derechos asignados por la Ley 70, las formas de demostrar otro tipo de derechos asociados a la propiedad privada mediante documentos notariados y su calidad de desplazados, lo que por ende, los posicionaba como sujetos de una especial protección constitucional debido a su situación de víctimas. Estos argumentos juridizados, están dirigidos a demostrar que su identidad étnica se adecúa a las formas definidas por la ley. No obstante, como se amplía más adelante, los relatos de su identidad étnica en el *hablar libre* no están sujetos a esta juridización, la cual tampoco es homogénea ni unívoca, puesto que, de acuerdo con la identidad étnica de la comunidad negra, narrada por ellos mismos, para sí mismos, ésta está atravesada por otros aspectos, que también los identifican, en tanto son

campesinos, mineros y desplazados de manera simultánea y no fragmentada; como la deben mostrar ante las autoridades administrativas.

Capítulo 4.

Hablar Libre: Más Allá de las Ficciones.

Este último capítulo presenta los resultados del trabajo de campo realizado con algunas de las familias del Resguardo *El Dieciocho*, los relatos que sobre su etnicidad hacen al *hablar libre* sobre sí mismos y sobre las otras comunidades en tensión en Quibdó, donde aún se encuentran asentadas algunas de las familias negras que fueron desplazadas a finales de los años noventa; y en la vereda El Dieciocho en el municipio del Carmen Atrato. Las entrevistas fueron posibles gracias a la ADACHO, quienes me facilitaron los contactos, además de acogerme con solidaridad.

Para realizar esta inmersión en el territorio se adoptó una mirada distinta a la que me permitió conocer la tensión entre las comunidades como funcionaria y que fue explicada en el capítulo precedente. Me fue necesario desaprender a *hablar derecho* y a razonar en términos jurídicos; para acercarme, lo mejor posible, a las subjetividades de la comunidad negra, poder escuchar sus reclamos, conocer aspectos de su vida cotidiana y reconocer elementos descriptivos de su etnicidad; lo cual, también me permitió descubrir la fuerza de sus lideresas y la forma sencilla en la que imaginan sus vidas ideales.

En concordancia, se establecen primero algunas características de quienes narran como participantes del trabajo de campo; para posterior a ello, presentar las narraciones haciendo énfasis en aquellas donde se *habla libre*.

4.1. Viva Voz y Río: Hablar Libre

Hablar libre como opuesto a *hablar derecho* tiene como propósito describir las narraciones sobre la etnicidad que se encuentran por fuera de lo jurídico, permite a quien narra entregar una versión sobre sí y de la forma en que se diferencia de los otros, por fuera del discurso legal. *Hablar libre*, en contraste con *hablar derecho* implica heterogeneidad porque no tiende a presentar la etnicidad como una unidad que escapa de toda tensión. También hacen parte de esa *viva voz*, los relatos no esquematizados, sino más bien fluidos, como el río Atrato. Es la forma en que se expresa la manera en que se siente, se vive y se piensa el *ser negros* por fuera de la idea de un *deber ser*. Por lo tanto, hablar libre es poder ser negro, campesino, jornalero, desplazado y retornado, todo a la vez y en una misma narración, sin la fragmentación jurídica de las

dimensiones de sus vivencias. *Hablar libre* es poder disponer de los árboles, de los animales y la tierra, sin ajustarse a líneas sobre un mapa, contenidas en una resolución.

En consecuencia, para encontrar el *hablar libre* fue necesario entrar en diálogo con los miembros de la comunidad negra y tomar sus testimonios, lo cual fue posible gracias a que las familias entrevistadas en Quibdó y el Carmen de Atrato, me permitieron aplicar las entrevistas en sus casas, en medio de sus actividades diarias, en sus lugares, por fuera de los escenarios institucionales, me brindaron la entrada en sus espacios vitales, compartimos un tinto y escuché no solo la respuesta a mis preguntas, sino sus relatos tal como ellos quisieran expresarlos. Sus relatos de vida y cotidianidades, enriquecían las percepciones respecto a su *hablar libre*.

Posterior a escuchar sus testimonios y compartir con ellos, me percaté de la manera en que aparecían en sus relatos palabras como *tranquilidad* y *libertad*, al manifestar su deseo de volver a ese lugar o de permanecer en él, por fuera de una reclamación legal y sin tener la necesidad de expresarse alrededor de una ficción jurídica de territorio o etnicidad juridizada. Por lo mismo, fue posible encontrar la expresión de su identidad, tanto en sus prácticas comunitarias como en las individuales, puesto que “*la identidad personal no es independiente del contexto social, sino que se define casi enteramente por él*” (Friedman, 2001, p. 58). Los testimonios recolectados y las observaciones realizadas durante la incursión en campo, me permitieron construir lo que aquí se ha expuesto como el *hablar libre* de la comunidad negra de *El Dieciocho*.

En consecuencia, resulta bastante interesante la forma en que la narración de la etnicidad en el *hablar libre*, me permitió develar la relación entre la comunidad negra y la zona de carretera; puesto que no se trata de una cuestión de propiedad, sino que más bien, es la vivencia o la experiencia en sí, la que refuerza este vínculo de la comunidad con el espacio y entre sus miembros, además de varios aspectos identitarios de la misma. En ese sentido, “*para entender un movimiento basado en la identidad, tenemos que comprender los lugares específicos en donde emergen los movimientos sociales, y donde se construyen y despliegan físicamente tales identidades*” (Oslender, 2008, pág. 62). Dado que el espacio físico material está en el centro de la identidad, no entendida ésta como un derecho o una mensura, sino que debe ser comprendida como un conjunto de interpretaciones, lecturas y representaciones inmersas en ese espacio.

Precisamente eso, es lo que se percibe en las narraciones de los miembros de la comunidad, en éstos no prevalecen los argumentos juridizados sobre sus derechos de propiedad o posesión; lo que se descubre es que la experiencia vivida, la pertenencia, el reconocimiento, la abundancia y las manifestaciones de libertad, construyen su identidad negra por encima de los parámetros definidos en la ley. De ese modo, la fluidez de la libertad se representa en el río, en su movimiento y en la posibilidad de acceder a los recursos naturales que lo rodean.

En efecto, el hecho de *Hablar libre* y ubicarlo en el espacio vivido, en el lugar a donde pertenecen sus memorias, me permitió reconocer cómo las personas de la comunidad negra de *El Dieciocho* han construido su identidad étnica por fuera de la ficción jurídica mediante una *forma fluida de ser*; la cual fluye no solo por su cercanía a los ríos o porque haya discurrido a través de su propia historia, sino porque la identidad negra de los miembros de esta comunidad, es también campesina, minera y desplazada, todo a la vez; sin fragmentaciones ni tiempos.

Allí, lo negro está presente y fluye dinámicamente en una fuerte relación con el lugar de la carretera, en tanto que jornalieron en El Manicomio, barequearon en los ríos vecinos para volver con abundancia a *El Dieciocho* y luego, fueron arrancados de la zona por acción de los grupos paramilitares. En el *hablar libre* están sus vivencias como sujetos plenos, sin ser obligados a fragmentar su identidad conforme las ficciones jurídicas a las que deben obedecer, ya que no necesitan presentarse como un sujeto étnico para acceder a tierra, un campesino para solicitar un crédito o desplazado para recibir un subsidio.

Definitivamente, se configuran como negros de la carretera, cuyas memorias y testimonios de abundancia, libertad y tranquilidad; les impulsan a volver, con ganas de resistir por su territorio y su historia. En ese sentido, a continuación, se presentan una contextualización de los narradores y testimoniantes que, con sus relatos, propiciaron el fluir de esta investigación.

4.2. Narradores y Testimoniantes que Fluyen

Como ya se ha dicho, siendo funcionaria de la ANT, conocí a la ADACHO desde hace ya varios años; ésta, junto con la Asociación de Desplazados 2 de mayo (ADOM), gestionan ayuda y atención institucional para la gran cantidad de desplazados provocados por el conflicto armado y territorial en el Chocó. En consecuencia:

Emprendieron acciones jurídicas para reclamar sus derechos, tal vez la de mayor trascendencia fue la tutela interpuesta por 400 familias exigiendo el derecho a la vivienda digna. De esta manera, las actividades productivas dieron paso a actividades organizativas y de gestión de atención. Algunos mencionan que su vida en adelante transcurre de oficina en oficina, de reunión en reunión, de taller en taller y que en eso suelen ocupar su tiempo. (Bello et ál, 2008, p. 91).

Efectivamente, como lo explicó Esaúd, en su *hablar derecho*, la finalidad de ADACHO, es la de obtener para la comunidad negra y mestiza de *El Dieciocho*, la cantidad de tierra necesaria para que, las 56 familias que la componen, puedan libre y cómodamente retornar; mediante el uso de estrategias jurídicas:

ADACHO dando una pelea totalmente diferente al pensamiento a ustedes porque ADACHO ustedes les asignaron los abogados en el recurso de reposición, nosotros no estamos peleando 24 hectáreas, la organización no está peleando 24 hectáreas y el recurso de reposición está muy bien sustentado que ni el INCODER ni la Agencia hasta hoy lo han podido resolver, porque nosotros estamos pidiendo una porción de tierra igual a la que le dieron a los indígenas y sobre todo que es una porción menor a las 1070 hectáreas que habían ahí, estamos pidiendo es 450 hectáreas que es una porción suficiente para las 56 familias, así como les dieron ayuda a los 56, entonces ustedes con las 450 hectáreas de tierra, ustedes tienen un proyecto de vida mucho más largo, ahora que LATINCO va a pavimentar esa vía va a haber transformaciones, ustedes porque no se van y dejan el área de la vía que nosotros ya se las enseñamos y construyan su rancho, su casa, ¡constrúyanla ,téchenla! están ustedes mostrando que van a volver porque ese es el plan de nosotros que ustedes retornen, con la pavimentación de la vía a ustedes les queda mucho más cerca, mucho más libre como moverse, ya, porque va a haber autoridad en la vía, entonces ustedes ya haciendo su casa allá se van los domingos los festivos se van allá con sus hijos, sus hijos van tomando más conciencia de la tierra, y eso permite que nosotros como organización ya nos vamos bajando encima una responsabilidad que no la vamos a tener por más de 20 o 30 años, si no que ustedes allá son los que tienen que demostrar el arraigo por su tierra. (Comunicación personal, 27 de febrero de 2021 en Quibdó)

Desde hace varios años, Esaúd Lemus Maturana, reconocido defensor de derechos humanos procedente de Bagadó, del cual tuvo que desplazarse por amenazas de grupos armados, es el secretario de la ADACHO. Si bien no hace parte de la comunidad negra del *El Dieciocho*, ha sido una figura fundamental para traducir al lenguaje jurídico sus pretensiones; él les brinda asesoría, los acompaña y les mantiene animados para continuar con los procesos ante la ANT, así mismo, conoce las entidades y a sus funcionarios, como también conoce sus debilidades y; a pesar de ello, no ha desistido en su propósito de encontrar una salida para estas familias.

Esaúd, como Quintín Lame, logra tejer un puente entre el *hablar libre* de las comunidades y el *hablar derecho* ante las autoridades. Conoce las familias, las historias que les anteceden y sus arraigos; en tanto también fue desplazado de su hogar, ha sentido el extrañamiento y puede situarlo en el marco legal requerido para acceder a derechos territoriales. Nunca se lo pregunté, pero seguramente es un acérrimo defensor del multiculturalismo constitucional, no en vano revestido de los argumentos que le ofrece el derecho constitucional, ha logrado visibilizar a la comunidad que representa y convencerlos de continuar la lucha por las vías jurídicas.

Claramente, no trabaja solo. Sin duda nada sería posible para Esaúd y las familias de *El Dieciocho* si no contaran con Alba María Cuesta, actual presidenta de ADACHO, una mujer desplazada, que se *echó al hombro* un gran número de familias que llegaron entre 1999 y 2000 a Quibdó, para refugiarse en un coliseo. Durante uno de nuestros encuentros, ella me contó que cuando llegó con sus hijos a Quibdó, sin más que lo que tenían puesto, empapados después de cruzar carreteras y ríos para escapar del conflicto; encontró a cientos de familias con terribles necesidades, con sus hijos en peligro y enfermos, por lo que, decidió salir con otras mujeres olvidando sus dolores y el hambre que las aquejaba, para buscar ayuda de casa en casa y por cada iglesia de la ciudad, ya que las ayudas de la entonces Red de Solidaridad Social, no eran las suficientes para tal cantidad de personas que debió refugiarse en Quibdó y en otras cabeceras en Chocó. Alba y las demás mujeres, tuvieron que aguantar actos de racismo y humillación debido a su condición de desplazadas; sin embargo, resistieron porque de su trabajo dependía la vida de muchas personas, que lograron superar resilientemente el hecho y contar su historia.

Ahora bien, respecto a los testimoniados; las primeras entrevistas me fueron concedidas por la familia Tapias, integrada por tres generaciones distintas. El primero en hablar, fue don Adriano Tapias, quien nació el 15 de abril de 1929, tiene 93 años y llegó a *El Dieciocho* a los 13, cuando la zona aún era un campamento con telégrafo. En ese tiempo, conoció a los fundadores del lugar: Martín Zapata, Roberto Torres, José Mario Brias e Ignacio Zapata.

(...) cuando yo conocí el Dieciocho, en el Dieciocho en esos tiempos había pica de ganado había proveedora, había telegrafía, todo eso había en el Dieciocho, imagínese don Saúl [se refiere a Esaúd] y doctora que cuando yo llegué al Dieciocho a vivir tenía 13 pa' 14 años ya, en 1940 que fue el último año de escuela mío, en el cuarenta fue el último año de primaria (...) yo llegué llegue muchachito de 14 años, y viví en el Dieciocho con mi papá y todo eso. Y cuando ya me salí de esa región, me casé en el 52 (...) yo soy de los lados de Lloró ya de la misma de Don Esaúd, somos paisanos y yo estuve yendo y viniendo con mi familia, yendo y

viniendo. Y ya en el 96 que ya tuve mi negocio en el Dieciocho ahí fue cuando tuvimos que salirnos forzados (...) ahí había un señor que fue el que agrandó el pueblito del Dieciocho, que se llamaba Tomas Apreciado ese fue el que agrandó el Dieciocho, porque él hacía una casa aquí esa la vendía hacia otra por allá la vendía, así fue, vea el Dieciocho por allá todo eso era campamento de zona de carretera, todo el mundo llegaba al Dieciocho un día domingo y a uno le daba miedo del gentío (risas) ¡imagínese! (...) en esos tiempos el puente de la playa era de colgante de tablones, vea era de colgante de tablones, de alambre de tablones puestos en esos tiempos. (Comunicación personal, 27 de febrero en Quibdó)

Por su parte, la segunda en aceptar la entrevista, es Mariana, la hija de Don Adriano. Ella es una mujer que expresa abiertamente sus emociones, su relato es el más rico en detalles, se percibe que su vida entera pasó por *El Dieciocho*; cuando cuenta su experiencia, parece revivir varios momentos sin inhibir sus expresiones, que deja fluir auténticamente. Su voz también se modifica mientras relata; de vez en cuando, susurra, como si aún en su cocina alguien pudiera ponerla en peligro.

Mariana Tapias de Valencia llegó a *El Dieciocho* a los 12 años, en 1968, si bien su padre tenía ya una parte de su vida en el lugar, como varias comunidades afrodescendientes; el resto de la familia iba y venía según las necesidades y oportunidades que se les presentaran. Finalmente, regresó para quedarse cuando tenía 17 años, ya casada con un líder comunal, el cual luego fue el inspector de policía. Hizo énfasis en que cuando se radicó allí, ya existían la capilla, el centro de salud y la escuela, además de recordar que fue una de las mujeres que creó la microempresa que vendía pasteles en la carretera. Esa es quizá la parte favorita de su relato, habla de la abundancia de ese momento, de cómo podían ahorrar dinero que escondían en los colchones, compraban joyas y tenían una buena vida, sumada a sentir la tranquilidad suficiente para disfrutar del paisaje, de las bondades del clima y de su espacio en general. Por otro lado, su relato se torna triste cuando habla del momento en que tuvo que abandonar su vida allí, puesto que los paramilitares habían iniciado una serie de homicidios, particularmente contra las mujeres, pues las acusaban de prestar ayudas a la guerrilla. Por lo mismo, en 1996 tuvo que salir corriendo con lo que llevaba puesto, llegó al polideportivo de Quibdó donde estaba refugiados los demás desplazados. Su esposo se quedó; a él, lo mataron los paras.

La última en hablar es Sandra, nacida el 22 de octubre de 1975, en Zaragoza Antioquia, tiene 46 años y llegó a los 8 a *El Dieciocho*. Su relato es efusivo, demuestra la rabia acumulada y la necesidad que tiene de volver. Se duele de la manera en que, de un momento a otro, fueron

borrados de la historia del lugar, sabiendo que en la zona hubo una amplia oferta institucional, con presencia del ICBF, la registraduría, la escuela, la iglesia; disponibles para las 56 familias que lo habitaban y que, ella misma trabajó en el restaurante escolar y en el hogar del ICBF. Es enfática al señalar que: su abuelo, su mamá y ella fueron despojados de su lugar, de aquello que les pertenecía y lo califica como una injusticia.

No obstante, Don Adriano y su familia viven en una casa en un barrio modesto de Quibdó, buscan la manera de volver a *El Dieciocho* y por lo mismo, son activos integrantes de la ADACHO; en ese sentido, por iniciativa de Esaúd y Alba concretamos la idea de visitar la vereda junto con algunas personas de la familia de Sandra y Mariana. Para llegar al lugar, son necesarias un poco más de dos horas, la carretera en general se encuentra en buenas condiciones, de hecho, hay trabajos de ampliación que han profundizado la tensión entre las comunidades; particularmente, debido a que LATINCO, la empresa encargada de la concesión, ha realizado un plan de mejoras e indemnizaciones a favor de algunas familias que se han visto afectadas por el proyecto de ampliación, sin tener en cuenta inicialmente a las familias de la comunidad negra, quienes tuvieron que presentar su protesta ya que, aquellas familias que habían recibido los beneficios de la ampliación, eran las mismas familias indígenas que ocuparon sus casas y sitios de reunión en la zona de carretera.

Siguiendo alrededor de una hora de camino, se encuentra Tutunendo, un corregimiento de Quibdó, ubicado a orillas del río del mismo nombre y lugar de balneario de las familias de la zona. El primer trayecto de la vía a Medellín se hizo hasta ese corregimiento; la primera casa que visitamos, está un poco alejada del centro poblado de *El Dieciocho*, allí viven *Ana y su esposo, el nombre de ella fue cambiado por su solicitud. Es una mujer de más o menos 70 años, quien se negó a un registro grabado de la entrevista, dado que, al parecer, en ella como en otras personas, aún persiste el miedo que sintieron cuando debieron desplazarse.

Relata que llegó a *El Dieciocho* en 1984, por invitación del primo de su esposo, quien era dueño de una tierra cercana y los convenció que era un buen lugar para vivir y trabajar. Enfatizó en que tres de sus cuatro hijos nacieron allí, en la misma casa que ahora ocupa, en ese suelo, el cual, aunque ahora está *remodelado* por haberse beneficiado de las obras de la carretera, sigue manteniendo su estructura de madera. Vivió 8 años en Quibdó junto a su familia, también llegó

al coliseo con lo que llevaba puesto. Al indagar sobre su experiencia en esos años en Quibdó, como una mujer desplazada, me confesó que había sido una situación muy dura, difícil, en la que sufrieron reiterativamente de actos de violencia y de racismo, que allí no tenían como sostener a sus hijos, por lo que decidieron regresar a *El Dieciocho*, sin ninguna garantía de seguridad o plan de retorno.

La siguiente casa que visitamos fue la de José Antonio Cleofás, un hombre de alrededor de 70 años. Su casa es distinta a la de *Ana, una buena parte está hecha en concreto, es amplia y tiene habitaciones adicionales que se alquilan a conductores o trabajadores de la vía; es nueva, cuenta con menos de un año, ya que en enero de 2020 la antigua fue destruida por un deslizamiento. Esaúd me explica que la peña que está ubicada frente a esa casa y a la de Luis Enrique, se vino abajo como consecuencia de las explosiones para la remoción de piedra y material que hizo LATINCO.

José Antonio, trabajaba como jornalero en el municipio de Bolívar (Antioquia), pero su primo lo convenció en 1982 de mudarse a *El Dieciocho* por ser *un lugar bueno para vivir* y fue contratado para esa función en la hacienda El Manicomio. Un día, en cumplimiento de sus funciones, tuvo un accidente que le provocó una grave fractura de la pierna derecha; el cual lo dejó lesionado de por vida. Ante la imposibilidad de trabajar en las labores de agricultura, el dueño del Manicomio, Don Diego Juan, le “*permitió construir una casa cerca de la carretera para que así pudiera vivir de la venta de algunos productos*”. Mencionó un dato interesante: el mayordomo de *El Dieciocho* les permitió a los jornaleros construir sus casas en los alrededores de la finca para que pudieran estar cerca del trabajo. En 2001 tuvo que salir de su casa, junto con su esposa, por las amenazas (no especifica de cuál grupo armado), llegaron al Carmen de Atrato, allí los ubicaron en una casa gestionada por la personería municipal y estuvieron allí tan solo un mes, recuerda la fecha exacta: del 29 de octubre al 29 de noviembre de 2001. Decidió que no le era posible estar lejos de su casa; así que, a pesar del peligro: se arriesgó a volver.

Adicional a ello, pude conversar con el señor Luis Enrique Mosquera, lo primero que me cuenta es que no tuvo hijos pero que siempre ha estado acompañado de su esposa. Uno de sus sobrinos lo invitó a vivir en *El Dieciocho*, llegaron exactamente el 30 de abril de 1980, desde Santa Rita de Iró, al sur de Quibdó. Su actividad siempre fue agrícola en especial, la recolección

de café; cuando llegó al Carmen de Atrato se empleó como jornalero de la hacienda El Manicomio, con Diego Juan, quien lo ubicó en el lugar donde actualmente está su casa y le dio unos documentos de *propiedad*, que fueron registrados ante la notaría del Carmen de Atrato.

Al indagarlo respecto a si tuvo que desplazarse, respondió que sí, que a finales de los años noventa, cuando todos tuvieron que salir de sus casas, salió con su esposa y se escondió durante 15 días en un lugar cercano a la vereda El Noventa. Durante esos días, e incluso algún tiempo después, fueron hostigados por miembros del ejército; acusándolos constantemente de ser guerrilleros, por lo que, eran investigados e interrogados, pero aun así prefirió volver, aunque debía someterse a estas humillaciones y falsas acusaciones, no podía estar lejos de su casa.

Visité también la casa de las hermanas Rodríguez. Son tres mujeres entre los 40 y 50 años: Anny Yulieth, Lloriselda y María Nazareth. Por su parte, Anny Yulieth vive allí y es una gran lideresa, las otras dos van en lo posible, cada ocho días a pasar el tiempo con sus familias. Ellas, nacieron y pasaron buena parte de sus vidas en *El Dieciocho*, fueron allí a la escuela y trabajaron junto a Mariana en la venta de pasteles. Volvieron como un homenaje a sus padres, ambos ya muertos. Su papá, ante la tristeza por el desplazamiento de sus vecinos y la situación de violencia, decidió quitarse la vida. Cuando tuvieron que desplazarse, llegaron a la casa de familiares lo que ayudó a que su situación no fuera tan dramática frente a la de otros desplazados, sin embargo, se sintieron ajenas y rechazadas.

La última visita se hizo en la tienda ubicada al final del asentamiento, de Rodrigo Valderrama, quien es mestizo y decidió volver a *El Dieciocho* por sus propios medios hace 5 años y sin ninguna garantía; nació allí, su mamá se había asentado tiempo atrás con sus siete hijos y se dedicaban a la agricultura como jornaleros de El Manicomio. Tuvieron que salir del lugar sobre 1996, para llegar a Quibdó donde sufrieron una vida bastante dura, por ser una familia muy numerosa y particularmente porque no fue fácil conseguir trabajo.

4.3. Hablar Libre: “(...) el Atrato Fue Peleado pa’ Estar Libres”

Como se explicó previamente *Hablar libre* intenta explicar lo opuesto a *hablar derecho*, una forma de describir las narraciones sobre la etnicidad que se encuentran por fuera de lo jurídico. *Hablar libre* es no estar sujeto a un discurso legal, a una ficción jurídica, es una experiencia, un hecho, un ser, un estado, la experiencia. *Hablar libre* es estar despojado de la

ficción etnizada ordenada en la ley, es la manifestación de cómo se sienten, viven y se narran por fuera de las reglas fijadas.

Las personas de la comunidad negra con las que pude hablar y de quienes recibí sus testimonios coincidieron en varios ejes que hacen parte de esas narraciones sobre su identidad como negros, casi todos vinculados a la carretera: abundancia, pertenencia, libertad y tranquilidad. Aunque también, confluyen otros elementos que han contribuido a su identidad étnica, como el conflicto con la comunidad Embera, el extrañamiento derivado de la situación de desplazamiento y los episodios de exclusión de los que fueron objeto por fuera de la carretera.

En consonancia, enseguida se presentan algunos apartes de los testimonios de las familias de *El Dieciocho*, en los que se visibilizan las narrativas libres sobre su etnicidad “*como el conjunto de rasgos particulares que evoluciona un pueblo a lo largo de su historia de interacciones con otros pueblos, con la nación y con el ámbito del cual deriva su sustento*” (Arocha, 1998, p. 210), además de las señales de etnización que pudieron revelarse en los relatos, las cuales los configuran como un *grupo étnico*.

4.3.1. Los Relatos del Hablar Libre

Estos relatos fueron ofrecidos de manera generosa y espero con algunos apartes, mostrar que por fuera de estos argumentos legales, las narraciones sobre su etnicidad están construidas sobre sus experiencias, para el caso particular de *El Dieciocho*, alrededor de sus vivencias en el lugar asociadas a la abundancia, la pertenencia, la tranquilidad y la libertad.

Abundancia. “(...) ay mi reina nosotros allá, vivíamos como unos ricos”

Buena parte de los relatos parecen idealizaciones de una vida pasada, colmada de abundancia, a veces romantizada. Sin embargo, al adentrarse en las narraciones, los miembros de la comunidad, describen como las actividades realizadas les brindaban condiciones de vida bastante ventajosas que les permitían sentirse a gusto, sin preocupaciones y libres.

En ese sentido, Don Adriano describe las múltiples actividades que desarrollaban, no solo con fines de comercio, sino para el sustento propio de las familias:

Claro teníamos hartos cultivos la gente (...) Su plátano, su primitivo, su yuca, su achín que llaman ellos (...) de todo, su cría de marranitos, sus galpones de uchun, hacían todo ahí en su

tierra (...) Doctora teníamos una microempresa de pasteles, éramos seis pasteles [pasteleros](...) De Medellín de Bolívar todos venían con su familia porque todo era bien. En la casa de Mariana la hija mía esa casa se ponía llena en el Dieciocho, el cura del Dieciocho la casa de él era la casa de ella, del cura y ahí muy bien.

(Comunicación personal, 27 de febrero de 2021 en Quibdó)

Estas actividades, les permitieron aprovechar las ventajas climáticas y posicionales del lugar, convertirse en un sitio de acogida en medio de la carretera para quienes venían de diversos lugares, resaltando también la tranquilidad con la que se vivía; así construyeron las vivencias que finalmente, los vincularon fuertemente al lugar y a sus propias interacciones como grupo, las fiestas, los convites, los planes en el río.

Cuando Mariana lo narra, se siente una fuerte emoción en sus expresiones, ella sin ninguna duda, manifiesta su deseo de volver a esos momentos en los que se encontraba en la carretera, cuando estaba en el mejor momento de su vida, era reconocida, tenía los medios para satisfacer sus gustos y estaba al lado de sus familiares y amigos

¡Claro mami! porque es que ya lo último ese Dieciocho era un pueblo de mucho ambiente donde venía gente de todas partes, ahí el esposo mío ascendió a inspector de policía, inspector de policía hija. Sonia mi hija fue la secretaría del comedor escolar, y ahora donde nosotros vivíamos no se vivía absolutamente nada de violencia, uno allá podía dormir con las puertas abiertas, allá no se veía que guerrilla que paramilitar, no señora, y cuando ya se fue creciendo el Dieciocho, y venía la gente de Medellín, del Carmen, de Bolívar, allá hacíamos la semana santa, los diciembres los celebrábamos con la misa y todo, y bueno criábamos gallinas. (Comunicación personal, 27 de febrero de 2021 en Quibdó).

Su forma de expresar la abundancia es bastante descriptiva, de cómo existían ganancias suficientes para ahorrar y tener una vida agradable, no solo en términos económicos sino también en la profusión del cariño y el reconocimiento que adquirieron estando en la carretera; lo que no solo les reportó vínculos entre sí, sino que los puso en la mira de los *paisas* que cruzaban por la carretera. También está la generosidad del agua, que les permite ser libres, puesto que allí hay tres ríos que permiten a las comunidades proveerse de pescado y de agua consumible.

Como lo describe Don Adriano:

El río Atrato es un río muy largo y muy grande que es un río que no tiene problema, a mí me parece que ríos y quebradas todo es nacional, (...) es para todos y les dije yo en tiempos pasados el Atrato fue peleado eso ustedes lo saben el Atrato fue peleado pa' estar libres,

porque lo mezquinaban las otras naciones, fue peleado por los de aquí. [Se refiere a Esaúd, contra los de Antioquia]. (Comunicación personal, 27 de febrero de 2021 en Quibdó)

Las actividades en El Dieciocho eran ilimitadas, vinculadas a una especie de rebusque de *movimiento*, donde había que medirse a hacer cualquier trabajo. De alguna manera, esto puede asociarse al *vivir sabroso*, al que se refiere Natalia Quiceno (2015):

La idea de vivir sabroso es potente en muchos sentidos. No es una meta ni una finalidad, sino un proceso, un hacer, un existir día a día. Vivir sabroso es algo que se realiza, pero que se agota, y por tanto, no deja de buscarse. En ese proceso están implicados varios agentes: los santos, los muertos, las plantas, los parientes, el monte y el río. El movimiento aparece como un mediador clave en la posibilidad de establecer el balance requerido por la vida (p. 4).

Así lo narra Mariana:

La locura, el agua usted llega al Dieciocho y es una locura, el agua usted puede tomarla sin hervir doctora, porque es una agüita que viene de pura peñita. Ah le digo pues nosotros aquí estamos es resignados si a nosotros nos dan las tierras pelitos pa'tras pa pal Dieciocho nosotros vea de un pal Dieciocho, porque esa es una tierra santa para uno vivir. (...)
Teníamos galpones de pollo, gallina casera, ay mi reina nosotros allá, vivíamos como unos ricos... Imagínese que reuníamos hasta dos y tres millones de pesos que yo rajaba el colchón y metía la plata y volvía y lo cosía otra vez, ¡y la alhaja! ahí Dios mío bendito, hija, la alhaja eso nosotros teníamos anillo, cadena, arete, manillas de oro, Ay todas, todas porque como conseguíamos la platica (...) Ay manita! [gestos de emoción] todas, todas nosotras todas éramos llenas de alhajas, nosotras cuando llegaban los tiempos de diciembre parecíamos unos capos hija, ay eso era muy bonito, nosotros parecíamos unos capos hija, y los choferes nos querían mucho a nosotros mire, ellos por hoy nos dicen -¡ay mi gente, ustedes fueron la gente que nosotros bájense... cuando nos ven ahí en el Dieciocho nos dicen: - Eyy adiós ¿van a volver? ¡Si! Mucha amistad hija, si nosotros toda la vida de vivir allá, imagínese uno llega de dos añitos y ya uno de viejo se viene de allá, imagine tiene mucha amistad, y ha construido mucho la tierra. (Comunicación personal, 27 de febrero de 2021 en Quibdó)

Así también lo describe Sandra, el sentirse reconocidos y recordar las bonanzas, les hace añorar el momento de volver a la carretera y tomar de nuevo posesión de ese lugar preciado, del cual fueron desplazados y después borrados.

(...) mire nosotras la venta de los pasteles, que nosotras fuimos muy reconocidas por eso nosotros la gente de Medellín dice: -¡vea esas son de las pasteleras del Dieciocho!, uno quedó con ese reconocimiento ya por la venta de los pasteles, entonces mire doctora que uno por eso le da tristeza hoy en día cuando hay gente que dice que nosotros allá supuestamente no vivíamos, entonces a mí me duele de ver que nosotros... yo de trece años comencé a ganar plata allá con los pasteles porque nosotros ella [Mariana] mineaba, mi mamá, ella nos decía - ¡Cuando yo llegué que ya estén los pasteles cocinados!, pero nosotras mirando

aprendimos, con mi hermana que ella vive en San Jerónimo. (Comunicación personal, 27 de febrero de 2021 en Quibdó)

La memoria de la abundancia nos remite al siguiente eje narrativo, la pertenencia. La identificación que las personas de la comunidad negra sienten con el lugar de la carretera, mediante a la experiencia vivida, las interpretaciones construidas sobre este y los significados que le son dados.

Pertenencia. “(...) Pelitos pa’tras pa’l Dieciocho”

La abundancia, reafirmó el sentimiento de pertenencia en los testimoniados, pero no es la única forma de expresar esa pertenencia. Por su parte, Sandra la plantea desde la persistencia y la memoria. Solo quien ha vivido en *El Dieciocho*, quien ha participado en sus rituales, quien puede recordar a sus víctimas, quien ha recorrido el lugar y quien es capaz de plasmarlo en un mapa, pertenece realmente a este lugar:

Oiga pero si a nosotros en todas partes nos han preguntado la historia del Dieciocho, porque nos hemos acostado a las 3 de la mañana haciendo mapas, haciendo como era la distribución del Dieciocho, imagínese que nosotros es tanto que recordamos hasta la fecha de muertos que sucedieron en el 94 hacia acá, que nosotros nos sabemos las fechas, porque eso es algo que a uno le da duro recordarlo pero nos tocaba, la Unidad de Víctimas nos lo pidió, la Agencia Nacional de Tierras también nos lo pidió eso lo hicimos en el Convento y después en el Dieciocho junto con los indígenas. Entonces mire doctora que yo digo Dios mío por qué tanto problema doctora si éramos nosotros los dueños. Yo tengo fotografías donde nosotros bautizábamos, yo al hijo mío lo bauticé en el Dieciocho, la madrina es esta que entró ahorita Chávez y el marido de mi hermana, José, ¿quién me lo bautizo? El padre Albeiro Parra, que todavía vive (...) en el Dieciocho me confirmaron, once años tenía yo cuando me confirmaron en el Dieciocho, entonces mire y están las fotos y están las cosas y nosotros las hemos presentado. Entonces yo digo Dios mío, tanta vida que nosotros tuvimos allá, nosotros como cultivamos sus tierras, eso usted mira por allá ahora y todo es monte porque no hacen nada, se paran apenas pa’ pedir cosas y coger las cosas fácil, porque el monte esta eso es por montón allá en el Dieciocho (...).

(Comunicación personal, 27 de febrero de 2021 en Quibdó)

Para Esaúd es precisamente esta conciencia la que hace que las familias quieran retornar a *El Dieciocho*, incluso sin que existan garantías de seguridad. Muchos sufrieron actos de discriminación y violencia en Quibdó y en Carmen de Atrato, otros lo habían perdido todo, pero volver a ese lugar les permite recuperarse, levantarse y fluir, ponerse de nuevo en movimiento porque significaba recobrar su proyecto de vida.

(...) el señor Luis Enrique, el señor Antonio Cleofás Mosquera, el señor Francisco Javier Mosquera, el señor Rodrigo, Bertulfo, el señor Miguel Caro, el que queda con ellos allá arriba de la Selva, son personas que el conflicto los sacó y ellos volvieron en medio del conflicto ellos a lo de ellos y nunca más salieron. Y como en un estudio socioeconómico viendo la casa del Pacho, de Cleofás, la casa de Luis Enrique ahí en el río La Playa, que allá tenían sus restaurantes, residencias, su proyecto de vida, todo, como van a decir que ahí no vivía nadie y pasaron por ahí viéndolos a ellos vivir. En el puente más arriba estaba don Rigoberto teniendo su casa ahí arrendada, como van a decir que no vivió nadie, los Salazar montados ahí arriba (...).

(Comunicación personal, 27 de febrero de 2021 en Quibdó)

Cuando Esaud deja de lado el *hablar derecho*, explica cuál es el objetivo de ADACHO en el caso de *El Dieciocho*, cómo pretende empoderar a la comunidad negra alrededor de su identidad y la posibilidad de libertad para que continúen en la construcción de sus proyectos de vida. También le resulta claro un objetivo “*tomar más conciencia de la tierra*”, imagino que se refiere a recuperar el lazo con la zona de carretera, roto al momento del desplazamiento.

Ustedes tienen un proyecto de vida mucho más largo, ahora que LATINCO va a pavimentar esa vía va a haber transformaciones, ustedes porque no se van y dejan el área de la vía que nosotros ya se las enseñamos y construyan su rancho, su casa, ¡constrúyanla, téchenla! están ustedes mostrando que van a volver porque ese es el plan de nosotros que ustedes retornen, con la pavimentación de la vía a ustedes les queda mucho más cerca, mucho más libre como moverse, ya, porque va a haber autoridad en la vía, entonces ustedes ya haciendo su casa allá se van los domingos los festivos se van allá con sus hijos, sus hijos van tomando más conciencia de la tierra, y eso permite que nosotros como organización ya nos vamos bajando encima una responsabilidad que no la vamos a tener por más de 20 o 30 años, si no que ustedes allá son los que tienen que demostrar el arraigo por su tierra.

(Comunicación personal, 27 de febrero de 2021 en Quibdó)

En ese sentido, el siguiente apartado, aborda la libertad y la tranquilidad.

Libertad y tranquilidad. “Que acá uno anda libremente y que no tiene problemas con nadie”

Estos relatos, enfatizan la relación de la comunidad negra con el lugar y la posibilidad de fluir en él. La vida tranquila no significa quietud, pareciera significar la ausencia de obstáculos que les impidan fluir, moverse, cazar, pescar, cultivar. Como lo relató *Ana, las labores agrícolas y la minería artesanal (barequear), configuraban esa vida tranquila en la que, además de tener vecinos que les ayudaban, con quienes existían confianza y solidaridad. Al regresar en 2007 su casa había desaparecido, la habían quemado, se llevaron sus pertenencias, pero eso no importó,

ahí se sentía “*más libre y tranquila*”. De hecho, aún hoy, con todos los problemas que han surgido con los embera, sus hijos pretenden volver a *El Dieciocho*, ellos quieren huir de la violencia que se ha apoderado de algunos barrios de Quibdó, donde hoy se sienten en peligro. Al preguntarle por qué decidieron volver sin ninguna garantía al lugar, su respuesta fue simple “*queríamos volver al campo, estar tranquilos con los animalitos, con las cosas propias*” (Comunicación personal, 22 de marzo de 2021 en Carmen de Atrato) y al indagar respecto a si ha pensado en irse de nuevo, su respuesta fue negativa; está dispuesta a quedarse, a hacer valer su lugar en este punto de la carretera. No quiere repetir la experiencia vivida en Quibdó.

Por su parte, Luis Enrique comparte esa percepción de tranquilidad. Ante la pregunta en torno a qué es aquello que lo vincula a *El Dieciocho*, menciona que allí se logra conseguir para comer, que no hay violencia, que allá tiene su “*plátano, yuca, maíz, aguacate, pescar... cazar*”. Entretanto, aprovecha el momento para preguntar a Esaúd por qué no puede entrar a las tierras del resguardo a cazar si antes podía hacerlo con libertad; quien le da respuesta con un argumento legal: los indígenas son los dueños del resguardo y ahora solo ellos pueden cazar allí. La pregunta de Luis Enrique es razonable; si antes tenía la libertad de cazar, de llevar a cabo esta actividad tradicional dentro de la comunidad, ¿por qué ahora debía restringirse?, ¿qué era aquello que había cambiado?, en ese sentido, puesto que la respuesta está en términos de *hablar derecho*, es una ficción legal la que termina limitando su libertad. Esaúd trata de darle tranquilidad y le explica, otra vez en un fluido *hablar derecho* que contrasta con el *hablar libre* de Luis Enrique, cómo deben defenderse con argumentos legales. Le reitera que hay una zona excluida de la resolución de constitución del resguardo sobre la cual tienen *derecho* las familias negras y mestizas desplazadas, que lo que están ejerciendo es un *delito* y que todo es consecuencia de un *despojo administrativo*.

Las hermanas Rodríguez por su parte resaltan la solidaridad. Lloriselda recuerda: “*éramos muy solidarios, éramos muy unidos, vamos a hacer un convite digamos para arreglar a pintar la iglesia entonces la comunidad se juntaba, ósea nos reuníamos todos en comunidad y hacíamos lo que se iba a realizar*”, al preguntarles por la razón que extrañan *El Dieciocho*, Anny es enfática “*la tranquilidad y la vida en comunidad*”. A lo cual, Lloriselda agrega:

Porque en este momento no hay mucha comunidad afro, ustedes saben que en este momento son más indígenas que afro, pero igual uno se amaña acá por los ríos, por la tranquilidad que

uno tiende a despejarse y a olvidarse de la ciudad, el estrés de la ciudad y que acá uno anda libremente y que no tiene problemas con nadie y que si le dio ganas de cogerse un borojó y hacerse un jugo lo cogió y no tuvo que salir a comprarlo... si todas esas cositas, que se antojó de comerse un pollo, lo cogió lo mató y se lo comió, no tener que ir a comprarlo frio en un congelador lleno de hielo, todas esas cositas hacen que uno se amañe acá, nosotras por lo general venimos todos los fines de semana, o cuando cae festivo pues nos venimos, siempre y cuando en el trabajo uno tenga tiempo o vacaciones se viene. (Comunicación personal, 22 de marzo de 2021 en el Carmen de Atrato)

Ellas, además, tienen razones profundamente personales para volver, Anny explica que ello consiste en hacer:

Un honor a mis padres, porque ellos nunca se quisieron ir de aquí, nos tocó porque mi papá se mató, pero mi mamá nunca quiso irse, entonces un día tomé la decisión, después que ellos mueren y les dije a mis hermanas: - 'muchachas yo me voy a devolver'. (Comunicación personal, 22 de marzo de 2021 en el Carmen de Atrato).

Claramente, a pesar del deseo de volver, conocen las limitaciones:

No tenemos tierra para sembrar, no tenemos donde sembrar los que estamos acá, las tierras son demasiado sequitas, las poquitas que son de los Castro las han tomado los indígenas para ellos hacer tiendas, nos tienen como cercados, no tenemos donde sembrar lo suficiente para sobrevivir, sobrevivíamos con lo poquito que podíamos sembrar. No fue fácil, a nosotros nos gustaría que fueran más equitativos con las personas que salimos de acá, porque no fue porque quisimos, la gente se fue de aquí porque la violencia nos tocó tan duro y tan feo que no nos quedó otra salida y si no toda la comunidad estaría aquí (sic), mire que ahora que muchos quieren venirse por sus propios medios han encontrado el cerco que ellos no los quieren dejar ni construir en lo que es de ellos, entonces no es fácil porque ellos dicen no es que todo esto es mío ¿cómo que es suyo? Nosotros nacimos, nos criamos aquí, yo tengo 53 años cumplidos y nací acá y me crié acá yo soy de acá. (Comunicación personal, 22 de marzo de 2021 en el Carmen de Atrato)

Anny retornó a *El Dieciocho* sin ninguna garantía, pudo más su deseo de estar de nuevo en el lugar de sus padres, de sus amigos, donde lo tuvo todo; en efecto, Lloriselda la admira, porque a pesar de las dificultades, está allí:

Ella se vino sin nada, el esposo de ella no tenía trabajo acá nada, que nos tocaba a nosotras dos mandarle la comidita de Quibdó para que ella subsistiera acá porque obviamente ella llegando acá no tenía un peso, no tenía como subsistir porque no había prácticamente nada. Nosotras nos juntábamos y le mandamos su mercadito, mientras ya su esposo consiguió trabajito en la carretera ya, pero fue más o menos un año en esa lucha, eso fue duro, fue difícil, tanto para ella que le tocaba acá pues esperar a que uno le mandara cualquier cosita y pues para uno que apretaba, uno tenía su obligación allá y pues una más fue muy difícil porque ella no tuvo apoyo del alcalde, ni del Carmen, mejor dicho, de ningún ente del gobierno (...). (Comunicación personal, 22 de marzo de 2021 en el Carmen de Atrato)

Todos anhelan la tranquilidad y la libertad, la posibilidad de fluir, Mariana se queja, su deseo de volver es auténtico “*Ay sí, yo aquí no estoy amañada, yo aquí estoy resignada, siempre se lo digo a Sandra, ¡yo aquí no estoy amañada! Yo vivo resignada, yo llego al Dieciocho no quisiera vivir más acá...*”. (Comunicación personal, 22 de marzo de 2021 en el Carmen de Atrato).

En ese sentido, el siguiente apartado resalta la tensión con los Embera.

“Esos cholos son malos”. Las tensiones con la comunidad Embera

Como se referenció previamente, la decisión de la comunidad Embera de iniciar un proceso administrativo para la conformación de un resguardo y la subsecuente decisión de la autoridad de tierras de constituirlo, terminó por derruir las relaciones de compadrazgo, de índole comercial y de asistencia construidas entre las comunidades de *El Dieciocho*.

Al respecto, Oslender (2017), señala la manera en que, este tipo de casos, han surgido como consecuencia de la juridización de la territorialidad étnica y la creación de fronteras rígidas entre las comunidades:

La creación de los resguardos indígenas y consejos comunitarios de las comunidades negras ahora han causado conflictos entre los grupos étnicos en ocasiones. Estos conflictos se dejan ver como resultado de la imposición externa de la noción de fronteras fijas sobre epistemologías locales de fronteras fluidas y territorialidades tolerantes, pues obliga a las comunidades locales a traducir sus aspiraciones territoriales en mapas y a plasmar límites excluyentes en relación con las otras territorialidades (del Estado, del otro grupo étnico). (p. 256).

Las fronteras que antes eran fluidas y cooperativas, ahora son una nueva forma de limitación de las relaciones entre las comunidades Embera y Negra. Por ejemplo, Mariana hace énfasis en que los Embera, aunque eran ajenos a la zona de carretera, fueron acogidos por la comunidad negra y crearon así relaciones alrededor de la crianza y el cuidado de los niños indígenas:

Allá no se conseguía indígena, los únicos indígenas que vivían por allá eran los del Veintiuno y los del Noventa pero muy abajo, más lejos. Allá no se conseguía indígena, cuando en el 96 ellos llegaron como en el noventa y... que le dijera yo... en el 95, en el

noventa y cinco llegaron ellos, todavía estábamos nosotros allí, todavía yo tenía mí CAI³⁸, (...) pero no eran bastante los indígenas cuando llegaron, llegaron la familia de José, este Sigfredo, y el otro no me acuerdo como llama el otro, y ellos todavía están ahí, tres familias, y ellos trajeron unos niñitos pequeños, y ellos me los dieron a mi pa' que yo los metiera al CAI, yo los recibí, los tuve todo ese año.
(Comunicación personal, 27 de febrero de 2021 en Quibdó)

No obstante, en las narraciones recogidas también es evidente la ruptura de esas relaciones de cooperación y la necesidad de la comunidad negra de reafirmar la existencia de profundas diferencias con sus antiguos amigos Emberas. Ello implica, por ejemplo, con el hecho de resaltar los defectos del *otro*, para crear así mayor distancia frente a comportamientos que consideran reprochables, como lo señala Mariana:

No tienen por qué quitarnos las tierras porque ellos no son de allí, esos cholos [indígenas] llegaron de otro lado, esos cholos son malos [susurra]. Mire doctora en el 15 había unos paisistas que los conocimos nosotros, que tenían su tienda, (...) Me acuerdo de que él llamaba Francisco, y la señora (...) Y no cogieron estos cholos que están en el Dieciocho [se enfurece] los cogieron y los mataron a toditos dos, la señora tenía unos aretes muy lindos de oro y los aretes los cogieron y se los arrancaron así ¡ruuas!. Imagínese que nosotros hasta hoy colae' rana, le decimos a ese Sigfredo, hasta hoy está en la cárcel, él no ha salido de la cárcel, porque a ese man como él fue el que más hizo con ello.
(Comunicación personal, 27 de febrero de 2021 en Quibdó)

Sandra, por su parte, expresa su profunda inconformidad con la idea de tener que entrar a conciliar con los Embera la posibilidad de volver a su casa en la carretera, especialmente cuando, como ella lo afirma, fue la comunidad negra la que le dio la bienvenida a los Embera en los años noventa.

A mí lo que más me duele ahorita es que llegaran al Dieciocho cuando les compraron su finca allá adentro, como puede ser posible que los indígenas ahora nos vengan a nosotros a despojar, a no reconocer lo que nosotros fuimos los que los recibimos a ellos, entonces mire que esa es la frustración que a mí me da cuando estamos un poco con ellos y dicen que dizque nosotros no podemos construir, o que para nosotros poder construir tenemos que entrar a unos diálogos dizque con ellos para que los hijos de nosotros no toquen con los de ellos, me da mucha pena pero ya no estoy pa eso. (Comunicación personal, 27 de febrero de 2021 en Quibdó)

En efecto, el apartado siguiente, se refiere a lo que extrañan de *El Dieciocho*.

³⁸ Se refiere a un Centro de Atención Infantil, en donde, gracias a su gestión como Madre Comunitaria, se prestaba de atención a primera infancia, bajo la coordinación del ICBF.

El extrañamiento. “Para nosotros tener estas tierras es como volver a nacer”

La comunidad negra de *El Dieciocho*, se vio muy afectada por el conflicto. Haber sido forzados a salir de la carretera en este marco, les obligó a convertirse en desplazados en medio de lugares hostiles. De ahí que sea oportuno hablar de extrañamiento, que si bien es un término que se utiliza fundamentalmente para referirse a las sensaciones y experiencias de los migrantes, es oportuno para señalar la situación que implicó la separación de los miembros de la comunidad negra al salir de la vereda y al llegar a ciudades como Quibdó y Carmen de Atrato. Lugares en los cuales emergieron entre sí, sensaciones de estar en un *afuera* social y cultural, un no lugar en el que tuvieron que reconfigurar su identidad y tratar de buscar certezas en torno a:

Quien [es] es [son] y de dónde es [son], algunas de las cuales se verán cuestionadas y otras reafirmadas. Así, el sujeto migrante, lejos de quedar pasivo respecto a la dislocación identitaria, toma posición, se relocaliza en el nuevo escenario, como sujeto de enunciación respecto a sí mismo. Estas posiciones son los movimientos y maniobras subjetivas que le permiten lidiar con la posición de descalce de la norma de la identidad y pertenencia única (etnonacional, de género, clase, «raza») (Lara & Stang, 2021, p. 8).

Los procesos que se inician a partir de ese extrañamiento en muchos casos, como éste; les impulsa a los migrantes desplazados, un constante ejercicio de retorno. En concordancia con lo dicho, Mariana explica que aguantaron hasta el último momento para salir de sus casas, y que solo se decidieron a hacerlo cuando ya las advertencias venían de muchos lados. En su relato, presentado enseguida, manifiesta la gran tristeza que la acompaña aún hoy, al recordar de nuevo la experiencia vivida, de la separación de su lugar:

Resistiendo hasta ver pues si se calmaba, ¿cierto? Cuando ya vimos que no, ve miya bendita, nosotros fuimos los últimos que nos salimos, pero fue porque nos avisó el muchacho, cuando nosotros nos vinimos, a los ocho días cayeron los paramilitares allá, nosotros no los conocimos a ellos porque ya estábamos acá. Prendieron La Selva que allá había un puesto que se llamaba La Selva, que era de Conrado Morales que él también tenía su restaurante allá, y a él también lo mataron a Conrado lo mataron, y ya nosotros no volvimos a subir para allá, al año... mi esposo si se quedó en el Veinte celando la torre, y al año completo de habernos venido lo mataron a él allá, el 12 de diciembre del 97 lo mataron a él allá.
(Comunicación personal, 27 de febrero de 2021 en Quibdó)

Al hablar de sus actividades y del dolor que le produce “*haber salido de allá*”, haber dejado atrás su vida, Mariana expresa:

Yo tuve cantina trasnochaba hasta las tres de la mañana vendiendo mi trago, ay muchacha, unos bailaderos, ay miya nosotros amanecíamos bailando en tiempos de diciembre, no, eso fue una tierra espectacular lo que nosotros vivimos allá, por eso tengo mucho pesar y me duele habernos salido nosotros de allá.

(Comunicación personal, 27 de febrero de 2021 en Quibó)

Sandra por su parte señala que están dispuestos a todo por volver, por retornar a su sitio en la carretera, así ello implique profundizar el conflicto y sus diferencias con la comunidad Embera

Ojalá, Dios permita -y se lo digo todos los días en las oraciones-, que se dé cuanto antes el paso, se solucione algo con los indígenas para que nos desocupen de ahí o si no va a haber problemas con ellos.

(Comunicación personal, 27 de febrero de 2021 en Quibdó)

En ese sentido, Anny Yulieth, también hace un relato sentido de las razones por las que extraña *El Dieciocho* y de los significados que tienen para ella y sus hermanas, además de las razones por las cuales es necesario volver allí:

Nosotros vivimos, nacimos aquí, nuestros papas se casaron aquí, y mi papá fue uno de los que le toco la abierta de la carretera, porque cuando mi papá llegó aquí tenía 17 años, aquí se enamoró con mi mamá, se casaron y del matrimonio tuvieron cuatro hijos, tres mujeres y un hombre, para nosotros estas tierras tienen valor sentimental porque pues donde uno nace, donde uno crece, donde uno pudo tener sus hijos, porque yo tengo hijos grandes de 37 y de 35 años, aquí nacieron mis hijos, aquí me casé y para nosotros tener estas tierras es como volver a nacer porque no ha sido fácil, porque la violencia nos tocó tan duro tan duro, que no nos fuimos de aquí porque nosotras quisimos irnos, sino que la violencia tocó a nuestros vecinos, ver como los grupos al margen de la ley cuando mataban a alguien nos sacaban y nos llevaban a su campamento nos reunían y nos decían allá matamos a este perro y fue nuestro destino durante muchos años entonces eso empezó a tocar las fibras de verdad de muchas personas, de aquí psicológicamente salían afectadas muchas personas, es duro porque nos tocó estar en una ciudad donde nosotros no teníamos lo que teníamos aquí, primero que todo nuestra libertad, las tierras para nosotros poder sembrar y cultivar nuestro pan coger, donde podemos vivir libres donde nuestros hijos se puedan bañar en los ríos sin preocupación ninguna, donde es muy bonito uno salir y cortar una racimo de lo que uno mismo produce, bajar y recoger los huevos de las gallinas que uno mismo ha criado que no tiene uno que comprar todo como acá en el pueblo.

(Comunicación personal, 22 de marzo de 2021 en Carmen de Atrato)

En ese orden de ideas, el siguiente apartado, aborda la exclusión.

La exclusión. “Esos desplazados hijuetantas, esos muertos de hambre”

Por último, mencionaré dos relatos vinculados a las situaciones de exclusión vividas por las familias de la comunidad negra lejos de la carretera. El primero, hace parte del testimonio de las hermanas Rodríguez: Lloriselda cuenta cómo, estando en Quibdó recibían insultos de parte de otras personas que, como ellos, pertenecían a comunidades negras. También resalta la carencia a la que fueron sometidos, la cual contrastaba precisamente, con aquellas épocas de abundancia y prosperidad en *El Dieciocho*.

Al principio fue muy duro, donde la gente dice esos desplazados hijuetantas, esos muertos de hambre, fue otro trauma más, el de acá más el de allá, entonces todo eso afecto a la población de diferentes partes que se desplazaron, porque había una congregación en el coliseo y entonces cuando la cruz roja nos entregaba la comidita eso era mejor dicho ahí van los muertos de hambre, como marranos a reclamar comida, que no sé qué... bueno fue muy duro la verdad, fue muy pesado lo que se vivió, pero poco a poco uno se va curtiendo, y al principio afecta mucho, pero ya (...) Igual sigue siendo muy dura la situación para muchas personas que se fueron de acá, no por falta de conocimiento de estudios, entonces la vida ha sido siempre muy difícil, en Quibdó la vida no es fácil, los trabajos son pocos la gente que logra emplearse es poquita, si se emplea uno de una familia eso es mucho, entonces todo eso también es pesado.

(Comunicación personal, 22 de marzo de 2021 en Carmen de Atrato)

El segundo relato, fue recibido en medio de las entrevistas realizadas en la visita a *El Dieciocho* y es sin duda muy fuerte de procesar. Alba me refirió que cuando las familias estaban arrumadas en el coliseo, llegaron personas que, aprovechándose de la difícil situación, de la precariedad de las condiciones en las que se encontraban los desplazados, prometieron mejorar sus condiciones de vida, particularmente las de las niñas, si dejaban que fueran a trabajar a casas en Medellín, en Bogotá o en el mismo Quibdó.

Muchas familias accedieron por necesidad, entre ellas una de sus conocidas, quien dejó que se llevaran a su hija mayor. Un tiempo después, la llamaron para contarle que su hija había aparecido muerta en Bogotá, al parecer había sido golpeada brutalmente hasta matarla; con la precariedad de la situación, tuvieron que hacer una colecta entre los desplazados para que trajeran su cadáver a Quibdó. Alba enfatiza en que, hubo muchas situaciones en las que se aprovecharon de las enormes necesidades de la población desplazada y de la confianza que depositaron en algunas personas inescrupulosas.

En este punto, es preciso reiterar, que la comunidad negra de *El Dieciocho* me permitió acercarme, escucharlos, interpelarlos. Ellos me mostraron, a través de sus testimonios, cómo se vive como negro de la carretera, comprender una forma de etnicidad no homogénea, no ordenada, no estática, sino fluida.

Definitivamente, Ser Negro y *hablar libre* sobre ello, para esta comunidad, está muchísimo más allá de los requisitos de la Ley 70; esa es su historia de vida, llena de experiencia, comunidad, pertenencia y abundancia.

Ser Negro y *hablar libre* sobre ello, se refiere a un espacio vivido y a una *forma fluida de ser*. Ser Negro de la carretera es también ser campesino, minero y desplazado.

Es finalmente alcanzar la posibilidad de ser un Negro Libre, pues no hay que olvidar, que todos venimos de África.

A Modo de Conclusión

Lecciones de Cómo Hablar Libre

Dado que provengo de un ejercicio profesional en el que la escritura es un ejercicio de lógica estricta en el que existe una premisa mayor, una menor y una conclusión, lo que en muchos casos, no requiere de mayores explicaciones o interpretaciones de cualidades, más bien, se trata de una actividad de subsunción, en la cual, cada afirmación debe acompañarse de un sustento probado; por lo mismo, al momento de afrontar el escribir esta tesis, tuve varios retos:

El primero de ellos, era tener la capacidad de separarme de esas formas de escribir y hablar, reconozco que me costó (y aún me cuesta), hacer que la escritura tomara un sentido menos jurídico para acercarme un poco a la escritura etnográfica desde la propia experiencia; lo cual se resumía en la necesidad de dejar de pensar y escribir en derecho para conectarme con otras formas de racionalidad y de escritura.

El segundo reto fue tomar lecciones de *hablar libre*, puesto que, imperceptiblemente, el aprendizaje inició al querer enfrentarme a un programa distante de mi lenguaje habitual. Sin embargo, las mejores lecciones las recibí y se las debo a la comunidad negra de *El Dieciocho*, a sus narraciones tranquilas, espontáneas, apasionadas, transparentes, alejadas de formalismos y de libretos, que me obligaron a encontrar la forma de transmitir y escribir en torno a sus vivencias y experiencias, de la forma más libre y fluida posible. El resultado no es una obra etnográfica, no obstante, considero que aún continúo en este proceso de aprendizaje, para lograr encontrar esas formas fluidas y espontáneas de abordar y narrar al otro desde mí.

En ese sentido, en el conflicto por los predios La Noche y La Playa, en la vereda El Dieciocho del Carmen de Atrato, es posible hallar la existencia de narraciones sobre la etnicidad de las comunidades Embera y Negra, que apelan al *hablar derecho* y al *hablar libre*; las cuales pueden ser del tipo jurídico y no jurídico en las que las comunidades hacen manifestaciones sobre su identidad, con objetivos distintos.

En efecto, las narraciones jurídicas están dirigidas a narrarse frente a otros, particularmente en un medio institucionalizado, a través del uso de ficciones legales; lo que el Derecho mismo, ha construido como una forma homogeneizada de la etnicidad. Por su parte, las narraciones no-

jurídicas se dirigen a narrarse para sí mismos, ya no con la finalidad de demostrar su etnicidad ante terceros, sino como una expresión de sí, de su facticidad étnica. En ese orden de ideas, las narrativas del *hablar derecho* y el *hablar libre*, yuxtaponen intereses y posicionamientos identitarios, pero no necesariamente son excluyentes.

Por consiguiente, el *hablar derecho* es homogeneizador, mientras que el *hablar libre* es heterogéneo y fluido. En tanto el *hablar derecho*, transforma lo étnico en una ficción jurídica, esta juridización de lo étnico se podría explicar dentro del *fetichismo legal*; puesto que la etnicidad, cuando es afectada o impulsada por la ficción jurídica busca homogeneizar y encajar la identidad de las comunidades y sus pretensiones, dentro de un sistema jurídico moderno.

El Derecho, crea entonces no solo los requisitos para reconocer la identidad indígena o negra, sino que crea subjetividades en términos de derechos, modernas, ficcionalizadas y homogeneizadas con lo que se impone una especie de *deber ser* étnico en un contexto moderno. Es ahí, cuando las comunidades construyen sus demandas con base en la construcción de argumentos relacionados con la defensa de su identidad y de sus prácticas dentro de tierras ancestrales, basadas en estrategias legales derivadas del multiculturalismo constitucional.

Este último es en esencia adjetivo y sustantivo, a la vez que resulta ser una nominación, una ficcionalización legal, cuya función se asocia a la necesidad de las instituciones y el Derecho, de absorber las inestabilidades de la socialización mediante la afirmación o negación de pretensiones de validez; por lo mismo, el multiculturalismo constitucional, se presenta como intermediario entre la subjetividad dominante y aquellas que buscan ser acogidas mediante el empleo del discurso jurídico; como las subjetividades étnicas.

En consecuencia, la homogeneización impuesta por el Derecho mediante ficciones como Resguardo y Cabildo, pretende la traducción de lo étnico para mostrarse a una identidad dominante, lo que se tramita mediante el *hablar derecho*, por lo mismo, las narraciones del *hablar derecho* no se emplean por las comunidades étnicas para narrarse entre sí, sino para narrarse ante *los otros* en un lenguaje comprensible de intercambio y construir distinciones entre un *nosotros* y un *otros*, por ejemplo, en caso de conflicto intraétnicos.

Por lo tanto, para efectos de esta tesis en particular, se considera el expediente como ese lugar donde esas narraciones confluyen, para reducir la subjetividad de las comunidades. En ese sentido, en el análisis del expediente administrativo de este caso, se evidenció cómo las comunidades Embera de *Río La Playa* y *El Dieciocho* muestran su identidad étnica juridizada a partir de argumentos relacionados con el derecho de autodeterminación y autogobierno, la necesidad de acceder a tierra suficiente y a la propiedad colectiva, sumado a la existencia de una jurisdicción especial indígena. Adicionalmente, se expusieron argumentos encaminados a rechazar la intervención de las autoridades administrativas por contrariar su autonomía y se enfatiza en el respeto a las decisiones de las autoridades indígenas; lo que podría presentarse como una señal de resistencia frente a la juridización de lo étnico y a la intervención de la ficción legal sobre sus propios modos de vida. No obstante, para ejercer estos modos de resistencia apelan a argumentos legales, a *hablar derecho*, reivindicando la competencia propia y desechando la existencia de otros que también son competentes sobre sus propios asuntos.

Sin embargo, las tensiones entre las comunidades Embera y Negra en *El Dieciocho*, no son reducibles a una cuestión meramente jurídica, como pareciera deducirse del *hablar derecho* y del contenido del expediente administrativo, por el contrario, son el producto de larga historia y de una amplia gama de modos de relacionarse; aunque desde tiempos coloniales hubo un importante esfuerzo por prohibir las relaciones interraciales, las comunidades mantuvieron tratos de diversa índole, en algunos casos, de carácter estratégico y de intercambio, en otros, asociados a intereses de orden espiritual. Estas relaciones contribuyeron a la construcción de la identidad étnica tanto en la comunidad Embera como en la Negra.

Para analizar esta etnicidad paralela a la juridización y al *hablar derecho*, se realizó un trabajo de campo con algunas de las familias negras de El Dieciocho. Las narraciones sobre la etnicidad que se encuentran por fuera de lo jurídico permiten a quien narra entregar una versión sobre sí y de la forma en que se diferencia de los otros, por fuera del discurso legal, eso se denominó *hablar libre*. Este *hablar libre* es heterogeneidad como reacción a la homogeneidad, a su vez, también es *viva voz*, un relato fluido, equivalente al río. Allí fue posible escuchar cómo se siente, se vive y se piensa el ser negro por fuera de la idea de un *deber ser*.

Para cerrar, resalto que la etnicidad que se manifiesta en el *hablar libre*, aquí propuesto, está asociado a la *abundancia*, la *pertenencia*, la *tranquilidad* y la *libertad*, pero también a aspectos que pudieran parecer negativos como el *conflicto*, el *extrañamiento* y la *exclusión*; por ende, las narraciones de la comunidad negra de *El Dieciocho*, enfatizan su relación con el lugar y la posibilidad de fluir en él, de sentirse *más libre y tranquila*, mediante su característica *forma fluida de ser*, que no solo fluye con el río sino también con la carretera; donde tuvieron sus experiencias y vivencias como comunidad, allí se asentaron, nacieron, crecieron, abandonaron sus casas y lloraron a sus muertos. Por lo mismo, no es posible pensar en esta comunidad sin hacer referencia a ese lugar, del cual proviene y del que añoran esa forma fluida de ser, esa libertad de negro de carretera.

Referencias

- Aranguren, J. (2008). El investigador ante lo indecible y lo innarrable (una ética de la escucha). *Nómadas* (29). 20-33.
- Arocha, J. (1998). Etnia y guerra: relación ausente en los estudios sobre las violencias colombianas. En J. Arocha, J. Myriam, & F. Cubides, *Las violencias: inclusión creciente*. CES Universidad Nacional de Colombia. 205-265
- Arocha, J. (1998). Los ombligados de Ananse. *Revista Nómadas*. 201-209.
- Báez, M. (2010). De indígenas a campesinos. Miradas antropológicas de un quiebre paradigmático. *Revista Ruris. Revista do Centro de Estudos Rurais - UNICAMP* (3), 2. 55-74.
- Bello, M.; Jimenez S.; Millán, D. & Pulido, B. (2008). *Dinámicas regionales del conflicto y el desplazamiento forzado. Chocó, Medio Atrato*. Universidad de San Buenaventura.
- Bolaño, A. (2006). *Ruptura estética y conciencia de identidad en la poesía de Candelario Obeso*. Obtenido de <https://webs.ucm.es/info/especulo/numero33/cobeso.html>
- Bosa, B. (2010). Un etnógrafo entre los archivos? Propuesta para una especialización de conveniencia. *Revista Colombiana de Antropología*. 497-530.
- Carmona, S. (1990). Simbolismo en la representación gráfica embera. *Boletín Museo del Oro* (29). 102-119.
- Carmona, S. (1993). Los embera, gentes de río, de selva y de montaña. En I. C. Colcultura, *Encrucijadas de Colombia Amerindia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. 297-317
- Chaparro, P. (2017). Arqueología y genealogía, operadores conceptuales para investigar en educación. *Praxis y Saber*. 157-177.
- CCC. (2011). *Código Civil Colombiano*. Título XXXVI. De Las Personas Jurídicas. Art. 633 a 652. Obtenido de: <https://www.ccc.org.co/file/2011/03/codigo-civil-colombiano-art-633-a-652.pdf>
- Comaroff, J. & Comaroff, J. (2020). *Etnicidad S.A.* Katz Editores.

- Cruz, E. (2013). Multiculturalismo e interculturalismo, una lectura comparada. *Cuadernos Interculturales* (20). 45-76.
- Defensoría del Pueblo. (2018). *Alerta temprana de inminencia N°025-18 debido a la situación de riesgo, confinamiento y desplazamiento que enfrentan las comunidades del Resguardo indígena Tahamí Alto Andágueda Zona 1-Aguasal, Zona 2- Pescaito y Paságueda Zona 3-Vivícora, El Limón* (..).
- Díaz, D. (2018). "Convertir para Dios y transformar para la patria" Misioneros claretianos y carmelitas descalzos entre los "indios erranes" del Choco y Urabá, Colombia (1908-1952). *Tesis Doctoral*. Universidad de Barcelona.
- Duarte, C. (2015). Los macromodelos de la gobernanza indígena colombiana: un análisis socioespacial a los conflictos territoriales del Multiculturalismo operativo colombiano. *Revista Maguare* (29), 1.
- Duarte, C. (2018). *Hacia una antropología del Estado colombiano: descentralización y gubernamentalidad multicultural*. Instituto de Estudios Culturales, Pontificia Universidad Javeriana de Cali.
- Dworkin, R. (2005). *El imperio de la justicia*. Gedisa.
- Expedientes de la represión. (2021). *Expedientes de la represión. Procesos, prueba, memoria*. Obtenido de <https://expedientesdelarepresion.cl/memoria/>
- Escobar Hernández, K. (2020). Ciudadanía, justicia e indigenidad: una historia de las prácticas jurídicas indígenas en el Cauca y en el Tolima, 1880-1938. *Tesis doctoral*. Universidad de los Andes.
- Fajardo, D. (2018). *Agricultura, campesinos y alimentos 1980-2010*. Universidad Externado de Colombia.
- Friedman, J. (2001). *Identidad cultural y proceso global*. Amorrortu Editores.
- Fuller, L. (2006). ¿Qué es una ficción jurídica? En D. Mendoca, & U. Schmill, *Ficciones jurídicas*. Kelsen, Fuller, Ross. Distribuciones Fontamara. 57-77

- García, E. (11 de mayo de 1978). El oro en Colombia. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Colombia*. (113), 22. Obtenido de https://sogeocol.edu.co/documentos/el_oro_en_col.pdf
- Geertz, C. (2003). Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura. En *La interpretación de las culturas*. Gedisa. 19-39
- González, L. (1993). Chocó en la cartografía histórica : de territorio incierto a departamento de un país llamado Colombia. *Boletín cultural y biográfico. Banco de la República*. 3-72.
- González, L. (1997). Sirio-libaneses en el Chocó, cien años de presencia económica y cultural. *Boletín cultural y bibliográfico*. 73-101.
- Guber, R. (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexibilidad*. Siglo XXI editores.
- Habermas, J. (1998). *Facticidad y validez*. Editorial Trotta S.A.
- Hale, C. (2005). Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America. *Political and Legal Anthropology Review PoLAR*. 10-19.
- Hall, S. (2014). *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Editorial de la Universidad del Cauca.
- Hammersley, M. & Atkinson, P. (1994). *Etnografía. Métodos de investigación 2aEd.* Paidós.
- Hernández, C. (2012). Arquetipos de pluralismo jurídico. Análisis de sus visiones. *Verba Iuris* 27, 153-161.
- Hoffmann, O. (2002). Conflictos territoriales y territorialidad negra, el caso de las comunidades afrocolombianas. En O. Hoffmann , C. Mosquera, & M. Pardo. *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias a 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*. UNICANH-IRD-ILSA. 351-358
- Honneth, A. (2007). *Reificación*. Editorial Katz.
- Hoyos, J. (2017). *El oro y la sangre*. Primera reimpresión. Sílabo.
- Incoder- Agencia Nacional de Tierras. (s.f.). Expediente de constitución del resguardo El Dieciocho- Carmen de Atrato- Chocó.

- Instituto Colombiano de Antropología e Historia. (1992). *Geografía humana de Colombia. Región del Pacífico - Tomo IX*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. (1992). *Geografía humana de Colombia: Región Pacífico Awa-Cuaiquer, Emberá, Cuna Waunana*. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Iriarte, G. (2001). Escritura etnográfica y autobiografía. *Desde el Jardín del Freud*. 90-105.
- Jaramillo, J. (2006). Reseña Anne Marie LOSONCZY. LA TRAMA INTERÉTNICA. RITUAL, SOCIEDAD Y FIGURAS DE INTERCAMBIO ENTRE LOS GRUPOS NEGROS Y EMBERÁ DEL CHOCÓ. *Tábula Rasa (4)*. 355-363.
- Jimeno, M.; Castillo, A. & Varela, D. (2012). Experiencias de violencia, etnografía y recomposición social en Colombia. En M. Jimeno, S. Murillo, & M. Matínez, *Etnografías contemporáneas. Trabajo de Campo*. Universidad Nacional de Colombia. 18-43
- Kelsen, H. (2006). Reflexiones en torno de la Teoría de las Ficciones Jurídicas con especial énfasis en la filosofía del "como sí" de Vaihinger. En D. Mendoca, & U. Schmill, *Ficciones Jurídicas. Kelsen, Fuller, Ross*. Distribuciones Fontamara. 23-56
- Krotz, E. (2014). Sociedades, conflictos, cultura y derecho desde una perspectiva antropológica. En E. Krotz, *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho. Segunda Edición*. Anthropos. 13-47
- Kymlicka, W. (2013). Neoliberal Multiculturalism? En P. Hall, & M. Lamont, *Social Resilience in the Neoliberal era*. Cambridge University Press. 99-126
- Lame, M. (2020). Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas. En M. Q. Lame, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Biblioteca del Gran Cauca. Universidad del Cauca, Universidad del Valle. 139-249
- Lara, A.; & Stang, F. (2021). Experiencia de extrañamiento en los desplazamientos migratorios: la migración como trayecto de subjetivación. *Papers*. 1-28.

- Lara-Largo, S. (2016). Estrategias de apropiación territorial en un contexto de relación interétnica en Guamal, Caldas. *Revista Colombiana de Antropología*. (52). N°1 ICANH.
- Lara-Largo, S. (2019). Implications Identitaires. Les usages ethniques du territoire à Guamal, Caldas, Colombie. *Thèse de doctorat de l'Université Sorbonne Paris Cité Préparée à l'Université Paris Diderot*. Université Sorbonne Paris.
- Lasso, M. (2013). *Mitos de armonía racial. Raza y republicanismo durante la era de la revolución, Colombia 1795-1831*. Banco de la República- Universidad de los Andes.
- Le Goff, J. (1982). *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Paidós.
- LeGrand, C. (1984). De las tierras públicas a las propiedades privadas: acaparamiento de tierras y conflicto agrario en Colombia 1870-1936. *Lecturas De Economía*. (13). 14-50.
- Lemaitre, J. (2009). *El derecho como conjuro. Fetichismo legal, violencia y movimientos sociales*. Universidad de Los Andes. Siglo del Hombre Editores.
- Lopera, G. (2010). Territorios, identidades y jurisdicciones en disputa: la regulación de los derechos sobre la tierra en el resguardo Cañamomo-Lomaprieta. *Universitas humanística* (69). Pontificia Universidad Javeriana. 61-81.
- Lopera, G. (2019). Los Resguardos Indígenas y la cuestión agraria en el siglo XIX. En P. Rodríguez Jiménez, *La República 1819-1880*. Universidad del Rosario. 91-100
- Lopera, G. (2020). Creando posesión vía desposesión. Visitas a la tierra y conformación de resguardos indígenas en la Vega de Supía, 1559-1759. *Fronteras de la Historia* (25). 120-156.
- López, D. (2014.). Historia de los conflictos interétnicos por el territorio en Chocó y Norte del Cauca. Su incidencia en la política de restitución de tierras. *Memoria y Sociedad*. (18). 37.
- Losonczy, A. (2006). *La trama interétnica*. Open Edition Books.
- Lythgoe, E. (2012). Paul Ricoeur, pensador del testimonio histórico. *Revista de Filosofía*. (37). 107-122.

- Mayorga, F. (2017). *Datos para la historia de la propiedad territorial indígena en el suroccidente colombiano*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH.
- McGraw, J. (2020). *El desafío por el reconocimiento. Lucha por la ciudadanía de los afrocolombianos en el Caribe 1850-1900*. La iguana ciega.
- Mejía, O. (1996). El paradigma consensual del derecho en la Teoría de la Justicia de John Rawls. En J. Rawls, *El derecho de los pueblos*. Universidad de Los Andes. 1-85
- Mendieta, P. (2006). Caminantes entre dos mundos: los apoderados indígenas en Bolivia (siglo XIX). *Revista de Indias*, vol. LXVI, núm. 238. 761-782
- Mendoca, D. (2006). Estudio Preliminar. En D. Mendoca, & U. Schmill, *Ficciones Jurídicas: Kelsen, Fuller, Ross*. Distribuciones Fontamara. 7-22
- Mendoza, N. (2007). "Ese otro que también me habita", reflexiones sobre la diferencia. En M. T. Garzón Martínez, & N. C. Mendoza Romero, *Mundos en disputa. Intervenciones en Estudios Culturales*. Pontificia Universidad Javeriana. 155-178
- Meza, C. (2008). Sanpacheros del Atrato y del San Juan. En J. Arocha, *Velorios y santos vivos. Comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras*. Museo Nacional de Colombia. 113-121
- Míguez, R. (2010). Las proyecciones del indigenismo jurídico sobre la propiedad andina. *Anuario de historia del derecho español*. (80). 767-804.
- Ministerio de Industrias. (1934). *Memoria del Ministerio de Industrias al Congreso Nacional en sus sesiones ordinarias de 1934*. Imprenta Nacional.
- Moreno, M. (2009). Cómo ponerle piel al ser humano y "preparar el corazón" de un Embera Karío para ser un Embera Katío. *Tesis de maestría*. Universidad de Antioquia.
- Muzzopappa, E. (2010). Etnografía desde un expediente judicial. La causa por espionaje en Trelew. *SEXTAS JORNADAS SOBRE ETNOGRAFIA Y METODOS CUALITATIVOS. Simposio. El campo de lo estatal y sus prácticas escritas. Una vía de indagación etnográfica*. 1-10.

- Muzzopappa, E. & Villalta, C. (2011). Los documentos como campo. Reflexiones teórico-metodológicas sobre un enfoque etnográfico de archivos y documentos estatales. *Revista Colombiana de Antropología* (47) 1. 13-42.
- Oslender, U. (2008). *Comunidades negras y espacio en el Pacífico Colombiano. Hacia un giro geográfico en el estudio de los movimientos sociales*. Icanh, Universidad del Cauca, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- Oslender, U. (2017). Ontología relacional y cartografía social: ¿hacia un contra-mapeo emancipador, o ilusión contrahegemónica? *Tabula Rasa* (26). 247-262.
- Pacheco, E. & Velásquez, J. (1993). Relaciones interétnicas de los embera del Bajo Chocó. En I. C. Colcultura, *Encrucijadas de Colombia Amerindia*. Instituto Colombiano de Antropología. 269-285
- Páramo, P. (2018). *La Investigación en Ciencias Sociales: Técnicas de recolección de la información*. Universidad Piloto de Colombia.
- Pardo R. & Aguirre, D. (1993). Dialectología Chocó. En M. L. Rodríguez de Montes, *Estado actual de la clasificación de las lenguas indígenas de Colombia*. Instituto Caro y Cuervo. 269-312
- Pardo, M. (1980-1981). Bibliografía sobre indígenas del Chocó. *Revista Colombiana de Antropología* (XXIII). 464-528.
- Pardo, M. (1986). Regionalización de indígenas del Chocó. Datos Etnohistóricos, lingüísticos y asentamientos actuales. *Museo del Oro*. (18). 46-63.
- Pardo, M. (2020). Intercambios y resiliencia entre los embera del Chocó, Colombia. *Tabula Rasa*. (36). 177-200.
- Pastoral Social de Quibdó y Autoridades Embera Katío del Alto Andágueda. (2014). *Los Embera Katío del Alto Andágueda: La imagen más visible del abandono estatal*. CINEP.
- Pérez-Brignoli, H. (2017). Aculturación, transculturación, mestizaje: metáforas y espejos en la historiografía latinoamericana. *Cuadernos de literatura* (21). 41. 96-113.

- Pisarello, G. (2000). Las afinidades constitucionales de Habermas. *Revista Jueces para la democracia*. 50-56.
- Quiceno, N. (2015). Vivir Sabroso. Poéticas de la lucha y el movimiento afrotrateño, en Bojayá, Chocó, Colombia. *Tesis doctoral presentada al programa de posgrado en Antropología Social del Museo Nacional de la Universidad Federal de Rio de Janeiro*.
- Radbruch, G. (2002). *Introducción a la Filosofía del Derecho*. Fondo de Cultura Económica.
- Rappaport, J. (2004). Manuel Quintín Lame hoy. En M. Q. Lame, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Biblioteca del Gran Cauca. Universidad del Cauca, Universidad del Cauca. 51-102
- Restrepo, E. (2001). Imaginando comunidad negra: Etnografía de la etnización de las poblaciones negras en el Pacífico sur colombiano. En M. Pardo , *Acción colectiva, Estado y Etnicidad en el Pacífico Colombiano*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH- Colciencias. 41-70
- Restrepo, E. (2011). Etnización y multiculturalismo en el bajo Atrato. *Revista Colombiana de Antropología Volumen (47). 2. ICANH*. 37-68.
- Restrepo, E. (2012). ¿El multiculturalismo amerita ser defendido? En J. Ferro, & G. Tobón, *Autonomías territoriales: Experiencias y desafíos*. Pontificia Universidad Javeriana. 19-39
- Restrepo, E. (2013). *Etnización de la negritud: la invención de las "comunidades negras" como grupo étnico en Colombia*. Universidad del Cauca.
- Restrepo, E. (2015). El proceso de investigación etnográfica. Consideraciones éticas. *Etnografías contemporáneas*. 162-179.
- Restrepo, E. (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Departamento de Estudios Culturales. Pontificia Universidad Javeriana.
- Restrepo, E. (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Envión Editores.
- Ribeiro, D. (1981). Etnicidad, indianidad y campesinado. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales -UNAM-*. (21). 103. 15-32.

- Rincón, J. (2009). Diversos y comunes: Elementos constitutivos del conflicto entre comunidades indígenas, campesinas y afrocolombianas en el departamento del Cauca. *Revista Análisis Político* (65). IEPRI-Universidad Nacional de Colombia.
- Rincón, J. (2013). Territorialidade e conflito entre indígenas e camponeses no departamento do Cauca, Colômbia. 1991- 2011. *Tesis doctoral*.
- Riofrío, J. (2014). Derecho, realidades y ficción. Posibilidades y límites. *Revista telemática de Filosofía del Derecho*. 111-138.
- Rivas, H. (2019). Antropología del testimonio. Prácticas de narratividad en el pensamiento de Paul Ricoeur. *Devenires. Revista de filosofía y filosofía de la cultura*. 87-110.
- Rodríguez, C. & Baquero Díaz, C. (2015). *Reconocimiento con redistribución. El derecho y la justicia étnico-racial en América Latina. Colección Dejusticia*.
- Romero, F. (2020). Aspectos pedagógicos y filosóficos en Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas de Manuel Quintín Lame. En M. Q. Lame, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Biblioteca del Gran Cauca. Universidad el Cauca, Universidad del Valle. 111-138
- Rosas, E. (2013). Conflictos interétnicos en la subregión del Bajo Atrato (Chocó) y ruptura de procesos comunitarios. *Criterio Jurídico Garantista. Año 5*.
- Ross, A. (2006). Ficciones jurídicas. En D. Mendoca, & U. Schmill, *Ficciones jurídicas. Kelsen, Fuller, Ross*. Distribuciones Fontamara. 105-124
- Salas, H. & otros. (2020). *Etnografías contemporáneas del poder. Formas de dominación en el mundo rural*. UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Sanders, J. (2004). *Contentious Republicans: Popular Politics, Race, and Class in Nineteenth-Century Colombia*. Durham: Duke University Press.
- Valencia, I. (2015). Conflictos interétnicos en el Caribe Insular Colombiano. *Revista Controversia. Dossier "Interculturalidad, convivencias y gobernanzas territoriales"*.
- Velasco, M. (2014). The territorialization of the ethno-political reforms in Colombia. Chocó as a Case. *Latin American Research Review*. (49). 3. 126-152.

- Velasco, H. & Díaz de Rada, Á. (1997). *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*. Editorial Trotta.
- Villorio, L. (2014). Multiculturalismo y Derecho. En E. Krotz, *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho. Segunda Edición*. Anthropos Editorial-Universidad Autónoma Metropolitana. 213-232.
- Yannakakis, Y. (2013). Indigenous People and Legal Culture in Spanish America. *History Compass* 11/11. 931-947
- Yrigoyen, R. (2011). El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización. En C. Rodríguez, *El derecho en América Latina. Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*. ASiglo Veintiuno Editores. 139-159.
- Zapata, C. (2019). *Crisis del multiculturalismo en América Latina. Conflictividad social y respuestas críticas desde el pensamiento político indígena. Primera edición*. Universidad de Guadalajara. Centro CALAS.