

TRANSFORMANDO NATURALEZAS:
Análisis de la influencia estatal en la configuración de la relación con el medio
ambiente en dos grupos étnicos del Pacífico colombiano

Trabajo de grado para optar por el título de Antropólogo

CRISTIAN DAVID ZULUAGA ECHAVARRÍA

Dirigido por:
ALEXANDRA PATRICIA URÁN CARMONA

MEDELLÍN
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS
UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA, SEDE CENTRAL
2017

TABLA DE CONTENIDO

RESUMEN	4
AGRADECIMIENTOS	5
CAPÍTULO I: FORMULACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN	6
1. Introducción	6
2. Objetivos de la investigación	9
3. Marco Teórico	10
3.1. <i>Relación sociedad-naturaleza</i>	11
3.2. <i>El territorio como escenario</i>	20
3.3. <i>El Estado y su influencia en el territorio</i>	23
4. Metodología	28
5. Delimitación del área y las poblaciones de estudio	30
CAPÍTULO II: CONTEXTO DE INVESTIGACIÓN	35
1. Primer nivel: el naturalismo como paradigma occidental	36
2. Segundo nivel: el Estado colombiano y el naturalismo	41
2.1. <i>El Estado de competencia</i>	41
2.2. <i>Haciendo verde al Estado: conservación y población civil</i>	47
2.3. <i>Patrones de dominación: conservación y minorías étnicas</i>	51
3. Tercer nivel: el Chocó y el área administrada por el PNNU	55
3.1. <i>El Chocó como territorio periférico: Estado, naturaleza y alteridad</i>	55
3.2. <i>El Parque Utría como un mecanismo de presencia estatal</i>	62
CAPÍTULO III: EL CASO DE SANTA MARÍA DE CONDOTO	68
1. Presentación general	69
2. Sistema de creencias y conocimientos locales	72
3. Economía y medio ambiente	86
4. Sistema de gobierno	93
5. Conclusiones parciales	107
CAPÍTULO IV: EL CASO DE JURUBIRÁ	109
1. Presentación general	109
2. Sistema de creencias y conocimientos locales	113
3. Economía y medio ambiente	126
4. Sistema de gobierno	139
5. Conclusiones parciales	151
CAPÍTULO V: DISCUSIÓN	152
CONCLUSIONES	158
REFERENCIAS	159
ANEXOS	170

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1. Ubicación del PNNU en la región chocoana y en Colombia.	31
Figura 2. Relación del área administrada por el PNNU y asentamientos indígenas y negros..	32
Figura 3. Ubicación de Jurubirá y Santa María de Condoto.....	33
Figura 4. División del mundo Emberá.....	74
Figura 5. Cultivos de coca en el Resguardo.....	90
Figura 6. Delimitación del DRMI en el Golfo de Tribugá	147

RESUMEN

Esta investigación presenta un análisis de la influencia estatal en las relaciones que las sociedades generan con la naturaleza, abordando dos casos de estudio, ambos ubicados en el Pacífico colombiano: la comunidad Emberá de Santa María de Condoto, y la comunidad afrodescendiente de Jurubirá. Se han retomado perspectivas de la antropología ambiental, de los estudios políticos y del territorio para exponer, desde el método etnográfico, cómo a partir de las imposiciones estatales y del mercado, los grupos reformulan sus órdenes y transforman sus relaciones con el ecosistema. En última instancia, se observa que, para subsistir económica y culturalmente, las comunidades generan negociaciones en sus cotidianidades, enmarcadas en procesos de resistencia dirigidos a asegurar la integridad del grupo y la permanencia en el territorio.

Palabras clave: relación sociedad-naturaleza, indígenas Emberá, afrocolombianos, Pacífico colombiano, Estado.

AGRADECIMIENTOS

Finalizado este proyecto, deseo expresar mis profundos agradecimientos a todos los que aportaron a su realización:

A las comunidades de Santa María de Condoto y Jurubirá, por su colaboración y recibimiento durante mis estadías en campo.

A Conservación Internacional y a los funcionarios del Parque Nacional Natural Utría, por brindar soportes financieros y logísticos para la llevada a cabo de la investigación.

Al equipo de trabajo del grupo MASO, con el cual compartí y aprendí muchísimo en todo momento.

A mi asesora, Alexandra Urán, a quien admiro y agradezco en especial por su invaluable acompañamiento y orientación en toda etapa de este proceso.

Al profesor Andrés García, por su compañerismo y apoyo constante a lo largo de mi carrera.

A mis profesores y compañeros del Departamento de Antropología de la Universidad de Antioquia, por brindarme las herramientas necesarias para mi formación, y ayudarme a crecer no solo como antropólogo, sino también como persona.

Por último, agradezco a mis amigos y a mi familia: mi madre, mi abuela y mi abuelo, por confiar en mí y estar siempre presentes.

CAPÍTULO I: FORMULACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN

1. Introducción

Las sociedades generan construcciones particulares de la naturaleza. Estas construcciones, a su vez, se encuentran determinadas por fenómenos políticos, económicos e históricos. Propongo en este trabajo pensar la relación con la naturaleza que tienen dos comunidades chocoanas, una indígena y otra afrocolombiana. Además, deseo pensar en el orden que el Estado colombiano busca perpetuar en sus territorios, y cómo este orden influye en esta relación con el ecosistema. Se identificará en la naturaleza, sobre todo, un campo de luchas políticas, donde el control territorial termina por ser el objetivo. Y con esto, se evidenciará la forma en que las comunidades asumen esta lucha desde la resistencia y la defensa de sus territorios. Fundado en datos etnográficos, se genera un análisis antropológico, caracterizando racionalidades y prácticas que permitan entender este fenómeno desde la perspectiva de las relaciones entre culturas.

Para tal fin se abordan dos casos del noroccidente chocoano. Está la comunidad Emberá Dóbida de Santa María de Condoto, perteneciente al Resguardo Ríos Jurubirá-Chorí-Alto Baudó (Ley 089 de 1890), y la comunidad afrodescendiente de Jurubirá, asentada en un Territorio Colectivo (Ley 70 de 1993). Me fijo en estos grupos porque, a lo largo de una experiencia histórica particular, éstos han ido construyendo relaciones específicas con el medio ambiente. Pero también porque se ubican en contextos similares, al ser minorías étnicas cuyos territorios se regulan jurídicamente, y encontrarse en traslape, por asentamiento y/o por uso, con el área administrada por el Parque Nacional Natural Utría (PNNU).

La pregunta es en torno a la construcción de la naturaleza en estos escenarios. Específicamente, deseo entender la configuración de relaciones con el ecosistema teniendo en cuenta la influencia estatal. Así, considero tres elementos para resolver este

cuestionamiento: en primer lugar, las construcciones simbólicas y las acciones prácticas que permiten entender las relaciones con la naturaleza en las dos comunidades. En segundo lugar, busco identificar los intereses, los actores y las racionalidades impuestas desde el Estado sobre el territorio, generando nuevas dinámicas y conflictos. Por último, considero los mecanismos de respuesta de las comunidades a estos encuentros con la lógica y la acción estatal, valorando su impacto en las relaciones con la naturaleza.

Partiendo del presupuesto de que la relación sociedad-naturaleza está marcada por las tensiones generadas por el control del territorio, se implementaron conceptos asociados a este problema. Para esto, recurrí a perspectivas que, desde la antropología ambiental y los estudios sobre el Estado y el territorio, han valorado la forma en que los escenarios comunitarios se trastocan en medio del diálogo y las imposiciones que se ciernen sobre ellos. A la vez que me enfoco en las particularidades culturales, desarrollo un análisis sobre cómo las presiones externas impactan transversalmente los órdenes sociales. Busco mostrar cómo, en última instancia, los esquemas de relacionamiento con el medio ambiente son constructos determinados histórica, social, política y económicamente.

Este estudio se aborda desde el enfoque cualitativo, y retoma el método etnográfico como herramienta. La estadía en campo tuvo lugar entre agosto y septiembre del 2015¹. Con la etnografía se construyó un panorama complejo, que integró los ideales sociales de relación con el medio ambiente con dinámicas concretas de significación e intervención del espacio. También se reconoce la construcción e influjo de discursos y prácticas estatales, que ponen a las comunidades en un terreno de confrontación

¹ Dicha estadía tuvo lugar con auspicio de Conservación Internacional y el apoyo del PNNU, dentro del proyecto de investigación titulado “Diagnóstico participativo, generación de alternativas para garantizar la soberanía alimentaria y el fortalecimiento de la gobernabilidad en el marco de la construcción del Plan de Vida de la comunidad indígena de Santa María de Condoto”, coordinado por los profesores Alexandra Urán Carmona y Javier Rosique García del Grupo de Investigación Medio Ambiente y Sociedad –MASO– de la Universidad de Antioquia.

dirigido hacia la búsqueda por la pervivencia social y cultural del grupo. Todo esto se verá reflejado en capítulos posteriores.

La discusión pone en perspectiva esta multiplicidad de actores, racionalidades, prácticas y agendas, esbozando un panorama del territorio atravesado por múltiples fenómenos, cuyas significaciones y prácticas contrapuestas se desarrollan de forma conflictiva. Identificando múltiples dimensiones inscritas en un campo de disputa, y tomando a la relación con la naturaleza como una unidad de análisis, se valoran las transformaciones, negociaciones, concesiones y resistencias encontradas en campo.

En lo que resta de este capítulo se desarrolla la base operativa del trabajo. Presento los objetivos de la investigación, a la vez que un recuento de las teorías y conceptos que nutrieron la pesquisa. Los pormenores de la estrategia metodológica, así como una breve presentación de las características sociales y geográficas de los dos grupos de estudio, así como del área de referencia, darán conclusión y nos permitirán seguir con el resto del escrito.

El segundo capítulo apunta a la elaboración del contexto en donde tienen lugar los hechos registrados en campo. Se busca identificar la lógica sobre la que opera el Estado en el área de estudio. Para esto, se reflexiona sobre la relación del Estado colombiano con la naturaleza, sobre sus intereses dentro de los territorios del pacífico, y sobre la forma en que hace presencia en el campo de estudio. Temas como el naturalismo, el capitalismo, las relaciones de dominación y el caso del departamento del Chocó serán tratados, divididos en tres niveles que van de lo general a lo concreto.

Los capítulos tercero y cuarto ofrecen un recuento de los datos de campo. Aquí se busca generar un panorama en múltiples dimensiones, que considere el recorrido de Santa María de Condoto y de Jurubirá, respectivamente. A partir de esto, se observan las dinámicas concomitantes al proceso de construcción de la naturaleza en las comunidades. También se consideran las imposiciones práctico-discursivas estatales

que se inscriben sobre los ordenamientos locales, enfrentando a los grupos a la necesidad de resistir mediante negociaciones que comprometen sus cotidianidades y sus relaciones con el ecosistema.

El quinto capítulo analiza el material de campo, ligándolo con los insumos teóricos y al contexto de la investigación. Se presentan de manera concluyente las interpretaciones generadas en el marco de este estudio sobre las realidades locales. Aquí se identifican las construcciones locales del ecosistema, se reconocen las influencias del Estado en el campo de confrontación por la significación del espacio, y se piensa la forma en que los órdenes locales se corresponden con estrategias adaptativas para pervivir y consolidar la existencia comunitaria en el marco de las tensiones que reconfiguran el territorio.

2. Objetivos de la investigación

La base sobre la que se levantó, procesó y analizó la información concerniente a este trabajo parte de unos cuestionamientos fijos, que direccionaron la selección de herramientas metodológicas y teóricas. El fin fue entender cómo se construyen las relaciones con el ecosistema por parte de las sociedades en contextos étnicos contemporáneos, considerando la influencia estatal sobre el proceso, e identificando las tensiones que tienen lugar.

- ❖ Objetivo General:

- Entender la configuración de las relaciones con la naturaleza en el marco de los diálogos y tensiones por el manejo y la significación del territorio, tomando como referencia los casos de la comunidad Embera de Santa María de Condoto y a la comunidad negra de Jurubirá.

- ❖ Objetivos Específicos:

- I. Establecer las bases simbólicas y las disposiciones prácticas sobre las que opera la relación con el ecosistema en las dos

comunidades.

- II. Identificar la multiplicidad de actores y racionalidades que operan sobre el territorio, influenciando y reconfigurando a las localidades desde discursos estatales.
- III. Analizar las respuestas comunitarias y sus esfuerzos por consolidar la pervivencia del grupo sobre las condiciones generales del entorno, asumiendo a la relación que entablan con el ecosistema como campo analítico.

3. Marco Teórico

A continuación, se presentan las herramientas conceptuales que fueron utilizadas en esta investigación. Se desarrollan tres temáticas: la relación sociedad-naturaleza; el territorio; y el Estado como actor del territorio. Cada concepto se delimita en su respectivo subtítulo, pero deben ser leídos como puntos articulados, construyendo un marco interpretativo para los objetivos del estudio. A continuación se pasará a enunciar la forma en que se desarrollan los conceptos.

En primer lugar, se desarrolla un enfoque para entender las relaciones entre la sociedad y el ecosistema. Se presentan algunos antecedentes teóricos, que permiten asumir una posición analítica desde la complejidad para entender cómo las sociedades construyen la naturaleza. Con los aportes de Philippe Descola y la forma en que éste vincula la práctica con el campo simbólico, entenderemos que la naturaleza es una construcción cultural específica. A la vez, se vincula esta construcción con la forma en que las comunidades significan y habitan su espacio, construyendo un lazo con el territorio.

El de territorio se ve problematizado de entrada. En él, se evidencia un campo político de interacciones, debates y conflictos, marcados por múltiples actores, múltiples intereses, y múltiples racionalidades. Vemos en el Estado uno de los mayores participantes en este encuentro. En el vínculo entre sus instituciones y el sistema

capitalista, encontramos la fuente de intereses específicos sobre el espacio. Y aquí encontramos también el conflicto, originado en un encuentro que transforma las cotidianidades de las comunidades al participar en una lucha por la significación y el control del espacio.

Antes de proceder con la elaboración de cada concepto, no queda más que insistir en la necesidad de ver las definiciones de manera articulada: para este estudio, la relación comunidad-territorio es una manifestación de la relación sociedad-naturaleza; y el influjo estatal, que opera bajo la lógica capitalista, reconfigura el ordenamiento territorial al imponer su racionalidad. En este contexto, tiene lugar una puja por la significación del territorio, una lucha por las definiciones de naturaleza, y una transformación de los mecanismos locales de relacionamiento con el medio ambiente.

3.1. Relación sociedad-naturaleza

En medio de la experiencia comunitaria, se desarrollan históricamente concepciones y prácticas asociadas al ecosistema. Así es que las dimensiones de la vida social, como la economía, la política, el sistema de creencias, y la misma noción de ser, se ven atravesadas por la relación que se tiene con la naturaleza. Esta es la unidad de análisis de este estudio, y a continuación pasará a ser detallada, presentando los antecedentes teóricos de la idea. La finalidad será ver cómo esta relación sociedad-medio ambiente también se traduce en contextos políticos, en donde el territorio se articula como un campo de disputa.

Siguiendo esta estrategia, se procederá a hablar de los antecedentes teóricos que, desde la antropología, abordan la problemática de la relación sociedad-naturaleza. Esto se hace imperativo por dos razones: en primer lugar, porque se pone en evidencia que el acumulado conceptual de este trabajo parte de una constante del pensamiento antropológico. En segundo lugar, porque al dar a conocer las tendencias de pensamiento, se puede introducir la agenda analítica de donde surgen las herramientas

teóricas escogidas.

Las visiones antropológicas de las relaciones entre la sociedad y la naturaleza se gestan con los inicios de la disciplina, y se sostienen hasta la actualidad a partir de las reconfiguraciones de sus enfoques. Hacia un primer momento, tal como afirma Philippe Descola (2012), predominaba en la antropología y en la ciencia occidental en general, la visión dualista entre la naturaleza y la cultura. Este dualismo permeó la producción académica de la primera mitad del siglo XX, y se fundaba en la percepción de que ambos órdenes, la naturaleza y la cultura, eran opuestos y se encontraban segregados.

La antropología, para este momento, acudía al dualismo para entender su objeto de estudio. Las escuelas de pensamiento clásicas segregaban a la naturaleza de la cultura para entender la sociedad y sus vínculos con su ecosistema. De aquí parten varios enfoques, que Astrid Ulloa (2011:27) agrupa en tres: a) el determinismo ambiental, con énfasis en el influjo de las condiciones geográficas en las configuraciones sociales; b) el determinismo cultural, que observaba los efectos del proceso cultural en el entorno biofísico; y c) los enfoques ecosistémicos que daban énfasis a determinación mutua entre seres humanos y su medio ambiente. En estas tendencias, el dualismo ofrecía las bases del pensamiento, y las categorías de naturaleza y cultura se hacían funcionales para entender la organización social y las relaciones e interacciones con el entorno.

El establecimiento de estas posturas se encontró, hacia la segunda mitad del siglo XX, con retos específicos que reconfiguraron las visiones de la naturaleza que hasta ese momento fueron funcionales. Se trata de dos fenómenos, uno académico y otro social, a saber: la concreción de críticas posmodernas que problematizan el dualismo en las décadas de los setenta y los ochenta, y la generación de nuevos objetos de estudio que partían de la movilización por la justicia ambiental y social, sostenidos desde los setenta hasta la actualidad (Ulloa, 2011:28). Por un lado, se cuestionaban las dicotomías que operaban en la episteme occidental, y por otro se generaban denuncias respecto a las prácticas sobre la naturaleza, que partían de la misma lógica occidental, y que se

juzgaban problemáticas.

De estas innovaciones se transita hacia un nuevo paradigma en la antropología: el monismo. El monismo problematiza al dualismo naturaleza-cultura, y considera a la naturaleza como una construcción particular de cada grupo humano, antes que homologar las realidades de las distintas comunidades al binarismo occidental. Así es que se generan nuevos enfoques para abordar la relación entre naturaleza y sociedad, que desde la complejidad ve experiencias culturales singularizadas:

...las discusiones actuales en torno a la naturaleza se centran en nuevos tipos de análisis, en los cuales la naturaleza es un ente con capacidad de acción y con un dinamismo propio que replantea la visión de una naturaleza pasiva o prístina. Así mismo, la naturaleza y la cultura se plantean como construcciones sociales que implican que los humanos no son determinados por el medio ambiente y a su vez que la naturaleza no es determinada por los intereses individuales. Se replantea el entendimiento de la naturaleza para ubicarla en un análisis de interdependencia e interacción en donde ambas se afectan recíprocamente. (Ulloa, 2011:29).

Encontrando en el monismo una posibilidad para entender la realidad, libre de oposiciones forzadas, y sensible a las construcciones particulares, la antropología reformula su agenda. Ulloa afirma que la disciplina abre un nuevo campo, que considera las determinaciones espacio-temporales de la relación sociedad-naturaleza, y que cuestiona las agendas dominantes que impone la visión dualista occidental. La antropología piensa las lógicas de interacción con el ecosistema en contextos contemporáneos, hurgando en los modelos de producción y en los posicionamientos éticos que buscan ser reproducidos a lo largo del mundo. Se reivindican las posiciones locales frente a los conflictos socio-ambientales de nuestra era, la naturaleza se politiza, y los compromisos investigativos se transforman.

De manera concreta, Ulloa (2011:30) delimita la agenda de la antropología ambiental contemporánea sobre tres ejes: a) la discusión frente a la noción misma de naturaleza, indagando por las diversas concepciones que existen sobre ésta; b) las nociones y prácticas sobre la naturaleza que se han vuelto hegemónicas, politizando el análisis; y

c) las hibridaciones que tienen lugar desde la tecnología y que problematizan al dualismo. Se reordenan los enfoques de análisis, y se emplean nuevas categorías, que desde la complejidad dan mayor claridad sobre las realidades actuales.

Ya se ha presentado el contexto de donde surgen los intereses investigativos de la antropología ambiental contemporánea.² Ahora, el siguiente paso será hacer específicos los conceptos que serán implementados en este trabajo. Insertándose en el primer punto de la agenda de Ulloa, es decir, en el esfuerzo por entender la variabilidad de la naturaleza como construcción, es que aparece el trabajo de Philippe Descola hacia los años ochenta. A continuación, se reseñarán estos aportes, enlazado todo posteriormente a la relación comunidad-territorio, y con ella al segundo punto de la agenda de Ulloa, que dirige a la politización del debate sobre la naturaleza, como se verá al cabo de este subtítulo.

Las ideas de Descola permiten entender, desde la complejidad, los campos de interacción y conceptualización que dan origen a la naturaleza en contextos específicos. El autor formula, en primer lugar, la crítica al dualismo occidental como base para el monismo, reconociendo la multiplicidad de construcciones de la naturaleza que operan en el mundo. En segundo lugar, ofrece la noción de esquema de praxis para entender desde la cotidianidad esta construcción de la naturaleza, reconociendo en la acción práctica influjos simbólicos y discursivos. En términos generales, el antropólogo francés dirige la atención a los posicionamientos ontológicos que dan origen a los esquemas de relacionamiento e interacción con el ecosistema. A continuación, será presentado este recorrido conceptual.

El cuestionamiento del dualismo fue sostenido por Descola a lo largo de obra; pero es en *Más allá de naturaleza y cultura* (2012), en donde se discute a fondo el consenso

² La revisión de Ulloa fue más funcional a este trabajo. Pero otros autores contribuyeron a esclarecer este recorrido (ver Morán, 1993; Turbay, 2001; y Cayón, 2009).

sobre la división de la naturaleza y la cultura en Occidente. En este libro, el autor desarrolla un ejercicio genealógico que abarca los hitos de la civilización occidental, desde la antigua Grecia, hasta el Medioevo, el Renacimiento, la Ilustración y la Revolución Industrial. Aquí, se interpreta de esta relación entre sociedad y naturaleza como una configuración *particular e históricamente determinada*, por tanto, no homologable a las sociedades no occidentales.

Descola muestra que el recorrido histórico de Occidente ha terminado por ver en la naturaleza un reservorio de recursos a ser aprovechados. Se ha segregado de la experiencia social y, con ello, se han adelantado formas de explotación que parten de adjudicar a la humanidad la custodia sobre el medio ambiente. De aquí surge una reificación de la naturaleza, adelantada a la par de un saber científico que soporta la intervención constante del ecosistema. También vemos que el dualismo no es una postura universal, sino una forma específica de construir a la naturaleza desde Occidente y, por ello, no extensible a la experiencia de sociedades no-occidentales.

A partir de esta crítica, Descola propone un enfoque diferenciado, que ve en la naturaleza una construcción de cada cultura. Con esto, se evidencia cómo los grupos humanos han ido configurando una idea de la naturaleza desde su subjetividad. Ahora, el análisis dirige a posicionamientos ontológicos específicos. Con esto, Descola se refiere a formas de *ser* que operan en las distintas sociedades como mecanismos para entender e interactuar con el mundo. A partir de estos posicionamientos es que se interpretan los rasgos del ecosistema, se intervienen partir de las experiencias particulares y, sobre todo, se construye una idea específica de la naturaleza. Vemos varias naturalezas construidas por varias culturas, antes que una misma naturaleza experimentada diferencialmente (Descola, 2012:65).

También se genera un aporte metodológico para entender desde la etnografía las relaciones que la sociedad establece con el medio ambiente. Se considera la existencia

de un complejo de construcciones simbólicas en el seno de la sociedad. Estas construcciones se corresponden, a su vez, con acciones cotidianas. Se genera entonces un diálogo: un influjo simbólico-mental, que se materializa en la práctica. Así se construye una visión del mundo y un esquema de acción sobre él. Descola (2001:104) nombra esto como *objetificación social de la naturaleza*, y lo piensa como “ese proceso por el cual cada cultura dota de un relieve particular a ciertos rasgos del ambiente que la circunda y ciertas formas de relacionamiento práctico con él”.

Se parte de un proceso de convivencia e interpretación del ecosistema, que se manifiesta en cada sociedad, y que articula las redes de significados con el despliegue de acciones cotidianas de los grupos. La manera de abordar este fenómeno considera al *esquema de praxis* desde los enfoques etnográficos, pues en este se construyen y ejercen las ideaciones de la naturaleza en medio de un proceso interactivo. Esto, porque “una praxis es [una] totalidad orgánica en la que se mezclan estrechamente los aspectos materiales y los aspectos mentales” (Descola, 1989:19). Aquí entendemos cómo se materializan aspectos simbólicos, pues vemos múltiples “disposiciones psíquicas, sensorio-motrices y emocionales, interiorizadas bajo la forma de *habitus* gracias a la experiencia adquirida en un medio social dado” (Descola 2003: 75).

En armonía con esta interpretación, Descola valora la diversidad inscrita en las distintas formas de vivir la naturaleza. Con la variabilidad social y ecosistémica que alberga el mundo, el análisis de los asentamientos humanos en el espacio debe convivir con la diversidad de construcciones de la naturaleza. Se trata de expresiones particulares, afincadas en los devenires históricos de cada sociedad, que se manifiestan en diversos posicionamientos ontológicos que otorgan roles específicos a los humanos, y que leen a los elementos del medio ambiente partiendo de esta base. Así se integran universos simbólicos, y se condicionan las interacciones entre la sociedad y el ecosistema.

Revisando lo consignado en estos párrafos, vemos cómo, en armonía con unos avances

de la antropología ambiental, se puede construir una perspectiva crítica al dualismo occidental. Considerando los enlaces entre lo ideal y lo material, y pensando desde ellos la forma en que la naturaleza es construida, se puede entender que el dualismo naturaleza-cultura no hace justicia a las particularidades encontradas en las distintas formas de concebir a la naturaleza a lo largo del mundo. El dualismo ve en la naturaleza tan solo como una base material en donde toma lugar la existencia humana, y desde aquí analiza la interacción sociedad-naturaleza.

Lo que llama la atención del dualismo es el desconocimiento de las configuraciones ontológicas que tienen lugar en las distintas culturas, y cómo es a partir de estas ontologías que se construye a la naturaleza. Por el contrario, el dualismo occidental restringe la concepción de la naturaleza, y la asocia únicamente con su dimensión material. La naturaleza se reduce a un esquema de *hacer*, más no se asocia con un esquema de *ser* en el mundo. Además, al ver en la naturaleza un campo objetivo y universal, se niegan las determinaciones históricas que acompañan a cada grupo en la construcción particular de su rol en el ecosistema.

La novedad del aporte de Descola y de la antropología ambiental pos-dualista es la reivindicación del monismo como premisa analítica. Es de insistir que, cuando se habla de monismo, se habla de un análisis de las realidades particulares, de origen delimitado, que construyen a la naturaleza en la articulación de sus vertientes prácticas y simbólicas. Esta construcción de la naturaleza obedece a los rasgos singulares de cada sociedad, y se remite a los posicionamientos ontológicos que rigen la condición de humanidad y dan pautas de sociabilidad. Al prestar atención a las manifestaciones prácticas, se reconoce en su ejecución el influjo ontológico. Todo esto lleva a divisar, mediante el quehacer etnográfico, la variabilidad de construcciones de la naturaleza que tiene lugar en un mundo diverso social y biológicamente.

Sin embargo, queda la necesidad de elaborar otro aspecto, retomando los aportes de

Ulloa (2011) en donde se describe un cambio de agenda en la antropología ambiental alimentada por la concepción monista. Fue mencionado en los primeros párrafos de este subtítulo, que la transformación del objeto de estudio ha implicado la consideración de nuevos factores, que politizan la discusión sobre la naturaleza. Como antesala del desarrollo del concepto de territorio en el siguiente subtítulo, es necesario articular esta idea de la relación sociedad-naturaleza con la relación comunidad-territorio como vehículo para entender esta politización.

Al análisis de los grupos y sus ecosistemas, se ha ido integrando el análisis de los ordenamientos globales que hacen que los grupos interactúen entre sí. Esto es importante si se tiene en cuenta que existen varias construcciones de la naturaleza. Lo que sucede es que estas construcciones coexisten en un escenario de conflicto, pues mientras unas son hegemónicas, las otras son rebatidas, ignoradas y transformadas. Con las transformaciones de la antropología ambiental también se reconoce el rol político de los actores sociales. Así vemos que “las nociones sobre naturaleza, la ecología y el medio ambiente son procesos de lucha, traspasados por relaciones de poder, en un proceso permanente de negociación y resignificación” (Ulloa, 2011: 34).

Esta politización de las naturalezas reordena los intereses investigativos de la antropología contemporánea. Se da atención a las relaciones con el medio ambiente, reconociendo paralelamente las relaciones de dominación y las determinaciones históricas que han configurado las realidades en los niveles locales y globales:

La interrelación de diferentes nociones sobre la naturaleza también implica la existencia de procesos de negociación y conflictos sobre su significado, el cual tiene un contenido político. De igual manera, implica que, por ejemplo, los cambios ambientales no sean entendidos como neutros y que el acceso, beneficios y costos de los recursos naturales sean mediados por relaciones desiguales de poder. Así mismo, es necesario entender las interrelaciones que estas prácticas tienen con procesos locales, regionales, nacionales y transnacionales y con procesos de acceso, control y derechos sobre los recursos. (Ulloa, 2011:36).

Así, la atención vira hacia las configuraciones locales en relación con factores externos. Los ordenamientos comunitarios y sus construcciones de la naturaleza, se leen

teniendo en cuenta la impronta que las relaciones de dominación han establecido históricamente y siguen estableciendo. Se desarrollan nuevos campos de investigación, aportando para la construcción de espacios académicos dedicados a este tipo de reflexión.

De modo que se construye un escenario en donde los significados locales de la naturaleza se ven inscritos en un diálogo en múltiples niveles, marcado por la tensión. Es en este diálogo que emerge el enfoque espacial. El espacio como categoría permite detallar los posicionamientos, conocimientos y prácticas que se enmarcan en las localidades. Es que, al enunciar las experiencias locales, se da por entendido la existencia de un nivel, lo que da material para pensar en la interacción con los otros niveles, regionales y globales:

[se] propone considerar en los análisis antropológicos la escala espacial, dado que ésta enmarca de manera diferenciada conocimientos ambientales al igual que prácticas locales, pero a la vez pone a dialogar lo local con lo regional y global. Esta interrelación plantea una permanente articulación y replanteamiento de las negociaciones tanto en lo local como en lo global. (Ulloa, 2011:35)

De esta forma se emplazan las construcciones sociales de la naturaleza. Al considerar lo local como categoría, se reúnen en un espacio las prácticas y saberes que moldean a la naturaleza como experiencia comunitaria. De aquí, es posible integrar la forma en que las comunidades conciben a la naturaleza con la forma en que construyen y viven el espacio que habitan. Se asocian los procesos de reconocimiento y adscripción territorial con las configuraciones culturales que entienden, de forma específica, al ecosistema. El territorio se convierte en arena de reproducción social, en donde las conceptualizaciones y prácticas sobre la naturaleza hacen eco perpetuamente.

La relación comunidad-territorio como unidad puede parecer imprecisa o arbitraria al usarse en este contexto. Es necesario, por lo tanto, dejar en claro que este vínculo remite al proceso de objetificación social de la naturaleza. Para pensar en el territorio, es necesario considerar anticipadamente el proceso que parte de la interacción el medio

ambiente, y que define los modelos de socialización existentes. Se trata de procesos colindantes, como sugiere Arturo Escobar al pensar las bases ontológicas de la construcción social del territorio:

...los territorios son espacios-tiempos vitales de toda comunidad de hombres y mujeres. Pero no solo es eso, también son los espacios-tiempos de interrelación con el mundo natural que circundan y es parte constitutivo de este. Es decir, la interrelación genera escenarios de sinergia y de complementariedad, tanto para el mundo de los hombres-mujeres, como para la reproducción de los otros mundos que circundan al mundo humano. Dentro de muchos mundos indígenas y en algunas comunidades afrodescendientes de América Latina, esos espacios materiales se manifiestan como montañas o lagos que se entiende tienen vida o son espacios animados. (Escobar, 2015:33).

Así, este primer subtítulo del marco teórico, enfocado en las bases para entender las relaciones con la naturaleza, culmina al abrir una ruta analítica específica. El enfoque territorial permite hacer un tránsito, como se ha visto: la relación ecosistema-cultura se traslada al campo de la relación comunidad-territorio, en armonía con la agenda investigativa propuesta por Ulloa. Ahora, es necesario profundizar en la idea de territorio, y definir los conceptos que se implementarán en este trabajo. Eso pasará a ser desarrollado en el siguiente subtítulo.

3.2. *El territorio como escenario*

La categoría de *territorio* será implementada en esta investigación como un campo de manifestación de luchas de poder. Como una construcción deudora de la dinámica de objetificación social de la naturaleza, la categoría es conveniente por su concreción y su maleabilidad en el análisis de las luchas por la significación y el control del ecosistema. A continuación se desarrollará la noción, de manera que se construya al concepto como reservorio de los saberes y prácticas locales, pero también avatar de los diálogos entre agendas e intereses diversos que se imponen sobre los contextos, generando tensiones.

Como encuadre es necesario considerar, en primer lugar, el entorno en donde se desarrolla la idea de territorio: el espacio geográfico. Se entiende al espacio como una

producción social, resultado de las representaciones humanas y del despliegue de mecanismos de control, intervenciones y significaciones particulares e interactivas entre sí. Se retoma la propuesta del geógrafo Milton Santos (1996:27) para tal fin, pues este lo considera como la forma que contiene la vida social, pues el espacio

[no es] ni una cosa ni un sistema de cosas, sino una realidad relacional: cosas y relaciones juntas, (...) el conjunto indisociable del que participan, por un lado, cierta disposición de objetos geográficos, objetos materiales y objetos sociales, y por otro, la vida que los llena y anima, la sociedad en movimiento. El contenido (de la sociedad) no es independiente de la forma (los objetos geográficos): cada forma encierra un conjunto de formas, que contienen fracciones de la sociedad en movimiento.

Con esto, la idea de territorio remite a un proceso complejo e inherente a la conformación de las sociedades humanas. Es así, porque cada grupo desarrolla un modo propio de ser y estar en comunidad, que se desenvuelve a partir de las relaciones entabladas con el entorno material, como también afirma Carlos W. Porto-Gonçalves (2003:142). Este mismo autor invita a analizar la producción del espacio a partir de una tríada: territorio-territorialidad-territorialización, en donde la base material del territorio se liga a “una territorialidad (forma de vivir/sentir/pensar el espacio) que haya pasado por un proceso de territorialización en donde entran en juego relaciones de poder” (Betancourt, Hurtado & Porto-Gonçalves, 2013:9).

Revisando las consideraciones de Santos y de Porto-Gonçalves, se puede delinear una idea de territorio afín al interés de esta investigación. La categoría, a la par que cristaliza un relacionamiento específico con la naturaleza, consolida un ejercicio de apropiación del espacio bajo preceptos comunitarios tejidos a partir de la experiencia común. De esta forma, se llega a considerar al territorio como un “trazo entre pasado y futuro, entre materialidad y vida social, el territorio usado es una forma-contenido porque es la realización de la sociedad (contenido) de manera particularizada en los lugares (formas)” (Jiménez & Novoa, 2014:16-17).

Con todo, si se insiste en el carácter complejo del territorio, al integrar elementos

materiales y simbólicos en una construcción particular y determinada históricamente, es de insistir, por otro lado, en que esta idea remite a un encuentro entre múltiples grupos. El espacio se significa desde distintas posiciones, y contiene múltiples vínculos, no siempre armónicos, pues involucra a todas las instituciones e individuos que “actúan intrínsecamente asociados a una base material común, a pesar de su fuerza desigual.” (Silveira, 2011:3).

Ahora, este trabajo introduce la idea de la lucha por la significación y el control del territorio, porque en el territorio encontramos una interacción constante entre varios actores y racionalidades. En el contexto de investigación, estos diálogos se dan sobre el influjo hegemónico del capitalismo, que es la lógica dominante. La imposición de estas lógicas se desarrolla por varios medios prácticos, de modo que la economía de mercado irrumpe en los espacios, transformando sus realidades. Así es como lo considera Anthony Bebbington (2007:33):

[Los territorios] son productos de las dinámicas capitalistas, las historias locales y las formas en que distintos actores sociales (locales y no) trabajan, negocian y dan sentido a estos procesos. En este sentido muchos conflictos ambientales son también conflictos sobre la producción del territorio: sobre qué tipo de relación entre sociedad y ambiente debería predominar en un territorio; sobre cómo estos territorios deberían ser gobernados y por quiénes; sobre el *significado* que estos espacios deberían tener; y, sobre los tipos de lazo que estos territorios deberían tener con otros.

Este concepto es funcional a este trabajo por dos asuntos: primero, cristaliza el proceso de objetificación social de la naturaleza al reconocer la interacción de las comunidades con su espacio geográfico, como proponía Escobar. Segundo, al establecer al territorio como un campo marcado por la proliferación de actores y prácticas, se dinamiza el análisis de las relaciones de las sociedades con la naturaleza. Se reconoce el influjo de fenómenos externos, al entender que la configuración del territorio se inscribe hoy en día en un conflicto perpetuo. Se da paso a considerar las relaciones de poder a partir de los diferentes posicionamientos de cada actor involucrado, lo que permite considerar las intenciones detrás de los esfuerzos por significar y controlar al espacio. Esto

permitirá analizar cómo Santa María y Jurubirá construyen al espacio, para enfrentar la construcción del territorio que se promueve desde el Estado, lo cual dirige al siguiente concepto.

3.3. *El Estado y su influencia en el territorio*

Insistiendo sobre el escenario interactivo que se abre al considerar al territorio, podemos pensar la acción del Estado sobre este. Se debe adjudicar al ordenamiento estatal un rol en las configuraciones del espacio, pues el Estado “es un actor, el más autocentrado y con [mayor] poder de imposición colectiva, entre otros actores” (Jiménez & Novoa, 2014:47). Sobre el contexto de conflicto por la significación del territorio, en donde los universos locales entran en diálogo con racionalidades externas, es que se erige la necesidad de entender al Estado como uno de los principales participantes de este diálogo.

Para profundizar en este asunto, es necesario definir, en primer lugar, qué se entiende por Estado. Según Robert Jessop, antes que encontrar una entidad monolítica empeñada en el bien común, encontramos un campo relacional, en donde las lógicas dominantes guían los aparatajes institucionales. Un escenario de luchas de poder, que trae consigo disposiciones administrativas que gobiernan a la población y al espacio. Puntualmente, vemos “instituciones, organizaciones, fuerzas sociales y actividades, incrustadas y reguladas socialmente, seleccionadas de manera estratégica y organizadas alrededor de la toma de decisiones que son vinculantes colectivamente para una comunidad política imaginaria” (Jessop, 2007:7).

La dirección de este aparataje institucional se construye en medio de confrontaciones. En sí, la configuración de un Estado depende de un balance entre las fuerzas sociales y los mecanismos de acción estatales. Este equilibrio de fuerzas sigue respondiendo a un orden hegemónico, que en contextos actuales se encarna en el capitalismo. Jessop retoma a Gramsci para esta afirmación, pues éste ve en la hegemonía la puesta en

marcha de un “liderazgo político, intelectual y moral dentro y sobre un espacio político dado, de manera tal que se logre que las fuerzas e instituciones sociales se ajusten a los requisitos de la reproducción capitalista en un periodo determinado” (2008:7).

Ver en el Estado este entramado de instituciones, determinado por el encuentro y las relaciones de distintos actores, que a su vez se encuentran atravesados por el influjo hegemónico del capitalismo, permite integrar este concepto de forma específica a los encuentros que se dan en torno al territorio. Así, es posible valorar que la presencia y el accionar del Estado sobre los espacios y las poblaciones que gobierna, se encuentran marcados por estas condiciones de emergencia. Esta construcción del Estado se liga al devenir histórico de los sistemas de ideas, de las construcciones de la naturaleza, de las cambiantes necesidades humanas, un sinfín de variables que perfilan al ordenamiento estatal de manera específica.

Esta asociación Estado-capitalismo retoma directamente la formación del Estado liberal que parte y se reproduce en el mundo desde la consolidación de la economía de mercado (Polanyi, 2007:28). Encontramos una afinidad, porque el Estado es accesorio de la reproducción del modelo de producción, y lo reproduce en los territorios. Es el encargado de regular el capital físico (la naturaleza); y la fuerza de trabajo (la gente). Así, Razmig Keucheyan ve en el Estado una bisagra entre el capital y la naturaleza:

En la modernidad, la relación entre el capitalismo y la naturaleza nunca es inmediata. El Estado cumple una función intermediaria o de interfaz entre los dos. Toda la historia del Estado moderno puede ser releída a la luz de esta idea. Bajo el capitalismo, la relación entre la acumulación de capital y la naturaleza siempre es moderada o articulada por el Estado. ¿Por qué? En primer lugar, porque la lógica del capital es ciega y carece de límites. Abandonado a sí mismo, se aprovecha de los recursos que tiene a su alcance –naturales u otros– para agotarlos. Además, es incapaz de manejar los efectos nefastos del proceso productivo: contaminación, agotamiento de reservas, daños a la salud, crisis económicas, conflictos, etc. Para hacer frente a todo esto está el Estado. Al regular el acceso a los recursos y hacerse cargo de las consecuencias negativas del desarrollo, obra en favor de los intereses a largo plazo de las clases dominantes y permite que la naturaleza pueda ser explotada de forma durable. (2014:31).

Los estados se convierten en instrumentos de reproducción de este ordenamiento

mediante su acción regulativa, extendiendo el modelo hegemónico. Así, la presencia e intervención estatal sobre contextos delimitados puede ser leída como mecanismo de despliegue de la lógica del capital sobre los territorios. Se trata de la agenda ligada a la concepción capitalista que ejerce el Estado desde la dispersión de sus instituciones, una fuerza que pretende imponer una visión del mundo y se enfrenta a las racionalidades particulares, reconfigurando las realidades locales. Es decir, un “proceso de ordenamiento social y espacial, en constante formación y con importantes consecuencias en lo cultural y en lo cotidiano” (Torres, 2007:208).

La forma en que se esparce en los territorios la lógica del capitalismo, auxiliada por la presencia del Estado, retoma lo que David Harvey denomina el *spatial fix*. Este concepto cristaliza el movimiento actual del capital, que se hace flexible adoptando nuevas formas, asegurando su vigencia y su capacidad de aprovechar cualquier tipo de elemento en el marco de la economía de mercado. Así es que las localidades se integran al capital, pues éste mismo se adapta para perpetuarse, extendiendo consigo una racionalidad hegemónica. Vemos así que “la globalización es la versión contemporánea de la búsqueda interminable del capitalismo de un *spatial fix* a sus tendencias de crisis. [Hay] una profunda continuidad en la producción del espacio bajo las relaciones sociales capitalistas y sus imperativos” (Harvey, 2001:25, traducción propia).

Se tiene entonces que el capitalismo se expresa de manera diferenciada espacialmente. Esto, en medio de negociaciones y reconfiguraciones que modifican sus medios de ejecución, pero que rescatan continuamente su objetivo productivo. Se construyen y reconstruyen contextos con el fin de forzar sinergias entre las realidades locales y el capitalismo. El interés sigue siendo la acumulación de nuevos espacios y territorios a través de mudanzas, innovaciones y las cambiantes demandas del mercado, en donde el Estado aporta mediante reordenamientos institucionales (Harvey, 2001:25-26). El Estado se convierte en “un espacio clave para el desarrollo y la instauración de las condicionalidades de la globalización económica” (Sassen, 2010, en Silveira, 2011:15).

En efecto, al revisar los aportes de otros autores, se identifica esta correspondencia entre la presencia del Estado en los territorios y el diseño de una integración a las lógicas del mercado. La reproducción de los preceptos capitalistas en los contextos locales mediante los Estados no es producto de la inercia; más bien es una construcción simultánea a las fisionomías sociales de las regiones (García, 1996:168). Fernán González y Silvia Otero sugieren, por ejemplo, que el Estado es relacional y sensible a las realidades locales. Así, hace presencia de forma flexible, emergiendo sobre los territorios a partir de sus particularidades, asegurando el *spatial fix*:

Los términos de presencia diferenciada del Estado, (...) expresan la manera diferente como esas instituciones operan e intervienen en las diversas regiones, según sus configuraciones particulares y su tipo de articulación con la economía, la política y la cultura del conjunto de la nación. (...) Esta presencia diferenciada da cuenta de que el funcionamiento y la organización de las agencias estatales son diferentes en las regiones más integradas del país, en las regiones marginales y en las regiones en proceso de articulación al conjunto de la nación (González & Otero, 2006).

Se retoma este fenómeno como un aspecto fundamental para entender la presencia del Estado en los territorios, porque da a entender que esta presencia, y esta imposición de lógicas, genera una transformación en los órdenes sociales locales. Con orden social, se entiende el conjunto de patrones que orientan la interacción social, y que rigen las prácticas cotidianas de una comunidad (García, Guzmán, Aramburo, Rodríguez & Domínguez, 2014:5). En los órdenes sociales se estructuran las dimensiones políticas, económicas y simbólicas que rigen a la sociedad. Al pensar que el Estado irrumpe en los territorios, es posible considerar que estos órdenes se trastocan, pues se imponen nuevas formas de ver al mundo y de intervenir la naturaleza.

Claro que las transformaciones de los órdenes sociales no son uniformes, y es que las comunidades no son entidades pasivas, prestas a ser configuradas en su totalidad a partir de los intereses dominantes del Estado. Lo que se da en este encuentro entre lógicas hegemónicas y realidades locales es producto de negociaciones y diálogos que, no exentos de conflicto, dan paso a formaciones *sui generis* antes que reproducir

mecánicamente los mismos modelos. Las comunidades reforman su existencia a razón de nuevos retos, necesidades o potencialidades que tienen lugar en medio de una inserción obligatoria al marco de un Estado-nación. Así, por ejemplo, Ingrid Bolívar (2006:40-41) dice que el Estado, antes que ser un aparato inerte, es un proceso en constante formación. Un producto cultural que transforma las coordenadas de la sociedad a la vez que retoma y transforma formas precedentes de regulación social, reencauzándolas e integrándolas a su presencia en el territorio.

Esta forma de ver cómo el Estado configura la cotidianidad ha sido retomada por varios autores, entre ellos Robert W. Cox quien, influido por Gramsci (al igual que Jessop), ve en la configuración de la sociedad civil un campo en disputa marcado por el diálogo, que incluye al Estado, a la gente, y al mercado como actores afines u opuestos, pero siempre interactivos entre sí. La sociedad civil es el campo en donde se construye la realidad y, además de ser un punto de encuentro entre dominantes y dominados, es un espacio de debate, siendo a la vez “moldeadora y moldeada, un agente de estabilización y reproducción, y un potencial agente de transformación” (Cox, 2005:104, traducción propia). Así, este autor ve un escenario dinámico, de renovación constante de actores, intereses y plataformas, y de una relación entre Estado y sociedad marcada por un movimiento dual variable (Urán, 2008:38).

Con esto, Cox aporta una idea bastante funcional. Se trata de delimitar estas fuerzas sociales que configuran a la sociedad civil y al Estado; este movimiento doble, esta dualidad inherente. Esta relación dinámica entre Estado y sociedad, que configura los órdenes sociales *in situ*, y que va en dos sentidos;

Uno muestra un proceso “*top-down*” [o “desde arriba”], en donde las fuerzas económicas dominantes del capitalismo forman una hegemonía intelectual y cultural que asegura la aquiescencia del orden capitalista entre el grueso de la población. El otro concibe un proceso “*bottom-up*” [o “hacia arriba”] dirigido por sectores de la población en desventaja y marginados del orden capitalista, quienes construyen una contra-hegemonía que aspira a adquirir suficiente aceptación entre la población para desplazar el orden hegemónico (Cox, 2005:106, traducción propia).

En un sentido “hacia arriba”, la sociedad civil es el campo en donde aquellos desaventajados por la globalización de la economía mundial pueden armar protestas y buscar alternativas. Esto puede pasar a través de grupos comunitarios locales que reflejan la diversidad de culturas y prácticas sociales en evolución a lo largo del mundo. (...) En un sentido “desde arriba”, sin embargo, los estados y los intereses corporativos influyen el desarrollo de la versión actual de la sociedad civil para convertirla agente para la estabilización del *status quo* político y social. Las fuerzas hegemónicas dominantes penetran y coaptan elementos de los movimientos populares. (Cox, 2005: 108-109, traducción propia).

Ante la presencia del Estado, y con él la imposición de nuevas prácticas y lógicas, las comunidades se adaptan. Reconfiguran sus rasgos sociales, y se convierten en entes dialógicos, antes que someterse mecánicamente. Antes que sucumbir al despliegue de la maquinaria estatal al servicio del capital, el reflejo social dirige a un ejercicio adaptativo, del que parten estrategias de negociación antes que rendiciones totales como observa, muy en la línea de Cox, James Scott (2000:233). Se trata de resistencias diluidas en la cotidianidad, de negociaciones variables, cuyo objetivo es asegurar la integridad comunitaria.

Sobre este punto se puede dar un balance general al considerar que, para caracterizar al Estado como un actor inmerso en la lucha por la significación del territorio, se debe partir del influjo de la lógica capitalista que atañe a las bases de su construcción actual. Así puede entenderse cómo, a partir de la necesidad de expansión flexible del capitalismo, el Estado mismo se expande flexiblemente, estableciendo una presencia diferenciada en los territorios. Se genera una adaptación y un reordenamiento de los elementos de la agenda estatal, a la vez que se trastocan los escenarios comunitarios y se transforman sus ordenamientos sociales locales. En armonía con esto, lo que se presenciara en las dos comunidades estudiadas es una configuración *in situ* del Estado.

4. Metodología

La metodología sobre la que se levantó la información de este trabajo, se fundó en un enfoque cualitativo. Como herramienta para desarrollar este enfoque, fue

implementada la etnografía para la valoración de los escenarios comunitarios desde su cotidianidad. Con estas bases, se desarrolló un registro en terreno, dirigido por categorías fijas. En este apartado se definen estos elementos metodológicos, y se relata el proceso con el cual fue conseguida la información de campo. Se justificará, también la pertinencia de estas herramientas de cara a nuestro objeto de estudio, detallando la forma en que se abordó la investigación.

Para empezar, es necesario tener claro que el enfoque cualitativo se centra en la consecución de datos no cuantificables, es decir, aquellos que parten de la interpretación y subjetividad de los actores con los que se entabla el diálogo, y que no son susceptibles de ser analizados a partir de indicadores o proporciones estadísticas. Esto por la multiplicidad de visiones y valoraciones sobre el mundo que operan en los relatos captados. Este enfoque adquiere su rasgo distintivo en tanto “[trata] de investigar la naturaleza profunda de las realidades, su estructura dinámica, aquella que da razón plena de su comportamiento y manifestaciones” (Martínez, 2008:136).

En armonía con esto, se acudió a la etnografía para registrar las realidades encontradas con el proceso investigativo. Este método, fundado y depurado desde la antropología, parte del enfoque cualitativo para construir observaciones sobre la vida social, y se basa en la participación del investigador en terreno como medio para entender los fenómenos sociales. El investigador, con sus sensibilidades como medio de interacción, pasa a vincularse directamente con su población de estudio, asegurando una experiencia concreta dentro de las cotidianidades que le convocan.

Este quehacer etnográfico ha suscitado múltiples debates, que reflexionan sobre los alcances, pretensiones y retos del mismo. Si bien este asunto desborda el interés de este trabajo, sí se hace necesario asumir, a partir de esta discusión, una posición específica. Teniendo esto en mente, la etnografía interpretativa será el modelo a emplear. La particularidad de este método recae en su esfuerzo por deducir complejos de significantes partiendo de las inferencias del investigador sobre los hechos de la vida

cotidiana, registrados a partir de su observación, y tomando como referencia principal las elaboraciones de los sujetos de estudio (Muecke, 2003:226). Esta fue la guía para el proceso de recolección, procesamiento y representación de la información.

Los enlaces entre la sociedad y el ecosistema, y la construcción social de la naturaleza en sí misma, conforman la unidad analítica principal a tener en cuenta en este trabajo. A partir de esto se desarrollaron las herramientas, y se diseñaron las labores de observación. El método etnográfico se articula a estos escenarios a partir de sus posibilidades de valorar la cotidianidad misma, tanto en los escenarios de acción práctica como en los campos de elaboración discursiva. En este sentido, es una herramienta adecuada para abordar esta problemática específica (Del Cairo, Montenegro-Perini & Vélez, 2014:18).

Esta estrategia se puso en marcha mediante las modalidades de entrevista semi-estructurada, y el registro de diario de campo. Durante la estadía en campo se identificaron actores clave, y se procedió a entablar con ellos diálogos que permitieran la apertura de una visión compleja de la realidad. Para la sistematización y el análisis de la información, se transcribió la información, y fue rotulada. Posterior, se evaluaron los relatos y se adelantó un proceso de clasificación, que permitiera singularizar los aportes de cada registro. La llevada a término de la presente estrategia metodológica permitió dar paso al ejercicio de escritura y representación de los datos como se consigna en los apartados posteriores de este trabajo.

5. Delimitación del área y las poblaciones de estudio

El Parque Nacional Natural Ensenada de Utría se encuentra en el Pacífico colombiano, hacia el noroccidente del Chocó biogeográfico (figura 1). Se trata de una zona de conservación dispuesta por el gobierno colombiano a partir del Acuerdo No. 0052 de diciembre 4 de 1986, declarado como Área Protegida por el INDERENA el 19 de octubre de 1987 (Resolución Ejecutiva No. 090). El Parque Utría posee una extensión de

54.300has, con 12.400has marinas (22,84%) y 41.900has terrestres (77,16%). Se ubica de la Serranía del Baudó hasta el Océano Pacífico, y su territorio se encuentra bajo jurisdicción de los municipios de Bahía Solano, Nuquí, Alto Baudó y Bojayá (PNNU, 2015).

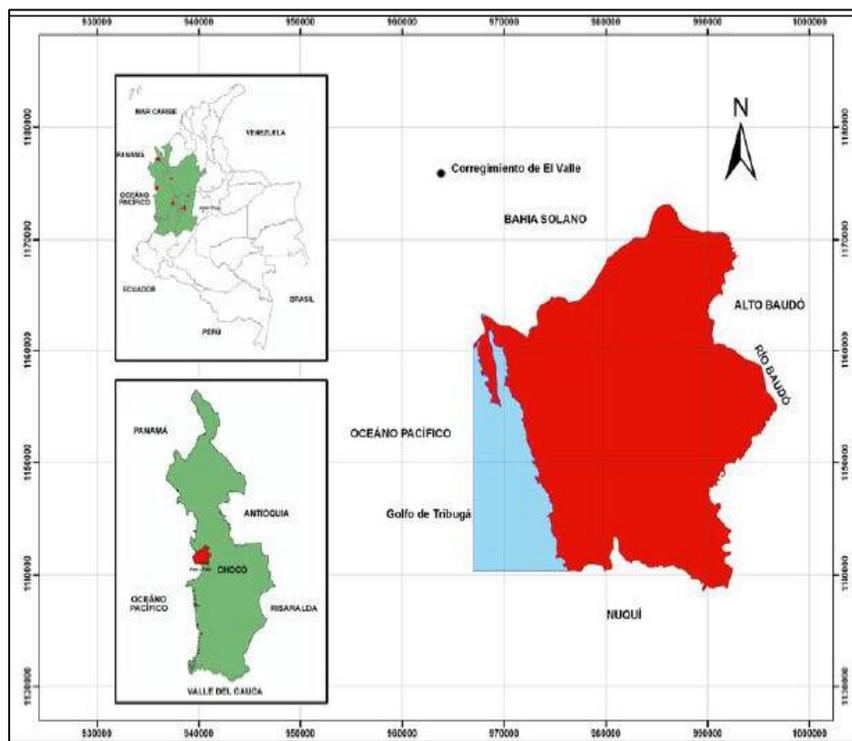


Figura 1. Ubicación del PNNU en la región chocoana y en Colombia. (Hoffman, 2014:103)

El territorio administrado por el PNNU alberga y colinda con poblaciones indígenas y negras (figura 2). El 80% de su territorio continental se encuentra en traslape con poblaciones de la etnia Embera Dóbida, y el otro 20% de su territorio terrestre, así como el área marítima, se encuentra traslapado –por uso– con comunidades afrodescendientes de los municipios de Bahía Solano (corregimiento de El Valle) y Nuquí (corregimientos Jurubirá y Tribugá). Las particularidades de estos grupos étnicos se tienen en cuenta a la hora de diseñar estrategias de acción de parte del Parque, de modo que la formulación de su Plan de Manejo ve como prioritario el establecimiento de estrategias conjuntas de manejo del ecosistema (PNNU, 2015:10).

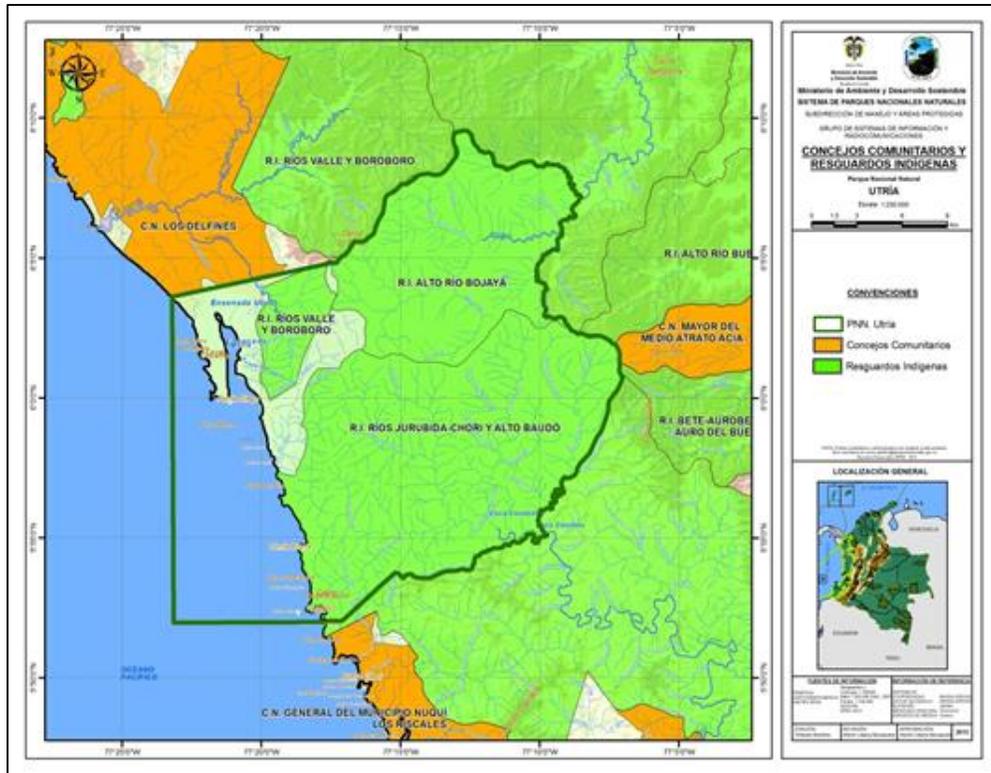


Figura 2. Relación del área administrada por el PNNU y asentamientos indígenas y negros (PNNU, 2015).

Uno de los resguardos indígenas cuyo territorio se encuentra en traslape con el PNNU es el Resguardo Ríos Jurubirá-Chorí-Alto Baudó, establecido en 1982 en jurisdicción del municipio de Alto Baudó. Este Resguardo, ubicado en la Serranía del Baudó (estribaciones de la Cordillera Occidental), alberga a la comunidad de Santa María de Condoto (figura 3), asentada en un ecosistema de selva húmeda tropical con altísimos niveles de pluviosidad y una enorme diversidad de flora y fauna endémica, con suelos pobres y una capa vegetal dispersa a lo largo de bosque primario (Preciado, 2014).

La población indígena de Santa María de Condoto ronda los 700 habitantes, concentrados en un caserío en la orilla del río Condoto. Se encuentra a un día de camino de los centros urbanos más próximos (Pie de Pato y Nuquí), y las vías de acceso son terrestres (a pie) y fluviales. La caza, la pesca y la agricultura son sus principales actividades. El dialecto empleado en el grupo corresponde con la zona Atrato-Alto

Baudó-Panamá de la familia lingüística Chocó (Pardo, 1983., 1987), y un sector de la población, principalmente los líderes, hablan el castellano de igual forma. La comunidad se agrupa mediante la estructura de Cabildo Indígena, y se encuentra con miras a consolidar su Plan de Vida con el fin de tener una base para representar sus necesidades e intereses en el constante diálogo establecido con el PNNU y el Estado colombiano.

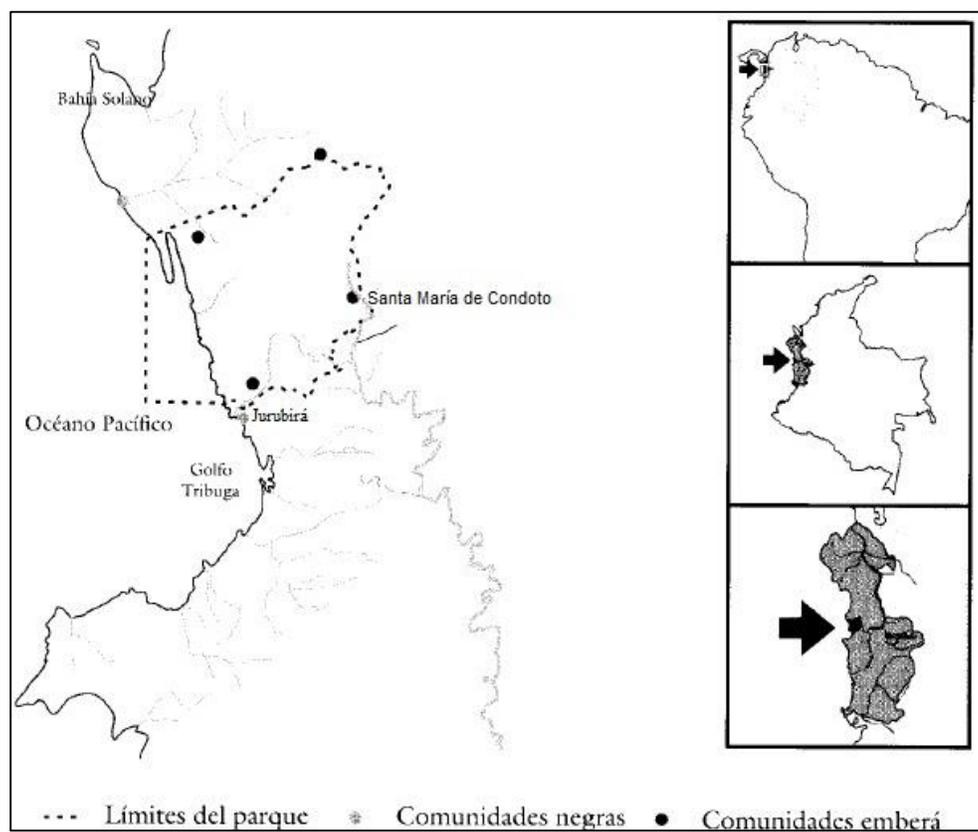


Figura 3. Ubicación de Jurubirá y Santa María de Condoto. Adaptado de Palacio (2002:47).

El otro grupo del cual se ocupa este estudio es Jurubirá. El poblado de Jurubirá se ubica en la zona de amortiguamiento sur del PNNU, pertenece al municipio de Nuquí, y se encuentra entre ecosistemas selváticos y de manglar que dan entrada a la costa pacífica. Asimismo, hace parte del golfo de Tribugá. Está constituido como Territorio Colectivo de Poblaciones Negras en virtud de la Ley 70, y alberga principalmente a población afrodescendiente. Se trata de un caserío rodeado por el río Chorí, asentado en el límite

con el mar pacífico. El centro urbano más cercano es la cabecera municipal de Nuquí, y las únicas vías de acceso al caserío son marítimas y fluviales (Hernández, 2010).

Albergando aproximadamente a 600 personas, Jurubirá destaca por su vocación productiva centrada en la pesca con línea de mano, la manufactura de artesanías, el ecoturismo y la agricultura. Su entidad administrativa, el Consejo Comunitario de Jurubirá, se encuentra adscrito al Consejo Comunitario Mayor “Los Riscuales”, que abarca a las poblaciones afrodescendientes de golfo de Tribugá, y que las reúne al unificar el mando en una sola entidad (CCMLR, 2007).

CAPÍTULO II: CONTEXTO DE INVESTIGACIÓN

En este capítulo se revisará el contexto del campo de estudio. Se discutirá la forma en que el Pacífico colombiano se ha ido configurando con los años, y veremos cómo esta región se desenvuelve en medio de dos fuerzas. Por un lado, la presencia estatal que busca integrar los territorios a la economía de mercado. Por otro lado, las distintas formas de resistencia que asumen las comunidades en pos de su autonomía. Así, conjugaremos diversos fenómenos, que dirigen hacia encuentros de distintas formas de ver al mundo y a la naturaleza, que entran en conflicto constante. Un campo de lucha por la significación y el control del territorio, tal cual muestran autores como Escobar (1998, 2010), Ulrich Oslender (2002), Peter Wade (2004) y Kiran Asher (2016).

De este modo se pretende analizar cómo opera el Estado sobre las comunidades estudiadas. Para esto, deberán considerarse las bases culturales que lo constituyen. Se debe analizar la estrategia de acción del Estado colombiano sobre el territorio, que a su vez se determina por las formas en que se relaciona con la naturaleza y con la gente. Así, se entenderá cómo actúa el Estado sobre la población civil y sobre el territorio, y cómo justifica su interés por controlarlos. Las prácticas y discursos destinados a asegurar este control serán revisados y, hacia el final del capítulo, serán asociados con la realidad encontrada en el área administrada por el PNNU.

Serán considerados varios temas a la vez, en tres niveles. El primer nivel es el más general, y busca entender la posición ontológica de Occidente respecto a la naturaleza. En el segundo nivel, se asociará a esta mentalidad con el Estado colombiano, y se pondrán en evidencia dinámicas de explotación de la naturaleza y de la población civil, con énfasis en la figura de Parques Nacionales. El tercer nivel es el más específico, y en él se revisa al contexto choicano, asociando los fenómenos discutidos a lo largo del capítulo con el área de estudio.

1. Primer nivel: el naturalismo como paradigma occidental

Ha sido mencionado que la episteme occidental parte de la segregación de los órdenes de la naturaleza y la cultura. En este caso, la naturaleza se construye como un campo exógeno, presto a ser explotado con base en las necesidades de los seres humanos. Este posicionamiento retoma una ontología que Philippe Descola describió a lo largo de su obra, y que se denomina naturalismo. Este naturalismo es el sustrato simbólico del accionar occidental, y el esquema de praxis de Occidente se lee a través de él.

El naturalismo ve en la naturaleza un orden objetivo, algo que *simplemente es*. Ve el escenario material de la existencia humana. Esta idea prima sobre todo: los modos de producción, las formas de relacionamiento con el Otro, la percepción del ecosistema, todo se entreteje en el marco simbólico del naturalismo, cuya lectura

...crea una distancia entre el hombre y el mundo, a la vez que pone en manos del primero la condición de atomización de las cosas, y sistematiza y estabiliza al universo exterior, al tiempo que le confiere al sujeto el dominio absoluto de la organización de esa exterioridad conquistada (...) En ese paisaje tenemos, por lo tanto, una objetivación desdoblada de lo real, una representación reflexiva en cierto modo, de la operación mediante la cual la naturaleza y el mundo son producidos como objetos autónomos por la gracia de la mirada que el hombre posa sobre ellos (Descola, 2012:105-106).

Es de insistir que el naturalismo es un campo complejo. Las manifestaciones naturalistas en el mundo son diversas pero todas comparten el ideal de reproducir, mediante la práctica, al dualismo naturaleza-cultura. Descola afirma que se encuentran dos vertientes del naturalismo, una predatoria, y otra conservacionista. Puede parecer paradójico, pero ambas se encuadran en la misma lógica, pues ubican a la naturaleza en el orden externalizado que se ha descrito en párrafos anteriores.

La vertiente predatoria se dirige, como su nombre lo indica, a la depredación del ecosistema mediante el modelo productivo. Se recurre a la naturaleza externa al Hombre, y se le interviene para satisfacer las necesidades de los seres humanos. Estas “necesidades” cambian históricamente, pero la dinámica sigue siendo la misma de

modo que, pasando por distintas formas de tenencia de la tierra o división del trabajo, la visión de la naturaleza como reservorio de recursos a explotar ha sido constante:

[...el] naturalismo rapaz o predatorio, no es tanto un valor como una antigua práctica europea, nacida en la Edad Media, cuando se desbrozaron para el cultivo grandes extensiones de bosques; esa práctica adquirió su legitimación con la filosofía cartesiana y su plena expresión con la mecanización del mundo, en el sentido tanto físico como técnico de la expresión; y después esa práctica se transformó en el destino histórico de Europa, bajo el nombre de producción, cuando la sociedad burguesa logró concebirse a sí misma como la encarnación de un orden natural. (Descola, 2001:119).

La vertiente conservacionista del naturalismo nace como respuesta al impulso predatorio. Se origina en un ideal romántico que ve en la naturaleza desprovista de intervención humana un campo de virtud incorruptible. Según Descola (2001:119), esta posición da origen a los movimientos conservacionistas que hicieron auge a mediados del siglo XX. Sin embargo, no se deja de reproducir la base dualista del naturalismo:

De ese estado de cosas no podía dejar de surgir un deseo de proteger la naturaleza, y adoptó la forma de una ideología que extendía a las especies salvajes y a los paisajes naturales el tipo de sensibilidad y de comportamiento ya experimentados en la relación con algunos animales domésticos y en el desarrollo de jardines de recreación (...) Al fetichizar a la naturaleza como un objeto trascendental, cuyo control se desplazaría del capitalismo predatorio al manejo racional de la economía moderna, los movimientos conservacionistas, lejos de cuestionar los fundamentos de la cultura occidental, más bien tienden a perpetuar el dualismo ontológico típico de la ideología moderna.

Se tiene que ambos modelos, el predador y el conservacionista, reproducen al naturalismo desde distintos puntos de enunciación, y siguen la misma fórmula. Sea justificando la intervención de la naturaleza en pos las necesidades humanas, o defendiendo el valor de *lo natural*, se ve cómo “procesos de depredación ambiental y de conservación de la vida silvestre responden a una misma lógica: una lógica que ubica a la sociedad por fuera de la naturaleza” (Santos, 2014:349).

Reflexionar en torno al naturalismo tiene funcionalidad en contextos contemporáneos, en tanto los modelos de sociedad dominantes, que se imponen a lo largo del mundo, parten de esta raíz ontológica. Con esto, quiero decir que el naturalismo ha configurado las sociedades actuales, porque ha determinado los modos de producción y dominación.

Al configurar los modos de producción y dominación, ha establecido una forma constante de explotación, tanto de la sociedad como del ecosistema. Asumiendo esta postura, se puede llegar a entender cómo tienen lugar fenómenos como el capitalismo, así como otro fenómeno, muy cercano: el colonialismo. Elaboraré más sobre esta idea.

Primero, consideremos el vínculo entre naturalismo y colonialismo desde la reflexión de Cristóbal Gnecco (2006). Este antropólogo da a entender que el proceso colonial que tuvo lugar en América encontró su sustento en esta ontología. Se sugiere que las relaciones otredad-mismidad que se establecieron parten del universo de significados afinado en la división entre naturaleza y cultura. Así, se ve al Otro como parte de la naturaleza, mientras el Yo europeo se liga a la cultura, justificando la dominación:

La localización polar de las categorías naturaleza y cultura ha alimentado la definición de un amplio campo semántico colonial en el cual los dos invitados centrales son la alteridad y la mismidad, el otro y el yo. El primero se identifica con la naturaleza, el segundo con la cultura. (...) Lo natural es lo ilimitado, lo desordenado, lo instintivo, lo emotivo, aquella moralidad negativa que el *deber ser* reprime y penaliza. Desde el inicio del régimen colonial en Colombia la alteridad étnica fue racionalizada y construida en el discurso a partir de esta dicotomía moral. La cultura era positiva, ejemplarizante. Los indígenas, en cambio, eran parte de la naturaleza. (Gnecco, 2006:222-224)

Esto permite ver de otra forma el proceso colonial, al develar su enlace con la ontología naturalista, que da a las prácticas colonialistas un sustento simbólico. Ahora, esta impronta del naturalismo se rastrea de igual manera en el capitalismo: se puede ver cómo el modelo de sociedad capitalista adopta las vertientes naturalistas (la predatoria y la conservacionista), insertándolas en sus modelos productivos y ejecutando prácticas que parten de esta racionalidad.

Así, el capitalismo retoma la depredación, por ejemplo, mediante una lógica de extracción de recursos naturales (Descola, 2001; Santos, 2014). Por otra parte, el capitalismo asume la conservación, y esto lo vemos al revisar los esquemas de áreas protegidas. En estos casos, es posible ver que las áreas a proteger sirven a la maquinaria capitalista de tres formas: a) privilegian el desarrollo de la biotecnología, garantizando

un capital a futuro (Wade, 2004); b) permiten racionalizar los recursos naturales, estableciendo formas distintas formas de aprovecharlos (Piedrahita, 2016); y c) es un escenarios para flujos de capital, como el ecoturismo y el Pago por Servicios Ambientales (Ojeda, 2012; Dhandapani, 2015). Todas estas prácticas no hacen sino construir a la naturaleza como una mercancía a ser regulada mediante el mercado.

Como afirmé anteriormente, estos dos fenómenos originados en la mentalidad naturalista se articulan. El capitalismo se vale de las relaciones coloniales, porque su sistema de explotación requiere poblaciones subalternas que se sometan a su modelo productivo. El orden colonial es funcional al capitalismo, porque contribuye a suplir fases de su sistema de producción. Así, por ejemplo, durante la Colonia, ya se aprovechaba el capital físico y la fuerza de trabajo que albergaban los países colonizados, generando una articulación de estas naciones en las bases de la cadena productiva (Serje, 2005).

Con la creación de Estados independientes en la América del siglo XIX, la relación de dominación colonial se mantiene, sobre nuevos términos. En estos contextos *poscoloniales* se reproduce la jerarquía entre los países colonizadores y los colonizados. Según Escobar (1996), el mundo sigue dividido, ahora entre los países con mayor capital e infraestructura, y los países centrados en el renglón primario de la economía, es decir, que aportan principalmente materias primas y fuerza de trabajo. Aquí, la relación de dominación colonial se traduce en el ideal de *progreso* que impulsa, sobre todo, la inserción de los sistemas de producción nacionales en una nascente economía de mercado, reproduciendo las condiciones jerárquicas de explotación.

Esta idea de progreso se manifiesta en una explotación de la naturaleza y al ser humano que desconoce los impactos sociales de sus prácticas y se centra en la generación de ganancias. Ya entrado el siglo XX, según Escobar (1996), el progreso como paradigma se encarna en el discurso del desarrollo. El desarrollo lleva a planear todas las

instancias de la vida nacional, y acoplarlas con la economía de mercado. Aquí se busca dirigir las vocaciones productivas de la gente y la tierra mediante la acción de los Estados. Aquí también se siguen perpetuando los roles dominantes y subalternos, pues la explotación continúa. Antes colonizadores y colonizados, ahora Primer Mundo y Tercer Mundo: la práctica de se reproduce a través del tiempo.

Esto, mientras se imponen los valores naturalistas, mediante la ciencia y la glorificación de los avances de Occidente. Se esparce este ideal, y se crea un mundo globalizado en donde la economía de mercado se presenta en toda cotidianidad. Así, se desconocen formas alternativas de concebir al mundo y la naturaleza, y se impone, por distintos medios, un paradigma naturalista. Con él, se promueve “una actitud instrumental hacia la naturaleza y la gente, lo que a su vez [conduce] a formas sin precedentes de explotación de los seres humanos y la naturaleza” (Escobar, 1996:218).

Todo lleva a considerar el escenario actual, reconociendo la influencia del naturalismo en el orden el mundo. Un orden en donde el capitalismo y el colonialismo se articulan para reproducir, en todos los confines del planeta, un sistema de producción y una actitud depredadora en relación a la naturaleza. Una actitud que separa al orden de lo natural del orden de lo cultural, y que justifica una explotación continuada del ecosistema al separarlo rotundamente del ser humano (Serje, 1999). Como era de esperar, siglos después de la Primera Revolución Industrial, el sistema se encuentra en una profunda crisis asociada al mantenimiento de los recursos naturales a futuro, una crisis ambiental reconocida en distintas esferas de este orden mundial.

Esta crisis ambiental no puede encontrar una solución dentro del sistema existente. Por lo menos esta es la opinión de Margarita Serje (1999:66), quien señala que el naturalismo ha incurrido en posicionamientos dañinos e irreversibles. Primero, porque las soluciones que hasta el momento se han ofrecido, sólo tienen lugar en el marco de la economía de mercado, por lo que no avanzan en gran medida. Y segundo, porque el

naturalismo excluye otras alternativas, invisibilizando otras cosmovisiones, otras formas de relacionarse con el ecosistema, suprimiendo el diálogo de culturas.

Hasta ahora, desde la revisión bibliográfica, se ha fundamentado una crítica hacia el paradigma naturalista. Entre sus muchas falencias, vemos que es un modelo cerrado que no acepta negociar sus prácticas. Al perpetuar la forma en que concibe a la naturaleza, y al articular esto con mecanismos de explotación, el naturalismo reproduce un modo de vida difícilmente sostenible. Sin embargo, para ver manifestaciones concretas de este ideal naturalista, es necesario asumir, a continuación, la lectura del Estado colombiano en relación a esta ontología.

2. Segundo nivel: el Estado colombiano y el naturalismo

Estas lógicas hacen mella en el ordenamiento estatal colombiano, formulado desde el naturalismo, lo cual se confirma al observar la forma en que opera y los remanentes coloniales de su actuación. Esto se puede constatar al revisar la forma en que el Estado se integra con la economía de mercado, y el rol de los territorios y las poblaciones que alberga en su geografía en todo esto. Al considerar cómo el Estado adelanta las labores de conservación de la naturaleza, en este nivel del contexto veremos cómo la otredad y la conservación van de la mano en el ideal estatal, encausadas en la mentalidad hegemónica.

2.1. *El Estado de competencia*

Para empezar, tomaré al Estado de competencia como la manifestación actual del vínculo Estado-capital. Para esto, se debe retomar un momento histórico: la crisis del modelo de Estado proteccionista a mediados del siglo XX. Aquí, el capitalismo reformula y flexibiliza sus dinámicas para perpetuar su expansión. La premisa es: en un mundo capitalista globalizado, donde los flujos del capital internacional cobran relevancia, el Estado se convierte en un actor que debe rendir. El Estado se inserta en el mercado, y

compite con otras naciones. Así, los gobiernos ponen sus capitales físicos y su fuerza de trabajo en disposición del mercado transnacional.

Para reforzar esta presentación del Estado de competencia es conveniente acudir a Robert Jessop. Este autor afirma que, tras la crisis del Estado de bienestar occidental, en los años 70 y 80 se da un viraje hacia el posfordismo, y con esto tienen lugar cambios fundamentales. Se flexibilizan la fuerza productiva y los flujos financieros, se desarrollan nuevas tecnologías, se especializa el trabajo y se expande la economía en red. Los movimientos de capital y materia se intensifican, y las relaciones de producción y consumo se alteran. El espectro del capital se hace ubicuo, trastocando todas las escalas de la cadena productiva, reordenando las relaciones sociales y generando un reajuste discursivo-institucional que regula el nuevo escenario (Jessop, 2008:143).

Con esto, se puede ver en el Estado a un actor maleable, cuyas prácticas se dictan según las fluctuaciones del mercado transnacional. Aquí, la competitividad se hace un imperativo, y se convierte en el *leitmotiv* de la presencia estatal en el territorio, irrumpiendo en las localidades desde la racionalidad capitalista. El Estado de competencia es un ente garante del crecimiento dentro de sus fronteras, y su misión es asegurar el rendimiento de los capitales que estas albergan. Así, se promueven “las condiciones económicas y extraeconómicas para triunfar en la competencia con otros actores y espacios económicos localizados en otros Estados.” (Jessop, 2008:118).

Este reajuste del Estado es aún más trascendental pues, cuando Jessop habla de las condiciones extraeconómicas, se refiere a otras dimensiones de la vida social de los sujetos. Hacia este punto, se sugiere que las formas de vida de las comunidades se ensamblan en una estructura global que responde únicamente a los intereses del mercado transnacional. El aparataje estatal dirige este ensamblaje, y de paso moldea nuevas pautas de socialización más acordes al capitalismo, transformando realidades:

[...aunque] las estrategias de los Estados competitivos pueden fijarse sobre lugares

específicos, espacios y escalas concretos, y dirigirse contra competidores específicos, estas aparecen siempre mediadas por el funcionamiento del conjunto del mercado mundial, especialmente en la medida en que se realizan esfuerzos por ampliar y profundizar este mercado mediante estrategias de globalización neoliberal. El Estado competitivo como tal otorga prioridad a la búsqueda de estrategias destinadas a crear, reestructurar o reforzar —siempre que resulte económica y políticamente viable— las ventajas competitivas de su territorio, población, medio ambiente, instituciones sociales, y agentes económicos. (Jessop, 2008:118)

Así, se observa que el actuar de los estados contemporáneos se encuentra alineado con un orden hegemónico. El capitalismo/naturalismo como paradigma cultural impone su racionalidad centrada en la acumulación, y la sociedad civil se ve como un engranaje de su maquinaria. Los Estados y sus instituciones se convierten en actores del mercado, y sobre esta premisa buscan reconfigurar sus territorios al servicio del capital transnacional. Esta dinámica se cristaliza con la estrategia de la competencia, que busca integrar a sus lógicas a los distintos individuos, grupos y espacios.

El concepto de Estado de competencia fue revisado por Alexandra Urán (2011), quien identificó cómo se concretaba esta estrategia en Colombia. Urán señala que con la apertura neoliberal de fines del siglo XX, el país transforma su estructura institucional. Con la Constitución del 91' y sucesivos adelantos legislativos, se configura el perfil económico de la nación de cara a la competencia. El modelo rentista es el rol que se asume en este nuevo escenario, y con él nacen distintas problemáticas sociales, porque de los reordenamientos económicos y extraeconómicos que el Estado hace para competir, surgen conflictos que comprometen a las comunidades y sus territorios.

La razón de estos conflictos recae directamente en la adopción de este modelo de Estado rentista. Un Estado rentista busca producir materias primas y bienes sin mayor complejidad tecnológica, concentrándose en sectores primarios de la cadena productiva y reforzando este esquema mediante la flexibilización productiva y laboral. Este modelo pone en disposición los capitales físicos y humanos de una nación a las dinámicas del mercado transnacional. Para preservar este orden, los Estados acuden a

prácticas represivas y a mecanismos de contingencia para mantener el control sobre las insurrecciones que tengan lugar. En los Estados rentistas se observa, a menudo, que convergen la riqueza biótica y el conflicto social (Urán, 2011:262).

La implementación del modelo rentista en el país ha asumido distintas formas. Buscando atraer inversión extranjera, el Estado ha ido insertando los territorios en un escenario desregularizado de mercado transnacional, imponiendo un ideal productivo sobre la tierra y la gente. En Colombia los gobiernos han apuntado a reordenar las vocaciones productivas de los territorios, para alinearlos con las exigencias del mercado, y armonizar sus sistemas productivos con la globalización neoliberal. Se evidencia así una estrategia de expansión económica competitiva, centrada en la explotación de la naturaleza y la producción de mano de obra barata (Urán, 2011:261).

Esto lleva a considerar un encuentro entre una mentalidad estatal competitiva, y las formas de vida particulares de las comunidades que habitan la geografía nacional. Aquí nace el conflicto, pues las comunidades locales, poseedoras de sistemas de valores y prácticas particulares ligadas a sus territorios, ven en la irrupción del Estado una presión de la racionalidad capitalista, pues el Estado actúa dirigido por la competencia, y vigila todas las dimensiones de la vida social para armonizarla con las demandas de la globalización neoliberal. Al imponer “desde arriba” una noción de uso eficiente del territorio ligada al mercado transnacional, se desconocen las racionalidades propias de grupos locales, y se desencadenan consecuencias sociales.

Estos ideales competitivos son totalizantes, y comprometen la integridad de las localidades, pues es de recordar que el Estado de competencia también dirige condiciones extraeconómicas para preservar el orden. Es decir, integra

...nuevos elementos que revelan la identidad y las particularidades culturales como nichos del mercado global: los usos, las costumbres, las tradiciones, el conocimiento tradicional y las prácticas políticas, elementos estos que pueden potenciar la productividad, lo que podría llegar a extender las desigualdades, y poner aún más de manifiesto, las desventajas, contradicciones, dilemas y conflictos que una economía y

un mercado mundial sin límites ni restricciones, puede acarrear en términos de las relaciones sociales un gran riesgo para la subsistencia cultural y económica de los distintos grupos culturales (Urán, 2011:260).

Con esta interferencia en los valores extraeconómicos, también se hace evidente que las prácticas de la estrategia de competencia generan un escalamiento de crisis nacionales enraizadas históricamente. Así se observa, por un lado, que la acumulación de tierras aumenta al privilegiar ciertas iniciativas productivas como el monocultivo y, por otro lado, el conflicto armado interno que se encrucece cuando el Estado busca asegurar el control del territorio sobre todas las cosas (Urán, 2011:271). Además, en este panorama se hace patente el fortalecimiento de la tendencia occidental a excluir las mentalidades alternativas e imponer sus prácticas y lógicas (Escobar, 2010:29).

El análisis lleva a Urán a reconocer que, de igual forma, estos fenómenos generan espacios de confrontación y resistencia. Las localidades buscan preservarse, también por distintos medios, como la movilización social o la negociación de aspectos de su vida cotidiana. La autonomía se vuelve un valor innegociable en este escenario, y sobre esta premisa se enfrentan los preceptos estatales que buscan reordenar la forma en que estos grupos existen. Cuando el Estado ve en el territorio un vehículo para competir, las comunidades ven en este un vehículo para sobrevivir, lo cual lleva a estructurar respuestas “hacia arriba” (Cox, 2005).

Aquí presenciamos formas distintas de ver el mundo, que se encuentran y entran en conflicto. Una de estas formas de ver al mundo, el naturalismo, ostenta el poder, y busca influir en las formas locales. La fórmula es la misma, en tanto se sostiene la visión de la naturaleza como un reservorio de recursos a ser explotados, solo que esta explotación se encauza en los movimientos del capital transnacional. Si bien es un nuevo contexto histórico, económico y político, el naturalismo mantiene una impronta en las prácticas estatales.

Teniendo esto claro, la pregunta podría centrarse a continuación en los ideales

productivos del territorio que el Estado promueve, mencionados anteriormente. Es que, en estas prácticas y usos de la tierra ligados al mercado, que se promueven desde las instituciones, se encuentra el influjo de la ontología naturalista. Estos ideales articulan las actitudes depredadoras y conservacionistas del naturalismo, y con ellas también se da un enlace con a las relaciones de dominación que aún impactan los escenarios con los que nos encontramos. Así, y revisando la forma en que actúan sucesivamente los gobiernos colombianos, podrá observarse que, bajo la estrategia de la competencia, el manejo del territorio se asume desde dos frentes: el extractivismo y la conservación.

El extractivismo es la manifestación más dramática del naturalismo, y los impactos sociales y ambientales que ha generado en el territorio nacional son incalculables. Eduardo Gudynas (2016:13) define esta práctica como una “apropiación de recursos naturales en grandes volúmenes o bajo prácticas de gran intensidad”, y con este concepto podemos entender las iniciativas a gran escala de explotación mineral, la ganadería extensiva o los monocultivos, todas presentes el caso colombiano. Esta forma agresiva de aprovechar la naturaleza encuentra un apoyo en el ordenamiento estatal, que le defiende a ultranza ignorando sus consecuencias, como señala el mismo autor.

Sin embargo, en esta investigación, ocupada de comunidades traslapadas con el PNNU, nuestra atención se centrará en la estrategia conservacionista. La conservación es una de las formas en que el Estado impone un ideal productivo a los territorios, pues nace de la noción del uso racional de los recursos. De igual forma representa una forma de adoptar flujos alternativos de capital, como el ecoturismo, el PSE, y el aseguramiento capitales a futuro sobre la promesa de la biotecnología, es decir, un usufructo basado en la idea de conservación de la naturaleza. El modelo de conservación del Estado es fuente de reflexión para este trabajo, porque es una forma de hacer presencia en los territorios. Al ahondar en los mecanismos que se implementan en el país para asegurar la protección del medio ambiente, se entenderá la forma en que el Estado colombiano

asume al naturalismo como plataforma para entender y actuar sobre el mundo.

2.2. *Haciendo verde al Estado: conservación y población civil*

De modo que es necesario desarrollar el tema de la conservación ligado al Estado, para entender cómo se perpetúa la lógica competitiva/capitalista/naturalista en los territorios que se observan en este estudio. Podemos abordar este asunto analizando qué busca conservar el Estado; cómo lo conserva; por qué busca conservar; cuál es el rol de la sociedad; y cuáles son las consecuencias del modelo asumido. Resolviendo esto podremos entender la forma en que la conservación se integra con los ideales productivos que el Estado colombiano busca concretar, expandiendo su frontera e insertando los territorios a las lógicas del mercado.

Es necesario tener en cuenta, primero, que la conservación es un compromiso político en Colombia, uno de los once países mega-diversos del planeta. La nación contiene el mayor número de especies por metro cuadrado en el mundo (el 10% del total), siendo apenas el 0.22% de la superficie global. Asimismo, alberga en sus cinco eco-regiones 86 tipos de ecosistema, entre marinos, costeros, acuáticos y terrestres (MinAmbiente & PNUD, 2014). Se habla así de invaluable reservas de recursos naturales, un área estratégica en el panorama actual, marcado por la crisis ambiental y la pregunta por el sostenimiento de los recursos hacia el futuro.

Para administrar esta riqueza se han establecido sistemas de áreas protegidas como los Parques Naturales. Ocupándose del resguardo del ecosistema, encontramos un recorrido legislativo que inicia en los años 30', siempre permeado de tendencias globales, y reformando la institucionalidad en un esfuerzo constante por "hacer más verde al Estado", según Manuel Rodríguez-Becerra (2009:19). Al revisar los aportes de este autor, junto con los de Germán Andrade (2009), Carlos Andrés Durán (2009), e Irene Piedrahita (2016), será posible comprender esta dinámica esta dinámica,

separándola, por cuestiones prácticas, en cuatro momentos que hablan de una forma específica de conservar el medio ambiente y relacionarse con la población civil.

El primer momento de este recuento contiene los primeros acercamientos a la idea de la conservación, entre los años treinta y los cincuenta. Los antecedentes de la conservación en Colombia comienzan con la ley 200 de 1936. Aquí, el Estado crea la figura de Reserva Forestal aplicada a los baldíos, o sea porciones de tierra sin titular. Esto, ignorando la presencia de comunidades que se asentaban en estas áreas. Una incursión incipiente a la labor conservacionista, que se modifica en 1958 con la promulgación de la Ley Segunda, esta sí más explícita frente a la responsabilidad de resguardar los recursos naturales. Esta ley crea la figura de Parques Nacionales Naturales, y surge de la influencia de las teorías del desarrollo que buscan ordenar el espacio para estructurar el sistema productivo, y de compromisos internacionales que surgen de la Convención del Hemisferio Occidental de 1942 (Piedrahita, 2016:61).

El segundo momento tiene lugar entre las décadas de los sesenta y los ochenta, y será llamado *Parques como museos in situ*. Esto, porque aquí el Estado asume un ideal de conservación purista para regular las áreas conservadas. A partir de la Ley Segunda, se comienza a gestar el modelo institucional para administrar Parques Naturales y en 1968 se crea el Instituto Nacional de Recursos Naturales Renovables y el Ambiente – INDERENA–, siguiendo las recomendaciones de la Misión Currie. La custodia de los Parques queda bajo el Instituto, reforzado a partir Decreto 133 de 1976, adherido al recién creado Código de Recursos Naturales Renovables y del Medio Ambiente de 1974. Este Código, concebido desde la influencia de movimientos ambientalistas, retoma la idea de desarrollo sostenible para intervenir los ecosistemas del país.

La constitución de los PNN hacia estos años generó consecuencias sociales. Los Parques son una forma en que el Estado hace presencia en territorios históricamente ignorados, y también permiten la imposición de un ideal productivo sobre la tierra –la

conservación- (Durán, 2009:62). Pero esta presencia era bastante agresiva, pues el INDERENA veía en estas áreas santuarios de flora y fauna, prohibiendo los asentamientos y las actividades humanas en sus confines, con la excepción de Resguardos Indígenas preexistentes. La exclusión tuvo dos caras: la expropiación y la persecución que se efectuaba bajo las facultades policivas del Instituto y sus funcionarios. Se da inicio a un fenómeno continuo de despojo desplazando comunidades y amenazando su subsistencia (Ojeda, 2016).

Pero esto cambia hacia el tercer momento. Una etapa de transición que inicia hacia finales de los años ochenta y principios de los noventa. Se trata de la creación de *nuevos sujetos ambientales*. Esto, mediante el consenso con entidades de orden supranacional sobre la necesidad de conciliar la existencia de las comunidades indígenas, negras, y campesinas en menor medida, con los modelos de conservación del entorno. Los acuerdos de la Cumbre de la Tierra, y el Convenio 169 de la OIT contribuyen, junto con los movimientos ambientalistas, a la nueva Constitución de 1991 y a la promulgación de la Ley General Ambiental (Ley 199 de 1993), que crea al Ministerio del Medio Ambiente y liquida al INDERENA.

En la nueva legislación, se seguía viendo a la naturaleza como un contenedor de recursos a ser intervenidos mediante la racionalidad económica (Piedrahita, 2016:74). Pero también se reconocía el rol de las minorías étnicas en la labor conservacionista, correspondiendo con compromisos políticos internacionales. Comienza a pensarse en la inclusión antes que la exclusión, y entablan diálogos con autoridades locales, negras e indígenas, ahora revestidas de un nuevo cuerpo de derechos. Así, la institucionalidad de Parques reformula su estructura.

La reforma institucional de Parques, ahora adscritos al Ministerio del Medio Ambiente, trajo consigo el cuarto momento a principios del siglo XXI. *Parques con la gente*. Este es el nuevo eslogan de la entidad, que asumió el trabajo colaborativo (el co-manejo),

alejándose de las coerciones explícitas, que desaparecieron junto con el INDERENA. Se centraliza el mando en la Unidad Administrativa Especial del Sistema de Parques Nacionales Naturales –UAESPNN–, que regula el Sistema de Parques Nacionales Naturales –SPNN–, dependiente del Sistema Nacional de Áreas Protegidas –SINAP–. Bajo este orden actualmente el 11,27% del territorio continental del país, junto con el 1,5% del área marina, se distribuyen entre 59 zonas resguardadas bajo esta figura.

Sin embargo, actualmente no es posible hablar de una armonía entre las comunidades y los Parques. Esto, porque el Estado ha propiciado las dinámicas del capital sobre estas áreas, en especial mediante el turismo. Con esto, se han ido generando nuevas exclusiones socioeconómicas, disimuladas mediante la idea de competencia, como demuestran casos como el del Parque Corales del Rosario y San Bernardo (Durán, 2009); y el del Tayrona (Ojeda, 2012). Además, la forma en que el Estado busca alinear los modos de vida de las personas con su idea de conservación, y la forma en que militariza los territorios resguardados para asegurar su custodia, deviene en innumerables conflictos a ser estudiados bajo lo específico de cada caso.

Esto se suma, claro, a otras acciones que parten del Estado sobre áreas protegidas, y que se contradicen entre sí. Se han otorgado licencias de explotación mineral en estas zonas (Rodríguez-Becerra, 2009:23); se han erradicado cultivos ilícitos mediante aspersiones aéreas (WOLA, 2009), ambas labores de alto impacto ambiental. Lo que presenciamos es que la conservación, para el Estado, no es un fin en sí mismo, sino un medio. Un medio para hacer presencia en los territorios e integrarlos en su agenda de gobierno ligada al mercado, ejerciendo un control sobre el espacio y la población. Cuando tienen lugar amenazas al orden estatal, como el caso del narcotráfico, o bien cuando los recursos de las zonas pueden ser aprovechados por otras modalidades productivas, el Estado se reserva el derecho de intervenir las áreas.

Con todo esto, se puede reflexionar sobre cómo, a lo largo de este recorrido (sintetizado

en el anexo 1), estamos presenciando una relación de dominación que se continúa con las décadas, y que asume distintas formas. Al revisar algunos puntos de vista resulta que la actual comunión –por lo menos discursiva–, entre la conservación y las minorías étnicas es bastante conveniente para el Estado colombiano, por lo menos de la forma en que se entiende en este trabajo. Profundizaré esta cuestión en el siguiente subtítulo.

2.3. *Patrones de dominación: conservación y minorías étnicas*

Durante toda la historia del relacionamiento de los PNN con la sociedad civil, es posible identificar una misma fórmula: el Estado, al imponer su ideal naturalista de conservación, consolida también un gobierno de las comunidades que coinciden en los territorios a proteger. Sea excluyendo o integrando, la forma en que se administran estas áreas a conservar, coinciden con una estrategia para el manejo de las minorías étnicas. Elaborando sobre esta idea, se puede concluir que, mediante los esquemas de áreas protegidas, el Estado desarrolla un doble gobierno, de la naturaleza y de la alteridad, asegurando un control.

Si retomamos la perspectiva crítica que asume Gnecco (2006: 222-223) frente a las prácticas coloniales del Estado colombiano frente a la alteridad, encontramos un hilo conductor que asocia la forma en que se administraban las comunidades negras e indígenas desde la Colonia hasta la actualidad. Esta administración se caracteriza por ser moralizante, al imponer un deber-ser, y localizante al restringir, muy a menudo, a las minorías étnicas a territorios delimitados. Esta tendencia del Estado para encasillar semántica y espacialmente a las comunidades se ha sostenido hasta nuestra época, y se involucra con el esquema de conservación.

Ubiquémonos en el escenario actual, el de la Colombia multicultural que invita a la alteridad a participar en su compromiso por la protección del ecosistema. Según Gnecco, en este panorama, se sigue reproduciendo el modelo de dominación

moralizante-localizante, sobre otra figura: la del *nativo ecológico, guardián de la naturaleza* (Ulloa, 2004; Wade, 2004). Se opera bajo estereotipos que asocian al saber y al hacer del Otro, amerindio o afrodescendiente, con una relación mística y armónica con el ecosistema. Se resaltan las capacidades de estos grupos para asegurar la participación social en lo esquemas de conservación, evitando los costos políticos de la exclusión; “mientras el orden moderno creó culturas para deshacer naturalezas el orden multicultural crea naturalezas donde no hay culturas o donde establece, discursivamente, su inexistencia o limita su aparición” (Gnecco, 2006: 244)

La localización de la alteridad también se manifiesta en este escenario. Las minorías étnicas encuentran respaldos jurídicos para sus territorios. Territorios que, como consecuencia de un proceso histórico de exclusión socio-espacial, se emplazan en la periferia geográfica, en zonas poco intervenidas y ricas en recursos naturales. Esta situación es aprovechada por el esquema estatal de conservación, que ya no repele la presencia de estos grupos, sino que la aprovecha desde que se encuentren alineados con sus estrategias, como se muestra Gnecco (2006:243):

No sólo el reconocimiento legal supone la segregación espacial sino que los territorios indígenas y afrodescendientes deben cumplir una “función social y ecológica” que se traduce en la protección de la biodiversidad y de recursos como el agua y los bosques. La *Ley 70 de 1993* establece, por ejemplo, que los adjudicatarios “desarrollarán prácticas de conservación y manejo compatibles con las condiciones ecológicas. Para tal efecto se desarrollarán modelos apropiados de producción como la agrosilvicultura y la agroforestería” (Artículo 6); la propiedad colectiva “debe ser ejercida de conformidad con la función social y ecológica que le es inherente. En consecuencia, los titulares deberán cumplir las obligaciones de protección del ambiente y de los recursos naturales renovables y contribuir con las autoridades en la defensa de ese patrimonio” (Artículo 20). El Artículo 330 de la *Constitución de 1991* señala que una de las funciones de las [Entidades Territoriales Indígenas] es “velar por la preservación de los recursos naturales” y el *Decreto 2164 de 1995* establece que una obligación constitucional y legal de los resguardos indígenas es cumplir “la función social y ecológica de la sociedad”. Es ilustrativo que esta exigencia no se hace a otras entidades territoriales. Una coincidencia histórica, vuelta estratégica, hace que los guardianes de la diversidad (que tanto interés despierta en el capital futurista) sean, justamente, los Otros.

Aquí lo que presenciamos es una articulación del gobierno de la diversidad, según Peter

Wade. La diversidad biológica y la cultural. La diferencia cultural tiene que ser gobernada, porque puede ser fuente de insurrecciones; además, las diferencias de raza, género, clase y etnia son engranajes del modelo de producción capitalista, por lo que debe asegurarse la jerarquía. Por otro lado, la diversidad biótica también debe ser custodiada, pues el caos de la naturaleza indómita debe regularse mediante el uso racional de los recursos naturales (extracción/conservación), también ligado al modelo de producción capitalista. Enlazar estas diversidades permite consolidar el control estatal (Wade, 2004:262), asegurando la inserción de los territorios y las poblaciones a las dinámicas de la economía de mercado.

Este doble gobierno se manifiesta en la actualidad con un sistema flexible. Se cooptan los derechos territoriales de las minorías étnicas, derechos ganados por estas como resultado de un proceso de movilización social acontecido en las últimas décadas (Wade, 2004: 262). Al articularlos a la agenda conservacionista, el Estado amortigua las consecuencias sociales de su esquema de protección de recursos naturales. Así, se garantiza la presencia estatal en los territorios, una presencia adaptada a las condiciones existentes, por lo que refuerza su legitimidad. Asegurando su presencia, también asegura, “desde arriba” el control del territorio y su integración al mercado.

Si insisto en la reproducción de la mentalidad colonial de dominación, es porque se hace patente la imposición de un modelo cultural desde Occidente. Forzar este sistema de valores naturalista, suprimir estas visiones alternativas del mundo y la naturaleza, se hace con el fin de garantizar el control de la población y el territorio. Se universaliza el mercado moderno, que garantiza la competencia, a la vez que se suprimen otras formas de vida social y de economía, todo desde el discurso técnico y racional que acompaña la irrupción del Estado. Se reproduce así a la naturaleza “como ámbito externo a lo humano, disponible para ser objeto de dominio y de explotación; y la sociedad se entiende como una organización de sujetos y colectividades que sirve de base a un sistema de circulación de bienes y mercancías.” (Serje, 2005:36).

Pero dentro de todo esto es necesario identificar el rol de las comunidades. Estos grupos sociales, enfrentados a los fenómenos descritos, no adoptan una posición pasiva. Todo lo contrario, despliegan una serie de estrategias “hacia arriba” que, en pos de asegurar su autonomía y el reconocimiento de sus derechos, se insertan en los espacios de diálogo utilizando todos los recursos disponibles. Así, por ejemplo, pueden asumir este rol adjudicado de *nativo ecológico* para fortalecer sus reclamaciones, o desligarse de este rol cuando limite sus posibilidades (Wade, 2004; Orrego, 2009). De igual forma, el vínculo con el Estado mediante la figura de Parques, puede ser un medio para canalizar demandas sobre el territorio y el bienestar comunitario (Piedrahita, 2016).

Lo que estamos observando es un campo para la resistencia comunitaria. Recordemos que la resistencia no se refiere únicamente a posiciones beligerantes; también incluye transformaciones en cotidianidades, con el fin de adaptarse a las exigencias de un medio y las presiones ejercidas desde el Estado. Espacios de creatividad: eso ve Escobar en las márgenes de la modernidad occidental y naturalista. Las comunidades subalternas resisten mediante la creación de nuevos conocimientos, la dinamización de nuevas prácticas. Las comunidades crean reconfiguraciones socio-ecológicas, y con ellas enfrentan las lógicas externas, todo para de asegurar la pervivencia; “estos conocimientos son generados en los procesos incesantes de estar viviendo en los límites epistémicos del sistema mundo moderno/colonial” (Escobar, 2010:29)

Por el momento, revisemos la variedad temática de este nivel para proseguir con el siguiente, que trata sobre la manifestación de estos fenómenos en el caso del Chocó y de nuestra área de interés. Se desarrolló la forma en que el naturalismo se encarna en el Estado colombiano. Así, se tiene un Estado que liga su accionar a las lógicas del capital transnacional, y estas prácticas se ligan, a su vez, a una visión de naturaleza externalizada e instrumental. Ahora, el Estado busca hacer presencia y controlar sus territorios para integrarlos a las prácticas productivas de la economía de mercado. Una de las formas de hacer presencia es la de desplegar esquemas de conservación.

Las estrategias para conservar la biodiversidad en el Estado colombiano, como el sistema de Parques Naturales, se han construido como mecanismos de control del espacio y de la población, en especial de las minorías étnicas. La conservación de los recursos naturales, desde la lógica estatal, ha devenido en múltiples conflictos y tensiones explícitas e implícitas. En términos generales, se ha sostenido una relación de dominación colonial que deja a las comunidades locales a merced de sus formas de ejercer un control sobre la tierra. Y este afán de regular los territorios nace de la misma necesidad de inscribirlos en las dinámicas de la economía de mercado, en pos de fomentar las posibilidades del país para competir.

3. Tercer nivel: el Chocó y el área administrada por el PNNU

Este nivel elabora sobre el contexto chocoano, para luego discutir, de forma más específica, las condiciones del área bajo la influencia del PNNU. Todas estas lógicas estatales encuentran su manifestación en el escenario que nos convoca. La formación del PNNU, su configuración como entidad administrativa, y las relaciones que se tienen con las comunidades negras e indígenas aledañas, pueden ser leídas en relación a la práctica estatal naturalista. Asimismo, el rol de las comunidades, sus capacidades para hacer frente a la irrupción de estas lógicas, y las reconfiguraciones de las relaciones con la naturaleza comienzan a ser divisadas. En última instancia, el despliegue del esquema de Parques hace las de vehículo para garantizar el control territorial de la zona, y las comunidades buscan adaptarse, como será revisado a continuación.

3.1. *El Chocó como territorio periférico: Estado, naturaleza y alteridad*

El departamento del Chocó se ubica en el Pacífico colombiano. Esta región, rica en recursos naturales, ha tenido un desarrollo particular en la historia nacional. Al recorrer esta historia, encontraremos una constante de dominación que ha buscado administrar al territorio chocoano y su población, siempre desde las capacidades e

intereses del Estado-nación colombiano, descritas en el segundo nivel.

Para entender esta idea tenemos que ver que el Chocó se encuentra en la periferia de la nación, siendo esto algo más complejo que una mera categoría geográfica. Con periferia se hace referencia a la adjudicación de un rol subalterno en el orden nacional. Es una categoría social y espacial, en donde los territorios son determinados por su lugar en el sistema de valores occidental/naturalista. Son representaciones en el imaginario estatal; zonas marginadas de los espacios de centro, o sea, los espacios “articulados al proyecto de urbanización y comercio metropolitano” (Serje, 2005:15). Esta diferenciación centro-periferia se arraiga en la base del Estado colombiano, y a la vez que construye estéticamente las geografías, justifica su intervención diferencial.

Las periferias son construcciones que hace el Estado de paisajes culturales de la alteridad. Se ven las periferias como espacios salvajes, en contraste con la civilización representada por los centros productivos, retomando la lectura colonial que hace el naturalismo del mundo. El tratamiento de estas márgenes por parte del Estado colombiano se ha ido reformulando, pero la jerarquía centro-periferia sigue instaurada. La periferia funciona al Estado porque refuerza la relación de dominación mismidad-otredad y, “al poner un límite a la universalidad de su orden, crea zonas de tolerancia donde se puede proparar subordinando gentes y arrasando recursos.” (Serje, 2005:22).

Así, la periferia debe ser administrada. Sus paupérrimas condiciones dirigen al Estado a asumir la custodia de estas gentes y estos territorios cuyas capacidades no son aptas para transitar hacia el ideal de civilización. Sus mentes son tan caóticas como la naturaleza que les rodea, y el orden debe imponerse: deben ser atraídos al proyecto cultural naturalista de Occidente. Intervenir el caos es legítimo y urgente ante los ojos del centro, del Yo moderno que impone una “visión particular de la naturaleza y de la naturaleza de las cosas (...) un orden de las cosas que sustenta la razón de ser de la nación moderna en el devenir de la economía-mundo” (Serje, 2005:25).

En la actualidad, la periferia es fundamental para dinamizar el proyecto de Estado ligado a la competencia en una economía de mercado. Las narrativas que rodean estas geografías contribuyen a imaginarlas como los enclaves caóticos de la nación, espacios suplicantes de la intervención civilizatoria, de ser integrados al sistema productivo. Anteriormente, los gobiernos relegaron la labor civilizadora a la Iglesia Católica. Ahora, asumen el control de estas zonas, en especial desde la segunda mitad del siglo XX. Se comienzan a reconocer las potencialidades de sus reservas de capital físico de cara a un proyecto de nación encaminada al desarrollo (Serje, 2005:5).

Este escenario se reproduce en los territorios chocoanos. La construcción del Chocó en el imaginario nacional, ha impactado y sigue impactando las condiciones de su población. Con base en los aportes de Margarita Serje, es posible identificar que desde hace siglos el territorio chocoano, hoy habitado por negros libres y comunidades indígenas, no era visto más que como una extensión de terreno atrasada, inhóspita y salvaje. El paisaje agreste vinculado a las barreras culturales que separaban a las comunidades chocoanas del modelo de ciudadano que se imponía desde el Interior del país, perfiló esta región como una zona periférica en los términos que hemos revisado.

Así, desde la Colonia el Chocó (y el Pacífico colombiano en general) ha sido insertado, de forma desordenada, en el modelo productivo estatal. Esta inserción ha estado marcada, como es de esperarse, por el dominio ejercido sobre el Otro (el negro, el indígena...); y el dominio sobre la naturaleza. Se garantiza, de esta forma, un dominio articulado de la población y los recursos naturales de la periferia:

Habitualmente descrita como una selva pobre y olvidada, caliente y húmeda, entrecruzada por innumerables ríos y habitada por grupos indígenas y negros (...), el Pacífico colombiano ha sido integrado a la economía mundial desde la colonia a través de la exploración, la esclavitud, la minería del oro, y el sometimiento o eliminación de los habitantes indígenas. Es así como hubo ciclos de auge y decadencia, que tuvieron lugar en los pasados dos siglos, atados a la extracción de materia prima (oro, platino, madera (...)) y más recientemente biodiversidad), cada uno dejando una huella indeleble en la producción social, económica, ecológica y cultural del lugar. (Escobar, 2010:21).

Con la irrupción de los discursos del desarrollo, y los adelantos de estos a lo largo del siglo XX, en los años ochenta se empieza a ver en el Chocó un contenedor de recursos naturales, muy conveniente a un país con afán de competir. Ahora, la misión es integrar las periferias, expandir la frontera del Estado. Así, se transforman los mecanismos de dominación del territorio y la gente. Antes la explotación de la población y los recursos se relegaba a aquellos particulares que pudieran sortear las dificultades geográficas y climáticas, y el tratamiento con los grupos indígenas y negros dependía de la Iglesia Católica. Pero, desde la penúltima década del siglo XX, el Estado asume formalmente la planeación del Pacífico, y supervisa las dinámicas del capital en sus confines.

Ahora los destinos de la región pueden vincularse a los objetivos de un Estado que busca hacer presencia y ejercer control, que condensa todo en el juego retórico de “La era del Pacífico” (Escobar, 1998, 2010). Aquí se observan iniciativas productivas desarrollistas, que buscaron transformar las condiciones de vida de las comunidades de la región. El fin de esta transformación era adaptar a las comunidades a una economía de mercado que asumió al territorio chocoano como uno de sus enclaves. Innumerables proyectos buscaron encauzar las vocaciones productivas de las los grupos habitantes de la zona dirigiéndose a la rentabilidad, con el beneplácito estatal.

Con esto, en las agendas gubernamentales de las últimas décadas, aprovechar los recursos del Pacífico se ha hecho prioridad. Cimentada en los años ochenta, es en la década del noventa en donde se intensifica la labor desarrollista, y la región comienza a configurarse en medio de un diálogo de fuerzas, como afirma Escobar (2010). Por un lado, un Estado y un sector privado que buscan imponer formas de específicas de interactuar con el mundo y con la naturaleza, al asegurar un clima dirigido a la inversión y a los movimientos del capital. Por otro lado están las comunidades cuyas perspectivas, basadas en experiencias locales, chocan con las imposiciones, y generan distintos procesos de resistencia dirigidos a la defensa del territorio y a la autonomía.

Estas dos fuerzas se encuentran en el Pacífico desde distintos puntos, que configuran las sociedades locales a partir de un diálogo “desde arriba” y “hacia arriba”, retomando de nuevo a Cox (2005). Esto porque en la región, durante la década de los noventa, tuvo lugar una proliferación de actores, entre funcionarios del gobierno, académicos, expertos en desarrollo, capitalistas y activistas negros e indígenas, lo que generó un “tenso espacio de diálogo, negociación y confrontación” (Escobar, 2010:21). Un encuentro complejo en un país que adoptaba al multiculturalismo, por un lado, a la par que transitaba hacia la apertura económica.

Con todo, el panorama se complejiza más con la presencia del conflicto armado, que a su vez se vinculaba a las dinámicas económicas que tenían lugar. Una presencia de distintos grupos armados, de variados espectros ideológicos, y cuya participación en el Pacífico seguía imponiendo, de forma explícitamente violenta, una visión específica del mundo y la naturaleza mediante distintas iniciativas económicas, legales e ilegales. Así, de cara al siglo XXI la región “se vio sumergida en un lodazal de violencia, en una expansión capitalista despiadada y en un desplazamiento masivo, afectando así a las comunidades indígenas y negras y al ambiente” (Escobar, 2010:22).

Otra de las formas en que se introdujo al Chocó a la economía de mercado mediada por el discurso del desarrollo fue la conservación. Hago énfasis a esta forma porque, a la vez que es un esquema funcional al capitalismo, y una manera de insertar a los territorios en la regulación del Estado de competencia, se tiene en el Chocó una región destacada. Así, se habla del Chocó biogeográfico, una zona inmensamente rica en biodiversidad, urgida de esquemas de conservación. Así, al mismo Estado colombiano se le insta a

...proteger el medio ambiente chocoano como área especial de reserva ecológica de Colombia, de interés mundial y como recipiente singular de la megabiodiversidad del trópico húmedo. En desarrollo de su objeto deberá fomentar la integración de las comunidades indígenas y negras que tradicionalmente habitan la región al proceso de conservación, protección y aprovechamiento sostenible de los recursos y propiciar la cooperación y ayuda de la comunidad internacional para que compense los esfuerzos de la comunidad local en la defensa de ese ecosistema único. (Ley 133 de 1993).

La cuestión es que, como se ha insistido, la conservación es una extensión del proyecto cultural capitalista ligado al naturalismo. En este sentido, se inserta en el diálogo identificado en la región, y se vincula a la agenda estatal en el territorio, haciéndonos testigos de un “cruce entre el multiculturalismo oficial, el ambientalismo oficial, y la reestructuración neoliberal dentro de un proyecto general de control estatal” (Wade, 2004:261). Se observa en la conservación una estrategia para asegurar el control estatal sobre la tierra y le gente, porque el resguardo de las áreas sigue respondiendo a una lógica de expansión de la frontera estatal (Serje, 2012). Así, se retoman las periferias socio-geográficas de la nación, se reivindican sus riquezas naturales, y se justifica una intervención ligada a las lógicas del mercado, con miras a fomentar la competencia.

Con todo, lo que se tiene en la región son múltiples actores que buscan el control territorial. Y dentro de cada actor hay, a la vez, una forma distinta de ver al mundo y a la naturaleza. Escobar (2010:29) llama a esto un encuentro de ontologías, porque también involucra un encuentro de subjetividades. Los capitalistas, así como el Estado y los grupos armados, buscan imponer su visión del desarrollo, es decir, buscan promover un modelo productivo que ve en la naturaleza una entidad externa al hombre, presta a ser explotada. Por otro lado, las comunidades indígenas y negras, cuyos procesos históricos han devenido en otras formas de ver la naturaleza, defienden sus territorios, rescatando el valor de sus conocimientos y prácticas asociados al ecosistema, y basando sus reclamos de autonomía en estas formas particulares de concebir al mundo.

Lo que está en juego en todo este encuentro que tiene lugar en el Pacífico es el significado que se le adjudica a la naturaleza. Esto, porque a partir de los significados es que se desarrollan las prácticas, retomando a Descola. Es decir, la forma en que un grupo concibe a la naturaleza, determina la forma en que interactúa con ella. Y, cuando se impone un significado sobre otro, también se impone una práctica sobre otra, transformando, por medio de violencias implícitas y explícitas, los órdenes cotidianos.

Con esto, Escobar (2010:30) consolida su visión del panorama actual, centrada en tres problemáticas articuladas, ubicadas en el Pacífico. En primer lugar, una problemática de distribución económica, porque se habla de poblaciones explotadas de distintas formas en función del capital. En segundo lugar, un problema de distribución ecológica, pues se trata de un conflicto por el acceso y control de los recursos naturales. Y, en tercer lugar, se habla de un conflicto de distribución cultural, pues se está imponiendo un sistema de valores –el occidental/naturalista– sobre los sistemas de valores locales. Las relaciones de dominación presentes en los vínculos mismidad-otredad, centro-periferia, cultura-naturaleza, etc., se ven reproducidas en este escenario.

Pero, y es necesario insistir en esto a lo largo del trabajo, las comunidades responden de distintas maneras a estas dinámicas. Existen formas en que las comunidades hacen frente a las nuevas demandas del desarrollo, con todo lo que implican. Los grupos resisten mediante la negociación, mediante el uso estratégico de sus recursos como sociedad. Así, con base en la autonomía, algunas comunidades se han esforzado por vigilar su inserción a la economía de mercado, buscando apropiarse de las formas de producción, y erigiéndose como sujetos activos, con capacidades de maniobrar en aras de garantizar la subsistencia cultural (Arocha, 1991; Caviedes, 2007).

Así, por ejemplo, se tienen experiencias de desarrollo participativo en algunas zonas del Chocó que, lideradas por las mismas comunidades, terminan por amortiguar en parte los impactos negativos de las nuevas formas de producción. También, como se observará en la información de campo, las comunidades pueden hacer un uso de las áreas protegidas que les rodean; garantizando su subsistencia mediante alianzas estratégicas (Gómez & Turbay, 2015). Prestemos especial atención pues, si bien desde el Estado y su interés por controlar el territorio se desarrollan todo tipo de dinámicas, las comunidades también tienen un rol, y este rol se dirige a garantizar la consecución de los intereses comunitarios, vinculados al mantenimiento de la integridad del grupo, en términos económicos, sociales y culturales.

Para condensar lo discutido, veamos al Chocó como una zona en disputa. Una disputa económica, ecológica, y cultural. Un conflicto que compromete grupos radicalmente distintos, convocados por el interés de asegurar el control sobre los territorios chocoanos. Así, se puede observar cómo, mientras el Estado busca garantizar su presencia sobre el Chocó, y con ella establecer un régimen de control, las comunidades buscan rescatar su autonomía. En medio de este encuentro, la idea de las dos fuerzas de las que habla Escobar, y la del doble movimiento de Cox es recurrente; por un lado, la expansión global del capital, por otro, la fuerza creativa de las comunidades que dirige a la resistencia. Aplicando lo elaborado al área de estudio, se ilustrará este punto.

3.2. *El Parque Utría como un mecanismo de presencia estatal*

Las comunidades estudiadas en esta investigación se encuentran en traslape con el PNNU. Ubicado hacia el noroccidente chocoano, el Parque fue creado en 1987 mediante el Acuerdo 052 de 1986, Resolución ejecutiva No. 090, y su fundación responde a la representatividad de la zona en términos biológicos. El Parque ha probado ser, a lo largo de su existencia, un reflejo de las dinámicas de conservación en el país, desde el manejo coercitivo del INDERENA, hasta la promulgación del co-manejo con comunidades se puede rastrear, recorriendo su historia, la manifestación de este encuentro, esta yuxtaposición de órdenes del el naturalismo y las perspectivas locales.

El PNNU, a la vez que abarca un área representativa en biodiversidad, coincide con asentamientos de comunidades afrocolombianas, así como comunidades indígenas de la etnia Emberá-Dóbida. Y, con esto, es de anotar que la constitución de la figura se dio de forma unilateral, a cargo del INDERENA a la usanza del Código de 1974. Según Andrade (2009:53), instituir el área encontró resistencias de las comunidades en un primer momento, pues los habitantes tenían el referente del desplazamiento de comunidades que involucró la fundación del PNN Katíos hacia el noreste, por lo que se veía con recelo la figura recién impuesta, estableciendo así un conflicto latente.

Sin embargo, el PNNU sí tuvo una particularidad, y es que su fundación, así como su administración, se dio en conjunto con una ONG ambientalista creada por empresarios colombianos en los años ochenta: Natura. A principios de los noventa, aún con recelo de funcionarios de un INDERENA próximo a desaparecer (Rodríguez-Becerra, 2014), ambas figuras se erigían como las encargadas de velar por el interés conservacionista en la zona. Desde Natura se adelantaron múltiples proyectos centrados en la concertación con las comunidades, que devinieron a su vez en estrategias de co-manejo de fauna, por ejemplo (Ulloa, Rubio & Campos, 1996). Y con esto, se estableció una dinámica analizada en 1998 por Dolly Cristina Palacio (2002), quien identificó que los grupos asentados en el área compartían mayor afinidad con esta y otras ONG que operaban en la zona, relegando a un segundo plano las labores de Parques en la zona.

Todo cambia en el siglo XXI en donde el Parque, con nueva legislación, adopta el modelo de Parques con gente, en sintonía con el panorama nacional. Aquí, la misma plataforma institucional retoma la estrategia de generar vínculos con las comunidades en pos de asegurar un co-manejo del ecosistema, y entabla puentes entre la dirección del PNNU y las autoridades locales, de las comunidades indígenas y negras. Así, ahora sin la operación de Natura en la administración, el Parque asume la planeación de su labor de cara al encuentro con las comunidades, y crea compromisos con los grupos étnicos cercanos: los Regímenes Especiales de Manejo, para grupos indígenas, y los Acuerdos de Uso y Manejo, con los afrodescendientes. Asimismo, se rescatan mediante el discurso institucional las prácticas culturales ligadas al medio ambiente, contribuyendo a ver en grupos étnicos aledaños aliados potenciales para la labor de conservar (PNNU, 2015).

Con esto, los vínculos entre el Parque y la comunidad se rigen por el ideal de conservación. Vínculos que, muy a menudo, dependen de relaciones interpersonales entre los funcionarios y los grupos involucrados. Así, el Parque regula las actividades que tienen lugar en el territorio, y velan por su alineación buscando establecer usos sostenibles del ecosistema. Por esto, tienen lugar iniciativas ecoturísticas, y se ponen

en marcha esquemas de Pago por Servicios Ambientales³, a la vez que los habitantes del área son integrados a la nómina de la institución frecuentemente. Paralelamente, aún se concretan estrategias de uso conjunto (Blaco, Quiceno, Jiménez & Turbay, 2010).

Ahora se tiene este escenario, en donde los objetivos del PNNU se presentan como una forma de hacer efectiva la conservación del ecosistema mediante una alianza entre el Estado, el sector privado, y la población civil. Hay que reconocer, sin embargo, que se sigue perpetuando el establecimiento de un régimen de control. La conservación como modelo de gestión del territorio, sigue reproduciéndose bajo los términos del Estado naturalista. Así se generen concesiones a la población civil, el orden socio-espacial sigue entendiéndose desde la conservación como discurso dominante. Todo remite, en última instancia, a un manejo de la naturaleza y de la población dentro de las márgenes del capitalismo, una racionalización de los recursos, y a una estrategia de competencia.

Pero este panorama no se compone únicamente de esto. También en el área se encuentra una amenaza directa, tanto al orden estatal como al comunitario. Se trata del conflicto armado, y la forma en que se establece un control del territorio ejercido por grupos para-estatales, cuya autoridad es conferida por el uso de la fuerza. El área administrada por el PNNU es estratégica, porque su ubicación, relativamente aislada en términos geográficos, permite desarrollar cultivos asociados a la fabricación de estupefacientes, al igual que garantiza una salida al mar, y con ella una forma de llegar al mercado, por lo que proliferan grupos dedicados al narcotráfico (Rojas, 2013:10).

La presencia de grupos armados al margen de la ley, y sus actividades, compromete la integridad de las comunidades: se apropian de porciones representativas de tierra, deforestan el área, se valen de minas antipersonal. También se han asesinado dirigentes Emberá en municipios cercanos; se han presentado hostigamientos, así como amenazas

³ Las riquezas del Parque están debidamente valoradas en términos del mercado (Szauser 2015:57; Mena, 2016), por lo cual se promueven estas estrategias.

de reclutamiento y combates entre varios actores que han estimulado el desplazamiento en el área, principalmente de comunidades indígenas y, en menor medida, de comunidades negras. Esto sin mencionar el detrimento de las actividades de subsistencia, constituyéndose como un limitante de la soberanía alimentaria y la autonomía sobre el territorio (Fog, 2015:11; FEDEOREWA, *s.f.*).

Pero dentro de todo, las afectaciones que surgen del conflicto armado no provienen únicamente de actores al margen de la ley. Acciones militares ligadas a la fumigación de cultivos ilícitos (una facultad del Ejército Colombiano), han tenido presencia en la zona (ACNUR, *s.f.*; UARIV, 2013). Así, fuera de comprometer el ideal de conservación que se profesa desde la UASPN, también se deterioran las condiciones ambientales del área, y con ella la disponibilidad de fauna y cultivos dirigidos a la agricultura. Esto por garantizar, sobre todo, el control estatal de la zona y la eliminación de autoridades y economías por fuera de la ley.

Aquí se identifican tres órdenes superpuestos. Un orden comunitario, de grupos que ocupan sus territorios bajo ideales de autonomía. Otro orden estatal, que busca asegurar un control sobre la zona, sea militarizando o conservando. Y un orden paraestatal, controlado por grupos armados ilegales, que aprovechan las condiciones del área para alimentar sus agendas económicas. Esta superposición pone en evidencia un conflicto, que retoma todo lo tratado en este capítulo. Se encuentran distintas formas de ver a la naturaleza, y distintas formas de interactuar con ella. Con esto, se tienen distintas formas de ver al territorio. Así, el Estado busca encauzar las condiciones del área con las demandas del mercado; los actores armados también, aunque ya en un mercado ilegal. Y por último, quedan las comunidades, cuyo interés principal es subsistir como grupo, económica y culturalmente.

No es fortuito que se llegue a considerar esto. En el estudio de Palacio (2002), presentado unos párrafos atrás, ya se ponía de manifiesto: si bien existían alianzas

estratégicas entre unos actores y otros, la autora anota que, dentro de todo, se presencian múltiples grupos, con múltiples intereses, y múltiples formas de ver a la naturaleza. Si bien Palacio no abarcó en su análisis de redes de actores a los grupos armados, por obvias razones, también podemos inferir sus intencionalidades. Intereses económicos, sistemas de creencias, formas de ver y usar a la naturaleza, mecanismos de acción, todo se entreteje en una zona leída de distintas maneras, e inmersa en un conflicto complejo.

Por eso es que hago un énfasis a lo largo del trabajo en la cuestión del control territorial. Porque es lo que hemos encontrado en el territorio chocoano: un control del significado y la práctica sobre la naturaleza. Esta lucha se materializa en el área de estudio, porque existen distintos actores, distintas formas de ver el mundo, y distintos intereses y mecanismos para asegurarse el control de la zona. Encuentros de violencia implícita y explícita, que abarcan estrategias de conservación, desarrollo, economía legal e ilegal, y conflicto armado. Todo frente a unas comunidades que, sobre todo, buscan prevalecer física, social, económica y culturalmente.

En este contexto, las comunidades reconfiguran sus cotidianidades para resistir. En las líneas de Cox (2005) y Escobar (2010:29), lo que vemos es que, partiendo de una condición subalterna, las comunidades chocoanas transforman sus prácticas, y con ellas, transforman su relación con el ecosistema. Esto, en medio de reordenamientos, que surgen de nuevas configuraciones sociales y ecológicas. Tenemos comunidades cuyos medios de subsistencia se ven presionados hacia el cambio. Vemos irrupciones de lógicas, que surgen del naturalismo, y que niegan las perspectivas locales al imponer nuevos sistemas de valores. Ante esto, vemos comunidades en necesidad de adaptarse.

Resumiendo lo consignado en este capítulo, se tiene que Occidente como un espectro dominante, asume el naturalismo para relacionarse con el mundo. Esto deviene en asumir una actitud instrumental respecto a la naturaleza, justificando su

aprovechamiento racional del medio ambiente (conservación/extracción) en el marco del capitalismo. El Estado colombiano, deudor de Occidente en su formulación, asume este paradigma. La adopción de este modelo cultural, ligado al capitalismo, dirige a pensarse la nación en un contexto contemporáneo, de competencia en el marco de la economía de mercado. Es por esto que el Estado busca dirigir las vocaciones productivas de su geografía y su población, encausándolas a la competencia.

Una forma de asegurar esta competencia es la conservación. En Colombia, el modelo de conservación ha transitado de la coerción más agresiva, de conservación purista, a un modelo de integración que no hace sino retomar la misión de gobernar al Otro y a la naturaleza, asegurando el control sobre el territorio y las personas. Aún más, todo esto puede ser rastreado en el contexto chocoano y sus riquezas biológicas. El territorio es un área estratégica y de gran atractivo para varios actores que buscan imponer diversos regímenes de control. Aquí se desenvuelve un conflicto que compromete la existencia de las comunidades, que buscan asegurar su permanencia y autonomía.

Tenemos en esta investigación dos escenarios comunitarios trastocados por órdenes externos. Frente a estos órdenes, las comunidades buscan negociar, dialogar, preservarse: diluyen la resistencia en sus vidas cotidianas. Lo que viene adelante en este trabajo será la valoración de estas estrategias de resistencia. El próximo capítulo presenta los datos obtenidos en campo, y con ellos, se podrá identificar cómo todo este conflicto descrito para el área de estudio impacta a los grupos estudiados. Teniendo en cuenta las referencias teóricas y contextuales, el interés principal recaerá en mostrar cómo estos fenómenos terminan por transformar las relaciones con la naturaleza que se generan en Jurubirá y en Santa María de Condoto.

CAPÍTULO III: EL CASO DE SANTA MARÍA DE CONDOTO

En este capítulo ofreceré información de campo recolectada en Santa María de Condoto. Con esto, busco esclarecer la forma en que la comunidad reconfigura sus relaciones con la naturaleza, a partir de la interacción con fuerzas estatales y del mercado, que suscitan nuevas configuraciones sociales y ambientales. Así, discutiré sobre el doble movimiento que propone Cox (2005), es decir, imposiciones “desde arriba” y respuestas “hacia arriba”, que transforman la cotidianidad. Sin embargo, no me ocupo de un escenario explícitamente beligerante; más bien se evidencia que, para resistir, la comunidad ha asumido estrategias de negociación, ligadas a transformaciones en el sistema de creencias, en las prácticas económicas y en los ordenamientos políticos. Al final, será retomado el asunto de la relación entre sociedad y naturaleza, pues los esquemas de praxis se modifican para asegurar la permanencia en el territorio.

Luego de una reseña histórica del poblamiento, procederé con el siguiente esquema para la etnografía. Primero, describiré al sistema de creencias, perfilándolo como un punto para entender y actuar sobre el territorio desde lo local. Luego, analizaré las prácticas económicas que tienen lugar, y cómo la irrupción de agentes estatales y paraestatales ligados al mercado termina por amenazar los esquemas locales de subsistencia, generando una problemática social, cuyo manejo se retoma en el último apartado dedicado al sistema de gobierno. Estos tres órdenes son útiles, porque en ellos podremos identificar modos específicos de relacionarse con el espacio y la naturaleza, así como valorar las transformaciones que se dan en respuesta a las presiones externas, que surgen del Estado y del mercado.

En la descripción, el lector encontrará distintos soportes para la presentación etnográfica. Estos serán debidamente resaltados y será común encontrar, a lo largo del escrito, indicadores sobre la fuente de información. Así, ocasionalmente se hará explícito que lo que se afirma viene de una conversación informal, de una observación

de diario de campo, o bien de una entrevista debidamente rotulada, a la cual se le adjudica un código a partir de quién registró el material, y el lugar en donde fue registrado, a la vez asignando un número a cada interlocutor.

1. Presentación general

Los Emberá en las estribaciones del río Baudó han sido objeto de estudio ya desde principios del siglo XX. Así es que se encuentra gran cantidad de referencias, de corte arqueológico, historiográfico y etnográfico, que permiten reconstruir el proceso de asentamiento de la comunidad de Santa María de Condoto en su territorio actual. También, estos trabajos presentan algunas nociones generales sobre las características del grupo. Es interesante para esta investigación porque, revisando estos estudios, se evidencia que las estrategias de adaptación Emberá datan de hace siglos, siendo un proceso continuo de exclusiones, dominación, y resistencias.

Las referencias arqueológicas muestran que antes de la llegada de los españoles a la región, varias comunidades nativas se encontraban asentadas en zonas altas, cercanas a los ríos Atrato, San Juan, y Baudó (Ulloa *et. al.* 1996:64). Así, los Emberá, otrora categorizados como citarás, poblaban las inmediaciones del Atrato. La presencia europea se adelanta con la constitución de Santa María la Antigua del Darién, y el fortalecimiento de las gobernaciones de Popayán y Antioquia, que hacia el siglo XVII permitían la administración colonial del Atrato y sus riquezas auríferas. Esta nueva presencia, auxiliada por la Iglesia Católica, se liga a la propagación de epidemias y la violencia contra la población indígena, por lo que estimulan un proceso de migración entre los Emberá.

Esta migración se dirige principalmente a través zonas selváticas, para protegerse de los españoles. Frente a los esfuerzos de los colonizadores por asegurar el control de los poblados indígenas, que involucraron reasentamientos bajo la custodia de monjes franciscanos, los Emberá asumieron la huida como estrategia. Este fenómeno se conoce

como cimarronismo, y generó la dispersión de los grupos a lo largo de la región, partiendo del Atrato a otras zonas del país (Ulloa *et. al.*, 1996:65). Unos se dirigieron hacia el noroccidente, y se conocen hoy como Emberá-Katíos. Otros hacia el suroccidente, y son Emberá-Chamíes. El grupo de estudio, los Emberá-Dóbida, se hicieron paso hacia el occidente, hacia la costa pacífica, y lograron nuevos asentamientos que involucraron guerras por el territorio con otros grupos indígenas, propiciadas por la presión de los españoles (Pardo, 1987:47; Hernández, 1995:14).

Ya hacia el siglo XVII, los españoles tenían conocimiento de que existían, en las inmediaciones de la Serranía del Baudó, grupos Emberá. Camilo Hernández (1995:14) afirma que, según la tradición oral, la movilización de quienes se asientan cerca al río Valle fue por el río Bojayá; los que habitan las proximidades del litoral siguieron la línea del Baudó, y quienes se asientan en los afluentes del Baudó, o sea los ríos Dubasá, Catrú y Miácora, siguieron las rutas del Munguidó y el Quito: comunidades ligadas entre sí por vínculos de parentesco y movilizaciones constantes. Hasta el día de hoy estas zonas corresponden con asentamientos de la etnia.

Los movimientos demográficos del área se han venido transformando con el paso de los años. Del siglo XVIII al XX han ido llegando nuevos actores a la zona, cuya presencia se ha determinado por múltiples factores. Así desde el siglo XVIII llegaban colonos blancos y mestizos interesados en explotar los recursos del área. También, ya con la República en el siglo XIX, comienzan a llegar comunidades negras emancipadas a la zona. Una tendencia que se estimula hacia finales de siglo, con el auge de la producción de madera, caucho, y pieles. También en el siglo XX, se da flujo de población ligado a la creación de unas pasajeras colonias agrícolas en el litoral, y llegaron grupos huyendo de la violencia política (Aprile-Gnisset, 1992; Ulloa *et. al.*, 1996:66).

Esto estableció una nueva dinámica de poblamiento. Unos indígenas migraron hacia Panamá, y otros permanecieron en el área, adelantando una convivencia con los grupos

negros provenientes de otras regiones del Pacífico, de mayoría numérica ya en el siglo XX. Con esto se fragmentó el espacio, y mientras los indígenas poblaban las partes altas, los *libres* poblaban las bajas (Ulloa *et. al.*, 1996:66). Hasta este punto, los Emberá habitaban la zona con el modelo fluvial-ribereño, caracterizado por una dispersión de las unidades domésticas a lo largo del territorio, con movilización periódica. Así, se rotaban los sitios de poblamiento y de cultivo, contribuyendo al mantenimiento de condiciones de subsistencia en una zona poco fértil (Hernández, 2001:113).

Pero, de nuevo, esto cambia hacia mediados de siglo XX. La Iglesia, auxiliando al Estado en la tarea de *civilizar* a estos grupos, estimula la conformación de caseríos centralizados, reduciendo la movilidad y la dispersión. Estos modelos son “impulsados y casi que impuestos para el desarrollo de la labor evangelizadora (...) y otras actividades como la educación, la atención en salud, [y la] organización comunitaria” (Preciado, 2014:15). Así, la reconfiguración del modelo de asentamiento, consolidado a finales de siglo con la figura de Resguardo, fue funcional a un Estado que buscaba administrar al territorio controlando la movilidad de las comunidades. Pero esta nueva forma de poblamiento, en armonía con las imposiciones estatales, ha generado una transformación mucho más trascendental: se ha convertido en una amenaza latente para la subsistencia del grupo.

El nuevo modelo de asentamiento amenaza la subsistencia del grupo, porque genera nuevas presiones sobre los recursos naturales. A la par del crecimiento demográfico se transforman modelos productivos, concentrando el aprovechamiento del ecosistema en puntos específicos, generando fenómenos como la sobreexplotación de fauna de caza. Así retrata el panorama Camilo Hernández:

El posible aumento de la población indígena así como la negra y la mestiza ha conducido a una ocupación total de las cuencas hidrográficas, si tenemos en cuenta que es muy limitada la oferta de recursos y suelos en la región. Esto quiere decir que los Emberá ya no tienen adónde migrar puesto que no hay sitios desocupados que ofrezcan abundancia de animales, tierras fértiles y que permitan el acceso en canoa, teniendo presente los obstáculos que establecen las pendientes de la serranía del Baudó. El

crecimiento de la población se debe, en parte, a los programas de salud del Estado y de ONG, los cuales seguramente, han disminuido la morbilidad y mortandad y favorecen las tendencias demográficas exponenciales de las poblaciones humanas cuando no existan mayores controles de natalidad. (...) De igual manera hay una dependencia [comercial y administrativa a las cabeceras municipales] que va en aumento. (...) Dicha tendencia está reduciendo significativamente la movilidad espacial y la estructura segmentaria, cuya razón de ser era el aprovechamiento de recursos en cualquier lugar de la selva y de las zonas costera. *La densidad demográfica general de la región, además de la concentración en un lugar del río de varias familias extensas, conformando un caserío, viene causando una sobre explotación de los recursos del lugar.* (2001:114, el resaltado es propio).

A partir de esta información es posible entender el contexto comunitario a día de hoy. Ahora, no se podría hablar con propiedad de movimientos demográficos representativos en el área, por lo menos en lo que va del siglo XXI, aunque podemos revisar, ahora sí, problemáticas latentes, como el conflicto armado que ya ha generado desplazamiento en poblaciones Emberá aledañas a Santa María de Condoto hacia el 2014 (Cuevas, 2015). También encontramos fenómenos más específicos, como la separación de sectores de Santa María, pero esto será abordado en su momento.

Con todo esto, se ha ido estableciendo una dinámica de poblamiento que podemos analizar bajo la idea de resistencia. Desde el cimarronismo, hasta las guerras inter-étnicas, la forma en que los Emberá se asientan en sus territorios, responde a un proceso histórico de movilizaciones estratégicas. Inclusive, y con los problemas trajo, la adopción de un modelo centralizado de poblamiento fue funcional para el contacto con el Estado, y con este, la adopción de categorías jurídicas y derechos específicos, obtenidos mediante la creación del Resguardo. Aquí, se evidencia un esfuerzo por la subsistencia material y simbólica del grupo, dirigido a dar respuesta a los retos impuestos. Basándome en esta idea, procederé a describir la información de campo.

2. Sistema de creencias y conocimientos locales

A continuación describiré el sistema de creencias de los Emberá de Santa María. Será posible evidenciar que los Emberá perciben en el universo una interacción constante

entre seres materiales e inmateriales que habitan la naturaleza. A partir de esta premisa se entiende al territorio, se da movilidad sobre él y se interviene. Notaremos cómo se ubica el ser Emberá en una jerarquía que compromete múltiples seres, materiales y no-materiales, humanos y no-humanos, y observaremos que las entidades encuentran su lugar en la cotidianidad, regida por una fuerza común.

En vista de que el sistema de creencias Emberá no se asimila con lo que en Occidente se concibe como una religión, por no presentar rituales y celebraciones periódicas, comunitarias y obligatorias en el marco de la adoración a una deidad (Pardo, 1986:29), es que asumo la siguiente estrategia de descripción. En primer lugar, mostraré cómo la mitología Emberá explica al universo. Posterior, analizaré la institución del jaibanismo, y cómo ésta encarna los preceptos mitológicos. Luego partiré de la idea de que las clasificaciones de flora, fauna, y hasta del espacio en Santa María reproducen este sistema de significados, todo para comprender los rasgos generales de la vida espiritual Emberá, y con ella, comprender la relación que se tiene con la naturaleza.

Sin ser más, pasemos a observar la mitología del grupo. En este sistema de significados encontramos las premisas para entender el universo desde la perspectiva local. No estudiaré a profundidad relatos mitológicos; más bien, me remitiré a algunos fragmentos narrativos y, con ellos, valoraré cómo se construye simbólicamente al mundo. Como fuente de descripción se tendrán en cuenta narraciones registradas en campo, así como los mitos recogidos e interpretados por Camilo Hernández (1995), quien a su vez revisó a Pardo (1984) y a otros autores.

En los Emberá existen tres niveles cósmicos: el superior, que alberga a Ancoré, una entidad precedente a todo en el universo, así como a Caragabí, una figura primigenia ligada al sol, creadora de la gente Emberá. En este nivel se encuentran los muertos sin pecado y otros espíritus que representan fenómenos naturales como el rayo. Ya en el mundo del centro, se encuentran los Emberá propiamente, y en el mundo de abajo,

también llamado Yáhbera, se encuentran los espíritus de algunos animales, así como entidades malignas. En este nivel inferior también encontramos a Tritruicá, hermano de Caragabí, asociado con la luna, y a una sociedad alterna llamada amúcurá.

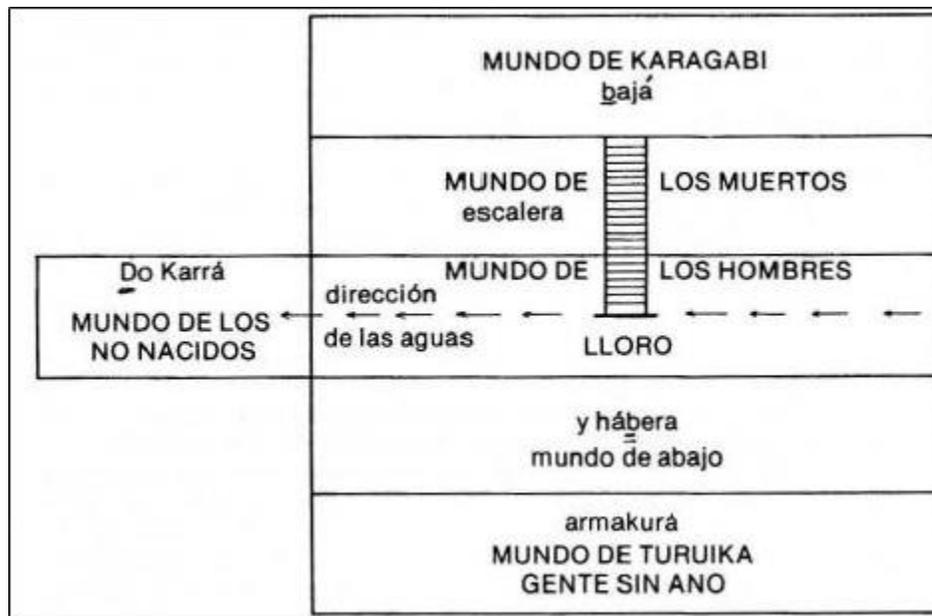


Figura 4. División del mundo Emberá (Pardo, 1986:30).

Esta descripción peca por simple, pero cumple con el objetivo de demostrar que existen tres niveles cósmicos, como relataron varias personas durante la estadía en campo (CZSM04; CZM07; CZM14). A medida que avancemos la idea será mejor desarrollada. Algo que fue evidente, sin embargo, es que figuras primigenias como Caragabí o Ancoré, si bien son indispensables para entender cómo se gestó el mundo, no son figuras de culto *per se*. Lo que se tiene en consideración para construir el sistema de creencias es que existen varias entidades que transitan e interactúan entre sí a lo largo de los mundos.

Estas entidades tienen una denominación genérica: son jais. Estos son espíritus que movilizan a todos los seres humanos y no-humanos que circulan en los mundos. Es decir, a cada ser vivo le corresponde un jai, independiente de que sea una especie de

fauna o de flora. Pueden ser fuertes o débiles; conflictivos o dóciles, pero, sobre todo, son entidades interactivas. Así nos explica un hombre de Santa María (CZSM14):

Informante: *El jai, es jai, el espíritu (...) porque hay... jai hay muchos: hay de peces; de aves; como persona [emberá; kampunía/afro; torrá/mestizo]; como perro, caballo... todo... Hay unos más fuertes que otros, hay unos que son muy potentes, que pueden ser malos también. Así como uno: hay personas buenas y malas. Esos malos son los que hacen maldad, y los buenos son los que ayudan a la gente (...) Ellos son como comunidad, una comunidad bastante grande, puede ser un pueblo, allá están ellos... puede tener varios pueblos, pero una parte, mitad de la comunidad están callados, no hacen bulla, eso están para lo malo... y cuando están haciendo la bulla, están charlando, esos son los buenos... ellos viven lejos, en la naturaleza ya...*

Entrevistador: *¿también vienen del mundo de abajo?*

I: *Sí; se comunican.*

E: *¿Entonces ellos viven en este mundo Emberá?*

I: *Ellos vienen a visitar, y también bajan... viven abajo, Yáhbera, allá es donde más viven...*

Los jais también tienen jerarquías, y hay espíritus mayores, que pueden llamarse “wuandras”. Éstos controlan espíritus menores, como nos explica el mismo informante:

Wandra es un espíritu que solo maneja como, cómo les dijera... Usted tiene una finca, usted va a tener unos cuatro, cinco hijos. Pero esos cinco hijos son como los dueños de esos animales. Por decir algo: su hijo o hija mayor, va a cuidar solo a uno, el otro va a cuidar solo cerdo, y el otro hijo va a cuidar solamente al agua. Entonces en cada lugar hay dueño. Por ejemplo el caso de bidó [puercoe'monte], tiene un wandra especialmente de él, y es que maneja todo...sí, ese mismo le puede cuidar a los pavones, tigres: maneja todo eso. Hay wuandras que manejan todos los animales, por ejemplo wandra de peces es el dueño de ese pez y ese se llama Dówandra. Ese los puede engañar al nucí, a los peces también, o sea el nucí es como la mamá de los peces ya, es como la mamá, y el wuandra es el dueño...son como el jai mayor... y se manejan solos.

Con esto, es de entender que no existen niveles cósmicos cerrados, sino que la existencia de éstos se basa en la interacción de múltiples jais, que a su vez se interrelacionan entre sí mediante jerarquías. Ahora, en las narraciones Emberá, esta idea de la interacción entre jais y el tránsito constante entre un mundo y otro es recurrente. Ya Hernández sugería que estos tránsitos tienen lugar de distintas formas, y la más común es el río, que conforma una red fluvial cósmica (1995:33).

Esta interacción constante entre los niveles permite explicar la existencia en el mundo. Esto, porque a cada ser se le adjudica un espacio en el universo y una procedencia. Los

Emberá se ubican en el centro, y reciben visitantes de abajo y de arriba y es que, por ejemplo, los animales están ahí porque sus dueños espirituales así lo disponen. Los espíritus rondan el espacio, y del mundo de abajo pueden salir jais de espíritus ribereños. De igual forma, manifestaciones naturales, como por ejemplo el rayo, corresponden a la presencia de figuras ubicadas en el mundo de arriba.

Aquí se genera una lectura del mundo y del territorio. En este contexto de movilidad e interacción cósmica, encontramos una interpretación del territorio desde el sistema de creencias. Con esto, se reconoce la existencia de entidades espirituales que pueblan distintos espacios, habitando quebradas, rastrojos, o generando desastres naturales como son los derrumbes (CZSM03). Además, con base en este sistema, también se entiende de dónde salen los elementos de la naturaleza, como el agua y el fuego. A continuación elaboraré sobre esta idea.

Analizaré como ejemplo un mito recogido en campo (CZSM04; CZJUR23), también recogido en Pardo (1984). Se trata del mito de Ventura, un hombre que logra sortear los obstáculos provenientes de distintos espíritus que se ensañan contra él. Lo interesante de este mito es que, en medio de sus dificultades y sus triunfos Ventura se desplaza, cómo no, siguiendo la línea del río, esta red fluvial-cósmica de donde salen tanto espíritus benefactores como dañinos. Es así como el mito abarca, con nombre propio, desde la cabecera del Río Bojayá hasta la costa del Pacífico, contando además con varios afluentes que dan un escenario para la aparición y las peleas entre espíritus provenientes del mundo de abajo y nuestro protagonista. El recorrido de Ventura también es un recorrido mental por las geografías del noroccidente chocoano. Se reconocen hitos geográficos y se pasan por el crisol del sistema de creencias.

Se reproduce, en la percepción de los elementos del espacio, un universo de significados que parten de la experiencia histórica y cultural de los Emberá. Y para continuar ilustrando esta idea presentaré más ejemplos. Así, uno de mis interlocutores en una

conversación informal se refirió a un mito en donde el tucán, otrora un ser humano, era el custodio del fuego. Ante su avaricia, fue condenado por Caragabí a tomar su forma actual, liberando así al fuego, permitiendo que los Emberá tuvieran acceso a él. También en Hernández (1995:42) encontramos este y otros mitos parecidos que asocian, bajo la misma estructura, a la hormiga conga en relación al agua.

Con esta evidencia de la percepción mítica del mundo, es de insistir la idea del sistema mitológico Emberá como un marco interpretativo, que convoca la existencia en sociedad y la lee en una corriente de pensamiento colectiva. En este contexto, el espacio biofísico alberga distintos seres, que interactúan constantemente. Se perciben en el mundo múltiples entidades, que pertenecen a distintas dimensiones, pero que están conectadas. De aquí surge una forma de interacción entre los Emberá y este complejo de significados y materialidades, a la cual dedicaré el resto de este apartado.

Para valorar esta conexión entre los Emberá y su mundo espiritual, recorreré desde el material de campo un eje analítico bien trabajado en la literatura etnográfica: el jaibanismo. El diálogo directo con estos jais se asocia con la figura del jaibaná, que los Emberá traducen “brujo”. El jaibaná es un administrador, sobre todo. Un hombre (o mujer) capaz de controlar espíritus, y de guiar su interacción con los otros miembros de la sociedad. De igual forma, es un mediador entre las personas y la naturaleza (Urán, 2000:34). Un jaibaná nos explica, a grandes rasgos (CZSM14):

El jaibaná es un médico que ayuda al enfermo. El, jaibaná es el que diagnostica y ve al enfermo. Tiene que conocer a los espíritus... Hay jais buenos y jais malos, y los buenos son los que ayudan a la gente. Igualmente ellos pueden hacer daño si uno no los tiene como regañados, como un perro, puede hacer daño. Tiene que estar, después de aprender uno tiene que estar hablando solo, cuando el tiempo se oscurece, cuando la lluvia viene con sol y lluvia, uno tiene que estar hablando, estar pendiente qué puede pasar, regañando, eso es todo lo que uno está montando con esos, y ya ellos empiezan a conocer a uno como dueño.

Detallaré a continuación mejor esta figura. Como mencioné antes este sistema de creencias no se asemeja a las concepciones occidentales de la religión, y esto sigue cumpliéndose en relación al jaibanismo. El asunto es que el jaibaná, dentro de todo, es

una figura fundamental en la cosmogonía, porque su función se asocia con la reproducción del universo de creencias. Esto, porque su influencia en las formas de vivir en comunidad son insoslayables. Como afirman Roberto Pineda y Virginia Gutiérrez: “la institución del jaibanismo (...) afecta de diversas maneras la vida de todos los individuos en algún momento de su existencia, porque ninguno (...) podría esquivar su presencia y sus efectos, sin desprenderse de su contexto cultural” (1999:224).

Con la información de campo, se hizo evidente que esta capacidad de diálogo que alberga la figura del jaibaná tiene múltiples funciones en el marco del orden social: servicios chamánicos, como dice Pardo (1986:24). Los brujos centran su poder en la capacidad de controlar entidades espirituales. Este control es dirigido, por ejemplo, en contextos terapéuticos, donde el jaibaná busca eliminar jais dañinos que causan patologías al usar los espíritus que se encuentran bajo su custodia. También, el jaibaná es funcional para despejar algunos espacios de la interferencia de entidades malignas, o bien para ganarse la simpatía de los dueños de los animales, los wuandras, a través del diálogo, estimulando así la abundancia de fauna de caza en el territorio. Es a partir de este tipo de acciones que es posible construir la idea del jaibaná y su función de mediador con la naturaleza.

En el siguiente fragmento se ilustra cómo el jaibaná asume este vínculo con la naturaleza, así como la jerarquía espiritual que mencioné unos párrafos atrás:

I: *La naturaleza es importante para jaibaná, es donde uno se comunica con [los jais], tenemos una relación como más cercana. La naturaleza manda al jaibaná, si el dueño de la naturaleza dice haga esto, tiene que obedecer. La naturaleza tiene dueño, es el mismo, la madre tierra, es el dueño de todo, y por eso le decía hay unos lugares especiales que lo maneja pero ellos son los dueños de eso: la madre tierra es Pakoré...ese es el que maneja toda la naturaleza, donde están los jais, dónde tiene eso, dónde está los sitios sagrados. Es como la mamá mayor, después de ella hay muchos sí, pero ella los maneja. Arriba de ella está lo que escuchamos nosotros lo que se dice trueno, ese es como el que avisa, el que regaña también por aparte. Está en la parte alta, es como una persona como paisa, o blanco, ese llama Baá, eso traduce como “el que quema”. Cuando suena ¡pras!, eso se dice Baá, porque anteriormente acá lo mataba a las personas.*

E: *¿Baá es más poderoso que Pakoré?*

I: No, ellos son casi iguales. A ellos los manda Caragabí, y a Caragabí no lo manda nadie...

E: ¿Y otro igual de fuerte?

I: Ese Jurá [un jai proveniente de Yáhbera que maneja animales ribereños] también tiene el mismo poder, ese que come a Docombasá [una jái ribereño]. Antomiá se dice, Antomiá o madreagua, ellos son como hermanos pero más mayores; él los domina a todos, puede hacer que hagan cosas. (CZSM14).

La forma en que el jaibaná adquiere la capacidad de controlar espíritus remite directamente a su proceso de formación. A lo largo de su aprendizaje, el brujo va haciéndose a nuevos jais, bajo la guía de un jaibaná mayor. Según informantes, dieciocho es el número máximo de jais a custodiar, y la forma de capturarlos involucra todo un proceso de interacción particular, como vemos en este fragmento de entrevista con un jaibaná (CZSM14):

Uno los captura invitando a ellos, suavemente. Con bebida, muchas veces de ser uno se transforma: de hombre se transforman a mujer. Si es [un jai de] hombre, se viste como mujer, se viste bien, como una señorita. Bien, usted sea, como el hombre se enamora, al enamorarse los otros están pendientes. Si es un animal se tiene que imitar a otro animal, otro, más pequeño, puede ser como perro, águila, si uno tiene ese poder lo manda, como mandar a un perro usted la persona que lo va a coger lo manda... eso se puede hacer en la casa, o sea, uno lo llama, como llamar a una reunión o sea ellos vienen a visitar a uno y a cuidar a uno entonces en eso llegan todas, todas clase de personas, animales, perros, entonces uno ve cuál va a ser el que va a cuidar del espíritu malo... Uno tiene que regañar bastante y hablar, ellos tienen que escuchar a uno, y obedecer lo que uno dice. Entonces los buenos tienen que subir, los malos quedar aparte, y cuando uno está trabajando [en un ritual de jaibaná para quitar una enfermedad provocada por un espíritu malo] esto se está rodeado como todo, [los jais buenos lo rodean] como si fuera policía. Le dan todo, porque el espíritu malo debe venir ahí entonces conoce, "éste no es de nosotros, este es el que viene a enfermar a los compañeros", o al enfermo, entonces uno está viendo eso y como todos están cuidando hay una sola entrada y entonces tiene que cuidar a él. Una entrada en la casa, él viene como a compartir, pero como él o está compartiendo sino está haciendo mal al otro puede traicionar al enfermo. Entonces los curanderos o los alguaciles, ellos se llaman leyes, esa ley lo cogen como los alguaciles, venga usted, ahí lo cogen y queda, ¡aquí va a quedar con nosotros usted! Y ya y ahí se queda, entonces ellos lo cuidan mucho tiempo después de cogerla, se deja, se guarda como en alguna parte, guarda y lo tienen hasta que quede ya manso, comparte con los demás ya ese es para uno y ese mismo va a curar a los enfermos, así va uno acomodando el poder, vienen ellos se entregan y se quedan.

Este mismo interlocutor nos ilustra más sobre el proceso terapéutico:

Sí, planta tiene un espíritu, y ellos se comunican con los jais. Por eso algunas plantas siempre tienen un espíritu y poder, por eso es que los médicos tradicional yerbateros siempre hablan ello, piden: "necesito oír, planta tal"; "necesito para que me colabore con

el enfermo". Como la naturaleza tiene un espíritu de la planta, ese espíritu escucha. Por decir algo: es una mata, usted va, usted es la persona que va y pide permiso al dueño de la planta. Esa planta tiene dueño, es el espíritu, usted va y pide: "yo estoy pidiendo a usted para que trabaje ayude a aliviar a tal persona", entonces ya me lo puedo llevar.

Pero los jaibanás también pueden hacer daño, usando espíritus perjudiciales. Todo puede llegar a la voluntad del brujo, quien puede decidir qué espíritus quiere controlar. Ataques con jais malignos se presentaron, en especial, unas décadas atrás, y es común escuchar cómo padres y abuelos de los Emberá actuales sucumbieron ante la presencia de un jai dañino enviado por un jaibaná malintencionado. Eso sin mencionar las guerras de jaibaná (Pardo, 1989), en donde los brujos se atacaban unos a otros y a sus respectivas familias (AGSM01; CZSM04; CZSM06; CZSM07; CZSM14.)

En la actualidad, las propiedades dañinas del actuar del jaibaná se encuentran latentes en el pensamiento de las personas, pero no son tan activas. En Santa María existen cuatro jaibanás, y sus roles en la comunidad se remiten a los servicios chamánicos positivos anteriormente mencionados. Sin embargo, la autoridad del jaibanismo como expresión de la medicina local se mantiene, y los jaibanás la consolidan mediante procesos terapéuticos. Esto decía un participante en un taller de socialización:

El jaibaná de antes era un jaibaná respetado y temido porque realmente actuaban según como ellos hablan. Era su pensamiento y su actuación, por decir: si usted no me respeta, mañana muere, y amanece muerto. Pero hoy ese poder no es igual, no respetan, puede estar cantando y pueden estar haciendo desorden los peladitos, los jóvenes no respetan porque hoy supuestamente está protegido por la ley ordinaria y por los reglamentos indígenas. Si un jaibaná mata a un desordenado, al jaibaná lo castigan, pero antes no era así, él era la ley, la autoridad y así mismo acataban su norma (...) esa ley de origen es reemplazada por la norma establecida del Estado, del gobierno, ¿ya? (AGSM01).

El rol del jaibaná ha ido transformándose, como observamos en la información de campo. La literatura afirma que los Emberá no eran una sociedad estratificada, y no se encontraba una figura de liderazgo colectivo. Pero negar la autoridad que se le confería al jaibaná por su capacidad de hacer daño sería injusto. En un pasado, el poder de estos brujos merecía gran respeto. Actualmente lo sigue mereciendo aunque, como se evidencia, los jaibanás de hoy se inclinan más a hacer el bien. Aún más, la nueva figura

de gobierno, que analizaré más adelante, se consolida como el régimen de control principal para la comunidad, y el mismo gobierno puede castigar al jaibaná en caso de que se pueda probar que éste hizo daño (CZSM03).

Con todo, lo más relevante para esta investigación es que el jaibanismo, como institución vigente, continúa reproduciendo el sistema de creencias local al ratificar su rol como administrador de la naturaleza. Esto, porque sus capacidades de comunicación, determinadas por sus habilidades extrasensoriales, y sus medios de negociación con entidades no-materiales, hallan la forma de influenciar las condiciones materiales del entorno. La comunidad reconoce en distintos sentidos la existencia y la capacidad del jaibaná, y con esto, de entrada se están reconociendo las categorías cósmicas que estructuran al mundo, además de las interacciones que tienen lugar en el territorio entre la sociedad Emberá y las entidades espirituales.

Se pueden elaborar más aspectos del jaibanismo. Al profundizar en los datos de campo, se encuentra que en el actuar del jaibaná se reproduce, a través de la práctica, la idea de que el mundo se desenvuelve a partir de un sistema de reciprocidades: oposiciones, afinidades y ambivalencias entre distintas entidades, que operan a la hora de clasificar los espíritus que habitan el espacio. Así, por ejemplo, las labores terapéuticas están marcadas por una contraposición de espíritus malos/patológicos, y espíritus buenos/curativos, siendo los últimos los auxiliares del brujo. Estos mismos espíritus se encuentran vinculados con especies de fauna y de flora dispersas a lo largo del territorio, de modo que, por ejemplo, un jai de avispa puede contrarrestar, bajo el mando del jaibaná, el mal hecho por un jai de serpiente.

En este párrafo vemos cómo un jaibaná explica la dinámica de clasificación, a la vez que se señalan las limitantes del proceso terapéutico:

Por ejemplo, ustedes dos son jaibanás. Usted, A, tiene un espíritu de avispa, culebra, gusano, mariposa... pero usted no aprendió eso, sino que usted, C, tiene jai de sapo, araña, de águila... todos esos son malos, entonces usted no tiene eso. Si C le envía a A un espíritu

de él, A no tiene ese poder, lo domina, porque A no tiene, no hay con qué enfrentarse, pero si usted tiene lo mismo no hay problema. (CZSM14)

La existencia e interacción entre espíritus dañinos y benéficos ya fue analizada por Hernández (1995:50), quien afirma que, implícito a todo este modelo de clasificación, se encuentra un principio de reciprocidad que compromete a todas las entidades del cosmos. El autor señala que la presencia de jáis dedicados a generar patologías no es más que la expresión de un sector del universo que busca satisfacer sus necesidades. Por ejemplo, recordemos que los Emberá obtuvieron el agua de la hormiga conga. Esto implica que en el mundo de abajo se quedaron sin este elemento. Por eso, los espíritus de abajo pueden llegar al mundo del medio buscando alimentarse del alma de los Emberá, para asegurar su mantenimiento.

Lo que presenciamos es la construcción colectiva de un conocimiento sobre los animales, en donde se reseñan sus características y se les adjudica un espacio en el cosmos, que también retoma clasificaciones con base en morfologías y sus hábitats (Ulloa *et. al.*, 1996:98). Otra de las manifestaciones prácticas de estos saberes es el ritual de la ombligada. Se trata de un proceso para transferir rasgos de los jais a los Emberá. Se mezcla con jagua (un pigmento vegetal), material orgánico calcinado o triturado de las especies cuyas cualidades espirituales desean transferirse a la persona, generalmente un recién nacido, por lo que hace parte del proceso de socialización (CZSM03). Y con ello, se aprovechan los poderes adjudicados al jai de este animal. Por ejemplo, quien sea ombligado con colibrí será incansable (ver anexo 2).

En la ombligada encontramos un ejemplo perfecto para captar el interaccionismo que rodea la relación de los Emberá con la naturaleza. Vemos cómo entidades cósmicas repercuten constantemente en la sociedad, en este caso transmitiendo sus cualidades espirituales a los cuerpos. Pero, siguiendo el tema de las clasificaciones, se localiza también una forma para vivir en el territorio, porque los espacios son igualmente leídos en función de los sistemas de creencias. Así, fuera de los espacios domesticados de los

caseríos o los cultivos, encontramos en el monte áreas infestadas de jais dañinos, que atacan cuando se abandonan los espacios domesticados y se desvían sobre terrenos diferentes: el mundo espiritual juega un papel en la clasificación del espacio, y determina la circulación por estos mismos (ver Descola, 1989; e Isaacson, 1993).

También existen sitios sagrados, lugares marcados por la proliferación de espíritus cuyo manejo se restringe al jaibaná. Estos sitios pueden involucrar extensiones de tierra, o bien quebradas, y hasta derrumbes que tienen lugar por causa de una inestabilidad espiritual en la zona, como demuestra este fragmento (CZSM03):

I: *Jaibaná dice que hay una zona, una montaña, un asiento especialmente de un espíritu malo y allá no podemos ir, porque el jaibaná dice que ese espíritu cuando hace su trabajo dice que en ese sitio no se puede ir...*

E: *¿Dónde hay un sitio de esos?*

I: *Por la cordillera en límite con [el río] Atrato (...) Bueno, sitios sagrados aquí hubo un derrumbe, un derrumbe allá, por aquí, de allá como que como a casi 40 minutos, allá un derrumbe grandísimo, ¡grande!, y por allá en el cerro, la montaña...*

E: *¿Y por qué es sitio sagrado?*

I: *Porque allá hay animales malos...*

E: *¿Cómo así?*

I: *Malo que es de espíritu se puede comer a alguno...*

E: *¿Entonces no va nadie?*

I: *¡Allá no va nadie!... El jaibaná puede ir porque maneja sus espíritus.*

E: *Y a parte de ese, ¿hay otros?*

I: *Sí, allá arriba de cabecera de río Baudó hay uno también; un sitio sagrado, anteriormente eso ha comido mucha gente eso, de pescado malo...*

Bajo esta perspectiva, es posible asociar la construcción Emberá de la naturaleza con su vínculo con el territorio. Esto, porque el espacio ocupado es rico en significados, adjudicados a lo largo de un proceso histórico. El territorio, y con él sus elementos naturales, a la vez que las especies de fauna y flora son leídos, interpretados e intervenidos dentro del sistema de creencias. Analizar expresiones prácticas de este sistema, como los rituales o la zonificación del espacio, permite descubrir la cadena de significados que desemboca en la formulación del universo mismo. Dilucidar la cadena de significados, lleva a entender la configuración de un espacio interactivo, que adjudica una agencia, una plataforma espiritual a todos los animales humanos y no-humanos,

una interacción entre lo material y lo no-material en el marco del territorio.

Teniendo en cuenta los objetivos de esta investigación, la forma en que los Emberá valoran la riqueza de este universo de creencias es relevante, más al analizar otros resultados del trabajo de campo. En los registros obtenidos sobre las visiones de diferentes miembros de la comunidad, es recurrente reivindicar este universo de significados como mecanismo de interacción indígena con el mundo. A la vez que este reproduce la forma de *estar* como indígena en él, también se asocia a la condición de *ser* indígena:

Yo entiendo que ser indígena es vivir sobretodo que de acuerdo a su cultura, de acuerdo a sus costumbres, y de acuerdo a su forma de vivir. Como indígena no todos somos ricos, todos somos pobres, y pues ahí siento que para ser indígena tiene que ser una persona que todo hablamos en la oralidad, nuestra lengua, tenemos nuestra costumbre propia, para eso... yo entiendo que esos son ser indígenas. (Hombre, aprox. 40 años, CZSM01).

I: (...) que no se pierda la cultura Emberá, y que sean referenciados para que se identifiquen como indígenas, (...) que no pierdan la costumbre, la identidad...

E: ¿Y vos te preocupas mucho por eso?

I: Sí porque nosotros... hoy estamos hablando de la recuperación de la cultura, la costumbre, de la vivencia de la celebración de fiestas... entonces en la comunidad tenemos una misión de recuperar la cultura indígena porque muchos ya se ha perdido entonces queremos recuperar...

E: ¿Por qué te da miedo de que se perdiera?

I: Porque si se pierde toda la identidad... no se identifica como indígena, ya se identifica como paisa, como negro... y no, no. Porque no soy blanco, no soy negro, soy Emberá, entonces tenemos que ser como Emberá, como indígenas, y respetar las diferencias de la cultura, pa' tener más fuerza, más derecho... (Hombre, 16 años, CZSM07).

Hablar de manejo territorial Embera es hablar de la relación cultural con su territorio la cual está definida por su cultura, las formas de apropiación espacial y su ordenamiento en los cual juega un papel importante y primordial el Jaibaná quien es el mediador entre la naturaleza y las familias que van a ubicarse en determinado río o quebrada, el Jaibaná prepara el terreno, para lo cual habla con los espíritus de los animales y de las plantas para que se encierren, porque ahí va a vivir gente, es así como se comienza a ejercer el dominio sobre un territorio determinado (...) La relación que se establece con el territorio se explica a partir de esta forma de apropiación territorial y de los mitos de origen que cada uno de los pueblos tiene. Cada mito es un indicador del espacio físico que requiere cada familia y comunidad para satisfacer sus necesidades y mantener la convivencia entre sí. (Tomado del borrador del Proyecto Etnoeducativo Comunitario).

Algunos podrían criticar el esencialismo de estos fragmentos para explicar el mecanismo de apropiación del entorno. Sin embargo, en ellos se puede reconocer la auto-reivindicación de valores culturales construidos a lo largo de una historia compartida. Así, un sistema de creencias, como concepto, se liga a la forma en que los Emberá se representan a sí mismos. Esto termina convirtiéndose en una plataforma política, pues es en relación a los no indígenas que se evoca una identidad. En este caso, insistir en una comunión entre el ser indígena y los sistemas de creencias, establece unos inamovibles frente al manejo del territorio. Así, se estructura la posición del grupo de cara a un diálogo estatal, como trataré más adelante con el tema del Plan de Vida.

Por ahora y, siguiendo a Alejandro Grimson (2008:53), este caso atañe, antes que a una correspondencia inerte entre cultura e identidad, a la forma en que se construye la identidad un mecanismo de defensa, como una forma de delimitar un mundo de cara al diálogo con otros. No es un producto estático, sino una construcción de la idea de un grupo que tiene lugar en medio de negociaciones de la cotidianidad, de reordenamientos estratégicos de discursos locales. Una tendencia común entre minorías étnicas desde la promulgación de la Constitución Política del 91' y la emergencia de la multiculturalidad en el ordenamiento estatal colombiano (Gros, 2000; ver un ejemplo en Morales-Thomas, 2000).

Este apartado podría concluirse al tener en cuenta lo funcional que es entender el sistema de creencias para ver cómo la comunidad de Santa María vive en su territorio. Tan solo desarrollé nociones básicas sobre el universo mitológico, el jaibanismo y algunos rituales y, si bien no profundicé en cada una de estas expresiones, es posible evidenciar que estos elementos se entrelazan y, con ellos, se construye un marco interpretativo para entender al espacio y los elementos que alberga. Se construye una relación específica con la naturaleza, y con esto, una visión de cómo debe ser administrado el territorio.

Por otra parte, la reproducción de esta forma de ver al universo manifiesta la insistencia de una comunidad por existir bajo sus propios términos. Aun sorteando las influencias del cristianismo y la adopción de un sistema de gobierno occidental; aun reconociendo las transformaciones que han llegado con los años: se rescatan nociones básicas que se comparten entre los miembros del grupo. Se reivindican, convirtiendo al sistema de creencias y conocimientos locales en una plataforma para la auto-representación, para entender qué diferencia a los Emberá de los demás, y para rescatar las construcciones que han surgido de un proceso histórico compartido, y con esto, fortalecer la cohesión social, de paso estructurando procesos políticos.

3. Economía y medio ambiente

Ahora, la propuesta de este apartado es mostrar cómo a través de las labores productivas que tienen lugar en la comunidad, se reconoce una forma de entender al territorio y a la naturaleza. Las dinámicas económicas interesan también porque, con ellas, se evidencia cómo hace presencia el Estado en la zona, y cómo irrumpe la economía de mercado, generando un impacto en las condiciones de subsistencia. A continuación, se describirá un escenario de vulnerabilidad que se ha ido consolidando en las últimas décadas, a partir del cual se producen reordenamientos en las relaciones entre la sociedad y el ecosistema.

A continuación presentaré algunas generalidades sobre las formas productivas que tienen lugar en Santa María desde las observaciones de campo, con apoyo de fuentes secundarias. Esto, para tener una noción de cómo los Emberá aprovechan el ecosistema. A partir de allí propongo revisar la forma en que se da la presencia estatal en la zona, al igual que la irrupción de lógicas del mercado, y cómo estas pueden generar presiones negativas sobre el esquema de subsistencia local, generando una ruptura de códigos comunitarios y transformando la cotidianidad.

Para iniciar, es de insistir que en Santa María se adelanta, principalmente, una economía

de subsistencia dirigida a velar por la integridad de las unidades domésticas. Esta afirmación puede parecer obvia pero, ante todo, lo que intento es afirmar que el modelo local de economía diverge del modo de producción occidental, dirigido por la acumulación de capitales. En cambio, como demostraré en los siguientes párrafos, en la comunidad se da un aprovechamiento más bien frugal de los recursos naturales, cuya finalidad es garantizar el bienestar de los miembros de la parentela.

En armonía con esta idea, entre los Emberá la agricultura se centra en los cultivos de pancoger. Maíz, chontaduro, papa china, arroz, plátano, caña de azúcar, ñame, yuca, y variedades de árboles frutales predominan en las parcelas de la comunidad. La tenencia y el trabajo sobre estos terrenos se determinan por la pertenencia a un grupo familiar, y se perpetúa mediante la herencia (CZSM03). También, ocasionalmente, se puede adquirir nuevo terreno para la siembra mediante la modificación del monte virgen, o bien se retoman tierras cuyo período de barbecho hubiese concluido.

Otro renglón de la economía es la caza y la pesca. Animales terrestres como la guagua, el tatabro, el armadillo, el venado, el guatín, así como algunas aves constituyen las presas de los cazadores, principalmente hombres, apoyados con cerbatanas, escopetas, y perros de caza. Por otro lado, está la pesca por medios artesanales, desarrollada en los ríos y quebradas de en la zona, teniendo como objetivo la captura de las tortugas, y la pesca de especies como el sábalo y el beringo, entre otros⁴ (CZSM12). La variabilidad de fauna se aprovecha principalmente con fines alimenticios, pero también rituales, como se pudo observar con el tema de la ombligada.

Un renglón menor de la economía es la siembra de árboles maderables, ligado generalmente a la construcción de viviendas, canoas, y elementos de uso cotidiano (CZSM03). También se utiliza para las artesanías, abasteciendo mercados turísticos del

⁴ En Pardo (1983) y en Preciado (2014) se describe con más detalle la variabilidad de fauna de la zona.

litoral, en especial con figuras de Oquendo trabajadas por los hombres, siendo así el único renglón de la economía centrado en la generación de bienes de cambio. También las mujeres hacen artesanías, con fibras como el werrengué, pero a la vez que abastecen mercados cercanos, los canastos que se hacen tienen usos domésticos.

Como afirmé, el objetivo principal de estas labores es asegurar la subsistencia del grupo, por lo que las estrategias de acumulación no se ven como algo primordial. Igual, el intercambio tiene lugar, y es así como Preciado (2014:29) identifica en Santa María dinámicas de trabajo asociado entre parentelas y una complementación de las labores entre hombres y mujeres. También se identifican las mingas, o sea trabajos colaborativos que dirigen a la distribución del producido (CZSM06). Asimismo se registra circulación del dinero, proveniente de los intercambios entre indígenas y comunidades afro, cuyos vínculos involucran también la figura del jornal. Por otro lado, los Emberá acuden a los poblados negros para abastecerse de diversos víveres y pescado de mar dirigido al consumo doméstico (observación diario de campo).

Hasta ahora tan solo he inventariado la vida económica de Santa María, con anotaciones sobre la racionalidad que le dirige y las relaciones comerciales. Pero hay mucho más, pues este aprovechamiento del ecosistema se vincula con el sistema de creencias. No es sino retomar la idea de que cada especie corresponde con una entidad espiritual, o bien que las morfologías de las especies a menudo cuentan con una explicación mitológica. Así, retomando el apartado anterior, al seguir la cadena simbólica se podrá reiterar que cada planta, cada elemento, cada animal, se inserta en un universo de significados y saberes, es decir se leen desde una sensibilidad específica.

También, el desarrollo de estas prácticas se asocia a los servicios que presta el jaibaná. Como lo señalé antes, el jaibaná media entre los Emberá y los jais de los animales, y con ello estimula la proliferación de fauna a lo largo del territorio, beneficiando labores de caza (CZSM14). Además, la forma de identificar los cúmulos e inestabilidades de los

espíritus que hace el brujo, corresponde con un mecanismo para el resguardo de las distintas especies en sus espacios. El jaibaná define zonas de refugio de fauna, fuentes de agua sagradas, y con ello se controla el acceso y el aprovechamiento de los recursos, vinculando el aprovechamiento del ecosistema con el sistema de creencias (CZSM03; AGSM01).

Aún con todo esto, la subsistencia no es un escenario libre de conflictos. Al revisar el contexto de las zonas rurales en Colombia, y particularmente en el Chocó, podrán identificarse problemáticas asociadas a la forma en que el Estado ha hecho presencia. Esto, a su vez, se articula con las condiciones en que se ha desarrollado la economía de mercado en la zona. Factores problemáticos, que pasaré a describir, han ejercido una presión negativa sobre el ideal de subsistencia en Santa María, enfrentando al grupo a la necesidad de reformar sus prácticas de subsistencia hacia modalidades cada vez más vinculadas a la economía del mercado.

Hablar de la interferencia del Estado en la zona abarca un campo amplio y es que, como se observó, su presencia ha ido reconfigurando la vida Emberá desde hace siglos. Pero retomaré dos formas específicas para mostrar cómo se ha impactado la vida económica de la comunidad Emberá en Santa María. Primero, está la imposición del modelo centralizado de asentamiento mencionado en la presentación. Esto trae un aumento demográfico constante y por ejemplo, de 1998 al 2014, la población aumentó en más de un 100% (Preciado, 204:69). Tal aumento debe ser revisado a la luz de la hipótesis planteada por Hernández (2001), quien sugiere que la sobreexplotación de recursos está asociada tanto al aumento demográfico, como a la centralización.

El aumento demográfico y la sobreexplotación podrían representar una amenaza a los mecanismos de subsistencia locales. Sin embargo pero para hablar con propiedad se debería apuntar por un estudio más técnico, con otros intereses y agendas que se escapan de la presente investigación. Por el momento, es mejor abstenerse de

interpretaciones malthusianas, y prestar especial atención a otro problema asociado a la interferencia estatal, este sí, completamente evidente y rastreable desde la experiencia de campo. Este problema son los fenómenos ligados a los cultivos ilícitos que hacen presencia en la zona del Resguardo.

En este problema vemos, por un lado, la presencia de grupos que usan al territorio con el fin de integrarse a circuitos económicos ilegales del narcotráfico. Con esto, se genera un impacto ecosistémico asociado a la deforestación (Pinzón & Sotelo, 2011), y se establecen regímenes de coerción, que limitan la circulación de los Emberá por su territorio al hacer uso de minas antipersona para resguardar los cultivos (PNNU, 2015:32). Esto, en detrimento de las labores de caza, constituyéndose en una amenaza para la subsistencia del grupo, impactando las condiciones ambientales y sociales.



Figura 5. Cultivos de coca en el Resguardo. Elaborado con base en UNODC (2007; 2010; 2011; 2012; 2013; 2014; 2015 & 2016).

La presencia de estos cultivos ha sido registrada dentro de la institucionalidad, y ha ameritado una respuesta. En el gráfico que acabo de presentar se observan los datos que arroja el sistema de monitoreo satelital de la Oficina de las Naciones Unidas para la Droga y el Delito. Podemos observar que, con los años, el cultivo ha ido disminuyendo. Como es de esperarse, esto no es fortuito. Más bien, es el resultado de una estrategia estatal para arrebatar el control del territorio de estos grupos que buscan lucrarse de

las cadenas de economía ilegal ligadas al narcotráfico. Como ya se mencionó, la fumigación es esta estrategia (Durán, 2009).

Ahora, la aspersión de pesticidas a lo largo del territorio trajo consigo degradación ambiental. Así, en Santa María se guarda la memoria del paso de un avión que esparció algo sobre la tierra, lo que coincidió con una dramática disminución de las condiciones y la disponibilidad de fauna ribereña y terrestre destinada al consumo, como se afirma en este fragmento de una entrevista con un hombre de aprox. 80 años (CZSM04):

Ya como que tiene como que al menos tres años... aquí pasó un avión: ¡bajitito!, ¡avión grande!... pero nosotros oímos el sonido... si está sonando, nosotros no lo vimos. Los otros sí vieron un avión grande que pasaba... cuando pasó eso murió el pescado bastante, y de ahí pa'lante siembra plátano, banano, de todo, caña, arroz, maíz... no da, no. Y muere el pescado por cantidad, lado de [río] Baudó, lado de río Condoto murieron el pescado, por eso es que hay una necesidad grande. (...) Por eso, como que murieron guacuco, mojarra, que le dice osucá, sabaleta, sábaló, charre, de todo pescado, de aquí hasta llegamos allí en entre los libres. Y de vida nosotros una necesidad tan grande... ¿qué comemos? Y en el monte la misma cosa... pero primero ahí cuando que yo nació no había eso, ¡no!: había conejo, venado, ñeque (...) solo comía puerco' monte, aquí namá bajaba puerco' monte, y lo mataron, varios mataban, 5, 6, 7, ¡ve!, un montón de carne es que comían como un puerco... pero ahora en día no, el muchacho anda de mañanita allá a una quebrada lejos estuvimos, entre veces lo mata o no... Pero lo mata un ñeque, si no viene así... ¿qué comer? así es que estamos nosotros, estamos sufridos aquí...

Dichas fumigaciones, de acuerdo con las versiones recogidas entre distintos miembros de la comunidad, han generado una crisis en la seguridad alimentaria de la población. Al revisar datos estadísticos sobre el estado nutricional de los indígenas, se encuentra, en este sentido, una tendencia marcada hacia la malnutrición (Santa María de Condoto, 2016:27). Se percibe entre todos una pérdida general de posibilidades para la subsistencia, como da a entender este profesor, de aprox. 40 años (CZSM01):

(...) tenemos más problema en la seguridad alimentaria. Acá hay escasez de los animales tanto los peces, hay un poquito. Pues, anteriormente sí existía bastante y según de los viejos que comentan que a la orilla de los ríos había un poco de guagua. Pero ahora ya no existe, tiene que caminar uno: un día completo gastar para cazar guagua... entonces ya ahora no. Ese es el problema que tenemos hoy, y todos los que cultivamos como plátano, arroz, todos son autoconsumo, no vendemos nada. Por lo general tampoco compramos nada. (...) Pues, por eso, vivimos así ya, comemos plátano vacío, a veces conseguimos carne, a veces pescamos. Así vivimos: una miseria. No tenemos todo lo que queremos, pero de todas

maneras ahí estamos porque es nuestra tierra y aquí nacimos y estamos acostumbrado de vivir igual (...) Para cultivar también tenemos problemas, porque según la historia de mi papá, había contado de que anteriormente producía bastante, siembra de maíz, pero ahora casi no produce bien tanto, como arroz, plátano... Si cultivo, por ejemplo, un cultivo de plátano, en un año ya no hay nada, tiene que sembrar otro... y el maíz igual...

Como alternativas a esta coyuntura, se han generado diversas respuestas entre la comunidad, algunas de las cuales son problemáticas, según la perspectiva de algunos interlocutores. En una conversación informal registrada en diario de campo, contaba un miembro de la comunidad que algunos indígenas estaban rompiendo las prohibiciones del espacio, como los sitios sagrados, y aprovechando los recursos de estas zonas especiales, algo que, entre otras cosas, tiene una sanción en el reglamento del cabildo. Una situación similar se da con el asunto de la venta de fauna a terceros, otra práctica que es sancionada. Si bien no puedo afirmar que esta práctica comenzó a la par con el panorama de inseguridad alimentaria retratado, sí es de resaltar que, bajo las condiciones actuales, es un asunto mucho más crítico:

I: (...) esa gente de noche cazaba, mata, vende a otro vende ahí... por eso es que se hace una ruina, ¿no?... la ley suspende, pero... lo hacen igual. Porque la ley mismo tiene su chinchorro, su trasallo, atarraya... de noche, de día, se fue allá lejos, lo mata, calladito lo come, por eso no puede suspender...

E: Pero, ¿vende los animales que caza?

I: Sí, lo mata, y vende en Chorí, vende en Jurubirá...y aquí mismo cuando lo trae el pescado, mata de noche, y si uno tiene plata compra... Pero primero eso no se hace, ¡noo! Como que hay pescados pues... si mata es pa' comer pa' uno... Pero ahora en día cuando lo mató animales, vende, ahí mismo llega, lo compra... Así es, vea a ver. (CZSM16).

Con la escasez, es pertinente asociar esta dinámica de venta de fauna con un posible desgaste de las redes de solidaridad, de lo cual habla otro de los miembros de la comunidad entrevistado, un hombre de aprox. 30 años habitante de la Comunidad Cristiana, un poblado alterno que se hizo con el interés de seguir al cristianismo y adoptar otras formas de vivir en comunidad (CZSM10):

Ve, si usted no tira plata usted va a morir con hambre allá en Santa María... no van a comer. (...) no regalan ni maduro ni plátano ni chicha, no brindan, pero nosotros, si tiene entrega, pero si no tiene hermano no puede entregar porque no hay...

Con estos fragmentos de campo, se pone en evidencia que la presencia de agentes

estatales y paraestatales ha estimulado un escenario de crisis en múltiples dimensiones. Insistiendo en su tarea de controlar el territorio, y de insertarlo a sus visiones de competencia, el Estado y los grupos armados han propiciado un escenario de inseguridad alimentaria. Esto lleva a reordenamientos sociales, y con ello, una proliferación de acciones conflictivas entre los miembros de la comunidad, lo cual compromete los ideales locales de ordenamiento del territorio, así como las restricciones culturales y reglamentadas sobre el uso de los recursos naturales.

Este tipo de conflictos pone en evidencia el desajuste en el entramado cultural y político, algo fundamental para este trabajo. Esto, porque nos hace testigos de un encuentro: el mercado, a través de sus agentes estatales y para estatales, que impone una lógica sobre el territorio. Con esto, surgen retos para la comunidad, que comprometen de forma tangencial prácticas económicas vinculadas a la subsistencia y determinadas por un sistema de creencias, generando modificaciones. La crisis de seguridad alimentaria hace eco en el ordenamiento social, le desestabiliza, y así pone en entredicho valores culturales compartidos por la comunidad. Esto impone un reto más específico a las labores del gobierno local impulsando, a partir de imposiciones “desde arriba”, respuestas “hacia arriba”, algo que será desarrollado en el siguiente apartado.

4. Sistema de gobierno

Todo lo descrito hasta ahora influye en la forma en que se administra el territorio. Si revisamos el sistema de gobierno en Santa María, encontraremos una visión de cómo los Emberá asumen la custodia de sus tierras y su gente, enfrentando las coyunturas que se presentan, y reivindicando en cada momento rasgos culturales. Mediante la presentación de datos de campo, pondré en evidencia cómo esta reivindicación se entreteje con respuestas comunitarias “hacia arriba”, articulando diálogos con el Estado y el sector privado, garantizando así nuevas formas de preservación comunitaria y defensa del territorio.

La forma de desarrollar esta idea será, en primer lugar, describir cómo surge el actual sistema de gobierno. Con esto, retomaré la forma en que nace la figura del cabildo, señalando cómo ha ido construyéndose de la mano del sistema de creencias. Consolidando el panorama actual, describiré la forma en que opera el gobierno local, y cómo busca dar respuesta a las amenazas sobre el territorio. A partir de datos de campo, evidenciaré un escenario problemático retomando, entre otros, el problema de la subsistencia. La conclusión dirige, sobre todo, a valorar la forma en que los Emberá han adoptado estrategias para enfrentar sus coyunturas, que van desde las alianzas hasta la adopción de mecanismos políticos como el Plan de Vida.

Para comenzar, se debe tener en cuenta que entre los Emberá no existía un sistema jerárquico de gobierno. Más bien, el orden social se desarrollaba a partir de la autoridad de los jefes de las unidades domésticas y de los jaibanás. Frente a esto tiene lugar un cambio hacia 1974, cuando Floresmiro Dojiramá se moviliza hacia Bogotá en compañía de otros indígenas, y consigue una audiencia con el entonces presidente Misael Pastrana (CZSM16; Pardo, 1984:15). Con este encuentro, se reconoce formalmente al territorio bajo la figura de Resguardo indígena, fortaleciendo, desde la legislación, la organización comunitaria y la tenencia colectiva de la tierra. Este punto determinó la forma en que las comunidades indígenas asumen su rol como sujetos políticos, a la vez que interiorizaban el modelo de gobierno bajo los términos del Estado colombiano.

Esto nos cuenta el gobernador del 2015, entre otras, nieto del difunto Floresmiro:

I: *El cacique mayor estuvo tres veces en Bogotá reclamando sus derechos al presidente, (...) él fue el que constituyó el resguardo. (...) Sí, eso él peleaba mucho, él cuando de aquí a Bogotá paraba un mes, dos meses, luchando allá, y con el mismo presidente estuvo allá.*

E: *Yo tengo entendido que después de él llegó la figura del gobernador, ¿cómo fue eso?*

I: *Sí, ya eso después viene de... se organizaron en Quibdó, porque ya pidieron el gobierno que ya tienen que formar un cabildo y comité de cabildo. Dijo el presidente de la república; "Floresmiro Dojiramá, usted si quiere formar o quiere hacer un comunidad usted tiene que formar un cabildo en la comunidad." Entonces así mismo nosotros hicimos. (CZSM03).*

Con esto, se constituye el Resguardo Ríos Jurubidá-Chorí-Alto Baudó, mediante la resolución 0015 del 21 de abril de 1982, y Santa María se adscribe a éste bajo la figura

de Cabildo Indígena, de mando centralizado. Hacia estos momentos, Floresmiro, entre otras reconocido por la comunidad como un jaibaná poderosísimo, asumía el rol de cacique. Aquí, vemos una coincidencia entre el papel de autoridad tradicional –el jaibaná–con la del líder de una figura jerárquica de mando comunitario más formal. Y es que estos dos tipos de autoridades no se repelen; por el contrario, se complementan.

Eso sí, es de aclarar que no es necesario ser jaibaná para ser gobernador. Luego de la muerte de Dojiramá hacia 1986, se sigue con el Cabildo. La figura de cacique se reemplaza con el gobernador, una categoría más armónica con el modelo de organización política promovido por el Estado. A partir de la interiorización de esta categoría, cualquier persona puede asumir el control de la comunidad por un año, con el respaldo de una votación interna, que elige a un gobernador para ejercer dos funciones: vigilar el orden comunitario, atendiendo a las problemáticas y conflictos cotidianos; y ser un agente de diálogo con el Estado, asegurando la consecución e implementación de recursos económicos, o sea *“gestionar lo institucional, cualquier proyecto o actividades con el municipio. Lo que tenemos es una necesidad con comunidades, y eso se gestiona desde el gobernador”* (CZSM03).

Este gobierno se dinamiza en las asambleas. Mediadas por el gobernador, las asambleas en Santa María, de asistencia obligatoria, cumplen con el objetivo de buscar el consenso de la población y de dirigir, con base en este, el proceso de toma de decisiones. El ideal de estos espacios es garantizar un diálogo, en donde todos discutan sobre las problemáticas de la comunidad y presenten soluciones. Algunas personas de la comunidad pueden participar de forma más activa (CZSM06), como el jaibaná que opina con base en sus conocimientos específicos, o los profesores que hacen también las de líderes comunitarios; pero el escenario es idealmente plural.

Partiendo de esta descripción general, que nos habla de un gobierno encargado de mantener el orden local, y comunicarse con las instituciones del Estado, podemos

reflexionar sobre cómo se desarrolla el mando, y sobre qué condiciones se privilegia la participación. Esto remite a la idea de que el sistema de administración político retoma constantemente al sistema de creencias. Aunque se pone en práctica un modelo de influencia occidental, la forma en que opera el gobierno rescata, constantemente, las formas de regular al espacio y a la gente del sistema de creencias.

Tomemos el ejemplo de los sitios sagrados. Si un Emberá viola alguno de estos espacios, se ve sujeto a una sanción de parte de la comunidad, a la vez que puede ser afectado por jais dañinos; una regulación doble, si se quiere (CZSM03). Por otro lado, si un jaibaná hace daño, también ser reprendido desde la asamblea. Esto muestra que el gobierno reconoce las facultades del jaibaná, aunque también las regula según la normas del cabildo: si bien la figura del jaibaná en Santa María sigue siendo reconocida y respetada, atraviesa una transformación, y se limita su poder de cara a un nuevo orden normativo.⁵

Con esto vemos que el gobierno Emberá se crea con la influencia del sistema de creencias, le reconoce y le convierte en una plataforma. Esto es importante, pues soporta la idea de que la manera en que los Emberá ven al mundo supone una forma particular de ver a la naturaleza y de leer al territorio. Una modo particular de zonificar el espacio, de relacionarse con los animales no-humanos y con las entidades no-materiales que transitan entre los tres niveles cósmicos. El hecho de que estos posicionamientos sean retomados en un esquema de gobierno, habla del mantenimiento de unos rasgos culturales que, a pesar de no estar exentos de transformaciones con el paso de los años, siguen reproduciéndose en el marco de la cohesión social que generan.

Esta configuración del mando local pone en evidencia el doble movimiento de Cox. Así, desde la forma en que se gesta y opera el gobierno, encontramos un espacio de

⁵ Una tendencia común en las comunidades amerindias contemporáneas, en donde las autoridades tradicionales se transforman con la adopción de modelos de gobierno occidentales (ver Langdon, 2007).

sincretismos y negociaciones. Se parte de un sistema administrativo regido por modelos occidentales formales, democráticos y jerárquicos, que se imponen “desde arriba”. Y, por otro lado, la permanencia de rasgos preexistentes a este modelo es evidente, articulando a la figura del Cabildo la reglamentación social que surge del sistema de creencias, o sea, una respuesta “desde abajo”, que al encontrarse con su contraparte configura el panorama. Sí, también presenciamos transformaciones de esos rasgos: antiguamente, un jaibaná no hubiera podido ser castigado más que por otro jaibaná que buscara darle la muerte. Pero el asunto es que, aún con estas modificaciones y esta adopción de nuevos modelos de autoridad, se perpetúa la idea de que el manejo del territorio debe encontrar su norte en las características culturales de los Emberá.

Sin embargo, este sistema no se desarrolla de forma armónica, porque son constantes los conflictos entre los Emberá y otros actores en el territorio. Actores que no comparten la visión cultural de los indígenas, y que por lo tanto no se acoplan a sus ideas de cómo deben ser implementados los recursos naturales de la zona, por ejemplo. Grupos y entidades cuyo actuar compromete los ideales de manejo del territorio que surgen de un gobierno propio en Santa María. Un desarrollo de actividades bajo intereses particulares, y con ello, una generación de obstáculos para la supervivencia del grupo.

Discutiré sobre fenómenos concretos que ilustran este asunto. En Santa María, la presencia de actores armados compromete las condiciones de la comunidad. Además, la administración defectuosa que hace el Estado de los recursos otorgados a las comunidades limita las capacidades para operar. También, con la crisis de seguridad alimentaria han surgido múltiples problemáticas, como ya mencioné en el apartado anterior. Pasaré a profundizar sobre estos asuntos.

Para analizar la presencia de actores armados en la zona, es necesario observar que, a partir de esta presencia, se imponen nuevos órdenes de autoridad. Esto es, asegurando

su control sobre el área, y utilizando recursos naturales para asegurar sus intereses. Esta es una amenaza al orden del cabildo, pues genera una superposición de poderes. Por un lado están grupos que, haciendo uso de armamento y estructuras de mando internas, genera coerción: tan solo por existir comprometen las posibilidades de un gobierno local idealmente autónomo. Asimismo, de aquí han derivado otras problemáticas ya relatadas, como los desplazamientos de poblados Emberá aledaños, así como hostigamientos, intimidaciones y, en última instancia, la vulnerabilidad de los grupos indígenas.

La respuesta en Santa María para asegurar su supervivencia ante tal escenario, ha estado alineada con las respuestas de muchas comunidades indígenas a lo largo del país: la neutralidad. Este principio es una propuesta para no participar de forma activa con ninguna de las partes beligerantes involucradas en el conflicto armado. Es una estrategia, sobre todo, para mantener la integridad comunitaria, para evadir la re-victimización en un conflicto en donde, de por sí, siempre han sido vulnerables (Villa & Houghton, 2004: 205). Así, en Santa María los miembros de la comunidad tienen prohibido establecer diálogos con agentes armados, bajo la amenaza de sanciones. Solo el gobernador puede hablar con ellos:

Aquí tenemos reglamento, si se habla con guerrilla ahí tiene su sanción. Pero si el muchacho tiene miedo, y también los de la comunidad tienen miedo, porque si se atreve a hablar con ellos y sabe que tiene su sanción, aquí tenemos ley acá de hablar con gobernador para entenderse con guerrilla. Por ejemplo, para que se retiren si llegan acá... Ellos permanecen, a veces llegan por acá... también cuando se hacen combates o amenaza al territorio se hable con ellos... (CZSM01).

Claro que, en ocasiones, las acciones de los grupos armados no se limitan al tránsito y al uso del territorio para cultivos ilícitos. Recordemos que el Ejército también ha hecho presencia en el área: las fumigaciones. Es necesario insistir en este tema porque este fenómeno ha contribuido a una desestabilización comunitaria drástica. Complicar las condiciones para la subsistencia genera nuevos retos al cabildo, que ahora debe desplegar estrategias para asegurar la integridad comunitaria, con un panorama de

subsistencia en detrimento.

Pero el mismo Estado termina por dificultar la operación del Cabildo, y con ella la generación de estrategias para contrarrestar la crisis de subsistencia, ya ni siquiera dese el accionar de las Fuerzas Armadas. Santa María también se enfrenta a una escasez de recursos económicos destinados a desarrollar obras de infraestructura y a garantizar el bien común de sus integrantes. Se trata de falencias en el proceso para la adjudicación de las transferencias, otorgadas a las comunidades indígenas en virtud de la Ley 715 del 2001, que estructura al Sistema General de Participaciones.

En el caso específico de Santa María, se presenta un conflicto para la entrega de estos recursos, y, según el gobernador del 2015 (CZSM03) las administraciones municipales, encargadas de distribuir las transferencias, tienen un alto nivel de corrupción:

I: *[Cuando las transferencias entran al resguardo] reunimos los gobernadores o líderes y hacemos distribución [en proporción con los habitantes de la comunidad]. Pero ahora está el alcalde que dijeron que pide los papeles que no es para entregar así como ahoritica está diciendo, libremente no puede entregar, que busque a un contratista, otras cosas más... vea, ahí nosotros [peleamos] porque el estatuto dice así: que recursos pa' los indígenas del resguardo tiene libremente ningún requisito que lo puede pedir. Pero ya el municipio acá en Chocó ya lo cambian, ellos mismos lo cambia entonces así. (...) Porque en estos momentos el alcalde ya, ya habla de política: eso se emite en política. Como, a ver, ahora el alcalde, si el día que elecciones no lo votaron por él entonces no atiende (...) solamente que quienes votaron o una comunidad votaran al lleno todo en masa (...) entonces ahorita anda en contratista para sacar la plata de transferencia y el banco lo saca, el contratista más, y entonces la plata no llega bien...*

E: *¿Y hace cuánto que no les dan transferencias?*

I: *Vea, nosotros sacamos este año, abril... sí, en abril, y es agosto ahora. Bueno, nosotros estamos correspondiendo, estamos en 709 habitantes entonces nosotros sumamos, y en este año recibimos 73 millones. Entonces porque esa plata viene mensualmente, [pero] cuando uno va de acá a reclamar transferencia, "que todavía no consignan la plata, que tal cosa"... Uno se queda ahí y sin plata, aguantando hambre, entonces a nosotros... eso le da duro a uno, y ahí si no hay plata ahí no atiende bien. ¿Cómo la ve? (...) En este momento está duro, mano, por eso, un gobierno tenemos, y no tenemos fondos aquí en la comunidad. Entonces ¿con qué vamos a construir? y para salir a municipio está lejos...*

E: *Pero entonces, ¿cómo le hacen sin las transferencias?*

I: *Nosotros, una vez, como 40 millones del 2013 de transferencias se. Si fuera nosotros seríamos efectivos, con la plata como que dice el estatuto ya estaríamos más organizados, para educación, salud y vivienda (...) si [recibiéramos] plata meteríamos a arreglar escuelas, construcciones de salud para que los promotores trabajen ahí...*

Según esta información, la retención de los recursos está sujeta a las antipatías que genera la comunidad frente a la administración local. También sugiere la corrupción como algo común, y de hecho, varios funcionarios fueron capturados por el CTI en el 2016 por malversar fondos dirigidos, precisamente, del Resguardo Ríos Jurubirá-Chorí-Alto Baudó, según reporta un diario local (Periódico Batalla, 2016). Pero incluso si ignoramos esto, y si el Alcalde en cuestión tiene razón frente a la falta de organización de Santa María para recibir estas transferencias, se seguirían vulnerando los derechos de la comunidad, porque en caso de que existan fallas en este aspecto el Estado está obligado a ofrecer capacitación, según la misma Ley 715 del 2001 (art. 83).

Como es de esperar, esto ha generado obstáculos para la operación del gobierno local. Ha limitado el desarrollo de proyectos para el beneficio de la comunidad. Pero también ha puesto en tela de juicio la legitimidad del gobernador. Esto, porque al notar la falta de recursos económicos, los habitantes del poblado ven con recelo esta figura de administración que no puede asegurar las transferencias de modo oportuno. Un hombre comentaba, en una conversación informal registrada en diario de campo, cómo uno de los aspectos negativos de este rol era, precisamente, la desconfianza que se creaba dentro de la comunidad hacia la persona encargada de ejecutarlo.

Para detallar esta deslegitimación del gobierno local, el mismo interlocutor afirma que la Comunidad Cristiana se separó de Santa María, precisamente, por los problemas asociados a las transferencias. Ante la desconfianza que se generaba hacia los mecanismos de gobierno del cabildo, y las dudas frente a la transparencia de su gestión, esta comunidad compuesta por un núcleo familiar extendido se independizó con el fin de que se le adjudicaran sus propios recursos económicos. La religión se articuló a este deseo separatista, y sobre las bases del cristianismo se hizo más sólida la creación de una nueva comunidad, que dentro de todo buscaba asegurar el automanejo en respuesta a unas prácticas gubernamentales en tela de juicio.

También, en este fragmento podemos valorar el recelo con el que se ve a la cabeza del gobierno, precisamente, por la administración de los recursos:

Hay problema acá en la comunidad, mucha hambre, mucha dificultad que hay, aquí no hay proyectos, abren proyecto pero no hacen lograr lo que gestionan. La persona que gestionan no cumplen, primeramente meten la mano y no abren la obra bien hecha, ¿qué obra hay acá?, ¡acá no hay nada! Apenas, eh... aquí es como una casa construida del colegio... entonces es hora que yo estoy viendo en este momento y no hay nada más, no hay nada por fuera de esas cosas, entonces creo que la comunidad comprometen o cualquier persona que gestione este proyecto y no cumplen entonces... ese es el problema de la comunidad. (CZSM07).

Con todo esto, se termina por construir un escenario más bien precario, con problemáticas profundas, algunas de ellas estructurales y de difícil solución, como la corrupción estatal y todo lo relacionado con el conflicto armado. Pero esto, antes de condenar a Santa María a perecer, es un impulso para activar estrategias que garanticen la permanencia del grupo. Alianzas con el sector privado y público, cambios discursivos, mecanismos políticos para asegurar su autonomía, al igual que alianzas intraétnicas e interétnicas constituyen las herramientas para garantizar la defensa del territorio y la autonomía del grupo. En últimas, presenciamos una búsqueda incesante de mecanismos de acción que contribuyan a asegurar el mantenimiento de Santa María.

Empecemos a valorar estas estrategias desde las alianzas que el gobierno de Santa María genera con organizaciones indígenas regionales. Por ejemplo, repasando el trabajo de Isabel Preciado (2014), así como comunicaciones con el gobernador (CZSM03) y otro líder comunitario, es posible identificar la adscripción de Santa María de Condoto a entidades como la Organización Regional Embera Wounann (FEDEOREWA, *s.f.*) y, asimismo, acercamientos a Autoridades Tradicionales Indígenas de Colombia –Gobierno Mayor–, lo cual sugiere que se vienen adelantando alianzas que permitan que Santa María, una comunidad pequeña en términos demográficos, y apartada en términos geográficos, obtenga una representación más sólida en el panorama político nacional. Se trata de una forma para encauzar las demandas y las problemáticas de la comunidad, y articularlas a un diálogo más amplio que comprometa

sectores amplios de los indígenas colombianos.

También encontramos alianzas que se ocupan de coyunturas específicas del área. Por ejemplo, este fragmento de un comunicado de las comunidades afrocolombianas e indígenas ubicadas en los límites administrativos del municipio de Alto Baudó, entre las que Santa María aparece como firmante, identificamos una protesta centrada en el apego a los territorios y la denuncia del *abandono* estatal y las prácticas corruptas de la administración local (Agencia de Prensa Rural, 2007, resaltado del texto original):

Las comunidades afrocolombianas e indígenas del Alto Baudó comunicamos a la opinión pública nacional e internacional, las razones que nos asisten para estar hoy en pie de lucha alzando nuestras voces de inconformidad. (...)

Aquí en nuestro territorio rico en biodiversidad y recursos hídricos entre otros, abunda el hambre, la desnutrición, el analfabetismo, las enfermedades gastrointestinales, la tuberculosis, el paludismo. Estos últimos golpean por parejo a negros e indígenas sin respetar edades y causando dolorosas muertes. El interés frente a esta situación por parte de la administración municipal es casi nulo, solo nos tienen en cuenta cuando necesitan de nuestro voto para llegar a las diferentes corporaciones y desde allí a los recursos de nuestras comunidades. (...)

Las comunidades indígenas y afrocolombianas, asentadas en el municipio del Alto Baudó, departamento de Chocó, Colombia, deseamos compartirlas a la comunidad nacional e internacional que durante más de 100 años hemos vivido en la más completa marginalidad y exclusión por parte del estado colombiano y de sus sucesivos gobiernos.

La deuda histórica del estado con nuestras comunidades crece cada día más y aunque sabemos que somos y nos sentimos colombianos pareciera que no lo fuéramos y peor aún, que no existiéramos, para lo único que nos tienen es para saquear nuestras riquezas, hacer macroproyectos que benefician a otros, ya que los recursos no llegan por parte del gobierno central, departamental y local; aclarando que lo poco que alcanza a llegar es carcomido por el cáncer de la corrupción estatal y municipal. (...)

¡Porque el Alto Baudó también es Colombia, no más exclusión ni abandono estatal, respeto e inversión para las comunidades afrocolombianas e indígenas!

Estas alianzas intra e interétnicas son vehículos para asegurar la tarea de la defensa y la autonomía sobre el territorio, asumiendo plataformas que versan sobre los derechos específicos de estas poblaciones, y que reclaman frente a las condiciones que les amenazan. Así, se generan canales de diálogo que interpelan de forma directa a la opinión pública y al Estado, asegurando una vía para comunicar todo tipo de denuncias, las cuales buscan contrarrestar fenómenos nocivos al mantenimiento de los órdenes

locales. Un proceso asociativo, que une en red a distintos grupos con problemáticas similares, construyendo un mensaje reivindicativo, que a la vez que reconoce la particularidad cultural, exige que se atiendan las problemáticas que les aquejan, como la corrupción, el percibido abandono estatal, y la presencia del conflicto armado.

Claro que esta no ha sido la única forma de generar alianzas estratégicas. También se ha dado una reforma al orden discursivo que administra al Cabildo, adoptando explícitamente principios dirigidos a la conservación. Esta adopción de discursos conservacionistas es funcional, por un lado, porque estimula la generación de estrategias para el manejo de este escenario de escasez de fauna de caza, pues refuerza las figuras de refugios de fauna. Pero también adoptar estos discursos los convierte en interlocutores, en sujetos ambientales con capacidades para entablar diálogos con entidades privadas y públicas dedicadas a preservar al ecosistema.

Detallaré esta adopción de las prácticas y discursos conservacionistas. Por ejemplo, ya desde el trabajo de Pardo (1983), se intuía que en Santa María se presentaba una pérdida gradual de fauna de caza. Así, se pueden rastrear trabajos conjuntos entre Santa María y la fundación Natura, otrora co-administradora del Parque Utría, ya desde los años noventa. Se tiene, como fruto de esta relación, la participación de algunos miembros de la comunidad en la nómina de la Fundación (CZSM07), así como experiencias de manejo y monitoreo de fauna, como la que originó el trabajo de Ulloa *et. al.* (1996), cuyo proceso metodológico centrado en el diálogo con el grupo y la construcción en conjunto, fue pormenorizado en Rubio, Ulloa & Campos (2000).

En la actualidad, la manifestación de este conservacionismo se hace patente desde varios puntos. Por ejemplo, dentro del gobierno local se disponen zonas de veda, no necesariamente ligadas a los sitios sagrados del jaibaná, que permiten controlar el aprovechamiento de recursos naturales, según entrevistas en campo (CZSM03, CZSM12). También, un profesor insistía sobre la necesidad de preservar los recursos a

futuro, y de adoptar prácticas dirigidas a la preservación del medio ambiente para las generaciones venideras (CZSM01), un lugar común del discurso conservacionista.

Esta idea de la conservación se reproduce en la formulación institucional ligada al cabildo. Por ejemplo un borrador del Proyecto Etnoeducativo de la comunidad afirma:

A medida que nos introduce la globalización y aumenta la tecnología del mundo, los pueblos indígenas nos vemos amenazados en la pérdida de nuestra identidad cultural. Por esta razón los pueblos indígenas debemos poco a poco adaptarnos, desde nuestra cultura, a esa realidad, para esto debemos fortalecernos en la parte política, económica, social y cultural; es así que podemos afirmar que la etno-educación ambiental y cultural nos ayudará a mantenernos firmes en la autonomía, la conservación y el cuidado de nuestro territorio, dándole uso racional y una salida a nuestros problemas cotidianos y comunitarios, a nivel de una educación propia y autóctona, que juntos como hijos de nuestra madre tierra, ancianos, jóvenes, niños, hombres y mujeres, hagamos de este proyecto, ser partícipes de una alternativa en el futuro de nuestros hijos.

Discutiendo sobre un escenario de fragilidad en lo asociado a la subsistencia, con presiones demográficas reconocidas por Hernández (2001), y los retos adicionales provenientes de cultivos ilícitos y fumigaciones, no podemos ignorar lo conveniente que es adoptar mecanismos de conservación de la naturaleza. Ahora, es de reconocer que la mitigación de esta problemática no es responsabilidad únicamente de la comunidad, pues fenómenos externos de orden estructural han estimulado esta situación, como la centralización de poblados indígenas y el conflicto armado. Sin embargo, a partir del análisis es posible señalar que la adopción de estrategias de conservación *in situ* es, ante todo, una respuesta inmediata y efectiva (por lo menos a corto plazo), para enfrentar las derivaciones de la problemática ambiental del área.

En armonía con esto, se observó que las acciones enmarcadas en la idea de conservación, se reproducen en las alianzas generadas con el sector privado y el sector público. Así, se han ido generando vínculos con organizaciones ambientalistas y ligadas al desarrollo, que van más allá de la Fundación Natura. Entidades como Conservación Internacional, que financia el proyecto de donde surge esta investigación, o el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), que apoyó el trabajo de Preciado,

centrado en el reconocimiento de los saberes ancestrales de cara al fomento de la agricultura local. Figuras que han sido instrumentales para fortalecer las bases del Cabildo.

En el desenvolvimiento de estos nuevos discursos conservacionistas, no podría dejarse de lado la influencia del PNNU. El Parque interactúa con la comunidad, en tanto busca una alineación frente a su objetivo, que es la conservación del medio ambiente en el área. En este sentido, las capacitaciones y las deliberaciones entre autoridades del cabildo y miembros del Parque son bastante comunes. Se desarrollan hasta hoy las estrategias de monitoreo de fauna, articuladas bajo una estrategia de la comunicación constante (CZSM01). En este sentido, el Parque termina siendo una de las primeras instancias estatales a las que recurre la comunidad para manifestar sus necesidades, como comenta el gobernador (CZSM03). Se trata de la cara dialógica del Estado, la entidad vinculada al orden nacional con la que tienen mayor diálogo.

Este vínculo ha sido aprovechado por la comunidad de Santa María. La historia compartida entre el Parque y la comunidad ha devenido en el fortalecimiento de un proceso de representación política. Esto se evidencia con la formulación del Plan de Vida, que se desenvuelve de la siguiente manera: el PNNU, dentro de sus obligaciones, debe establecer un REM –Régimen Especial de Manejo– con las comunidades indígenas en condición de traslape. Esto para asegurar una sincronía entre los modos en que la gente aprovecha los recursos y los objetivos institucionales de la UASPNN. Santa María se vio incluida en este diálogo, y de aquí se debatió, desde la comunidad, la necesidad de construir un Plan de Vida como hoja de ruta para este tipo de negociaciones, asegurando principios de autonomía en un eventual compromiso con el Parque.

Aquí se evidencia cómo el PNNU es funcional a la comunidad, pues termina apoyando las labores de generación del Plan de Vida. También se evidencia una alianza de la comunidad de Santa María con otros sectores de la sociedad: la academia y el sector

privado. Así, mediante el trabajo conjunto de Conservación Internacional y la Universidad de Antioquia, apoyado por el Parque, se desarrolla un proceso de diagnóstico con miras a consolidar los lineamientos de este Plan de Vida, del que fui partícipe, y en donde se levantó información sobre los modos de vida en comunidad que terminan por contribuir a la elaboración de este trabajo.

Al analizar lo que implica la realización de un Plan de Vida, se entenderá por qué ha sido un movimiento estratégico de la comunidad. Se trata de un instrumento de diagnóstico, pero también es proyectivo, y cristaliza las visiones comunitarias sobre el mundo y el futuro del grupo. Según Monje (2015) los Planes de Vida establecen los parámetros culturales sobre los que se puebla el territorio de las comunidades indígenas. Establece principios innegociables, y con ello, ofrece un soporte a las comunicaciones con entidades privadas y públicas. También permite perfilar de mejor forma los ordenamientos administrativos como figuras autónomas, facilitando la circulación de recursos estatales, algo muy oportuno en el caso de Santa María. Los Planes de Vida son espacios para consolidar un proyecto político y comunitario definido: son reconocimiento de los rasgos particulares de cada etnia, a la vez que se consolida una plataforma política para interactuar con otros actores.

Por eso es que formular un Plan de Vida es una movida estratégica por parte de Santa María: un auto-reconocimiento de valores locales a ser aplicados a una propuesta política. Es hacer patente la forma en que viven en su espacio, sus problemáticas, y los caminos que se han de recorrer para asegurar la integridad comunitaria y la defensa del territorio. A la condición estratégica que le adjudico a la formulación de este Plan, se le agregan los elementos circunstanciales que le dieron origen: la interacción y la generación de alianzas con el sector público, la academia y el sector privado. El Parque Utría, en su necesidad de establecer un REM, facilitó el desarrollo del proyecto, financiado por Conservación Internacional. Todo con la participación de un equipo de investigación dirigido desde la Universidad de Antioquia. Aquí vemos que convergen la

comunidad y otros sectores de la sociedad, vinculándose mediante las concesiones al discurso conservacionista, que auxilian el fortalecimiento político.

Claro que, aún en este campo de diálogo, cada actor se moviliza a partir de una lógica y unos intereses particulares que, si bien pueden coincidir, en el momento en que uno intente imponer su objetivo sobre otro, hay que esperar un conflicto. Las alianzas, en este caso, terminan por ser instrumentales al fin común de los Emberá, o sea el aseguramiento de su integridad como grupo, y el fortalecimiento de su autonomía sobre el territorio. Aún con esto, lo que se observa es un escenario comunitario en transición, que busca adoptar diversas estrategias para sobreponerse a las contingencias. Transformaciones discursivas y prácticas, que se articulan como respuesta a las presiones externas, y que establecen un manejo particular del territorio aún con las concesiones generadas al orden estatal y del mercado.

Todo este proceso se desarrolla sobre bases definidas. Las formas de ver y moverse a lo largo del territorio, que retoman los preceptos del sistema de creencias y los integra a los mecanismos de gobierno, son inamovibles. Con esto se han venido fundamentando ideales de autonomía que dirigen todas las interacciones de los Emberá con los actores sociales ubicados en el territorio. Esta plataforma autónoma se construye mediante la reivindicación de rasgos comunitarios, pero también mediante la negociación de las actitudes y prácticas del grupo, lo que lleva a adoptar formas de conveniencia, así como discursos y acciones ligadas a la idea de conservación, lo cual se articula con la gobernabilidad ejercida por el Estado.

5. Conclusiones parciales

En términos generales, lo observado a través de la experiencia etnográfica lleva a identificar en Santa María de Condoto una comunidad que asume su relación con la naturaleza desde una cosmogonía particular. Esto es, considerando la existencia de múltiples entidades, materiales y no materiales, que se encuentran en interacción

constante a lo largo del espacio geográfico, y que significan al territorio habitado. De esta interacción, surgen prácticas asociadas directamente al uso de la naturaleza y la lectura y la movilización por el territorio. Desde aquí es posible entender la forma en que se administra a la comunidad y su espacio, así como las actividades de subsistencia. Presenciamos un universo de significados que condiciona de forma constante las prácticas entre la gente y la tierra.

Además de esto, se observa una comunidad en un escenario plagado de presiones externas, provenientes de diversos actores. Intereses económicos establecen nuevos órdenes, es decir, imposiciones “desde arriba”, que buscan articular al territorio con sus agendas. Esto se constituye como amenaza a los términos sobre los cuales Santa María existe como grupo. De aquí, surge una incesante búsqueda de alternativas y estrategias “hacia arriba”. Una búsqueda que lleva a reconfiguraciones prácticas y discursivas, que se desarrollan a la par de un esfuerzo por consolidar los principios culturales sobre los cuales se habita el espacio. Alianzas, diálogos, negociaciones de la cotidianidad: un impulso constante por mantener principios de autonomía articulada a la forma en que los Emberá ven al territorio y a la naturaleza, a la vez que un encuentro con actores y presiones externas. Con esto, se pone en evidencia que el panorama se configura a partir de estas fuerzas, comprometiendo subjetividades y modificando, en última instancia, la constitución de los esquemas de praxis locales al refundarlos sobre nuevos significados y dinámicas.

CAPÍTULO IV: EL CASO DE JURUBIRÁ

En este capítulo presentaré la información de campo recolectada en Jurubirá, adoptando la estructura sobre la cual desarrollé la descripción de Santa María de Condoto, en tanto el interés de análisis persiste en este caso específico. Analizaré la forma en que el poblado construye su relación con la naturaleza, articulando esta relación con la forma en que la comunidad estructura plataformas de diálogo con el sector público y privado. Relataré las presiones que amenazan la permanencia en el territorio, y con ellas, valoraré las respuestas comunitarias que han ido teniendo lugar remitiéndome, de nuevo, a la propuesta de Cox para ver cómo la cotidianidad se constituye a partir de un encuentro de fuerzas “desde arriba” y “hacia arriba”.

Siendo así, retomaré puntos ya discutidos, ciñendo el análisis a las condiciones particulares de Jurubirá. Posterior a la reseña histórica del poblamiento, describiré cómo se desenvuelve el vínculo de la gente con el ecosistema a partir del sistema de creencias, marcado por la emotividad y la sincronía. También, discutiré sobre las actividades de subsistencia, delineando las presiones provenientes de los agentes estatales y paraestatales del mercado, para entretener la descripción con una presentación de las acciones del gobierno local, y su búsqueda de una plataforma de autonomía. Al igual que en Santa María, serán identificadas transiciones, negociaciones, y reformas de la cotidianidad, que comprometen los esquemas de praxis, y dirigen a ver una comunidad en búsqueda de estrategias para asegurar su permanencia.

1. Presentación general

Para presentar la forma en que se ha emplazado la comunidad de Jurubirá en el territorio que hoy ocupa, y con ello averiguar más sobre los rasgos culturales que les han determinado a lo largo de los años, podemos dirigirnos directamente a la fuente: el Plan de Etnodesarrollo de las Comunidades Negras del Golfo de Tribugá, desarrollado por el Consejo Comunitario Mayor Los Riscuales —CCMLR— (2007). En este documento,

representantes de los distintos Consejos Comunitarios del golfo, entre ellos el de Jurubirá, se dieron a la tarea de relatar las condiciones sobre las cuales se pobló la zona, a la vez que describen las características de los grupos involucrados.

Las comunidades afrocolombianas asentadas en el litoral pacífico, provienen de los grupos esclavizados que llegaron al continente de la mano del proceso colonizador. Partiendo del cautiverio al que fueron sujetos estos grupos, originarios principalmente de culturas bantú del centro y sur del África (Arocha, 2009), múltiples cuadrillas fueron emancipándose de forma gradual, con la auto-manumisión o mediante insurrecciones armadas y el cimarronaje: formas de resistencia acontecidas a lo largo de los siglos que se mantuvo el sistema esclavista, hasta la abolición de esta práctica en 1851. Con esto, las comunidades negras comienzan un proceso de convivencia en la geografía del Pacífico colombiano, que trajo consigo toda una diversidad de prácticas culturales específicas.

En un primer momento, el manejo de los grupos negros por parte del Estado se limitaba a la custodia de sus dueños y, al igual que con los indígenas, a la acción interventora de los grupos religiosos, que veían en las prácticas culturales que se manifestaban en esta población una amenaza al orden cristiano. Diversidad de violencias tuvieron lugar a través de un proceso de sometimiento a lo largo de décadas. Así, las poblaciones que pueblan el golfo de Tribugá se conformaron por los descendientes de africanos cautivos, que llegaron a Cartagena y posteriormente, por vía fluvial, a lo que hoy es el Chocó.

Con la emancipación de los grupos negros, llegó un movimiento migratorio. Según Aprile-Gnisset (1992), varias poblaciones buscaron alejarse de los centros en donde se les explotaba anteriormente, diseminándose a lo largo del litoral pacífico. La forma en que se fueron asentando fue estratégica, en tanto se buscaron predios sin dueño, privilegiados por la disponibilidad de redes fluviales y terrenos para la agricultura. A su vez, el acceso a los recursos naturales se articuló al modelo de poblamiento lineal-

ribereño, en donde se disponían espacios de habitación siguiendo la línea de los ríos, garantizando un acceso generalizado a todas las unidades domésticas.

Este modelo de asentamiento era funcional a economías de subsistencia, que combinaban múltiples formas de aprovechar los ecosistemas ocupados (Aprile-Gnisset, 1992:265). Este esquema se soportó a partir de formas de solidaridad entre los libres dependientes de recursos situados en el área, lo que, bajo las condiciones geográficas y climáticas de la zona, llevaba a la cooperación antes que a la competencia. De igual forma, la ausencia de una estratificación social entre los habitantes del poblado perfiló de un modo específico la cohesión social de los grupos.

Varios factores estimularon el poblamiento afro del golfo de Tribugá. Las demandas por mercancías como la tagua, el caucho y la raicilla estimularon las actividades productivas en el área en finales del siglo XIX y principios del siglo XX, donde se crean colonias agrícolas con poca duración, pues los mestizos que las ocuparon fueron diezmándose por las condiciones climáticas y las enfermedades tropicales (Aprile-Gnisset, 1992:287). En el caso específico de las comunidades negras, la multiplicidad de ecosistemas terrestres, marítimos y fluviales, y con ella la multiplicidad de campos de producción, fueron determinantes para el asentamiento que seguía el modelo lineal-ribereño.

Con estas condiciones, se estableció una ocupación duradera, centrada en un sistema productivo flexible y una cohesión social fuerte:

Dentro del patrón de poblamiento existente en nuestras Comunidades Negras del Golfo de Tribugá, las casas son construidas a lo largo de playas en forma lineal, dispersa y frente al mar. Este modelo de poblamiento está determinado en gran parte por ser la única vía natural de comunicación y transporte existente en la región, y por la posibilidad de explotar el recurso pesquero que les provee el mar como la mayor despensa de comida fresca con la que cuentan nuestras comunidades. (...)

Tales asentamientos están conformados por familias y toman la forma de poblado o comunidad. Cada poblado tiene un nombre, la gran mayoría de los nombres que aparece en el mapa del Golfo de Tribugá que corresponden a pueblos de este estilo. Sobre la costa los asentamientos suelen ser pueblos pescadores, de unas cinco a veinte casas, generalmente organizadas en una sola línea a lo largo de la parte interior de la playa (...) donde cada uno de los troncos familiares desarrolla las actividades agrícolas, de

caza y recolección de productos de la selva para complementar la pesca. Cada familia cuenta con un terreno en donde desarrollar sus actividades agrícolas para el consumo diario (CCMLR, 2007:72).

Desde todas estas dinámicas se conforma, también el poblado de Jurubirá al norte de los límites del Golfo, como podemos ver en la presentación que hacen de sí mismos en el Plan de Etnodesarrollo:

Somos una comunidad que inició su proceso de poblamiento a principios del siglo XIX, desde entonces hemos estado ubicados a orillas del mar Pacífico (...) Según nuestros mayores, las primeras familias que llegaron a estas tierras venían en busca de refugio, su estadía aquí les permitió beneficiarse del auge comercial de la tagua y el caucho. Entre estas personas recordamos a Emilio Bocanegra y su esposa Martha, a Pascual López, Basilio Perea, Regina Bermúdez, además de los García y los Gonzáles provenientes del sur del Pacífico; durante esta época nuestros antepasados cultivaban la tierra y pescaban. (CCMLR, 2007:76)

De modo que el poblamiento actual de Jurubirá se relaciona de forma directa con las condiciones que han acompañado a las poblaciones negras en su proceso de dispersión a lo largo del litoral pacífico. Este proceso de asentamiento se ha mantenido con las décadas, modificándose gradualmente a partir de las migraciones, los aumentos demográficos, y las movilizaciones políticas ligadas al resguardo del territorio bajo la Ley 70, algo que pasaremos a ver más a profundidad a medida que avance la descripción del grupo.

Pero, en lo que sí podemos poner nuestra atención desde ahora es en la valoración del recorrido de las poblaciones negras, y con ellas Jurubirá, a lo largo del Pacífico colombiano. Recordemos que, en el caso de los Emberá asentados en la Serranía del Baudó, rescaté el carácter estratégico que había permeado su movilización por la geografía chocona. El caso de las poblaciones negras del Golfo de Tribugá responde, en esencia, al mismo movimiento de adaptación y resistencia. Los movimientos de población, los modelos de dispersión de las viviendas, la fortaleza de las relaciones de solidaridad: todo ha contribuido para sostener a estos grupos a través de los años.

2. Sistema de creencias y conocimientos locales

Jurubirá surge entonces de flujos de población que encontraron un lugar para desarrollar su vida social y generar lazos comunitarios. Ahora, pensar cómo se presentan los rasgos compartidos de estas personas ocupará nuestra atención como foco central de la discusión. Como comenté al inicio de este capítulo, la idea es aplicar los mismos campos descriptivos a las dos comunidades, por lo que empezaré la descripción elaborando sobre el sistema de creencias que opera en este poblado. Esto para ilustrará cómo los jurubidaseños construyen su relación con el ecosistema, y cómo, a su vez, asumen la presencia del Estado y del mercado mediante estrategias de adaptación y defensa del territorio.

Con esto en mente, iniciaré considerando que en Jurubirá existe un universo de significados y prácticas asociados a la naturaleza. Esto, al igual que en el caso de Santa María, habla de una forma particular de entender al territorio, y una forma particular de actuar sobre él. Presentaré la forma en que en medio de un recorrido compartido se han ido construyendo lazos con el medio ambiente. Para empezar a trabajar esta idea revisaré, en contraste con la información de campo, el concepto de espacio acuático propuesto por Ulrich Oslender.

La idea del espacio acuático habla de una relación basada en el entendimiento de las condiciones del medio ambiente, y sugiere una sincronía de las formas sociales en relación a éstas. En los poblados del Pacífico, caracterizados por su cercanía a redes fluviales y al océano, es común encontrar que las comunidades se desenvuelven en el territorio con base en un profundo conocimiento del ecosistema. Los grupos interactúan de forma flexible con los ciclos cambiantes del clima, del mar y de los ríos:

El concepto de espacio acuático se entiende como un espacio en el cual se manifiestan una variedad de factores acuáticos, como, por ejemplo climáticos, geográficos, marítimos, etc., de tal manera, que tiene un impacto considerable sobre la construcción de la vida cotidiana. Esto no quiere decir que los factores acuáticos determinen las acciones humanas de forma definitiva, y por lo tanto rechazamos cualquier intento de

hablar de un determinismo medioambiental. De hecho, en diferentes partes de la costa pacífica se han desarrollado distintas formas de convivencia entre sus habitantes y el espacio acuático. Esta convivencia se manifiesta en la adaptación a un medio ambiente, que se distingue por altos niveles de precipitación y humedad, y por el impacto de las mareas (Oslender, 1999:37).

Pero es necesario asumir esta postura con precaución, pues el mismo Oslender indica que, si bien se trata de un esquema bastante común en el litoral pacífico, sería necesario valorar lo específico de cada caso, en aras de no incurrir en generalizaciones. Por esto, a medida que articule los datos recogidos mediante la estadía en campo, propongo contrastar elementos puntuales del orden social con esta idea de espacio acuático, con el fin de ilustrar la complementariedad que encuentro entre el concepto y la realidad. Partiré de dos aspectos: las labores de pesca y la percepción del clima.

La pesca es el principal renglón de la economía, y es, además, una práctica desarrollada generación tras generación. Esta labor, desarrollada a partir de medios artesanales, se fundamenta en un entendimiento de las corrientes marinas y sus ciclos, que se articula con sinergias en las estrategias de aprovechamiento (Arocha, 1991). El pescador diseña sus incursiones al mar, buscando el éxito al concebirlas de la mano con los ciclos de la marea. Así, se ha ido desarrollando un calendario, que interpreta los movimientos de las corrientes, y prevé los momentos indicados para aprovechar el recurso marítimo. Se trata de un entendimiento integral del medio, pues este saber se articula con las características de las especies y sus hábitats, así como de los ciclos de la luna y las condiciones climáticas. El origen de este conocimiento proviene de las generaciones anteriores, y su reproducción se fundamenta en redes comunitarias, que las adaptan y articulan con los cambios tecnológicos.

En este fragmento, un pescador de sesenta años nos ilustra esta idea, al relatar cómo diseña sus incursiones de pesca nocturna (CZJUR06):

(...) uno tiene el conocimiento. Por ejemplo esta agua que hubo, ese aguaje,⁶ el agua, como

⁶ La mañana antes de la entrevista, la marea había inundado el poblado.

quebró, quebrar es un cambio de aguas que hay... entonces quebró. Esta mañana hizo cabeza el agua: quebró, que es lo que decimos. Amaneció subiendo: entonces desde hoy sí puedo salir porque siempre las cabezas de agua sí son buenas para la pesca, por eso voy a salir hoy. Entonces de hoy en adelante ya comienza a rebajar; sube pero ya llega hasta cierta parte, luego sube y llega más acá, más abajo, entonces la pesca va mejorando cuando el agua va bajando. Eso es cada ocho días. Digamos, ahora hubo esta puja alta, la que viene esa que ya comenzamos hoy ya es quiebra, entonces va rebajando, entonces ya llega un término que va llegando la otra puja, pero no es así grande, sino que es redonda, una puja más pequeña. Un cambio de agua más pequeño, eso pasa toda la vida, es un ciclo de la luna, un cambio de luna. Cuando la luna está llena, que decimos: "¡llenó la luna!". La luna llena a los cuatro días de puja, decimos nosotros: hoy pujó el agua, y la luna, cada día, ella, cada día se va bajando, hasta que ya la puja tiene cuatro días de haber pujado, y llena la luna: es luna llena. Cuando ella llena, a las seis de la tarde sale redondita, redondita. O uno la mira y dice no, todavía no ha llenado la luna, porque ella está ovalada, no está bien redondita, porque cuando ya llena, ella se pone ¡redondita, redondita!, y viene la luna esa, viene alumbrando totalmente linda, ¡llenó la luna!, a los cuatro días de puja llena la luna. A los 4 días del agua haber pujado llena la luna, desde que yo nací, toda la vida ha sido así, y luego comienza a rebajar porque ya quebró, ya hizo el cambio.

Con el fragmento que acabo de presentar es posible captar, parcialmente, este conocimiento asociado al medio ambiente que propongo ilustrar. Es decir, partiendo de su experiencia particular, determinada por el conocimiento colectivo, el pescador ha ido generando un entendimiento específico del medio, y con ello ha conformado parámetros diseñar sus incursiones de pesca. Se retoma un conocimiento producido a partir del recorrido histórico compartido del grupo, y sobre este se generan prácticas. En esta acción, se retoman también los saberes asociados a los nichos ecológicos de las especies (ver anexo 3), y es posible detallar que, de la mano de la convivencia a lo largo de generaciones, en Jurubirá se ha implementado un registro particular del entorno. Esto se reproduce en otros escenarios, como el manglar y el río.

En los ecosistemas de manglar y ribereños se replica esta relación de conocimiento y sincronía entre las formas de la vida social y la variabilidad del medio ambiente. Por ejemplo, se sabe que estos nichos ecológicos son más reducidos, y que por lo tanto no pueden ser sujetos a dinámicas de aprovechamiento tan amplias (CZJUR06). En este sentido, la explotación de sus recursos es restringida, y se limita a incursiones ocasionales de miembros de la comunidad, incluidas algunas mujeres, y se destina

únicamente al consumo doméstico: *“al río lo tenemos como despensa”* (CZJUR01). Esta explotación ocasional también se da en los manglares, con la diferencia que, entre otras cosas, hacen parte del proceso de socialización, pues es aquí en donde los niños aprenden a pescar, por ejemplo (CZJUR06).

Aquí se evidencia una serie de saberes articulados a los ecosistemas que rodean el poblado. A partir de estos saberes, es que se desarrollan las prácticas, integrando a las cotidianidades una serie de directrices que procuran asegurar la sinergia con las condiciones y las funciones ecológicas de estos nichos. Se comprenden las características de los espacios, se valoran sus aportes al mantenimiento del equilibrio del ecosistema (CZJUR25), y de paso se emplean acciones diferenciadas sobre éstos. Se integran a la vida en comunidad, al estar sujetos a un sistema de interpretación particular, de donde surgen acciones particulares, y se da reproducción cultural.

Con todo esto se logra advertir que en Jurubirá el conocimiento acerca de las condiciones del ecosistema viene, en principio, acompañado de estrategias de interacción armónicas. Sincronías; un ajuste constante de la actividad humana que busca intervenir al medio ambiente con base en los conocimientos adquiridos. A partir de este campo se desarrolla la vida cotidiana entre los habitantes del poblado, construyendo a la naturaleza bajo la idea de la convivencia. Claro que no solo en las labores de pesca podemos llenar de contenido al concepto de espacio acuático. Si le contrastamos con una situación particular, que es la percepción del cambio climático, surgirán nuevas correspondencias.

En julio del 2009 a Jurubirá *“se lo llevó el mar”*. Este fue el titular que acompañó una noticia de Caracol Radio (2009), que informaba sobre cómo la marea del Océano Pacífico entró al poblado, llevándose consigo la cancha de fútbol, las cabinas telefónicas, el techo de la escuela y algunas viviendas, sin víctimas mortales. Este fenómeno natural ha sido interpretado recurriendo a los conocimientos asociados a los ciclos marítimos,

de modo que el sistema local ha permitido asumir actitudes específicas. Así, por ejemplo, varios actores otorgan su visión del asunto (CZJUR21; CZJUR13; CZJUR03), y todas retoman las mismas cuestiones, que podemos ver condensadas en lo que este hombre relataba mientras recorría el caserío y la playa:

Eso son fenómenos que ya son, pues la tierra que se va yendo normalmente. Los mayores, escucharon un poco, me decían que hace treinta años también pasó el mismo fenómeno. La marea entró, llegó aquí cerquita, y durante veinte, treinta años volvió a recuperar de nuevo y salió playa grandísimas, salió selva. Entonces yo digo, que no sé ahora si el calentamiento global nos permite que la tierra evolucione como eso, pero ahorita de nuevo, si miras (...) mire, aquí donde ve el declive, hasta aquí llegó el mar. Eso fue hace año y pico máximo, y mire ya todo este terreno que se ha recuperado. La marea llegó aquí, justamente aquí, hubo momentos en que entraban olas y la marea grande, entraban olas por aquí y se unían con el río allá. Cuando el río estaba grande también se unían y chocaban las dos aguas y mire ahora donde ha recuperado. O sea, quiere decir que aparte del fenómeno natural que existe ya y los calentamientos globales, también están las teorías que los mayores, que decían que hace tantos años estuvo tan mal que estuvo más adentro... y se recuperó, ha estado funcionando. Porque toda esta playa se había perdido, incluso en el 2008 que empezó todo esto de pérdida de tierra (...) y mire que ahora de una forma natural, se ha ido recuperando, no hemos hecho nada, no hemos incidido en nada, se ha ido recuperando. (CZJUR25).

Este asunto ha suscitado todo tipo de reacciones entre los habitantes del caserío, que fueron registradas en diario de campo. Por un lado, gran parte de la población adjudica este fenómeno a una idea proveniente de los mayores, que afirma que este crecimiento de la marea no es más que un ciclo del mar. La expresión de un movimiento que ocurre, aproximadamente, cada cuatro décadas. Por otro lado, en especial entre los mayores interpelados, se denota un alarmismo porque, si bien se reconoce este movimiento cíclico, al parecer la magnitud del fenómeno nunca había llegado a los niveles actuales (CZSJUR21). Varias visiones de un tema del cual, si bien se han desarrollado conjeturas basadas en el conocimiento local, no se da consenso, dado el carácter coyuntural del cambio climático (CZJUR25).

Fuera de esto, la situación actual en relación a los movimientos de la marea nos hace testigos de otro punto muy ilustrativo. Esto porque, si bien se ha ido recuperando el terreno, la amenaza sigue latente, por lo que desde hace años se empezó a considerar

una reubicación que hasta ahora solo ha quedado como una posibilidad, viendo la recuperación gradual del terreno. Sin embargo, al hurgar en esta temática, se captó otro aspecto de la relación de los jurubidaseños con su territorio. Esto decía un informante sobre la posibilidad de desplazar el caserío:

Nos daría muy duro, una reubicación nos pegaría muy duro. Digamos porque, en estos momentos pues nosotros aquí ya estamos enseñados, vivir cerca de su mar, viendo el mar, la pesca que uno está cerquita. Pero digamos que a uno lo reubiquen allá [monte arriba], para uno bajar a la pesca es totalmente duro pues, porque imagínese, toca quedarse con el río... daría muy duro una reubicación tan lejos, y ojalá, le rogamos a dios que ojalá no tengamos problemas acá para que no nos reubiquen. (CZJUR06).

Aquí se identifica una reticencia a la idea de la reubicación. A partir de la información de campo, explico esta reticencia desde de dos aspectos. Uno es instrumental, pues la ubicación actual del poblado es estratégica, al permitir un acceso apropiado a múltiples fuentes de recursos naturales, asegurando una economía versátil. El otro aspecto es emotivo, ya que al rechazar la idea del reasentamiento también se percibe, partir de manifestaciones implícitas y explícitas, un vínculo afectivo con la tierra; un apego a un territorio que ha sido apropiado por la comunidad a lo largo de un proceso histórico de convivencia. Otro interlocutor no desarrolla este punto:

... que la gente se decida a irse a otro sitio... yo lo que veo es que la gente está muy arraigada al sitio donde está ahorita entonces muchos están muy arraigados aquí y no ven esto como un problema grave, ¿sí?... solo en el momento que se siente y el momento en el que ven que se está metiendo el mar es cuando se preocupan y dicen que se quieren ir, pero después que eso pasa la gente queda muy tranquila (...) yo creo que más que todo es como, como ese cariño, ese amor que se le tiene al sitio, (...) porque se han acostumbrado a vivir ahí, se sienten cómodos, quieren estar ahí porque se sienten bien, más que todo con eso...(CZJUR04).

Así, los vínculos con el territorio, en el marco de la construcción del espacio acuático, no se limitan a un mero aprovechamiento de la naturaleza con fines de subsistencia. Hay algo más. El mismo Oslender (1999:44) reconoce que la relación sociedad-naturaleza no se limita a actitudes flexibles para utilizar los recursos. Es posible captar vínculos afectivos, que condicionan la forma en que la comunidad representa y vive en su territorio. Arraigos: asociaciones que se van generando entre el espacio físico y las

experiencias del grupo, de donde se desprenden sentimientos.

Con esto, se abre otra ruta para esclarecer el vínculo que se ha ido construyendo entre los jurubidaseños y la naturaleza. Esto, porque más que una relación utilitaria, se evidencia un lazo emotivo, que integra al espacio a la subjetividad de la comunidad. Esta perspectiva subjetiva se encuentra asociada, a su vez, con todo un entramado de creencias y prácticas culturales. La idea del arraigo al territorio invita a una descripción más profunda, que adelantaré a continuación pormenorizando algunas expresiones de este sistema de conocimientos y creencias. Así, detallaré elementos del acervo ritual en Jurubirá, con el interés de ilustrar que el vínculo con el territorio, marcado por el afecto, compromete varias instancias de la vida cotidiana.

Para dar claridad a este asunto, revisaré, en primer lugar, al sistema médico local. Este sistema ha venido desarrollándose con los siglos, y se basa en un conocimiento sobre las características de la fauna y la flora local. Se trata de un sistema vigente en una comunidad alejada de los centros de salud adecuadamente equipados (CZJUR02), por lo que es bastante funcional. También, es un espacio donde convergen los conocimientos heredados de los mayores (CZJUR21), con redes de solidaridad entre vecinos que intercambian conocimientos de este tipo (CZJUR20). Encontramos todo un repertorio de prácticas terapéuticas que explotan las funciones de los elementos naturales, a menudo auxiliadas por el ritual. Revisemos algunas de estas prácticas para ver por qué insisto en que este universo de significados está articulado a la cohesión social y a la forma en que se vive al territorio en Jurubirá.

Empezaré describiendo la ombligada para explicar mi conjetura. Se trata de un mecanismo para adjudicar capacidades curativas a las personas desde su nacimiento. Se ejecuta al calcinar material proveniente de especies animales o de elementos como espinas de pescado, depositando las cenizas en el ombligo de un recién nacido. El objetivo es, entre otras cosas, dotar de cualidades terapéuticas a los ombligados. Por

ejemplo, si se ombliga a un recién nacido con la cola de un alacrán, en un futuro el individuo será capaz de curar, con su saliva, las picaduras de este animal. Aquí, un hombre nos lo explica:

Nacía un hijo, y qué pasa: que el ombligo, van pues, le hacían sus parteras, le cortaban el ombligo y qué pasaba; que decían que a este muchacho hay que obligarlo con tal cosa, digamos una araña. Ombligaban una araña... cogían a la araña, la envolvían en alguna cosa, o la colgaban, eh, que le diera el humo del fogón porque antes era leña... entonces cuando estaba tostada ya la molían, ese polvito lo ombligaban con esa araña. Cuando ya le cayó el ombligo, la tripita esa, echaban el polvito, y ya quedaba ombligado con eso... la ombligada con araña es por si de pronto ¡tan!, en el monte, cuando ya pues adulto, ¡pin!, pica una araña... ¡bah!, [el ombligado con araña] no siente nada. Si de pronto yo andaba con [el ombligado], y ¡ay, me picó una araña!, entonces se coge la saliva de él, se echa ahí y ya no duele... (CZJUR06).

Mencionaré otro asunto antes de analizar el rol del sistema de médico local en el apego al territorio. Se trata del uso de plantas medicinales. Esta modalidad busca tratar dolencias comunes, atender la gestación y el parto, y contrarrestar males de filiación cultural, como es el mal de ojo (Greifeld, 2004). Se basa, como mencioné hace unos párrafos, en un conocimiento profundo de las especies de flora encontradas en el entorno (ver anexo 4). También, se trata de procesos terapéuticos vinculados ocasionalmente con escenarios rituales, como los rezos. Parte de saberes adquiridos a lo largo de un proceso histórico, esparcidos a partir de redes comunitarias, que consolidan un repertorio terapéutico dedicado a asegurar el bienestar del individuo.

En este relato (mujer, 70 años, CZJUR21) vemos cómo tiene lugar esta dinámica:

La persona se pone boca arriba, a veces queda dormido o ligero, se lo pone ahí, santiguando... Usted cuando va a colocárselo a un persona repite la oración tres veces ahora, tres veces mañana tres veces pasado, después de pasado, y ya. En esa forma, aprendí eso con una señora de acá que ya murió; si yo hubiera sabido, hubiera escrito todo eso de los mayores, ¡era que curaba!, curaba mi tía Celsa, mucho estaba ojeado y mandaba a recoger la hoja de coronillo, la hoja de ese moisés que uno dice, y ahora hace sus tres baños y de ahí cogía una hacha, esas hierbas fresas y las ponía en el fogón, con esta que estaba rojita, amasaba en un perol, la saca con un palo y la metía, y hervía eso allá. Cuando dejaba de hervir y se pusiera más fría a bañar al muchacho, a bañarlo, ¡ah!, uno sabe sus hierbas... mi tía cogía otras hierbas, salvajina, una que llamamos lagartijo, son hierbas para el mal de ojo, ponía cicré ahí, sacaba el sumo, se daba su toma, tomaba y con el bagazo se ponía a ahumar, eso sacaba el toldillo, había que cuidarle se hace por la noche y lo cuida el día

de mañana... se llama sobijo, llama eso, y ya pasado mañana sí puede salir el muchacho...

Ahora, si propongo tener en cuenta estos asuntos para ilustrar el apego al territorio, es porque dan testimonio del desarrollo de un proceso histórico, en donde los elementos naturales se han ido incorporando a la cotidianidad de una forma específica y determinada culturalmente. Un cúmulo de saberes ligados a un universo simbólico, que a la vez determina prácticas que son atraídas hacia el presente de forma recurrente, a partir de la transmisión de conocimiento ancestral. Paralelo a esto, se desenvuelven en medio de redes de cooperación comunitaria, en donde los sujetos transmiten estos conocimientos entre ellos mismos y logran esparcir el saber asociado a fauna y flora.

Claro que el sistema de atención en salud local es más complejo. Por ejemplo, incluye otros medios rituales, como los secretos. También utiliza otros elementos naturales para asegurar el bienestar, como el agua de mar, que ayuda con los dolores musculares (CZJUR21). A esto, se le suma que el sistema médico occidental sigue influyendo porque los centros de salud, en especial el que se ubica en el casco urbano de Nuquí, tiene un lugar privilegiado en los itinerarios terapéuticos de la comunidad. Desarrollo estos dos aspectos del sistema médico local, el de la ombligada y el uso de plantas medicinales, porque permiten ver que el conocimiento sobre el medio se encuentra contenido en la experiencia histórica de la comunidad. De igual forma, el apego de las personas al territorio involucra distintas interacciones enmarcadas en la cotidianidad, en este caso en los medios terapéuticos locales.

Fuera de lo relacionado al sistema médico, en el acervo ritual se encuentra otra práctica que ilustra esta dimensión subjetiva del apego al territorio. Se trata del entierro del ombligo. Como mencionaban algunos informantes, enterrar el ombligo en algún punto cerca de la unidad doméstica, o bien de la parcela de la familia, crea un vínculo especial entre el recién nacido y el territorio que ahora lo acoge (CZJUR06; CZJUR02; CZJUR13). Los padres escogen un lugar para enterrar el cordón umbilical, a la vez que plantan un árbol frutal ahí mismo. Con esto, el individuo crece a la par que su árbol, y tiene

conocimiento de que una parte de él se encontrará en su tierra durante toda su vida. De nuevo, acudamos a las descripciones de los informantes para entender mejor la práctica de enterrar el ombligo. Esto contaba una profesora:

Es una tradición que marca mucho al afro. Cuando nacés estás conectado por el cordón con tu mamá que es la que te da la vida. Cuando naces te cortan, te separas, pero queda un pedacito del cordón, que se cae a los días. Esa tripita se entierra como símbolo de pertenencia al territorio: así como un día perteneciste a tu mamá, luego tenés que pertenecer a la madre universal. Eso se piensa como símbolo de pertenencia a este territorio. Casi siempre se siembra en el patio de la casa, y se siembra cerca de un árbol como símbolo de vida, y de pertenencia, porque cuando empiezas a crecer te dicen acá está sembrado tu ombligo; es como ver lo que realmente simboliza... (CZJUR02).

Considerando estos tres elementos, la ombligada, el uso de plantas medicinales, y el entierro del ombligo, es que se divisa, mediante el análisis, el origen de esta emotividad con la que Jurubirá se apropia de su territorio. A partir de la información de campo, es posible interpretar que la interacción entre los jurubidaseños y la tierra que les rodea (y el mar, y el río, y el manglar...), compromete todo un universo de valores y saberes que ubica al grupo en una posición de diálogo con las condiciones del entorno: una convivencia. Sobre todo, es posible detallar el asunto de los afectos inmersos en el vínculo con el espacio, pues se crece junto al territorio; el territorio tiene parte de uno; el territorio otorga medios para la integridad de los individuos; el territorio vincula a los habitantes actuales del poblado con los antepasados que transmitieron el conocimiento. El territorio es, por tanto, mucho más que un medio biofísico, fuente de subsistencia. Es un espacio de reproducción cultural; un constituyente de la sociedad.

Ahora, siguiendo con el tema de los rituales, este conjunto puede ser leído bajo la idea de huellas de africanía. Este concepto refiere a un conjunto de guías cognitivas que encontramos en las comunidades negras del pacífico, y que retoman los rasgos culturales de la cultura bantú. Arocha (1998), quien desarrolla los postulados de Friedemann al respecto, considera que rituales como la ombligada y el enterrar el ombligo, retoman rasgos africanos que han venido siendo trabajado por estas culturas a lo largo de los siglos. Múltiples significados y rituales se inscriben bajo esta idea, y,

según el mismo Arocha (2009:87), muestran la existencia de “un sistema simbólico que hermana a la gente con la naturaleza, y de esa manera contribuye a la sostenibilidad ambiental de los sistemas tradicionales de producción”.

Pero hay un problema de permanencia histórica, ya que estas prácticas deudoras de las huellas de africanía, como la enterrada del ombligo y la ombligada, parecen no practicarse tanto a día de hoy. En varias entrevistas los sujetos indicaron no estar ombligados, o no haber enterrado su ombligo en ninguna parte (CZJUR21; CZJUR04). Inclusive, se señala la gradual caída en desuso de la funebria característica de los grupos del pacífico, o sea los alabaos, al igual que la partería (CZJUR19). El panorama actual ubica todo este repertorio ritual más en el campo de la memoria, y puede que ocasionalmente se reconozca en el lenguaje por medio de las metáforas (CZJUR02), pero no se puede constatar, por lo menos desde la experiencia de campo, que estemos frente a un ritual generalizado para todos los habitantes de Jurubirá.

Más aún, esta idea de las huellas de africanía, si bien es contrastable en cierta medida con la información de campo, es más bien polémica. Por ejemplo, críticos como Eduardo Restrepo han cuestionado las bases teóricas y metodológicas de esta idea, viendo una generalización complicada de demostrar. Además, adoptando este enfoque se corre el riesgo de no valorar de forma correcta todas las manifestaciones de creatividad cultural y los sincretismos que han ido tomando lugar entre las poblaciones del Pacífico colombiano con los años, incurriendo en “mecanismos ninguneantes de la complejidad y dinámicas de las experiencias de configuración cultural y políticas de las colombias negras” (Restrepo, 2003:117).

Ahora, se podrá cuestionar por qué este escrito se ocupa de estas prácticas rituales, aparentemente en proceso de extinción. También se podrá cuestionar la utilidad de traer el concepto problemático de huellas de africanía para dar algo de sentido a estas acciones. La respuesta es la siguiente. Primero, las prácticas no están en proceso de

extinción. Más bien, han transitado hacia otro campo: la memoria. Esto, en los grupos afro del pacífico, significa que a partir de la reivindicación constante de los antepasados, sus saberes y sus prácticas, se fortalece la cohesión social (Oslender, 1999). También, se rescatan los vínculos que estas acciones generan en relación al ecosistema, por lo tanto la emotividad y el apego a la tierra se resignifican en nuevos contextos. Desde la memoria se refuerza la forma de entender y habitar al territorio.

Segundo, si utilizo el concepto de huellas de africanía es porque igual, lo considero funcional. La comunidad, o por lo menos su organización de Consejo Comunitario, lo aprovecha para dar fuerza a una plataforma política de defensa del territorio. La idea de la influencia de antepasados africanos da mayor soporte al cuerpo de significados y prácticas que los jurubidaseños han venido desarrollando a lo largo de su existencia. Se trata de una función política, si se quiere; se legitima la presencia del grupo y su custodia sobre la tierra, detallando el recorrido comunitario a lo largo de un proceso histórico de resistencias. Esto lo podemos encontrar en el Plan de Etnodesarrollo, que cuenta con todo un apartado dedicado a los vínculos entre las poblaciones habitantes del litoral pacífico y los africanos esclavizados hace siglos, con menciones explícitas al concepto de huellas de africanía y a los autores que lo desarrollan (CCMLR, 2007:68).

Encontramos una plataforma de auto-representación, un vehículo para entablar diálogos con funciones políticas. Muy en la línea de Santa María, observamos que la relación entre los rasgos culturales particulares, rememorados constantemente, permite delimitar la identidad comunitaria, y con ella crear un avatar para construir una idea de Jurubirá, indisociable de su recorrido histórico como grupo negro. Veamos estos dos fragmentos, uno de un documental de hace algunos años, y otro del Plan de Etnodesarrollo, para constatar esta afirmación:

El ombligo se entierra como símbolo de pertenencia del territorio, este territorio nos pertenece (...) por eso decimos que cultura sin territorio no hay. (...) Para un jurubiraseño es muy importante eso porque es lo que nos ha pegado a esta isla, nos pega a este pedazo de tierra, porque casi todos tenemos el ombligo enterrado aquí entonces a la gente desde

pequeños les iban metiendo ese amor al territorio (...) vas creciendo y ves: “eso es mío”, es lo primero que se entrega... (Intervención de una profesora de Jurubirá en el corto documental “Ombligados en Jurubirá”, de 2011).

*Nuestra espiritualidad nos permite formar una unidad con la naturaleza, en la que compartimos con las diversas fuerzas sobrenaturales que están presentes en ella y en el entorno que habitamos. Es la que nos potencializa nuestras creencias, que han sido recibidas generación tras generación desde nuestros ancestros y las cuales nosotros transmitimos a nuestra progenie, **constituyéndose así en la parte primordial de nuestra identidad étnica** (...) Es la que nos da el saber, la experiencia y la sabiduría como comunidad negra, y es nuestro canal de comunicación entre nuestros ancestros, los difuntos y los vivos, porque cada historia que escribimos a diario es la palabra de nuestros antepasados y la experiencia de nuestro presente y futuro (CCMLR, 2007: 203, resaltado propio).*

Con todo lo consignado hasta ahora se puede fundamentar la idea de que en Jurubirá existe un vínculo profundo entre la gente y el territorio. Este vínculo se alberga en un sistema local de conocimientos y creencias, y comprende infinidad de componentes de la vida cotidiana. Las actividades productivas se rigen por el conocimiento de los ciclos del mar; los fenómenos naturales son leídos desde los saberes provenientes de los mayores. Por otro lado, la integridad del sujeto se encuentra ligada a los elementos encontrados en el medio ambiente. Todo esto se inserta en una relación emotiva entre las personas y su entorno, que habla de un proceso de crecimiento compartido, una sincronía que no solo remite al aprovechamiento de los recursos, sino que reproduce sensibilidades en el proceso de construcción del espacio.

Encontramos un universo de significados, conocimientos y prácticas que opera a la hora de arraigar a los jurubidaseños a su territorio, en un vínculo que involucra tanto la supervivencia material del grupo como la cultural. Recursos que satisfacen el bienestar físico, pero también que se encuentran leídos desde un campo subjetivo, desde un acervo ritual y simbólico rememorado y operativo en cierta medida. Una relación con el ecosistema basada en la convivencia y la emotividad, en la sincronía y en la historia compartida de Jurubirá y la naturaleza que le alberga y le constituye.

La evocación constante al origen ancestral de los conocimientos que operan a día de

hoy; las redes de solidaridad que se tejen sobre éstos para fortalecer la cohesión social. Lo que encontramos es que el sistema de creencias y saberes locales en Jurubirá involucra una forma para entender y vivir sobre el medio ambiente, y con ello, al igual que con los Emberá, encontramos una plataforma para reivindicar la existencia de la comunidad sobre su espacio. Una manifestación de cómo la comunidad concibe al territorio, una promulgación de los principios sobre los cuales la existencia toma lugar desde la perspectiva jurubidaseña. Una base para asumir la autonomía.

3. Economía y medio ambiente

Si tomamos como base la existencia de estos principios para entender al territorio, podremos entender mejor de dónde surgen las prácticas de aprovechamiento de recursos naturales registradas durante la estadía en campo. Esta idea de una convivencia con el medio, de una articulación a sus movimientos, y de una intervención calculada para garantizar el mantenimiento del grupo, puede ser rastreada en las prácticas económicas. Esto es lo que se desea mostrar en este apartado: que la sincronía entre medio ambiente y comunidad trae consigo un sistema productivo flexible.

Para describir el sistema económico en Jurubirá, comenzaré con una descripción de las generalidades, los objetivos principales de la consecución de recursos, y los principales renglones de la economía. Posteriormente, detallaré las presiones provenientes del mercado y del Estado, y con ellas, evaluaré los impactos generados en las labores de subsistencia. Ya, para concluir el apartado e insistir en el carácter flexible de la economía en Jurubirá, valoraré las respuestas comunitarias a estos conflictos.

Ya Aprile-Gnisset (1992), retomado hace unas páginas, elaboraba sobre la economía de los poblados negros que se asentaron en la cuenca del Pacífico. Se trataba de asentamientos estratégicos, con acceso a múltiples opciones de aprovechamiento de recursos. La minería a pequeña escala, la pesca o la explotación maderera, son algunas de las prácticas encontradas en estas comunidades en un primer momento.

Particularmente, Aprile-Gnisset señala que las relaciones de solidaridad resultan ser indispensables, en especial en poblados aislados de los centros productivos, y con poca circulación de bienes. Por esto, aparte de los minerales, solo algunos productos se destinaban para la distribución en el mercado, como el plátano y el producto de la pesca.

En Jurubirá la explotación mineral ha sido más bien anecdótica. Con esto, en la actualidad las formas de aprovechamiento de los recursos del área son la pesca, la agricultura, la explotación maderera, las manufacturas, la caza y el ecoturismo. Todas estas actividades tienen lugar de forma simultánea, y por lo general las familias se insertan en diferentes tipos de producción, según les sea conveniente. La finalidad de estas iniciativas es garantizar la subsistencia de las unidades domésticas, flexibilizando las formas de aprovechamiento. Según Gabriel Hernández (2010:40), estamos frente a “una economía que depende de los servicios de los ecosistemas de modo que, cualquier limitación en el acceso a los recursos naturales afecta la economía doméstica, la seguridad alimentaria y la calidad de vida”.

La pesca marítima, como se adelantó en el apartado anterior, es la actividad productiva más importante. Los hombres son los que la desarrollan en este espacio, y es una práctica ligada a la construcción de la masculinidad (Correa, Turbay & Vélez, 2012). Se da por medios artesanales (línea de mano), en el territorio marítimo adyacente al golfo de Tribugá, incluyendo también la Ensenada de Utría, bajo jurisdicción del PNNU. La finalidad de la actividad es aportar alimentos en las unidades domésticas y abastecer mercados cercanos, como el del casco urbano de Nuquí. Constituye la principal fuente de subsistencia en el poblado de Jurubirá, siendo a la vez el pescado un valor de uso y un valor de cambio de gran importancia.

El trabajo de la pesca se desarrolla por lo general mediante el trabajo de varios hombres unidos en cuadrillas. Otros tipos de pesca tienen lugar, aunque de forma más restringida y sin mayor salida al mercado. Los peces de río y de manglar son

aprovechados por algunos hombres, y por mujeres y niños que destinan el producto al consumo doméstico (CZJUR22). También por medios artesanales, este tipo de pesca tiene menor demanda, por lo que el aprovechamiento de estos recursos queda restringido al ámbito de la subsistencia.

Revisemos algunos testimonios sobre la importancia de las prácticas pesqueras en general para tener una idea más contundente del asunto:

El pescado acá es la base, nosotros vivimos de eso. Aquí para comer, y para el peso, es el pescado. (...) o sea, aquí nosotros no tenemos cómo coger una moneda de otro lado, de otra cosa, sino aquí la base de nosotros es el pescado. La agricultura también, pero no nos da mucho tampoco, porque digamos... ¿pa qué nos ponemos a cultivar harta cosa si se nos daña?, porque aquí no tenemos un transporte, un mercado para decir que vamos a llevarlo al mercado, nada: siembra uno para su comida. Cualquier 10, 20 palos para su comida, lo mismo el plátano, el banano... muchas cosas se dañan, aquí la base primordial es la pesca, porque pescado sí hay muchos compradores de pescado. Es ahí mismo, incluso cuando uno sale a pescar aquí ya tiene el pescado encargado, incluso muchos pagan por adelantado... (CZJUR06).

Tenemos manglares y solo vamos un mes del año, de mayo a junio, vamos a buscar por ejemplo piangua o caracoles o cangrejos solo cuando en la casa no hay que comer. Cuando uno dice que no hay que comer o que estamos en puja, me voy y saco la comida de mi casa, entonces solo vamos cuando se necesita y porcionamos, entonces solo cogemos el cangrejo que está por afuera, entonces vamos a los morros solo en época de puja, casi en los primero meses del año, no siempre... el pescado, nosotros no pescamos aquí con artes nocivos, aquí no se pesca con trasmallos, envenenar quebradas, no se pesca con trasmallo que es lo más dañino. Solo línea de mano, en los ríos también casi no vamos, vamos cuando no hay comida, siempre hay comida de mar, al río tenemos más como despensa, cuando no hay vamos... (CZJUR02).

Ahora, el segundo renglón, mucho más restringido al consumo doméstico, es la agricultura: la siembra de arroz, plátano y frutales, principalmente. Cuando afirmo, con base en datos de campo, que es un renglón restringido al consumo doméstico, es porque la salida de productos hacia los cascos urbanos tiene un costo, pues solo puede tener lugar por vía marítima. Además, el producto que podría ser comercializado con mayor facilidad, el plátano, no representa ingresos significativos. Esto mismo encasilla a la actividad, y ha estimulado una gradual caída en desuso.

Las relaciones sociales inscritas en la agricultura muestran el carácter solidario que

caracteriza a estos poblados. El uso de los excedentes se dirige a la distribución entre los vecinos y miembros de la parentela. El uso de figuras como el trueque también es bastante común, a menudo involucrando otros productos, como el pescado, o inclusive la fuerza de trabajo a cambio de una parte de la producción:

Gracias a dios nunca ha faltado la comida, nunca nos ha fallado... nada: aquí aunque su plátano vacío lo ha tenido. Cuando merma el pescadito un poquito... pero su plátano no ha fallado ni el arroz. Antes la vaina era, si yo no cultivaba el arroz, mi marido iba a coger y ganaba su saca de arroz... y a mí me gustaba pilar y la vecina me decía "¿quieres pilar arroz?" y yo le decía "¡hágale, yo sí voy!", pilaba mi arroz y me daban mis libras... entonces nunca uno ha tenido una racha así de hambre, nos ha ido bien, aunque su banano vacío: ¡eso lo ha tenido! (CZJUR03).

Otras iniciativas, como la cría de animales, la caza, y la explotación de árboles maderables, si se presentan de forma más esporádica. En el caso de la caza y la cría de ejemplares, los interlocutores insistieron en la baja intensidad con la que tenían lugar. En los reducidos casos en donde se refirieron estas labores, se hizo énfasis en que, al igual que la agricultura, se restringían a un consumo doméstico. La fauna terrestre disponible para el consumo ha escaseado con los años, y esto, en combinación con el esfuerzo físico que conllevan estas incursiones, ha estimulado que se abandone gradualmente la práctica, contrastada con fuentes de recurso más seguras, como la pesca (CZJUR02; CZJUR25). La madera sí es utilizada para la venta a terceros, a la vez que abastece las necesidades locales para la construcción de embarcaciones y viviendas, pero su aprovechamiento también es ocasional (CZJUR03).

Existen dos prácticas directamente ligadas con el mercado, que son la creación de artesanías y el ecoturismo. Las artesanías generalmente hacen uso de los recursos del poblado, como las conchas, la madera, y desechos plásticos aprovechados en forma de reciclaje, dirigidos a mercados nacionales. Por otro lado, el ecoturismo, sobre el cual discutiré más adelante, se presenta en la disponibilidad de hospedaje y de guía a través de la zona por parte de habitantes del caserío. Con los años han ido emergiendo, asimismo, otras alternativas económicas en el territorio, algo a discutir más adelante.

Concluyendo esta presentación, es de anotar que las prácticas descritas están fundadas en la cultura local, lo que puede verse desde dos puntos. Primero, el orden económico denota una flexibilidad que ha acompañado los sistemas productivos de las comunidades negras del litoral pacífico caracterizados, según Arocha (1991), como “economías polifónicas” que se adaptan a las cambiantes dinámicas que tienen lugar en los ecosistemas habitados, haciendo uso de la inventiva y de la adopción de múltiples medios de subsistencia. Segundo, la puesta en marcha de las labores productivas como la pesca y la agricultura, beben del sistema de saberes que ha ido gestándose con los años, siendo así que los métodos y los conocimientos involucrados se encuentran fuertemente determinados por la experiencia particular del grupo.

Con esto se observa en la economía local una puesta en práctica del sistema de conocimientos dirigida a estructurar los medios productivos. Un esfuerzo por asegurar la subsistencia del grupo bajo los principios de interacción con el ecosistema, y un ejercicio de los saberes otorgados por los mayores en medio de un proceso de conocimiento del medio, que se desenvuelven de forma flexible y estratégica. Pero, tal como se ha planteado en este trabajo, los ideales de subsistencia que tienen lugar en comunidades de este tipo deben enfrentarse a múltiples presiones que, desde el Estado y el mercado, buscan reordenar los usos de los recursos naturales en la zona, y con ellos, imponer nuevos significados sobre el territorio y la naturaleza.

Lo que resta de este capítulo será un análisis de cómo surgen estas presiones, y cómo Jurubirá les da respuesta. Se identificaron cuatro puntos para entender los reordenamientos que tienen lugar en la vida cotidiana del poblado, que son: a) el conflicto armado; b) la explotación de recursos naturales por parte de actores externos; c) la migración de población más joven hacia centros urbanos; y d) la presencia del discurso conservacionista. Elementos que han estimulado una reconfiguración de Jurubirá, sus vocaciones productivas y su orden social, así como ha determinado el desarrollo de las labores de gobernanza. A continuación, se detallará cada punto.

Empezando con las derivaciones del conflicto armado en la economía local, es de recordar, en primer lugar, que en el Resguardo Ríos Jurubidá-Chorí-Alto Baudó ha tenido lugar la presencia de cultivos ilícitos ligados al narcotráfico, lo que ha estimulado una crisis en la seguridad alimentaria de los indígenas. Ahora, el resguardo colinda con Jurubirá, y este territorio se ve igualmente afectado por estas dinámicas. Durante la estadía en terreno, fueron identificados dos fenómenos: el tránsito de grupos ilegales por el territorio marítimo con el fin de abastecer circuitos de economía ilegal, y el flujo de población indígena que aprovecha los recursos de Jurubirá, lo que genera conflictos interétnicos.

El primero de estos problemas estimula un fenómeno conocido como la “pesca blanca”. Ante encuentros inminentes con las Fuerzas Armadas, los narcotraficantes, muy a menudo, arrojan la mercancía al mar. Algunos pescadores de la zona se dedican ocasionalmente a recuperar paquetes de droga del océano, asegurando una recompensa monetaria. Según información de prensa, se trata de una dinámica constante desde los años ochenta (Escobar, 2010). Un artículo de El Colombiano (Guarnizo, 2012), por ejemplo, recoge testimonios de pescadores del golfo de Tribugá, y pone en evidencia que entre la misma población se encuentran dos posiciones: una parte ve en la práctica una oportunidad para asegurar recursos económicos en un contexto empobrecido, un “regalo del cielo”. Otro sector de la población, sin embargo, percibe una amenaza a los órdenes sociales de las comunidades.

En Jurubirá la práctica tiene lugar y ha representado una fuente de ingresos económicos para algunos pescadores, como comentaba un poblador en una conversación informal registrada en diario de campo. Asimismo, en el trabajo de Hernández en el caserío (2010:48), se da nota sobre la dinámica señalando, además, que representa sobre todo una amenaza para la seguridad alimentaria, pues los ideales de subsistencia se ven relegados y se comienza a priorizar la dedicación a la pesca blanca, cuya recompensa monetaria es utilizada, a menudo, en bienes suntuarios. En el momento en que

Hernández abordaba su estudio, el conflicto se hacía crítico al relacionarse con datos sobre el estado nutricional que señalaban, por ejemplo, una incidencia de la desnutrición infantil crónica del 15,8% (2010:25).

Ahora, a partir del conflicto armado ha surgido una segunda problemática, que involucra a las poblaciones Emberá aledañas a Jurubirá. No porque de entrada existan conflictos, pues indígenas y negros han convivido históricamente a partir de diversos lazos de cooperación. El asunto es que, ante la desgastada disponibilidad de fauna de caza y cultivos agrícolas en sus territorios, en parte producto de las dinámicas del conflicto armado, los indígenas han empezado a aprovechar los recursos que alberga el territorio colectivo de Jurubirá. Presenciamos prácticas de producción diferentes, que se entrecruzan en un mismo espacio y que han generado desencuentros.

Muchas personas entrevistadas veían con recelo la forma en que los patrones de consumo entre los indígenas no corresponden con prácticas locales (CZJUR04; CZJUR18). Se señala un abuso de los recursos naturales, por ejemplo, atrapando cangrejos y camarones de forma indiscriminada, o aprovechando recursos de zonas restringidas por el Consejo Comunitario (CZJUR25). De aquí surgen conflictos interétnicos, pues mientras unos denuncian la intromisión en su territorio y la agresividad de las prácticas, los indígenas afirman que están en su derecho por ser la costa pacífica parte de su territorio ancestral. Un conflicto latente, que ha devenido en desencuentros y concertaciones, pero que hasta ahora no ha pasado a mayores.

Con estos dos elementos, se entiende que el conflicto armado, y la estructura económica que le soporta, ha impuesto dinámicas que ponen en entredicho el esquema local de aprovechamiento de los recursos naturales, centrado en la subsistencia. El mismo efecto es encontrado en el siguiente fenómeno a describir: el aprovechamiento de los recursos locales por parte de foráneos. La presencia de los indígenas no hace parte de esta problemática porque, independiente de los conflictos, los Emberá aprovechan los

recursos de Jurubirá principalmente con fines de subsistencia. Aparte, existen otros actores en la zona, generalmente externos, cuyas prácticas ligadas a circuitos de mercado buscan acumular capital mediante la depredación de los recursos naturales. En campo se evidenciaron algunas incursiones tímidas, como la minería o la tala indiscriminada, pero la dinámica de mayor magnitud fue la pesca industrial.

La pesca industrial ha sido la irrupción más agresiva de las lógicas del mercado en el área, según consideran los interlocutores. Se trata de una práctica tecnificada, ligada las dinámicas del capital y dependiente de infraestructuras complejas, cuyo objetivo es maximizar el número de capturas a partir del uso del trasmallo, arrasando con las múltiples especies marinas encontradas en el área. La pesca industrial ha ido teniendo lugar en las inmediaciones del golfo de Tribugá con los años, en detrimento de los pescadores locales y sus métodos artesanales, cuya subsistencia se veía en amenaza a raíz de las presiones sobre la disponibilidad de fauna ejercida por los trasmallos:

Acá el problema que hay es el trasmallo: ¡ese sí no lo podemos ver!, porque vea, nosotros aquí en el corregimiento, le tenemos odio a trasmallo, eso es una cosa que arruina mucho. Mira, teníamos un gran problema porque lo que era el municipio de Nuquí, el corregimiento de El Valle, esa gente, todo pescaba era con malla, ¿entonces qué pasó?, que nosotros, cuando no había malla por aquí, nosotros el pescado era una cosa pero super abundante. El pescado, uno salía y llegaba lleno de pescado. Pero nosotros como ya somos de nativos de aquí, nosotras vimos la merma del pescado... ¿qué está pasando?... íbamos a sitios de pesca y encontrábamos cuatro, cinco trasmallos rodeando el sitio donde pensábamos... y uno iba a pescar y no cogía ni para la comida, ¡nada, ese vacío!, porque el trasmallo cuando lo echan al agua, eso tiene un ruido, entonces el pescado que no cae, que no se malla en el trasmallo, ese ruido lo echa, lo echa. Y ese es una cosa que todo lo que pase por ahí lo va agarrando entonces el pescado se va acabando... (CZJUR06).

Esta forma, junto con incursiones de otros actores interesados en aprovechar recursos madereros, ha terminado por comprometer los medios de subsistencia locales. La extensión de estas prácticas deviene en impactos ambientales que, a su vez, generan impactos sociales al intervenir espacios ligados al aprovechamiento de los recursos por parte de la comunidad. Se ponen en entredicho las labores económicas locales, pues se enfrentan a modalidades productivas de mayor escala, cuyo desarrollo se vincula a una

economía de mercado en donde los jurubidaseños no se benefician directamente. El panorama económico comienza a dibujarse a partir del encuentro de múltiples presiones, que amenazan el ideal local de subsistencia, y generan reordenamientos sociales.

La tercera problemática a discutir podría verse, de igual forma, como uno de los reordenamientos del orden social a raíz del vínculo con dinámicas de la economía de mercado: se trata de la migración de la población más joven, un fenómeno, entre otras, bastante común en las nuevas generaciones en contextos rurales latinoamericanos (Tocancipá, 2005). Se trata de un segmento de la población que no encuentra interés en desempeñarse en las labores de pesca y de la agricultura, por lo cual se desplaza hacia centros urbanos del país para formarse o, directamente, vender su mano de obra:

La comunidad se siente muy asolada, sola... a uno le toca. Tengo tres hijas y de las tres solo hay una que vive con su marido pero ya... y a la menor la mandé a Medellín porque acá no hay nada que hacer, tiene que aprender algo más porque acá no hay nada, solo coger marido, y seguir en las mismas: trabajar en la agricultura que aquí a muy poquitos jóvenes les gusta... y sí el marido se mete a la pesca, de ahí no pasa a más... (CZJUR03).

Es de aclarar que este fenómeno, sin embargo, no es tan sencillo como podría parecer. En campo dio cuenta de jóvenes profundamente arraigados al territorio que, sin embargo, consideran necesario construir sus proyectos de vida en otros contextos para así aumentar su capacidad adquisitiva (CZJUR17). Pero también hay que entender el fenómeno de la migración desde otros puntos, pues aparte de un escenario de subsistencia en constante fragilidad, al enfrentarse a múltiples presiones externas, en Jurubirá tienen lugar dinámicas asociadas al conflicto armado. Así, múltiples testimonios de campo evidenciaron que las motivaciones para desplazarse no siempre son económicas: son una forma de preservación, por ejemplo, ante amenazas de reclutamiento y hasta hostigamientos por parte de grupos armados contra miembros de la comunidad (CZJUR02; CZJUR21; observación diario de campo).

Con esto, se observa un fenómeno complejo, estimulado por múltiples causas, que

termina por preocupar a los sectores de la población que aún viven en el caserío, generando cuestionamientos por la permanencia del grupo en el territorio, así como por la permanencia de las prácticas productivas locales a futuro (CZJUR03; CZJUR01). Ahora, este esfuerzo por describir el escenario jurubiraseño en términos económicos, conjugando los modelos locales de aprovechamiento del ecosistema con las presiones externas sobre los recursos naturales, así como las dinámicas asociadas, lleva a considerar un último asunto. Se trata de la irrupción de los discursos conservacionistas, un tipo muy específico de presión sobre el medio ambiente, cuyas lógicas y prácticas se presentan en el contexto de forma variable, a veces imprecisa, pero muy importante para los intereses de esta investigación.

La conservación supone, como se propuso en el segundo capítulo, la imposición de nuevos significados adjudicados a la naturaleza. Dadas las enormes riquezas del área, y la influencia del PNNU sobre el territorio, la necesidad de conservar ha sido un ideal propulsado desde la institucionalidad y las ONG conservacionistas. Se han generado presiones para abandonar prácticas *depredadoras*, como el aprovechamiento de la madera proveniente de los manglares. En cambio, se presentan nuevas prácticas, más ligadas a la economía de mercado y que buscan la inserción de los miembros de la comunidad a las nóminas de estas instituciones, obteniendo recursos económicos a cambio de monitorear y preservar el área; *“la idea es mostrar que la conservación también es un negocio”*, decía un funcionario de Parques en una comunicación personal.

Por el momento, la conservación ha permitido a la comunidad maniobrar ante las dificultades económicas que surgen del conflicto armado y la irrupción de intereses extractivistas como la pesca industrial. Esto porque, ante una inserción forzada a la economía de mercado, Jurubirá ha buscado la adopción de dinámicas económicas menos agresivas. Esto ha devenido en un reordenamiento del sistema productivo y, como analizaré más adelante, en un reordenamiento del sistema de gobierno. Teniendo en cuenta el carácter flexible de la economía de los poblados negros del pacífico, se hace

evidente, a partir de lo observado en campo, que una de las formas de ejercer esta flexibilidad es cobijando formas de producción armónicas con el ideal de conservación que se impone desde el mercado y el Estado, integrándolas eventualmente con los intereses de auto-preservación que surgen de la comunidad.

Las dinámicas económicas que surgen de la conservación se perfilan como campos de inserción más amortiguados, si se quiere, a una economía de mercado que irrumpe sobre el territorio. Se generan en la práctica concesiones, negociaciones, y recambio de las labores locales de subsistencia, conviviendo con formas de producción ligadas a la vertiente conservacionista del capitalismo. Por ahora, el impacto de estas lógicas y acciones que parten del interés por preservar la naturaleza serán ilustradas a partir de tres puntos: el ecoturismo, el pago por servicios ambientales, y la investigación científica. Bien sean dinámicas concretas o en etapas embrionarias, en general estos puntos representan renglones incipientes de la economía local, perfilados al futuro.

Del turismo es de anotar, para empezar, que es una práctica que lleva décadas en la zona. Claro que, ante una presencia más fuerte del conflicto armado, en especial en los noventa y los dos mil, la actividad no se ha posicionado en mayor medida. Actualmente, se ha ido aprovechando un relativo escenario de calma, y se ha ido estimulando la formulación de servicios ligados a los turistas vinculados a la economía local. Así, las labores de guía son ejercidas por miembros de la comunidad que explotan, de esta forma, las condiciones paisajísticas del entorno. Por otro lado, con los años se ha ido formalizando una red de hospedaje dirigida a los visitantes. Este campo ha ido fortaleciéndose, como afirma este interlocutor:

... ahora se está fortaleciendo el turismo. Hace tres años volvió el turismo a gran escala, el año pasado hubieron once mil visitantes acá, que subió bastante, y ahí lo estamos mejorando fuertemente, y estamos apuntándole a que no entre un desorden público de nuevo porque de nuevo nos tira el destino... (CZJUR25)

Eso sí, llama la atención la prevalencia de capital foráneo ligado a los servicios turísticos. Por ejemplo, un entrevistado afirma que “la mayoría de las posadas turísticas

son manejadas de gente de afuera, porque la gente de acá les vendió la playa, la vista al mar, y eso lo venden ya ellos dentro del servicio turístico” (CZJUR04). Esto es una tendencia en las áreas influenciadas por esquemas de conservación, como muestra Durán (2009). Pero este mismo autor también da nota de un fenómeno encontrado, igualmente, en Jurubirá: comunidades que buscan apropiarse de la oferta turística, dando prelación a las iniciativas locales de albergue y guía. Para esto, se maniobra a partir con el exotismo adjudicado a estas tierras y su gente, y se formulan servicios que buscan recrear la cotidianidad del poblado, ofreciendo un hospedaje más *tradicional*, en contraposición a opciones más estériles, si se quiere, de turismo.

En terreno se evidenció un campo en construcción en lo referente al ecoturismo. Es así que la comunidad aún planea cómo desarrollarlo y existen, por ejemplo, debates internos entre grupos que buscan formalizar la labor, y quienes buscan conservar su independencia (CZJUR02). Dentro de todo, se tiene al ecoturismo como una opción incipiente, pero válida. Como un renglón de la economía que se proyecta a futuro, y se presenta como una posibilidad para aprovechar las condiciones del medio, participando en una economía de mercado de la que es difícil escapar. Esto, complementado con la economía de subsistencia local.

Así, la práctica del ecoturismo se acompaña de una planeación que, desde lo local, busca asegurar las reglas del juego. Esto es, cimentar el desarrollo de la práctica en valores comunitarios, antes que ceder completamente a los intereses del capital foráneo sobre el área. Esto decía el presidente del Consejo Comunitario al respecto:

No queremos que haya prostitución, por ejemplo... son acciones; no queremos que los visitantes consuman droga ante los niños, ¿sí? eso es otra acción porque nuevamente nuestra costumbre no es eso, y de alguna manera cuando tú ves y ves que el otro está en mejor posición te da ganas de experimentar, y no todo lo que experimentan es bueno... Acá lo que no queremos y como Consejo ya nos hemos sentado es que (...) no queremos que el turismo, incida en la tradición de las comunidades... por ejemplo, que ya los niños dejen de jugar sus propios juegos y se metan a grupos que no son de acá, y ahí cambia un poco la tradición...lo que no queremos del turismo son acciones que puedan repercutir contra la identidad cultural. (CZJUR25).

Con esto, se perfila el primer vínculo productivo de los jurubidaseños con el ideal conservacionista sobre el territorio que se promulga a partir de las instituciones y el mercado. De igual forma, otro vínculo es el Pago por Servicios Ambientales, y la participación en actividades económicas como lo son las labores de monitoreo de fauna (CZJUR24). Se trata de privilegiar, mediante estímulos económicos, el desarrollo de prácticas armónicas con el resguardo de la naturaleza, contrarrestando dinámicas *depredadoras*, como la extracción de madera de los manglares, o el aprovechamiento de especies en peligro de extinción. Se promulgan nuevos significados sobre el ecosistema impulsando, desde las instituciones, un consenso con el ideal occidental de conservación, que a su vez condiciona las prácticas locales, evitando el costo político de bloquear los esfuerzos locales por la subsistencia.

Esta dinámica, de ofrecer iniciativas económicas ligadas a la conservación como una opción entre el poblado, puede verse de igual forma en las labores de investigación científica. Es de recordar que la investigación científica en áreas protegidas se encuentra fuertemente vinculada a la biotecnología, y con ella al aseguramiento de nuevas formas de capital proyectadas a futuro. Ligado a la tendencia del PNUU de vincular población local a sus labores, este campo se ve como una opción productiva en potencia, en especial para las poblaciones más jóvenes interesadas en adquirir formaciones técnicas y universitarias, como se da a entender en este fragmento de entrevista con el entonces presidente del Consejo Comunitario:

... si las personas antes de irse encuentran sentido de pertenencia no hay necesidad... hay que irse porque hay que estudiar algo y acá no está la posibilidad, y muchos se van por eso, y muchos vienen solo a vacaciones porque no tienen sentido de pertenencia... pero teniéndolo, estudiarían biología, o algo que tuviera que ver con el entorno, y volverían a su pueblo a seguir aportándole. (CZJUR25).

A partir de esta evidencia es posible ver cómo la conservación puede convergir con los ideales de subsistencia del poblado, y se desarrollan alianzas que serán analizadas en el siguiente apartado. Ahora, el panorama esbozado dirige a considerar dos fuerzas en la conformación del perfil económico local. Por un lado, la economía de mercado que

irrumpe desde varios puntos, unos más conflictivos que otros, y que de forma inevitable estimula una reforma del orden social. Y por otro lado, una vida económica arraigada fuertemente en el mantenimiento del grupo, dependiendo de prácticas vinculadas al sistema de creencias y a una vocación productiva trabajada de generación en generación.

Imposiciones de significado y práctica se ciernen sobre el orden local, irrumpiendo con los modelos locales de aprovechamiento del medio ambiente, retando al poblado a adaptarse de distintas formas. De aquí, surge un énfasis estratégico en modalidades de mercado menos antagónicas con los valores sociales de la comunidad, a la vez que se busca contrarrestar dinámicas nocivas, como la pesca blanca, la pesca industrial, y la migración de población joven, como será evidenciado en el próximo apartado. Se trata de sujetos que transforman; que dan respuesta a las imposiciones externas mediante la negociación de sus cotidianidades. Todo esto trae consigo un reajuste constante en el ejercicio de la gobernanza, que será discutido en el siguiente apartado.

4. Sistema de gobierno

Esta forma de actuar sobre el espacio, y las respuestas a las presiones externas, hacen eco en el ordenamiento político del territorio. Con el interés de discutir esta idea, este apartado analizará cómo el gobierno local asume la defensa del territorio al participar en el doble movimiento identificado en el caso de los Emberá, que parte de la imposición de lógicas dominantes “desde arriba”, representadas en la irrupción de dinámicas estatales colindantes a la economía de mercado. Estas imposiciones encuentran resistencias fundadas en los rasgos culturales del grupo, cuya respuesta “hacia arriba”, se basa en la generación de una plataforma de interlocución, es decir, incurriendo en alianzas con el sector público y privado, para sobreponerse a los obstáculos para asegurar la permanencia en el territorio mediante las transformaciones en discursos y prácticas locales. Esto será analizado a continuación,

empezando por revisar las generalidades del gobierno local, discutiendo las problemáticas a las que debe enfrentarse, y, por último, describiendo cómo las enfrenta.

Según Aprile-Gnisset (1992), y de acuerdo a la reseña etnográfica del Plan de Etnodesarrollo del CCMLR (2007), la organización social de los poblados negros del Pacífico colombiano se concentraba, en un primer momento, en los líderes de las unidades domésticas antes que centralizarse en una estructura de gobierno jerárquica. Esto cambia cuando se consiguen derechos especiales sobre los territorios mediante la Ley 70 de 1993. Con esta, llegan nuevas obligaciones en términos de la planeación comunitaria, que corresponden con la adopción de la estructura administrativa de los Consejos Comunitarios.

En el área del golfo de Tribugá, la movilización social se surge de forma contundente en la década del noventa, en especial desde los grupos de mujeres. Ya en el siglo XXI, la Ley 70 reordena el mando con la resolución 002206 de 2002, emitida por el INCORA, en donde se reconocía al Consejo Comunitario General de Nuquí “Los Riscales” como administrador del golfo de Tribugá, conformándose a partir de los Consejos Locales de cada comunidad. Una alianza entre comunidades dirigida a fortalecer la representación, en donde cada líder local participa en la toma de decisiones a nivel general. Una profesora y el presidente del Consejo nos hablan sobre las funciones que se cumplen:

El Consejo Comunitario trata todo el tema de ordenamiento; se trata todo el tema de gobernanza y gobernabilidad, el tema de apropiación el territorio, derechos de afrodescendientes... (CZJUR02).

Este proceso parte desde la ley 70, y desde ahí inician a crear los títulos colectivos, y los procesos parten desde ahí. En el dos mil se crea una primera asociación aquí en Jurubirá, porque todas las organizaciones externas tenían mira trabajar acá en estas tierras por sus riquezas que poseen, ahí es que se crean juntas locales que se encargan en trabajar por el bienestar del territorio. No negociar para ellas sino que se piensa en el colectivo, y por eso se monta juntas locales y juntas generales, la junta general de Los Riscales más se encarga en buscar estrategias y mecanismos para mitigar impactos a recursos, y tratar de incentivar y dar conciencia a las personas para que vean que un cambio no es malo, sino que un cambio se mitiga para beneficio de sí mismos. (CZJUR25).

El Consejo Local de Jurubirá se constituye democráticamente en espacios de asamblea general, y actúa en ciclos de tres años encabezados el presidente elegido (CZJUR02). La forma privilegiada para la participación es el diálogo enfocado con grupos específicos. Por ejemplo, cuando se tiene que reglamentar algo relacionado con las actividades de pesca, se convoca a los pescadores y se toma la decisión con ellos, y así con otros sectores. De aquí, se generan espacios de diálogo que buscan la toma de decisiones en conjunto, para posteriormente representar estas posiciones en el Consejo General.

Aunque existe diversidad en la forma en que se convoca a la población para ordenar al territorio. El Consejo Comunitario es, para algunos miembros de la comunidad, una entidad distante, en especial desde la percepción de los mayores (CZJUR06; CZJUR20). Por otro lado, otras figuras, como los líderes comunitarios no vinculados directamente en la junta del Consejo, cobran protagonismo en algunas ocasiones, generando condiciones para la participación social y articulando acciones de cambio de forma independiente. Estos líderes de hecho, se caracterizan por asumir causas específicas, como el trabajo con jóvenes, con mujeres, o la promoción de algún renglón de la economía. Así nos explican esta figura:

Es que hay muchos tipos de líderes, mira que en una comunidad hay líderes que manejan un proceso, otros que otro, y uno como líder tiene que aprender a respetar eso, porque uno no puede creer que uno va a estar en todas, yo tengo como líder hay unos fuertes. Es como un médico y sus especializaciones, es el mismo papel del líder, hay unos líderes más de... por ejemplo lo mío, lo fuerte es la educación, ahí está mi fuerte, no quiere decir que no me meta en otros procesos. Las mujeres, ahí también está mi fuerte (CZJUR03).

Hasta el momento se evidencia, por un lado, un modelo formal de ordenamiento territorial que es el Consejo Comunitario, cuya finalidad es articular una plataforma administrativa que vele por los intereses de la comunidad sobre el territorio, y asumir diálogos con entidades estatales. Por otro lado existen varias figuras que serían los líderes comunitarios, dedicados a proyectos de empoderamiento político más inmediatos, convocando directamente a sectores específicos e integrando por otro medio a la comunidad en estas dinámicas. Si bien pueden tener lugar divergencias en la

naturaleza de cada figura, por motivos prácticos me enfocaré en lo que ambos grupos tienen en común, sin profundizar en las diferentes formas de acción. Esto, porque en la estadía en terreno no encontré conflictos de amplia magnitud entre líderes sociales de hecho y líderes administrativos formales. Más bien, se presencié un campo de articulación, que surge de procesos políticos sincrónicos.

Con esto, podemos considerar que la administración y la movilización social dentro de Jurubirá se dirige de forma unívoca hacia la tarea de manejar al territorio sobre bases de autonomía, y rescatando la particularidad cultural del grupo, como vemos aquí:

Que unas personas digan que no son parte del concejo es una ignorancia total. O sea, aparte de que no estén inscritos porque uno tiene que inscribirse a la junta del concejo, pero el concejo es toda la comunidad, que no esté inscrito a la toma de decisiones como decir, "ah, no yo voto por este": ya en la asamblea como para elegir y ser elegido, esa es otra cosa pero de una u otra manera cuando yo hablo de nosotros es una comunidad, varias personas. (CZJUR25).

Siguiendo con la descripción, el logro más importante de este ordenamiento de Consejo Comunitario, ha sido la formulación del ya mentado Plan de Etnodesarrollo. Comprendiendo los períodos 2007-2020, este plan es la guía de las comunidades para pensarse su territorio, establecer los parámetros para aprovechar los recursos, y conformar una plataforma de representación de las comunidades del golfo:

En el 2007 se formula el Plan de Etnodesarrollo, que es la carta de navegación del Consejo General Los Riscasles: ahí está misión, visión y lo que se quiere a futuro. Así, nacen una serie de programas, como el Plan de Manejo de manglar, [que consiste] en delimitar áreas. Es como decir, le estamos dando duro a todo el territorio, pero no, hagámosle un plan de manejo, "organicemos la casa": esta parte la vamos a dejar de preservación, que es un sitio que está muy bueno pero lo vamos a dejar para que le sigan transmitiendo recursos a otras áreas; vamos a dar un área de recuperación de un área que esté muy degradada por la presencia humana, y que se recupere en diez años... Pero eso fue en conjunto. (CZJUR25).

Así, vemos una organización social fundada en la movilización política que trajo consigo un nuevo esquema de derechos para las poblaciones negras a partir de la Ley 70. En la actualidad, la estructura administrativa, dirigida al aseguramiento de la autonomía del mercado, así como al adelanto de labores dirigidas a fortalecer la subsistencia económica y cultural, tiene lugar desde distintos puntos. Sea a partir de líderes formales

o de hecho, la convocatoria a la población civil para articularse a proyectos políticos de corte reivindicativo se identifica, por lo menos desde lo consignado en párrafos anteriores, como la base del modelo de gobernanza en Jurubirá.

Es de anotar que, asimismo, este manejo del territorio tropieza con múltiples obstáculos. Los conflictos del orden público han puesto en entredicho las estructuras de subsistencia locales, y han influenciado el desplazamiento de algunos sectores de la población. Por otro lado, las incursiones de capitales foráneos se han ligado en muchos casos a un aprovechamiento agresivo del ecosistema, enfrentando a la comunidad a retos específicos, ya pormenorizados en el apartado anterior. Además, las relaciones entre Jurubirá y el Estado son complejas, pues este último rehúye a la necesidad de otorgar recursos económicos al poblado, al no considerar rentable invertir en una zona en alto riesgo de inundación. Múltiples fenómenos que comprometen la permanencia en el territorio, y que ameritan reordenamientos.

Así, es posible observar cómo el conflicto armado implica una superposición de órdenes autoritarios. En este sentido, atenta contra la operación del gobierno local, pues se imponen regímenes de control sobre la población, que terminan por repercutir en los lazos sociales de la comunidad, así como en los medios productivos y en las posibilidades de subsistencia en el poblado. Puntos como la migración de la población, y la pesca blanca, son ilustraciones de las consecuencias del fenómeno. Aquí, tienen lugar conflictos ocasionales que parten de hostigamientos y amenazas de reclutamiento (CZJUR01; CZJUR21), así como el establecimiento de prácticas económicas sobre el territorio que repercuten contra la seguridad alimentaria del poblado.

Sin embargo, dada la naturaleza de estas organizaciones y su accionar, ligado a los devenires históricos de la nación en general, estamos frente una problemática estructural, por lo que las capacidades para afrontar estos obstáculos son reducidas. A manera de respuesta, la comunidad ha asumido una posición neutral, y un recelo frente

a quienes participan en ellas, como decía una entrevistada: *“el Consejo no se mete mucho en eso, y como cada cual anda cuidando su vida... pero la gente sí, generalmente la comunidad no le gusta... porque se empieza a decir mirá a este, será que este fulano... algo empiezan diciendo...”* (CZJUR03).

Como fue señalado, esta no es la única dificultad que enfrenta el ejercicio de la gobernanza sobre el territorio. También, la irrupción de capitales foráneos ha estimulado un reordenamiento de los esquemas administrativos, pues el Consejo se ve en la necesidad de gestionar soluciones a las problemáticas que surgen de prácticas como la pesca industrial y la tala indiscriminada. Este tipo de actividades suponen una amenaza a la integridad comunitaria, pues desarrollan sus objetivos siempre en detrimento de las posibilidades de subsistencia del poblado, y con ellas, a la integridad de los habitantes del caserío.

Con esto, se refuerza el panorama de una subsistencia en amenaza, ya esbozado en el apartado anterior. Y, sin embargo, aún es necesario abordar otro punto para terminar de delimitar el escenario: como se mencionó hace unos párrafos, el Estado ha sido reticente frente a las necesidades de dirigir recursos económicos hacia Jurubirá. Según datos del Municipio de Nuquí (2012:32), el total de las 151 viviendas del caserío ameritan ser reubicadas, dadas las contingencias ambientales que han ido teniendo lugar con los años, y hasta ahora no se han presentado iniciativas para asegurar esta reubicación (CZJUR04; CZJUR20; CZJUR25). Eso sí, desde hace un tiempo el Estado ha tomado como justificación este asunto para rechazar la inversión en la infraestructura del corregimiento, limitando la operatividad del Consejo.

Ahora, el Consejo Comunitario ha ido buscando formas para reencauzar este panorama hacia un futuro, garantizado la integridad física y cultural de Jurubirá. Así, ha ido apelando a otros sectores del mercado y las instituciones, específicamente a las entidades vinculadas a la labor conservacionista. Es decir, Jurubirá ha ido generando

alianzas con el sector público y privado, para explorar alternativas productivas y organizativas, que responden a los obstáculos que del contexto. De paso, ha ido configurando un perfil encarado al diálogo con estos actores, y ha generado un esfuerzo para cimentar la imagen de la comunidad como un agente de la conservación.

Esta idea requiere ser elaborada con más detalle. El vínculo con lógicas y prácticas externas, vinculadas a la conservación, ha sido funcional a los intereses del poblado por tres razones: a) se ofrece una alternativa productiva desligada de circuitos económicos ilegales; b) se blinda al territorio de la incursión de capitales foráneos dedicados a la depredación indiscriminada de los recursos naturales; y c) se suple, en parte, la escasez de recursos económicos ligada a la reticencia estatal para invertir en el poblado. Con el desarrollo de cada punto, justificaré por qué afirmo que en Jurubirá, de momento, el vínculo con la conservación ha sido un movimiento estratégico.

Las prácticas conservacionistas constituyen una respuesta a las dinámicas nocivas de la economía ilegal vinculada al narcotráfico porque ofrecen una alternativa. El diario El País (Solís, 2017) publicó un artículo centrado en Jurubirá, cuyo subtítulo es *“el ecoturismo y la cultura se abren paso como herramientas para combatir la pobreza y el narcotráfico en la costa colombiana”*. Aquí, se recogen testimonios de varios líderes sociales del caserío que ven en labores como la investigación científica y el ecoturismo manejado desde la comunidad una posibilidad para reducir la participación en la pesca blanca. Así, se aboga por el fortalecimiento de líneas productivas ligadas al mercado que, sin embargo, pueden ser desarrolladas en cierta medida a partir de los ideales locales de subsistencia, así como los valores sociales del grupo (CZJUR25).

Esta premisa se traslada hacia otro campo, pues también ayuda a resolver los conflictos que surgen de la irrupción de capitales foráneos. Así, por ejemplo, a partir de alianzas con el PNNU se ha fortalecido la plataforma del Consejo Comunitario, y las partes se han respaldado a la hora de repeler distintas iniciativas. Por ejemplo, a partir de un diálogo

entre PNNU, Consejo y actores foráneos que se ha contrarrestado la tala indiscriminada (observación diario de campo). También, en su jurisdicción el Consejo ha buscado velar por unas prácticas de poco impacto, excluyendo categóricamente el desarrollo de actividades mineras. El presidente del Consejo contaba cómo, ante la presencia de un grupo de mineros en el territorio, la Junta Directiva se valió de sus facultades para expulsarlos: (...) *ya estaba el río tirándose a ensuciarse, contaminándose, ¿sí me entiende?, esa fue la acción que no permitimos y nos paramos en su raya.* (CZJUR25).

Pero existe un caso indispensable para entender el alcance de los vínculos que se generan con las vertientes conservacionistas del sector público y privado. Se trata de la forma en la cual, desde la comunidad y el Consejo, se fue gestando una herramienta para restringir la pesca industrial, y con ella, asegurar la subsistencia de las unidades domésticas en Jurubirá mediante el establecimiento de un Distrito Regional de Manejo Integrado, cuya planeación y delimitación contó con el soporte de organizaciones conservacionistas, así como de entidades estatales vinculadas a la conservación.

En este fragmento el presidente del Consejo Comunitario ilustra el proceso:

Ya los pescadores no tenían y la demanda era más que lo que uno cogía. (...) a veces cuando llega el pescado ni siquiera alcanza para las pesqueras sino que solamente para dos, tres, y el pescador tenía que ponerse serio para que no lo dejaran sin su comida. Lo que se hizo fue, acordar acá en todas las comunidades, y buscamos aliados estratégicos, como ONG, y de ahí empezamos a hacer talleres para tomar decisiones: cómo quieren ver su territorio, visiónenlo, cómo está, y visionarlo a veinte años cómo lo quieren ver. Y la pregunta grande es qué quieren que sus hijos vean o disfruten. Hacen un mapa: "no, este territorio está así jodido, acabado, por esto y esto, mallas, cosas indiscriminadas". Bueno entonces ahora ¿cómo lo quieren ver?, unos lo queremos ver sin tanta presión de barcos que nos están afectando y eso es una degradación, aquí la gente está pendiente acá y nosotros también: los trasmalleros estaban dándole duro, entonces las comunidades querían nada de trasmallos, no queremos tanto uso de explotación sino de pronto uso de investigación, ¿sí?, y la gente fue visionando entonces, si es lo que quieren vamos a trabajar de una vez. Se logró el DRMI, Distrito Regional de Manejo Integrado o compartido, Golfo de Tribugá-Cabo Corriente. Es compartido porque es un manejo con las comunidades y la autoridad autónoma que es Codechocó [CAR] y ONG [como MarViva] que están apoyando ese tipo de acciones, y también la mesa de ordenamiento que está ahí. Lo que se está haciendo es llegar a consenso con los trasmalleros, explicarles todo, y luego tratar de buscar a la una para hacer la restitución de arte, que eso de una u otra manera aporta mucho al proceso.

Nosotros por medio de Parques y compañeros ONG estuvimos haciendo monitoreo, y nosotros con eso y este año logramos rebajar un poco la flota industrial que tenía. Nosotros decimos, luego de que tenemos esa área marina, que los pescadores se concienticen de que hay que capturar a los pescados cuando tengan ya una talla buena de reproducción, cuando el pescado esté maduro, hay que respetar zonas, ¿sí?, nosotros le garantizamos un mercado sin acabar lo que tenemos aquí. (CZJUR25).

Este caso evidencia cómo opera el esquema de gobernanza local. Se parte de la identificación de distintas presiones impuestas por el mercado y unos sectores del Estado, es decir, imposiciones “desde arriba” que comprometen los ideales de subsistencia de la comunidad. Como respuesta “hacia arriba”, se establecen estrategias de deliberación comunitaria, y se generan acercamientos a otros sectores del Estado y el sector privado afines al ideal conservacionista, con el objetivo de estructurar una nueva disposición, acompañada de una plataforma jurídica, que cristaliza los múltiples intereses de los distintos actores involucrados que, en este caso, coinciden. Esto último se hace patente con la sectorización del territorio marino del DRMI.



Figura 6. Delimitación del DRMI en el Golfo de Tribugá (El Espectador & The Nature Conservancy, 2015)

Como antesala del análisis de estas dinámicas, será necesario elaborar el último elemento que hace del vínculo de Jurubirá con la conservación una alianza estratégica. Se trata, de nuevo, de un enlace con entidades privadas y públicas, que también integra agencias de cooperación internacional y promotoras del desarrollo local. A partir de estas alianzas, la comunidad ha ido compensando el bloqueo de recursos por parte del Estado, de modo que se han ido desarrollando obras de infraestructura y proyectos productivos asociados a la manufactura de artesanías y cosméticos, que a la vez cumplen con los ideales de sostenibilidad que Jurubirá ha ido integrando a su perfil de cara a la interacción con organizaciones no gubernamentales y el Estado (CZJUR01).

En este escenario, es entendible cómo se estructuran los vínculos de la comunidad con entidades como MarViva, USAID, Swissaid, y el BID, que se integran con de entidades sin ánimo de lucro como Conservación Internacional, WWF, e instituciones como la Pontifica Universidad Javeriana, el IIAP, el INVEMAR, y el PNUD. Así, indagando por varios medios, puede articularse un enorme listado de instituciones cuyos intereses han llegado a alinearse con los intereses de Jurubirá. Y estos vínculos han ido fortaleciéndose a partir de la adopción de un rol afín a la conservación por parte del Consejo Comunitario, lo cual termina por estructurar su perfil de cara al diálogo (García, Tavera, Vieira, Rincón & Rentería, 2004).

La adjudicación de este perfil conservacionista, aparte de ser funcional para formar alianzas, genera un respaldo a las bases de la economía local, sustentada en métodos artesanales y de un impacto ambiental reducido. Hasta el momento, el esfuerzo se ha dirigido a articular las necesidades locales con los intereses conservacionistas en el área, lo cual resulta relativamente fácil dada la flexibilidad del sistema económico:

Bueno, eso sí ya entra en la parte cultural, en la parte de costumbres, en la parte tradición, y en la parte de cultura, ¿sí me entiende? Porque es que normalmente los mayores nos enseñaban y ellos fueron los que dejaron sus costumbres, por ejemplo, nosotros vamos a un sitio, y pescamos en un sitio, y cogemos una cantidad de pescado, al otro día no vamos a ese sitio. Y esa es una forma de conservar, empíricamente, sin conocer biológicamente por qué, sino que ya no vamos porque sabemos que ahí extrajimos. Si uno cultiva arroz,

siembra el arroz, sin saber, ahora es que uno sabe que el arroz es una especie que degrada la tierra, y que la deja sin nutrientes, simplemente lo que uno hace es no seguir sembrando más arroz en esa misma área, si no dejar que se recupere mínimo tres años para volver a sembrar. Y esa es una forma de recuperar, por ejemplo. Otra forma es cuando no estás, no hay quién compre pescado, tú vas al mar y solamente sacas lo, por ejemplo si te jalar diez pescados, te dejás cinco, ya considera que con esos cinco come, y le das al vecino, envuelves tus mallas y te vienes. No es lo mismo que cuando hay compradores, a no, cuando hay compradores sí hay que sacar lo que es, pero eso es una forma de conservar tradicionalmente... ¡eso viene de tradición! (CZJUR25)

Con esto, volvemos a la idea de que la conservación como una imposición “desde arriba” puede ser usada de forma estratégica por parte de una comunidad que busca asegurar su subsistencia material y también su proceso de empoderamiento político, es decir, la estrategia “hacia arriba”. El tema de la preservación de recursos se ha convertido en uno de los objetivos del Consejo Comunitario, alineándose con las definiciones jurídicas de los territorios negros resguardados bajo la Ley 70, y con los intereses del sector público y privado en la zona. Somos testigos de una integración del ordenamiento comunitario con mecanismos prácticos de la conservación, que retoman figuras como las áreas protegidas, la prioridad de la investigación científica, y hasta el Pago por Servicios Ambientales. En el camino, también han logrado resguardar el territorio de prácticas productivas de alto impacto, logrando asegurar la subsistencia del grupo.

Así es posible valorar, en varias instancias del quehacer cotidiano, cómo este doble movimiento, “desde arriba” y “hacia arriba”, se introduce en el territorio a partir de intereses conservacionistas, lo cual se aprovecha desde el ordenamiento local generando alianzas estratégicas con entidades públicas y privadas. La delimitación del área y la regulación de las actividades productivas (CZJUR04); los planes de formación en los colegios (CZJUR18); los eventos promocionales asociados al cuidado de las especies (CZJUR03). Elementos como estos, en conjunto con el próximo fragmento de entrevista, ilustran este punto. En general, la meta es asegurar las posibilidades de subsistencia en Jurubirá, y la conservación como discurso es útil (CZJUR25):

En el 2011 con el plan de etnodesarrollo conformamos un corredor sostenible que hoy en día se le llama corredor biológico, eso va desde la cuota de los 50 msnm, hasta los estribos

del río Baudó, o sea los límites de nuestro territorio. ¿Qué queremos con eso?, permitir que esa tierra no nos la vaya a intervenir empresas mineras o empresas grandes, para que nos acaben los minerales que tenemos acá. Lo que queremos es preservarla, pero no decretar que no se toca, sino hacer un aprovechamiento sostenible, como se ha venido haciendo.

De manera que para preservarse Jurubirá ha asumido alianzas estratégicas con ONG e instituciones públicas conservacionistas. Se trata de una alineación con discursos y prácticas que se buscan salvaguardar la naturaleza bajo los términos de los intereses del Estado, pero que deja un campo de acción para que las comunidades ejerzan una relativa autonomía. El fin último para el Consejo Comunitario sigue siendo la subsistencia. La subsistencia material y cultural de los grupos negros de la región; un fortalecimiento de la experiencia organizativa local que busca, sobretodo, asegurar la permanencia y la defensa en los territorios, mediante plataformas autónomas. En contextos contemporáneos, donde la inserción a las dinámicas económicas del libre mercado es inevitable, y cuando infinidad de amenazas se ciernen sobre el orden comunitario, estas alianzas permiten crear alternativas menos dañinas, más convenientes a los patrones de sociabilidad que encontramos en el poblado.

Se evidencia que los esfuerzos locales buscan dar respuesta a las problemáticas más agudas que tienen lugar en el territorio mediante la generación de un perfil específico: Jurubirá como un poblado ligado a la conservación. Con esto, se aprovechan las plataformas de las entidades interesadas en hacer presencia en el área, privilegiada en términos de biodiversidad. Así se construyen, de forma conjunta, estrategias para asegurar la preservación del medio ambiente desde una producción sostenible adoptada por los miembros de la comunidad. Aquí la función del Consejo Comunitario recae en velar por la integridad y la reivindicación cultural del grupo, así como establecer un orden autónomo sobre el territorio pero que, aun así, debe participar como interlocutor entre la multiplicidad de actores que hacen presencia en el área. Negociaciones, movilizaciones sociales de varios tipos, concesiones, reticencias, alianzas; toda una serie de dinámicas que se dan con el único fin de asegurar el

bienestar del grupo.

5. Conclusiones parciales

Desde aquí es necesario retomar lo que se ha descrito sobre los rasgos sociales que caracterizan a Jurubirá. Se observa una comunidad que basa su interacción con el medio ambiente en una sincronía con las formas del entorno. Una sincronía nutrida por los conocimientos adquiridos a lo largo de un proceso histórico de convivencia entre la sociedad y el medio ambiente. Un vínculo que integra prácticas rituales, universos de significados, formas productivas y sentimientos que encuentran un arraigo profundo en un ecosistema que ha dado albergue, durante siglos, a esta población. Se evidencia una reivindicación de las prácticas culturales retomadas desde un ideal de ancestralidad, así como de adaptaciones a contextos contemporáneos.

Frente a las dinámicas, actores e intereses que hacen presencia e imponen nuevos órdenes sobre el espacio, la comunidad ha diseñado una serie de respuestas que aseguran su permanencia en el territorio. Una permanencia basada en la reivindicación de estos rasgos culturales, pero que también se vale de una enorme flexibilidad para reordenar la cotidianidad, para asegurar el mantenimiento del grupo a futuro. Transformaciones de orden discursivo que han tenido lugar, y que han devenido en la transformación en esquemas de praxis, pero que siempre retoma el ideal de construir una plataforma que vele por los intereses de la comunidad y sus ideales del bien común. En este sentido, el doble movimiento se consolida a partir del aprovechamiento de los ideales de conservación que han tenido lugar en el área a partir de la presencia del sector público y privado: imposiciones “desde arriba”, que han encontrado una comunidad enfocada en la generación de estrategias, que debajo de las concesiones resguarda un ideal de autodeterminación, y un esfuerzo de trastocar el orden “hacia arriba” al asegurar la prevalencia de rasgos sociales.

CAPÍTULO V: DISCUSIÓN

Este capítulo discutirá cómo lo encontrado en campo se asocia con los elementos contextuales y teóricos que fundaron este trabajo. Todo para dar respuesta a los objetivos asumidos en la fase de formulación. Al ir atender cada uno de los interrogantes desarrollados a lo largo de este escrito, será posible esclarecer la forma en que Santa María de Condoto y Jurubirá han asumido y transformado su relación con la naturaleza e interacción con el medio. Todo generando un perfil comunitario de cara al diálogo con los distintos actores cuyos intereses se ciernen sobre sus territorios.

En primer lugar, se debe tener en cuenta que enfrentamos modos específicos de relacionarse con la naturaleza, que se han configurado a lo largo del proceso histórico de cada comunidad. Entre los Emberá encontramos un esquema interactivo, que lee al territorio con base de una cosmogonía particular, que reconoce la existencia de múltiples niveles del universo y reconoce, también, multiplicidad de entidades espirituales que transitan e influyen en cada espacio. La comunidad interactúa de varias formas con estos seres, y a partir de este universo significa al espacio, a la fauna y, en general, a los elementos naturales. Con esto, se desarrollan actividades productivas guiadas por las proscipciones y las influencias de este sistema de creencias. También se reproducen en distintas instancias mediante el uso del ritual, retomando esta visión del mundo en varias manifestaciones de la cotidianidad.

Ahora en Jurubirá encontramos, de igual forma, que se han ido construyendo valores, sentimientos y acciones que nacen de la experiencia comunitaria, y con ella, el desarrollo de un cuerpo sólido de saberes que lee al medio ambiente desde una sensibilidad específica. Un principio de sincronía, que amalgama un profundo conocimiento del ecosistema con prácticas calculadas. Aquí, se establece una relación armónica con un medio ambiente particular por sus condiciones geográficas y climáticas. A partir de la experiencia compartida, también se han ido generando

vínculos afectivos, y el territorio termina por ser indisociable del bienestar y la integridad de la comunidad, que rescata un enlace con lo ancestral de forma recurrente, y que reproduce este vínculo mediante la puesta en marcha de rituales y estrategias de economía flexible.

Las relaciones entre sociedad y naturaleza, leídas desde la perspectiva de Descola, permiten ver una correspondencia entre las configuraciones de la vida cotidiana y los universos de conocimientos y creencias que se encuentran particularizados en cada uno de estos grupos. Una relación que genera una posición específica frente al ecosistema, y que dicta formas de interacción con base en ésta. La naturaleza como construcción social en estas comunidades dirige, antes que a ver en ella un reservorio de recursos, a ver un espacio para la reproducción cultural. Un campo contenido en universos de significados, que leen cada manifestación del medio biofísico a partir del punto de vista local.

Con todo, también presenciamos que estas configuraciones no se encuentran aisladas. Por el contrario, interactúan con múltiples actores, agendas y racionalidades, que se embarcan en un ejercicio de control del territorio. Este control se desarrolla a partir de una forma particular de dar significado a la naturaleza, que le inscribe en un campo utilitario y externalizado, asociado al naturalismo. Las lógicas de la competencia se ciernen sobre un área rica en recursos naturales, y la explotación/conservación, por varios medios, de estos recursos, se convierte en la motivante para la presencia de distintos actores. Así, fuimos testigos de la influencia proveniente del Estado, de grupos armados, de ONG y de otros actores del mercado.

A partir de la presencia de estos actores, se desarrollan nuevas acciones sobre el territorio. Acciones que buscan asegurar el establecimiento de un orden, y que se fundan en el naturalismo para ejecutar sus prácticas. Entre la conservación y la extracción, entre la imposición del orden estatal y las azarosas manifestaciones de la

administración pública. Encontramos una serie de presiones que ponen en un predicamento los parámetros sobre los cuales las poblaciones se asientan y conciben sus territorios. Así, divisamos una constante tensión, una puja entre varias partes que conciben y generan prácticas opuestas sobre un mismo espacio.

Y es aquí donde se identifican de igual forma las acciones que las comunidades toman para asegurar su presencia y su integridad, física y cultural, de cara a las conflictivas dinámicas territoriales. Estas acciones abordan múltiples estrategias que, bajo un esfuerzo por preservar los ideales y valores comunitarios, proceden a negociar y a resistir de varias formas a los intereses de los actores externos. Hablo de la movilización social, las alianzas estratégicas, los reordenamientos prácticos y discursivos que reivindicán o transforman las cotidianidades como mecanismo de adaptación.

Aquí se rastrea, de igual forma, el desenvolvimiento de la idea del doble movimiento tal como se concibe desde Robert Cox. En distintas instancias del trabajo de campo, fueron rastreadas expresiones de este encuentro. Imposiciones “desde arriba”, generadas desde el Estado y el mercado que encuentran, a su vez, respuestas “hacia arriba”, originadas en los intereses particulares de los grupos, marcadas por posturas comunitarias que conciben al mundo y a la naturaleza de una forma, igualmente, particular. Así, es posible valorar, en este doble movimiento, un encuentro de fuerzas sociales que genera realidades delimitadas contextualmente a partir de reordenamientos constantes y calculados.

Con todo, es de anotar que esta constitución de los contextos locales a partir del encuentro de fuerzas “desde arriba” y “hacia arriba”, no remite a un proceso inerte de ensamblaje. Es decir, el doble movimiento no se fundamenta en una implantación mecánica de un entramado institucional sobre las condiciones particulares de los contextos. Por el contrario, nos hace testigos de un dinamismo eternamente variable, condición que debe ser valorada bajo lo específico de cada contexto. Así, se evidenció la

presencia de un Estado que busca imponer su orden bajo distintas lógicas, contrarias entre sí, como podríamos ver al contrastar las fumigaciones aéreas con la promulgación del conservacionismo. Asimismo, encontramos comunidades que, ante la negativa de sectores del Estado para asegurar el traspaso de recursos económicos, buscan aliarse con otros sectores del mismo Estado, asegurando otras fuentes de recursos (sean directas o indirectas), y construyendo un proceso particular.

Si me detengo en el análisis de elementos como la construcción de plataformas políticas sólidas para la representación de los dos grupos, es porque identifico la presencia del doble movimiento en esta lógica. Una reivindicación cultural constante, que rescata los valores locales y los integra a un diálogo con actores externos, y consolida un mecanismo de las comunidades para asegurar inamovibles sobre el manejo del territorio. Es decir, se construyen vínculos, espacios de concertación e imágenes políticas de lo que es el grupo, y con ello, se establecen los parámetros sobre los cuales desean desarrollar sus existencias, y que se esgrimen a la hora de entablar diálogos.

A la misma vez se reordenan las cotidianidades, como afirmé anteriormente. Se generan concesiones a las lógicas que se imponen sobre el espacio, como lo vimos con los enlaces que generan las comunidades con los discursos conservacionistas. Apreciamos que algunas formas de habitar e interactuar con el territorio comienzan a ceder y a alinearse a las mentalidades externas. Con esto, si bien se pueden generar conflictos frente a los valores locales se logra, en última instancia, asegurar el mantenimiento de grupo. Un mantenimiento adaptado a las condiciones contextuales, en donde la autonomía busca su lugar para posicionarse.

El objetivo general de este trabajo se centra en entender cómo se configuran las relaciones con la naturaleza de cara a este diálogo, a esta tensión enmarcada en la lucha por la significación del territorio. Para dar respuesta a esto, a lo largo del trabajo me he remitido a la idea de Arturo Escobar: las minorías étnicas del Pacífico colombiano

resisten mediante las reconfiguraciones sociales y ecológicas que surgen, siguiendo la lógica de Cox, desde abajo y “hacia arriba”. Volviendo sobre lo escrito a lo largo de estas páginas, también encontramos, en correspondencia con esto, una estructura estatal que hace presencia, y que adecúa los territorios para una participación en la economía de mercado como estrategia “desde arriba” y hacia abajo.

A partir de la presencia del Estado y del mercado, se desprenden múltiples dinámicas. Presiones sobre los modos de existencia de las comunidades, que a la vez imponen retos específicos que comprometen la permanencia de los grupos, en el espacio y el tiempo. Pero antes que someterse, las comunidades resisten, como siempre lo han hecho a lo largo de procesos históricos de exclusiones y marginaciones, pero también de respuestas y adaptaciones. Es decir, por un lado existen visiones dominantes de la naturaleza, que generan prácticas sobre el espacio. Prácticas que reproducen un esquema de dominación que ubica, de forma constante, a las poblaciones negras e indígenas en un campo subalterno.

Por otro lado, haciendo uso de la creatividad de la cultura, Jurubirá y Santa María han pasado a renegociar la forma en que habitan el espacio, con base en la forma en que lo entienden y en los diálogos que establecen. Con esto, puede identificarse cómo reconfiguran sus esquemas de praxis, reformulan sus órdenes discursivos, y adoptan nuevas prácticas que, a la vez que generan concesiones, se dirigen en medida de lo posible por los ideales comunitarios, que dictan cómo es que se desea construir la vida en el territorio. Todo con base en posicionamientos determinados culturalmente, que otorgan un espacio de maniobra, y que se acoplan a nuevas dinámicas sociales.

Se tiene que existen fuerzas externas que, al imponer nuevos órdenes, buscan despojar de significado la forma en que las personas existen pues se actúa a partir de un sistema de valores dominante. Ante esto, vemos transformaciones en las ecologías materiales y simbólicas de los grupos, pues las presiones externas empujan a reordenar la forma en

que se habita el espacio, y la forma en que se estructuran los ideales sobre los cuales las comunidades existen y se proyectan a futuro.

Con todo, el interés de este trabajo se corresponde con el análisis de la forma en que la relación con la naturaleza se construye a partir de determinantes históricos y culturales. Frente a un contexto influenciado por lo que disponen plataformas fuertemente vinculadas, del mercado y el Estado, las comunidades han establecido mecanismos de respuesta. Mecanismos que acuden a una flexibilidad desde los órdenes sociales de la localidad, pero que aseguran de igual forma el mantenimiento de una sensibilidad específica frente a la naturaleza y al territorio, generando transformaciones estratégicas.

CONCLUSIONES

-Se encontró, revisando la experiencia de cada comunidad, el establecimiento de valores y prácticas específicas sobre el ecosistema. Estos valores se enmarcan en la particularidad de las comunidades, y pasan a concebir al territorio y a la naturaleza como constituyente indisociable de la vida en sociedad. El territorio y la naturaleza se integran en los universos simbólicos de cada grupo, y así, entramos a ver una forma específica de posicionarse e interactuar con el medio ambiente.

-De forma paralela, se hizo evidente que los territorios se inscriben a dinámicas dictadas desde plataformas dominantes, como la que encontramos en el Estado, profundamente vinculado a la economía de mercado capitalista. Con esto, presenciemos un conflicto por la significación y el uso del espacio, que compromete el mantenimiento de los órdenes locales al trastocar las prácticas que se ejecutan en relación a los recursos naturales. Un encuentro de distintas formas de ver y relacionarse con la naturaleza, que dirige a un angustioso conflicto por el control del territorio.

-Frente a estos escenarios, las comunidades resisten. Negociaciones y estrategias políticas para asegurar la fortaleza de los vínculos comunitarios y, con ello, defender la forma en que conciben al espacio. Han reivindicado sus particularidades culturales, inclusive por encima de la generación de concesiones y la puesta en marcha de procesos de negociación. Todo en medio de un diálogo inevitable con las dinámicas que surgen de los actores externos, que denotan un encuentro de fuerzas desde y hacia arriba.

-Así, es posible formular que el Estado y el mercado influyen en la configuración de las relaciones con la naturaleza, porque imponen retos y encuentros de distintas formas de concebir el mundo. Así, las comunidades se ven dirigidas a estructurar procesos de resistencia, que repercuten en los ordenamientos cotidianos esquemas de praxis. Por esta razón, hablo de reconfiguraciones sociales y ecológicas, que surgen de las localidades para asegurar la permanencia sobre el espacio y el tiempo.

REFERENCIAS

- Andrade, G. (2009). ¿El fin de la frontera? Reflexiones desde el caso colombiano para una nueva construcción social de la naturaleza protegida. *Revista de Estudios Sociales* (35), 48-59.
- Aprile-Gnisset, J. (1992). *La ciudad colombiana. Siglo XIX y siglo XX*. Bogotá: Banco Popular.
- Arocha, J. (1991). La ensenada de Tumaco: invisibilidad, incertidumbre e innovación. *América Negra* (1), 87-111.
- _____. (1998). Los ombligados de ananse. *Nómadas* (9), 201-209.
- _____. (2009). Homobiósfera en el Afropacífico. *Revista de Estudios Sociales* (32), 86-97.
- Asher, K. (2016). *Negro y verde: afrocolombianos, desarrollo y naturaleza en las tierras bajas del pacífico*. Bogotá: ICANH.
- Bebbington, A. (2007). Elementos para una ecología política de los movimientos sociales y el desarrollo territorial en zonas mineras. En A. Bebbington, *Minería, movimientos sociales y respuestas campesinas. Una ecología política de transformaciones territoriales*. (págs. 23-46). Lima: IEP-CEPES.
- Betancourt, M., Hurtado, L., & Porto-Gonçalves, C. (2013). *Tensiones territoriales y políticas públicas de desarrollo en la Amazonia: los casos del territorio indígena y Parque Nacional Isiboro-Secure en Bolivia y el Área de Manejo Especial de la Macarena en Colombia*. Rio de Janeiro: CLACSO.
- Bolívar, I. (2006). Identidades y Estado: la definición del sujeto político. En I. Bolívar, *Identidades culturales y formación del Estado en Colombia: colonización, naturaleza y cultura* (págs. 1-50). Bogotá: Uniandes.
- Caviedes, M. (2007). Articulación económica: ¿etnocidio o resistencia cultural? Algunas reflexiones antropológicas para entender el impacto cultural del TLC entre los pueblos indígenas. En O. Pérez, *TLC y pueblos indígenas: entre el saqueo y la resistencia* (págs. 74-94). Bogotá: Antropos.
- Cayón, L. (2009). La sociedad-naturaleza makuna. Taxonomías nativas, geografía chamánica y personas humanas y no-humanas en el Noroeste Amazónico. En J. Rosique, & S. Turbay, *Ecosistemas y culturas* (págs. 105-132). Medellín: Universidad de Antioquia.

- Correa, S., Turbay, S., & Vélez, M. (2012). Conocimiento ecológico local sobre ecosistemas marinos en dos comunidades costeras: El Valle y Sapzurro. *Gestión y Ambiente*, 15(2), 17-32.
- Cox, R. (2005). Civil society at the turn of the millennium. En L. Amoore, *The Global Resistance Reader* (págs. 103-123). New York: Routledge.
- Del Cairo, C., Montenegro-Perini, I., & Vélez, S. (2014). Naturalezas, subjetividades y políticas ambientales en el Noroccidente amazónico: reflexiones metodológicas para el análisis de conflictos socioambientales. *Boletín de Antropología. Universidad de Antioquia*, 29(48), 13-40.
- Descola, P. (1989). *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Abya-Yala.
- _____. (2001). Construyendo naturalezas: ecologías simbólica y práctica. En P. Descola, & G. Pálsson, *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. (págs. 101-123). México D.F.: Siglo XXI.
- _____. (2003). *Antropología de la Naturaleza*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- _____. (2012). *Más allá de Naturaleza y Cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Dhandapani, S. (2015). Neo-liberal capitalistic policies in modern conservation and the ultimate commodification of nature. *Ecosystem & Ecography*, 5(2).
- Durán, C. (2009). Gobernanza en los Parques Nacionales Naturales colombianos: reflexiones a partir del caso de la comunidad Orika y su participación en la conservación del Parque Nacional Natural Corales del Rosario y San Bernardo. *Revista de Estudios Sociales* (35), 60-73.
- Escobar, A. (1996). Planeación. En W. Sachs, *Diccionario del desarrollo* (págs. 215-233). Lima: PRATEC.
- _____. (1998). Política cultural y biodiversidad: estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano. *Revista Foro* (35), 55-74.
- _____. (2010). *Territorios de diferencia: lugar, movimiento, vida, redes*. Bogotá: Envién.
- _____. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio". *Cuadernos de Antropología Social* (41), 25-38.
- García, C. I. (1996). *Urabá. Región, actores y conflicto. 1960-1990*. Medellín: CEREC.

- García, C. I., Guzmán, A., Aramburo, C., Rodríguez, N., & Domínguez, J. (2014). Órdenes locales y conflicto armado. Una metodología comparada. *Análisis Político* (81), 3-28.
- García, C., Tavera, H., Vieira, C., Rincón, C., & Rentería, E. (2014). Fostering ethno-territorial autonomy: a Colombian case study of community-based conservation of mangroves. *Journal of Latin American Geography*, 13(2), 117-152.
- Gnecco, C. (2006). Territorio y alteridad étnica: fragmentos para una genealogía. En D. Herrera, & C. Piazzini, *(Des)territorialidades y (no)lugares. Procesos de configuración y transformación social del espacio* (págs. 221-246). Medellín: La Carreta.
- Gómez, A., & Turbay, S. (2015). Relación de una comunidad de pescadores del golfo de Urabá (Colombia) con los ecosistemas de manglar y su conservación. *Revista de Estudios Sociales* (55), 104-119.
- González, F., & Otero, S. (2006). *La presencia diferenciada del Estado: un desafío a los conceptos de gobernabilidad y gobernanza*. Obtenido de Instituto de Investigación y Debate sobre la Gobernanza, <http://www.institut-gouvernance.org/es/analyse/fiche-analyse-237.html>
- Greifeld, K. (2004). Conceptos en la antropología médica: síndromes culturalmente específicos y el sistema del equilibrio de elementos. *Boletín de Antropología. Universidad de Antioquia*, 18(35), 361-375.
- Grimson, A. (2008). Diversidad y cultura: reificación y situacionalidad. *Tabula Rasa*, 8, 45-67.
- Gros, C. (2000). *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: ICANH.
- Gudynas, E. (2016). Teología de los extractivismos. *Tabula Rasa* (24), 11-23.
- Harvey, D. (2001). Globalization and the "Spatial Fix". *Geographische Revue*, 2, 23-30.
- Hernández, C. (1995). *Ideas ambientales del pueblo emberá del Chocó*. Bogotá: Colcultura.
- _____. (2001). La problemática ambiental de los emberá en el contexto del Parque Nacional Natural Utría. En C. Hernández, *Emberas, territorio y biodiversidad. Estrategias de control en escenarios de conflicto* (págs. 111-117). Bogotá: Semillas.
- Hernández, G. (2010). *Pescadores artesanales de Jurubidá (Nuquí-Chocó): una visión de su seguridad alimentaria y nutricional en el hogar*. Medellín: trabajo de Grado,

pregrado en Antropología, Universidad de Antioquia.

- Hoffmann, M. (2014). *Partizipative Ansätze des Schutzgebietsmanagements un die Anerkennung indigener Rechte im internationalen Vergleich: Darstellung anhand australischer un kolumbianischer Co-Managementmodelle*. Wien: Diplomarbeit, Individuelles Diplomstudium Internationale Entwicklung, Universität Wien.
- Isaacson, S. (1993). *Transformations of Eternity. On Man and Cosmos in Emberá Thought*. Göterborg: University of Göterborg.
- Jessop, R. (2008). *El futuro del Estado capitalista*. Madrid: Catarata.
- Jiménez, C., & Novoa, E. (2014). *Producción social del espacio: el capital y las luchas sociales en la disputa territorial*. Bogotá: Desde Abajo.
- Keucheyan, R. (2014). Estado, capitalismo y naturaleza. La expansión del «mercado de las catástrofes». *Nueva Sociedad* (252), 30-42.
- Langdon, E. (2007). Shamans and shamanisms: reflections on anthropological dilemmas of modernity. *Vibrant-Virtual Brazilian Anthropology*, 4(2).
- Martínez, M. (2008). *Epistemología y metodología cualitativa en las ciencias sociales*. México D.F.: Trillas.
- Mena, B. (2016). *Parque Nacional Natural Utría: cuantificación económica, ambiental y contabilización de sus recursos*. Bogotá: trabajo de grado, especialización en Alta Gerencia, Universidad Militar de Nueva Granada.
- Monje, J. (2015). El Plan de Vida de los pueblos indígenas de Colombia, una construcción de etnodesarrollo. *Luna Azul* (41), 29-56.
- Morales-Thomas, P. (2000). El Corpus Christi en Atánquez: identidades diversas en un contexto de reetnización. *Revista Colombiana de Antropología*, 36, 20-49.
- Morán, E. (1993). *La ecología humana de los pueblos de la Amazonía*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Muecke, M. (2003). Sobre la evaluación de las etnografías. En J. Morse, *Asuntos críticos en los métodos de investigación cualitativa* (págs. 216-243). Medellín: Universidad de Antioquia.
- Ojeda, D. (2012). Green pretexts: ecotourism, neoliberal conservation and land grabbing in Tayrona National Natural Park, Colombia. *The Journal of Peasant Studies*, 39(2), 357-375.
- _____. (2016). Los paisajes del despojo: propuestas para un análisis desde las

- reconfiguraciones socioespaciales. *Revista Colombiana de Antropología*, 52(2), 19-43.
- Orrego, J. (2009). Entre la tradición, el préstamo y la historia: el discurso indígena sobre la naturaleza. En J. Rosique, & S. Turbay, *Ecosistemas y culturas* (págs. 159-182). Medellín: Universidad de Antioquia.
- Oslender, U. (1999). Espacio e identidad en el Pacífico colombiano. En J. Camacho, & E. Restrepo, *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de la gente negra en Colombia* (págs. 25-49). Bogotá: ICAN.
- _____. (2002). Espacio, lugar y movimientos sociales: hacia una "espacialidad de resistencia". *Scripta Nova*, 6(115). Obtenido de <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-115.htm>
- Palacio, C. (2002). El parque nacional Utría, un lugar-red. Una propuesta de análisis socioambiental para la gestión de Áreas Protegidas. *Territorios* (8), 39-61.
- Pardo, M. (1983). *Etnolingüística entre indígenas chocó*. Bogotá: Fundación para la Promoción de la Investigación y la Tecnología.
- _____. (1984). *Zōarã Nēburã, historia de los antiguos. Literatura oral emberá*. Bogotá: Centro Jorge Eliecer Gaitán.
- _____. (1986). La escalera de cristal: términos y conceptos cosmológicos de los indígenas Emberá. *Maguaré* (4), 21-46.
- _____. (1987). Regionalización de indígenas Chocó. Datos etnohistóricos, lingüísticos y asentamientos actuales. *Boletín Museo del Oro* (18), 46-63.
- _____. (1989). Conflicto de hombres, lucha de espíritus: aspectos sociopolíticos de los jaibanás en el Chocó. *Revista de Antropología. Universidad de los Andes*, 5(1-2), 172-198.
- Piedrahita, I. (2016). *¿Un Estado vigilante, negociador, ambiguo? Formas en que opera el Estado en el Parque Nacional Natural de las Orquídeas, Antioquia, Colombia*. Medellín: tesis, maestría en Estudios Políticos, Universidad de Antioquia.
- Pineda, R., & Gutiérrez, V. (1999). *Criaturas de Caragabí: indios chocoos, emberáes, catíos, chamíes y noanamáes*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Pinzón, L., & Sotelo, H. (2011). Efectos de los cultivos ilícitos sobre el medio natural en Colombia. *Revista gestión integral en ingeniería neogranadina*, 3(2).
- Polanyi, K. (2007). *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Buenos

Aires: Quipu.

- Porto-Gonçalves, C. (2003). A geograficidade do social: uma contribuição para o debate metodológico sobre estudos de conflito e movimentos sociais na América Latina. En J. Seoane, *Movimientos sociales y conflicto en América Latina* (págs. 141-150). Buenos Aires: CLACSO.
- Restrepo, E. (2003). Entre arácnidas deidades y leones africanos: contribución al debate de un enfoque afroamericanista en Colombia. *Tabula Rasa* (1), 87-123.
- Rodríguez-Becerra, M. (2009). ¿Hacer más verde al Estado colombiano? *Revista de Estudios Sociales* (32), 18-33.
- Rojas, D. (2013). *Afectación de los Parques Nacionales Naturales por cuenta de cultivos ilícitos que vulneran los derechos de la tercera generación de los colombianos*. Bogotá: trabajo de grado, pregrado en Relaciones Internacionales y Estudios Políticos, Universidad Militar Nueva Granada.
- Rubio, H., Ulloa, A., & Campos, C. (2000). *Manejo de fauna de caza, una construcción a partir de lo local: métodos y herramientas*. Bogotá: Natura.
- Santos, C. (2014). Naturalismos y acumulación por desposesión: paradojas del desarrollo sustentable. *Horizontes Antropológicos* (41), 331-356.
- Santos, M. (1996). *Metamorfosis del espacio habitado*. Barcelona: Oikos-Tau.
- Scott, J. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México, D.F.: Era.
- Serje, M. (1999). La concepción naturalista de la naturaleza. Un desafío al ambientalismo. *Revista de Antropología y Arqueología. Universidad de los Andes*, 11(1-2), 5-70.
- _____. (2005). *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Uniandes.
- _____. (2012). Espacio y poder: el conflicto cultural en el manejo de áreas protegidas. *Boletín del Observatorio del Patrimonio Cultural y Arqueológico OPCA* (4), 6-9.
- Silveira, M. (2011). Territorio y ciudadanía: reflexiones en tiempos de globalización. *Uni-pluri/versidad*, 11(3), 1-23.
- Tocancipá, J. (2005). El retorno de lo campesino: una revisión sobre los esencialismos y heterogeneidades en la antropología. *Revista Colombiana de Antropología*, 41, 7-41.

- Torres, M. (2007). Comunidades de coca en el Putumayo: prácticas que hacen aparecer al Estado. *Controversia*, 188, 199-246.
- Turbay, S. (2001). La relación Hombre-medio ambiente en las teorías antropológicas. *Utopía Siglo XXI*, 2(7), 95-106.
- Ulloa, A. (2004). *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: ICANH.
- _____. (2011). Concepciones de la Naturaleza en la antropología actual. En L. Montenegro, *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*. (págs. 26-46). Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis.
- Ulloa, A., Rubio, H., & Campos, C. (1996). *Trua Wuandra. Estrategias para el manejo de fauna con comunidades embera en el Parque Nacional Natural Utría, Chocó, Colombia*. Bogotá: Buena Semilla.
- Urán, A. (2001). *Approach to the relationship between man and nature in emberá society*. Canterbury: Thesis, Master of Environmental Anthropology, University of Kent at Canterbury.
- _____. (2008). *Colombia - Un Estado Militarizado de Competencia. Las fallas estructurales para alcanzar la explotación sustentable de los recursos naturales*. Kassel: Universität Kassel.
- _____. (2011). La transformación del Estado colombiano: de la militarización a la competencia. *Boletín de Antropología. Universidad de Antioquia*, 27(44), 254-278.
- Villa, W., & Houghton, J. (2004). *Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia. 1974-2004*. Bogotá: CECOIN; OIA; IWGIA.
- Wade, P. (2004). Los guardianes del poder: biodiversidad y multiculturalidad en Colombia. En E. Restrepo, & A. Rojas, *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia* (págs. 249-269). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Fuentes de prensa

- El Espectador & The Conservancy of Nature (15 de marzo de 2015). Pescadores le entregan a Colombia una nueva Área Marina Protegida. *El Espectador*. Obtenido de <http://blogs.elespectador.com/actualidad/el-rio/pescadores-le-entregan-a->

[colombia-una-nueva-area-marina-protegida](#)

Cuevas, A. (9 de mayo de 2015). Emberás del Alto Baudó, sitiados por el miedo. *El Espectador*. Obtenido de <http://www.elespectador.com/noticias/actualidad/emberas-del-alto-baudo-sitiados-el-miedo-articulo-559628>

Escobar, M. (05 de diciembre de 2010). El narcotráfico como factor de cambio de las poblaciones del Pacífico. Plata para hoy, hambre para mañana. *El Mundo*. Obtenido de <http://www.elmundo.com/portal/pagina.general.impresion.php?idx=166696>

Guarnizo, J. (08 de febrero de 2012). Tras la huella de los pescadores de coca en el Pacífico. *El Colombiano*. Obtenido de <http://www.elcolombiano.com/historico/tras-la-huella-de-los-pescadores-de-coca-en-el-pacifico-LCEC-169057>

Agencia de Prensa Rural. (10 de junio de 2007). Se movilizan indígenas y afrodescendientes del Chocó. Obtenido de <http://prensarural.org/spip/spip.php?article728>

Caracol Radio. (24 de julio de 2009). A Jurubirá se lo llevó el mar. Obtenido de http://caracol.com.co/radio/2009/07/24/judicial/1248429120_850440.html

Periódico Batalla. (29 de julio de 2016). Capturados ex alcalde, tesorero y mensajero de la alcaldía de Nuquí-Chocó. Obtenido de <http://www.periodicobatalla.com/capturados-ex-alcalde-tesorero-y-mensajero-de-la-alcaldia-de-nuqui-choco/>

Rodríguez-Becerra, M. (5 de julio de 2014). Natura. *El Tiempo*. Obtenido de <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-14210563>

Solís, P. (10 de febrero de 2017). Cocaína que trae el mar. El ecoturismo y la cultura se abren paso como herramientas para combatir la pobreza y el narcotráfico en la costa colombiana. *El País*. Obtenido de http://elpais.com/elpais/2017/02/07/planeta-futuro/1486471144_441885.html

Informes institucionales

ACNUR. (s.f.). *Diagnóstico Departamental Chocó*. Agencia de las Naciones Unidas para Refugiados. Obtenido de <http://www.acnur.org/t3/uploads/pics/2174.pdf?view=1>

- Blanco, J., Quiceno, P., Jiménez, L., & Turbay, S. (2009). *Estrategias de manejo sostenibles de la actividad pesquera en el PNN Utría*. Informe final de investigación. Convenio 017/021, Medellín: UAESPNN.
- Santa María de Condoto. (2016). *Dayirá ejua kicha. Lineamientos para el Plan de Vida de la comunidad de Santa María de Condoto*. (Inédito).
- CCMLR. (2007). *Plan de etnodesarrollo: visión de vida de las comunidades negras del Golfo de Tribugá 2007-2020*. Nuquí.
- FEDEOREWA. (s.f.). *Plan Salvaguarda para el pueblo Emberá de la Federación OREWA en el Departamento del Chocó. La ruta para prevenir, proteger y conservar los territorios y la población indígena del Chocó*. Obtenido de [http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/files/P_S%20Ember%C3%A1%20\(ORGANIZACION%20FEDEOREWA\).pdf](http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/files/P_S%20Ember%C3%A1%20(ORGANIZACION%20FEDEOREWA).pdf)
- Fog, L. (2015). *Conversemos, manejemos el manglar*. Bogotá: Universidad Pontificia Javeriana. Obtenido de http://www.javeriana.edu.co/pesquisa/wp-content/uploads/Pesquisa31_05.pdf
- MinAmbiente & PNUD. (2014). *Quinto Informe Nacional de Biodiversidad de Colombia ante el Convenio de Diversidad Biológica*. Bogotá: PNUD.
- Municipio de Nuquí (2012). *Estrategia municipal de respuesta a emergencias*. Nuquí: Consejo Municipal de Gestión del Riesgo.
- PNNU. (2015). *Plan de Manejo del Parque Nacional Natural Utría 2015-2019*. Bahía Solano: Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible.
- Preciado, I. (2014). *Incorporación del conocimiento tradicional asociado a la agrobiodiversidad en agroecosistemas colombianos. Parque Nacional Natural Utría - Comunidad Santa María de Condoto*. Medellín: PNUD.
- Szauer, M. (2015). *Lineamientos de estrategia para el incremento de la captura de carbono en las áreas protegidas (AP) y áreas de amortiguación (AA), como servicio ecosistémico de los Parques Nacionales Naturales de Colombia*. Bogotá: MinAmbiente, UASPNN.
- UARIV. (2013). *Informe Final de Actuación Especial. CGR - CDSA 00646*. Bogotá: Contraloría General de la República - Unidad Administrativa Especial de Atención a las Víctimas.
- UNODC. (2007). *Colombia. Monitoreo de Cultivos de Coca 2006*. ONU.
- _____. (2010). *Colombia. Monitoreo de Cultivos de Coca 2009*. ONU.

- _____. (2011). *Colombia. Monitoreo de Cultivos de Coca 2010*. ONU.
- _____. (2012). *Colombia. Monitoreo de Cultivos de Coca 2011*. ONU.
- _____. (2013). *Colombia. Monitoreo de Cultivos de Coca 2012*. ONU.
- _____. (2014). *Colombia. Monitoreo de Cultivos de Coca 2013*. ONU.
- _____. (2015). *Colombia. Monitoreo de Cultivos de Coca 2014*. ONU.
- _____. (2016). *Colombia. Monitoreo de Cultivos de Coca 2015*. ONU.

WOLA. (2008). *La aspersión aérea de cultivos en Colombia. Una estrategia fallida*. Bogotá: La Oficina en Washington para asuntos Latinoamericanos.

Legislación

Colombia. Congreso de la República. Ley 200 de 1936 (16 de diciembre de 1936). Sobre régimen de tierras. *Diario Oficial No. 23.388*. Bogotá.

Colombia. Congreso de la República. Ley Segunda de 1959 (16 de diciembre de 1959). Por medio de la cual se dictan normas sobre la economía forestal de la nación y conservación de los recursos naturales renovables. *Diario Oficial*. Bogotá.

Colombia. Ministerio del Medio Ambiente. Decreto 2811 (18 de diciembre de 1974). Por el cual se dicta el Código Nacional de Recursos Naturales Renovables y de Protección al Medio Ambiente. *Diario Oficial No. 34.243*. Bogotá.

Colombia. Congreso de la República. Ley 70 de 1993 (27 de agosto de 1993). Por la cual se desarrolla el artículo transitorio 55 de la Constitución Política. *Diario Oficial No. 41.013*. Bogotá.

Colombia. Congreso de la República. Ley 199 de 1993 (22 de diciembre de 1993). Por la cual se crea el Ministerio del Medio Ambiente, se reordena el Sector Público encargado de la gestión y conservación del medio ambiente y los recursos naturales renovables, se organiza el Sistema Nacional Ambiental, SINA; y se dictan otras disposiciones. *Diario Oficial No. 41.146*. Bogotá.

Colombia. Congreso de la República. Ley 715 de 2001 (21 de diciembre de 2001). Por la cual se dictan normas orgánicas en materia de recursos y competencias de conformidad con los artículos 151, 288, 356 y 357 (Acto Legislativo 01 de 2001) de la Constitución Política y se dictan otras disposiciones para organizar la presentación de los servicios de educación y salud, entre otros. *Diario Oficial No. 44.654*. Bogotá.

Otros medios

García, J.C., & García, J.M. (Dirección). (2011). *Obligados en Jurubirá* [Película].

Listado de entrevistas

- AGSM01. Entrevista grupal con varios miembros de Santa María de Condoto.
- CZSM01. Entrevista con profesor de Santa María de Condoto, aprox. 40 años.
- CZSM03. Entrevista con gobernador de Santa María de Condoto.
- CZSM04. Entrevista con mayor de Santa María de Condoto, aprox. 80 años.
- CZSM06. Entrevista con agricultor de Santa María de Condoto, 28 años.
- CZSM07. Entrevista con estudiante de Santa María de Condoto, 16 años.
- CZSM10. Entrevista con hombre de Comunidad Cristiana, aprox. 30 años.
- CZSM12. Entrevista con pescador de Santa María de Condoto, aprox. 50 años.
- CZSM14. Entrevista con Jaibaná de Santa María de Condoto, aprox. 40 años.
- CZSM16. Entrevista con mayor de Santa María de Condoto, aprox. 80 años.
- CZJUR01. Entrevista con profesora de Jurubirá, aprox. 40 años.
- CZJUR03. Entrevista con agricultora y posadera de Jurubirá, 50 años.
- CZJUR04. Entrevista con funcionario PNNU y habitante de Jurubirá, 30 años.
- CZJUR06. Entrevista con pescador de Jurubirá, 60 años.
- CZJUR13. Entrevista mujer mayor de Jurubirá, 70 años.
- CZJUR17. Entrevista con mujer de Jurubirá, 19 años.
- CZJUR18. Entrevista con docente de Jurubirá, 35 años.
- CZJUR19. Entrevista con mujer mayor de Jurubirá, 65 años.
- CZJUR20. Entrevista con posadera de Jurubirá, 50 años.
- CZJUR21. Entrevista mujer mayor de Jurubirá, aprox. 80 años.
- CZJUR22. Entrevista con dos hermanas, miembros de Jurubirá, 40 años cada una.
- CZJUR23. Entrevista con indígena de Santa María de Condoto, 30 años.
- CZJUR25. Entrevista con presidente del Consejo Comunitario de Jurubirá, 30 años.

ANEXOS

Anexo #1: síntesis de la legislación ambiental en Colombia.

Momento	Legislación	Impacto Social
30's-50's: Antecedentes	<ul style="list-style-type: none"> -Ley 200 de 1936 sobre el manejo de los baldíos y su riqueza natural -Ley Segunda de 1958, reconocimiento a la figura de Parques Nacionales. -Se crea el primer PNN en 1959. 	<ul style="list-style-type: none"> -El Estado denomina baldíos extensiones representativas de tierras, y se adjudica su control, ignorando la presencia de comunidades indígenas, negras y campesinas en las mismas.
60's-80's: Parques, Museos <i>in situ</i>	<ul style="list-style-type: none"> -Se crean 42 PNNs en total: 6 en los 60'; 24 en los 70'; y 12 en los 80'. -Fundación del INDERENA en 1968. -Promulgación del Código de Recursos Naturales Renovables y del Medio Ambiente en 1974. -Se otorgan facultades policivas al INDERENA, ente administrador de los PNNs, Decreto 133 de 1976. -El INDERENA asume un enfoque de conservación purista, y comprende las zonas de reserva únicamente como santuarios de flora y fauna. 	<ul style="list-style-type: none"> -Se prohíben los asentamientos humanos en las áreas protegidas, exceptuando resguardos indígenas pre-existentes. -Se expropián predios que se encontrasen en las áreas a conservar. -Se genera desplazamiento de comunidades con el fin de asegurar la custodia de las áreas a proteger. -Se hace uso de las facultades policivas, persiguiendo las actividades humanas asociadas al aprovechamiento de RRNN en la zona.
90's: Nuevos sujetos ambientales	<ul style="list-style-type: none"> -Se crean 4 PNNs. -Se firma el Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales de 1989. -Gobierno participa en Cumbre de la Tierra: Convención de Biodiversidad y Cambio Climático, Declaración de Río sobre Medio Ambiente y Desarrollo, Declaración sobre Bosques y Agenda 21. -Constitución del 91' recoge 50 artículos asociados al cuidado del medio ambiente, a la vez que reconoce a Colombia como un Estado pluriétnico y multicultural. -Ley 70' de 1993 reconoce derechos especiales a comunidades negras y sus territorios ancestrales. -Ley General Ambiental (Ley 199 de 1993) elimina al INDERENA, crea al Ministerio de Medio Ambiente y Desarrollo Sostenible. -Creación del SSPNN y la UASPNN 	<ul style="list-style-type: none"> -Momento de transición. -Fortalecimiento de la autonomía de comunidades indígenas y afrodescendientes. -Las comunidades étnicas empiezan a perfilarse como sujetos ambientales, con un rol específico en las áreas de conservación. -Movilización política para la reivindicación de los derechos territoriales de las minorías étnicas.
Siglo XXI: Parques con la gente y el co-manejo de la conservación	<ul style="list-style-type: none"> -Hasta el momento se han creado 12 PNNs. -Parques con la gente como nueva política para la administración de los PNN, centrada en el co-manejo con comunidades locales. -Prohibición de la aspersión de glifosato en territorios de PNN. -Salida negociada al conflicto armado con las FARC, despeje de actividades subversivas y militares en unas zonas del país, reformulación de las metas de conservación. 	<ul style="list-style-type: none"> -Afloramiento de iniciativas económicas como el ecoturismo y el PSE. -Generación de espacios de concertación para la integración de las comunidades a la labor administrativa de PNNs. -Presencia de flujos de capital, en especial en lo referente al turismo. Nuevas dinámicas de exclusión socioeconómica implícita. -Presencia militar constante.

Anexo #2 Uso de animales en el ritual de la ombligada (Preciado, 2014:51)

Animal o planta	Poder que transfiere
Tanto el agua salada o en especial la espuma de mar como el calamar y un alga - Dokorrá	Para la fuerza en las piernas, manos. Para cargar, para no tener pereza.
Oso de anteojos Cocodrilo Babilla Caimán Oso hormiguero o truenito El perico Tigre Tigrillo Zorro Guarrú Kakápurru Chupa flor- Invicu Anguila	Fuerza en todo el cuerpo y agilidad
Pava Venado Pavón Gidapata Sapo montaña Guatín	Carrera, velocidad se ombliga en las piernas
Gorgojo Guacamaya Escarabajo serrucho Mono araña Chindima - ardilla pequeña Armadillo Picoramá - rabipuerco Ardilla Yarre - mono o mico Pájaro carpintero Lagartija Kokorropiro Pollo	Fuerza en los brazos para la pelea o para tocar bien un instrumento.
Lechuza Libélula Titiribí - azulejo Birábira - pájaro Jarugu - pájaro - más esencial visión Gavilán - chikijobu Cabeza de bache Pollo	Trabajo - visión nocturna
Cuervo Nutria	Pescar mejor y puntería

Animal o planta	Poder que transfiere
Chucha de agua Cabeza de bache	
Hueso del cusumbo Tortuga - bache Nutria Hormiga conga Canguro	Para potenciar la reproducción (se debe tomar con viche)
Morena de mar Hormiga arriera Cucarrón de caña	Para cargar mucho peso
Corazón del kicharo (pez) Karrabau corazón (pez)	Para resistir el hambre (se debe comer el corazón)
Mono cotudo (el vasito)	Para tener apetito (le dan de tomar en este vasito agua. Si se pasada de 5 vasos va a comer mucho)
Tortuga	Protección, se calienta la caparazón y se pone en la espalda, en la barriga se pone para bajar la barriga y las mujeres se sientan en ella caliente para cuidar la ropa.
Maíz	la harina de maíz tostado sirve para correr
Cucaracha de mar-kemberredo	Para la pereza: y una hierba sirven para la pereza, se machuca con jagua todo y se aplica en la muñecas y hacia arriba del brazo.

Anexo #3 Muestra de conocimiento sobre fauna marina, clasificada por hábitat.

BREVE MUESTRA DE CONOCIMIENTO ETNOBIOLÓGICO ASOCIADO A FAUNA ACUÁTICA		
NOMBRE	HÁBITAT	OBSERVACIÓN
Mulatillo	Manglar	
Jojorro	Manglar-Mar	
Róbalo		
Piangua	Manglar	
Vieja	Manglar y Río	
Vieja de Mar	Mar	
Atún	Mar	
Pargo	Río-Manglar-Mar	Apetecido en el mercado
Liza	Manglar-Mar	Muy apatecido
Burique	Mar	"El pescado que nosotros los nativos más apeteceemos" -- "el que nosotros más comemos"-Apetecido por el mercado (CZJUR06: pescador de aprox. 60 años)
Palometa	Río	Muy escaso en la actualidad: "los indios lo han acabado mucho -- son como los trasmallos del río" (CZJUR06: pescador aprox. 60 años).
Camarón	Río	"Hoy en día usted no encuentra ni para la semilla, porque los indios lo acabaron (...)" (CZJR06:pescador, aprox. 60 años)

Munguilí	Río	
Cangrejo de Manglar	Manglar	
Sierra	Mar	
Curruca	Río	
Leira	Río	
Cualarito	Río	
Sábalo	Río	
Ñato	Río	
Mero	Río y Manglar	
Bagre	Río	
Aguja de Mar	Mar	
Agujón	Manglar	
Aguja ensenadeña	Mar	
Pez Vela	Mar	
Merluza	Mar	

Anexo #4: Clasificación de plantas según su función medicinal

MUESTRA DE CONOCIMIENTO ETNOBOTÁNICO			
NOMBRE	USO	PREPARACIÓN	OBSERVACIÓN
Paico	Para la lombriz:utilizada en conjunto con flores olorosas y de varios colores (indiscriminadas), además de Hierbabuena y Menta	Infusión	
Hierbabuena	Para la lombriz:utilizada en conjunto con flores olorosas y de varios colores (indiscriminadas), además de Paico y Menta	Infusión	
Menta	Para la lombriz:utilizada en conjunto con flores olorosas y de varios colores (indiscriminadas), además de Hierbabuena y Paico	Infusión	
Hierbasanta	Irritación	Infusión y también se tritura, se agrega limón, se asienta y se hacen emplastos	
Tres Caminos	Mal de Ojo	Se usa con agua bendita, mentol, agua florida y vaporub	"Uno pasa por un camino y la yerba que encontró, esa la cogió" (CZJUR20)

		haciendo un sobijo	
Ramo Bendito	Mal de Ojo	Se usa con agua bendita, mentol, agua florida y vaporub haciendo un sobijo	Ramo seco de un cogollo de palma ((¿) de coco (?))
Guásimo	Mal de Ojo	Se usa con agua bendita, mentol, agua florida y vaporub haciendo un sobijo	Paja de la casa.
Sanalotodo	Infección: para el lavado y la sanación de la herida	Lavado	
Peperrepe	<i>"Cuando se descompone la mano"</i> (CZJUR20)	Lavado	
Doña Juana	Para dar a luz más fácil	Infusión	
Hierba del carpintero	Para dar a luz más fácil	Infusión	
Limón	Dolor de cabeza; Limpiar el hígado en conjunto con el Yantén, el Botoncillo y el Sauco	Se coloca en la sien; infusión	
Barejón	Dolor de cabeza	Retira el exceso de aires - gases	

		en la cabeza, se tibia la hoja y se pone en la frente	
Sábila	Dolor de cabeza		
Ulotrop ((¿)Heliotropo (?))	Dolencias en los huesos- calambres	Emplastos	
Guayabo	Dolencias en los huesos - calambres	Emplastos	
Costeña	Dolencias en los huesos- calambres	Emplastos	
Limoncillo	Tos-Gripa	Infusión - también se hierve y en la habitación se abre de a poquito la olla, se echa el vapor	La tos también se asocia a la lombriz
Achín	Hace bajar la leche materna	Infusión - sobijo	
Yantén	Limpiar el hígado en conjunto con el Botoncillo, el Sauco y el Limón, aliviar el estómago, aliviar la vista	Infusión - para los ojos se le exprime un agua y se echan las gotas	"Es fresca... refresca la vista" (CZJUR20)
Botoncillo	Limpiar el hígado en conjunto con el Yanten, el Sauco y el Limón	Infusión	

Sauco	Limpiar el hígado en conjunto con el Yantén, el Botoncillo y el Limón	Infusión	
Noni	Cáncer	Infusión	
Borojó	Cáncer	Infusión	
Lenguaesuegra	Cáncer	Infusión	
Manzanilla	Hipertensión, nervios	Infusión	
Toronjil	Hipertensión	Infusión	
Albahaca blanca	Hipertensión	Infusión	
Riñonera	Riñones <i>enfogados</i> - en conjunto con malva	Infusión-baños	
Malva	Riñones <i>enfogados</i> - en conjunto con riñonera	Infusión-baños	
Celedonia	Problemas renales	Infusión	
Blero	Lombrices	Infusión	
Escancel	Lombrices	Infusión	
Papo	Lombrices	Baño	
Matarratón	Lombrices	Baño	
Mastranto	Dolor de estómago	Infusión	