



**UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA**

**La *embera wera* en la construcción de memorias
colectivas de la comunidad embera eyábida del
resguardo de Cuti: El caso de María Guasarupa
Domicó**

John William Gutiérrez Morales

María Camila Higueta Chavarría

Luis Fernando Llanos Bustamante

Universidad de Antioquia

Facultad de Educación

Medellín, Colombia

2020



**La *embera wera* en la construcción de memorias colectivas de la comunidad embera
eyábida del resguardo de Cuti: El caso de María Guasarupa Domicó**

John William Gutiérrez Morales

María Camila Higueta Chavarría

Luis Fernando Llanos Bustamante

Tesis o trabajo de investigación presentada(o) como requisito parcial para optar al título de:
Licenciados en Educación Básica con Énfasis en Ciencias Sociales

Asesor:

Diego Andrés Ramírez Giraldo

Historiador de la Universidad Nacional de Colombia

Magister en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México

Línea de Investigación:

Historia Pública: los museos y otros sitios de memorias (en conflicto)

Universidad de Antioquia

Facultad de Educación

Medellín, Colombia

2020



Fuente: Luis Fernando Llanos Bustamante, *María Guasarupa Domicó y su nieto*, Unguía, Chocó, 22 de mayo de 2019.

Agradecimientos

Primero queremos dar gracias a la comunidad del resguardo de Cuti por estar con nosotros en cada paso que dimos en esta investigación. Especialmente a María Guasarupa Domicó, gobernadora del resguardo, y a Pedro Jumi Domicó, líder de la comunidad. Igualmente, agradecemos a Aurora Domicó, a los señores Doki Ávida y Augusto Domicó (o Mañé, su nombre indígena), a las maestras Célida Domicó y Edilma Domicó y a la señora Elci Erupuma Domicó Bailarín y su esposo Orlando Domicó (Trueno, o *ba*, en dialecto embera) por permitirnos habitar sus tambos, conocer sus realidades, enseñarnos sus costumbres y compartirnos sus alimentos.

También es de resaltar el apoyo que recibimos por parte del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) y el Parque Arqueológico Santa María la Antigua del Darién, pues posibilitó nuestro acercamiento directo con las comunidades.

La Facultad de Educación de la Universidad de Antioquia, que a través del Centro de Investigación en Educación y Pedagogía (CIEP) nos permitió desarrollar nuestra investigación bajo unas condiciones apropiadas, que facilitaron nuestros desplazamientos y la realización de los trabajos de campo.

A nuestro asesor, Diego Andrés Ramírez, por su completa entrega, dedicación y compromiso a lo largo del proceso y por permitirnos disponer de su vasta experiencia y conocimientos sobre historia pública y estudios latinoamericanos. A la coordinadora del programa de la licenciatura en educación básica con énfasis en Ciencias Sociales, Beatriz Eugenia Henao Vanegas, y al profesor Hades de Jesús Calderón, por siempre creer en los trabajos que se desarrollaron en la línea de práctica de Historia Pública

A nuestros padres, hermanos, familiares y amigos, quienes nos acompañaron durante este proceso. Por su escucha y apoyo en los momentos más complejos de nuestra investigación y por ser luces que guiaron los caminos oscuros. Esto no habría sido posible sin la ayuda generosa de ellos.

¡Que no se quede ninguno fuera, se lo dedicamos a todos!

Consideraciones éticas

Toda la comunidad conoce y aprueba, de manera amplia, el desarrollo adecuado del proyecto. También en este se informa constantemente qué se hizo con la información y para qué se recolectaron algunos datos puntuales, motivo por el cual se realizaron algunas actividades específicas dentro del resguardo, que tenían como objetivo conocer sobre los asuntos concernientes a las mujeres del resguardo.

CONSENTIMIENTO INFORMADO

Según lo afirma el código de ética en investigación de la Universidad de Antioquia, la investigación es uno de los objetivos misionales del espacio formativo, con esto dispuesto es claro señalar sobre la importancia del mencionado proceso en la formación de sujetos profesionales críticos y reflexivos que aporten desde sus particularidades a la transformación social de los contextos, fundamentados en los principios y valores universitarios.

Ante esto nos permitimos informarle:

- Título de la investigación: La Embera Wera en la construcción de memorias colectivas de la comunidad Embera Eyabida del resguardo de Cuti: el caso de María Wuasarupa Domicó
- Objetivo de la investigación: Reconocer el lugar que ocupa la Embera Wera en la transmisión de las memorias colectivas en el resguardo Embera Eyabida del resguardo de Cuti, en el Darién chocoano, a través del análisis de la relación de María Wuasarupa Domicó y la comunidad.
- ¿Cómo se seleccionarán a los participantes? Los participantes serán seleccionados por el papel que desempeñan en la comunidad, además de su disposición en el proceso investigativo.
- Tiempo requerido: según se requiera y permita.
- Riesgos y beneficios: El estudio no conlleva ningún tipo de riesgo, ni los investigadores ni el participante reciben ningún tipo de beneficio.
- Compensación: No se dará ninguna compensación económica por participar.

· Confidencialidad: El proceso será estrictamente confidencial. Su nombre no será utilizado en ningún informe cuando los resultados de la investigación sean publicados.

· Participación voluntaria: La participación es estrictamente voluntaria.

· Derecho de retirarse del estudio: El participante tendrá el derecho de retirarse de la investigación en cualquier momento. No habrá ningún tipo de sanción o represalias.

Nota: Toda la información proporcionada desde inicio del proceso indagatorio hasta sus posteridades, tiene fines meramente investigativos, no existe con esto dispuesto, ningún interés económico de intermedio que repercuta en acciones legales por parte de la misma comunidad en contra del equipo investigativo. Es claro señalar que cada uno de los hallazgos y objetivos alcanzados será difundido con transparencia y veracidad con el propósito de promover el diálogo academia-sociedad según sea el caso concreto.

Pedro Emiliano Luján García

Firma y documento de identidad del participante.

71351866

Agusto Domico

C.C.: 7074001321

Firma y documento de identidad del participante.

Yuliett Guajara Pa Domico

Firma y documento de identidad del participante.

M.

Gobernadora cuti

Alexander Demico Ballester

Firma y documento de identidad del participante.

1003733920

LUBERTO G. D.

Firma y documento de identidad del participante.

77902096

(M)

Firma y documento de identidad del participante.

C.C. 26.244.715

Tabla de Contenido

1. Objetivos	11
1.1 General.....	11
1.2 Específicos.....	11
2. Planteamiento del problema	12
2.1 Resguardo de Cuti (fotografía 1).....	14
2.2 Restituciones y negociaciones: territorios que habitaron los emberas.....	16
2.3 La mujer indígena.....	23
3. Algunas experiencias similares en otros resguardos	26
3.1. Resistencia en el Urabá chocoano: los pueblos indígenas y afros en la creación de las memorias colectivas	30
3.2. La mujer indígena como práctica viviente	32
3.3. Las mujeres indígenas en América Latina	34
3.4. La comunidad embera eyábida ante el conflicto	40
4. Conocimiento y vida: sujetos testimoniales, memorias e identidades en el resguardo de Cuti 46	
4.1 La enseñanza de la danza y la artesanía en el resguardo de Cuti.....	51
4.2 Madres y abuelas como tejido de resistencia.....	53
Fuente: Luis Fernando Llanos Bustamante, <i>Colcha de retazos ¿qué aprendiste de tus abuelas?</i> , resguardo de Cuti, Chocó, 22 de mayo de 2019	56
4.3 Microhistoria.....	56
5. Más allá del conflicto: Supervivencia de la memoria en el resguardo de Cuti	67
5.1. Danza y canto	70
5.2 Pintura y tejido para hilar la resistencia.	76
Fuentes y bibliografía.....	89
Anexos.....	93

ÍNDICE DE FOTOGRAFÍAS, MAPAS Y CUADROS

Páginas

Cuadro 1.....	12
Fotografía 1.....	14
Mapa 1.....	15
Mapa 2.....	19
Mapa 3.....	41
Fotografía 2.....	44
Fotografía 3.....	51
Fotografía 4.....	55
Fotografía 5.....	56
Fotografía 6.....	62
Fotografía 7.....	71
Fotografía 8.....	72
Fotografía 9.....	73
Fotografía 10.....	77
Fotografía 11.....	78
Fotografía 12.....	79
Fotografía 13.....	79
Fotografía 14.....	80
Fotografía 15.....	81
Fotografía 16.....	82
Fotografía 17.....	83

Introducción

¿Cómo la *embera wera*¹ transmite la memoria colectiva mediante las prácticas de resistencia cultural para la apropiación del territorio en el resguardo de Cuti? Este trabajo de investigación está dividido en tres partes que tienen como objetivo ofrecer una respuesta a esta cuestión, desde el trabajo de campo y la investigación documental. Para hacerlo, nos apoyamos en los referentes de la microhistoria, ya que permiten realizar análisis en un juego sobre algunos elementos particulares, a los cuales accedimos por medio de la gobernadora del resguardo de Cutí, María Guasarupa Domicó.

El primer capítulo se enmarca en el análisis de los procesos históricos de la comunidad, desde el primer espacio ancestral que ocuparon en el alto Sinú hasta su migración y posterior asentamiento en la región del Darién chocoano. Además, en este se hará énfasis en los hechos de victimización que han vivido los embera eyábida en los últimos años.

En el segundo capítulo, se hace una contextualización de la lucha que libró María Guasarupa frente a los flagelos de la violencia y cómo desde esta se conservó la cultura embera eyábida. También se relacionan los elementos que consideramos fundamentales para el proceso de apropiación cultural, en el que María es la principal *tejedora* en el resguardo.

Por último, se describe el proceso que consideramos es garante de la permanencia de algunos elementos culturales de las memorias colectivas, que han posibilitado la enseñanza y el aprendizaje de las narrativas y la cosmovisión embera eyábida del resguardo de Cuti. En estos, la *embera wera* es la principal guía para la obtención de dichos conocimientos ancestrales.

¹ En lengua embera, el término *wera* puede ser traducido como “mujer”. Por lo tanto, la *embera wera* hace referencia a la mujer de las comunidades emberas.

1. Objetivos

1.1 General

- Identificar cómo la *embera wera* transmite memoria colectiva en el resguardo embera eyábida de Cuti, en el Darién Chocoano para la apropiación cultural del territorio.

1.2 Específicos

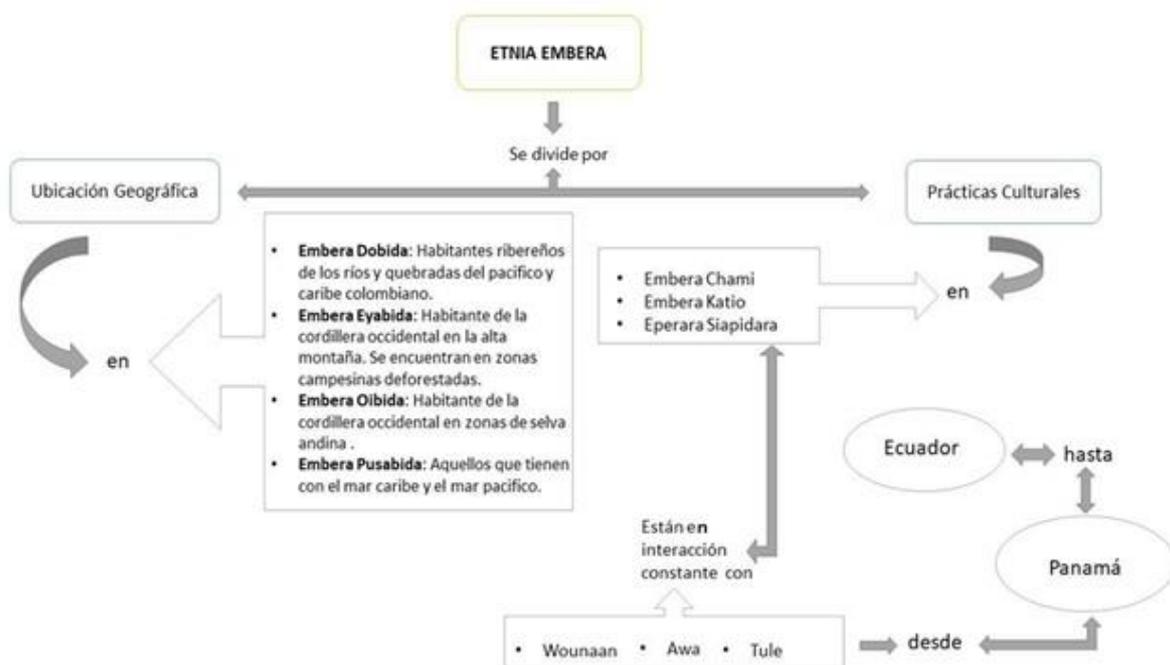
- Establecer el papel de la *embera wera* en los procesos de trasmisión de la cultura embera eyábida.
- Analizar los elementos constitutivos de la memoria colectiva en la *embera wera* para la apropiación cultural del territorio.
- Interpretar cómo las prácticas de la *embera wera* se visualizan como procesos de resistencia en la comunidad embera eyábida.

2. Planteamiento del problema

La etnia embera es una comunidad indígena que habita diversas regiones del país. Se encuentra dividida en subgrupos que varían según su dialecto, ubicación geográfica y prácticas culturales. Ellos reconocen su diversidad y dan cuenta de sus variaciones de la siguiente manera: embera chamí, embera katío y eperara siapidara.

Además, de acuerdo a su ubicación geográfica, los emberas se clasifican o autodenominan como dóbida o el habitante ribereño de los ríos y quebradas del Pacífico; pusábida o habitantes próximos al mar Caribe y el océano Pacífico; oíbida o habitante de la cordillera Occidental y eyábida o los habitantes más cercanos a zonas campesinas deforestadas (cuadro 1).

Cuadro 1. Diagrama que describe la subdivisión de la comunidad indígena embera



Elaboración propia. Fuente: Camilo Antonio Hernández (ed.), *Emberas territorio y biodiversidad. Estrategias de control en escenarios de conflicto* (Colombia: Fundación Swissaid Colombia, 2001) 29.

La clasificación anterior permite observar las diferencias de cada comunidad en relación con el territorio y, al mismo tiempo, indica el grado de cercanía y contacto que cada una de ellas tiene con los demás grupos sociales que habitan la zona, como colonos, campesinos y

comunidades afro² y con otros grupos étnicos como los wounaan, los awa y los guna dule, en territorios como el pacífico y los países de Ecuador y Panamá —hasta la tierra cordobesa del Alto Sinú—.

La conformación de resguardos, o grupos étnicos, es diferenciada a nivel territorial mediante unas acciones particulares desarrolladas por un núcleo familiar y que tienen como fin la adquisición de un territorio en el cual asentarse. Aunque en términos generales, estos se caracterizan por sus relaciones filiales, ubicación en el territorio, actos ceremoniales o formas de producción:

La conformación social tradicional se caracteriza por el agrupamiento en un determinado lugar de un grupo de parientes de descendencia paterna o materna que establecen una familia extensa de 3 o 4 generaciones. Estas unidades residenciales se encontraban esparcidas en un gran territorio. Con motivo de cosechas, fiestas y actos ceremoniales de diversa índole, se reunían muchas de ellas, ocasión propicia para los convenios conyugales y la afirmación de la identidad cultural. Cada una de las familias nucleares que forma parte de la extensa, tienen sus propios cultivos, animales y medios de trabajo; sin embargo, por medio de las mingas y otras modalidades de apoyo y solidaridad laboral, se llevan a cabo una buena parte de las actividades productivas y constructivas. La tendencia a la conformación de caseríos y veredas, según los estilos rurales campesinos, ya sea por razones externas e internas, ha ido variando la estrategia tradicional residencial.³

Desde esta perspectiva es posible entender cómo se han configurado y transformado históricamente los territorios de la comunidad indígena embera. De igual manera, su adaptación a los cambios impuestos por diferentes dinámicas económicas, políticas y sociales los ha llevado a fortalecer su núcleo comunitario en la conformación de los resguardos. Los abogados Cesar Rodríguez Garavito y Natalia Orduz Salinas explican cómo:

Las características geográficas de la zona permitieron la migración de los emberas, pues posibilitan la comunicación con la región pacífica a través del Chocó y por el río Atrato, por medio de los afluentes del río Sucio, más adelante, con la región Caribe a lo largo del río Sinú.⁴

El panorama de sus costumbres y tradiciones abre un abanico de posibilidades en el que la invariabilidad y adaptabilidad a su entorno pasan a ser elementos circundantes propios de su cultura y formas de vida.

² Camilo Antonio Hernández (ed.), *Emberas territorio y biodiversidad. Estrategias de control en escenarios de conflicto* (Colombia: Fundación Swissaid Colombia, 2001) 30.

³ Hernández 40.

⁴ César Rodríguez Garavito y Natalia Orduz Salinas, *Adiós río. La disputa por la tierra, el agua y los derechos indígenas en torno a la represa Urrá* (Bogotá: Dejusticia, 2012) 26.

2.1 Resguardo de Cuti (fotografía 1)

Fotografía 1. Resguardo indígena Cuti de la comunidad embera eyábida



Fuente: Luis Fernando Llanos Bustamante, *Resguardo indígena embera eyábida*, Unguía, Chocó, 18 de septiembre de 2018.

El resguardo de Cuti se encuentra ubicado en el municipio de Unguía, Chocó. Los integrantes del pueblo embera eyábida que ocupan el territorio del resguardo están conformados por 111 personas, distribuidas en 32 familias, ubicadas en la ribera suroccidental del río Cuti, que opera como barrera natural entre el área de asentamiento de sus tambos⁵ y el poblado de colonos de Gilgal (mapa 1).

⁵ Los tambos son casas tradicionales que se construyen sobre maderas a algunos metros de suelo, por lo que son la solución inmediata al crecimiento del río y permiten la circulación de aire, sin impedir el paso de los animales, niños y demás miembros del resguardo. Tomado de las observaciones en campo y otras investigaciones producidas sobre loembera.

Mapa 1. El resguardo Cuti en un mapa elaborado con ayuda de la comunidad



Fuente: Mapa elaborado con la comunidad, *Trabajo de campo*, Resguardo de Cuti, 06 de noviembre de 2018.

En una entrevista de campo con Orlando (Trueno) y Elci Erupuma, sobrina de María Guasarupa Domicó, gobernadora del resguardo, cuentan cómo fue la llegada de sus abuelos al territorio:

El abuelo mío —relata Orlando— venía de San Jorge, Cañaveral, y de San Jorge, Antioquia. Pasó a Rio grande en el Alto Sinú y a (sic) de allá vino para acá [...] Porque a los hermanos los mataron por allá, violencia. Y de allá vino a Córdoba y de allá también lo desplazaron. Mejor dicho, el abuelo mío no tenía paradero y venía huyendo de la violencia.⁶

Por su parte, Elci Erupuma menciona: “a mi abuelito Tro también lo mataron por la tierra en Loma Estrella, los Chamarras. Él era buena persona, el recibió a Manuel”.⁷ Trueno continuó su historia de la confrontación con Rocke. Asegura que ellos estaban preparados. Esta confrontación entre etnias embera por la tierra, duro mucho tiempo, desde 1987 hasta los años 90.

Pese a estos conflictos, Elci Erupuma relata cómo a pesar de las diferentes disputas históricas las etnias cuna y embera se han logrado relacionar de una manera más directa, a través de

⁶ Entrevista de grupo a Elci Erupuma, resguardo de Cuti, Chocó, 21 de mayo de 2019.

⁷ Entrevista de grupo a Elci Erupuma, resguardo de Cuti, Chocó, 21 de mayo de 2019.

una economía basada en el intercambio, que posibilitó que en 1973 las comunidades tuvieran un espacio donde vivir:

Un señor que vino de Tanela, Lucindo, y (...) mi abuelito (...). Yo no sé cuántos campamentos hicieron cambuche. Entonces el señor dueño del terreno, Morrocó y otro que llamaba Soliverde, así me ha dicho mi mamá, Fanny.

Esta tierra el señor lo vendió por la gallina, por caballos, marranos pavos, patos. Así, le dio Manuel a él estas tierras. Entonces lo que iba recibiendo y el señor iba vendiendo, así se negociaron estas tierras. Mi mamá me dijo que yo nací en Tanela, y a los dos años que me trajeron pa' acá, en el 85 más o menos.

Primero me llegó la violencia en Riosucio en 1988. Yo estaba en la Boca. La gente que mataban pa' allá pa' arriba venían desnudos, con la cabeza mocha y las manos amarradas. Yo lo vi eso. Después de eso me vení acá, aquí no había violencia. Aquí llegó en el 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, cuando yo llegué a aquí 2005 ya había pasado la violencia.⁸

Estas situaciones permitieron que las personas que buscaban un lugar donde asentarse, como el caso de la familia de María Guasarupa, pudieran ocupar estos territorios con mayor facilidad bajo un trato mutuo entre gunas y emberas.

Para 1973, mediante “la resolución 184 del 22 de agosto expedida por el entonces Instituto Colombiano de la Reforma Agraria INCORA” se adjudicó una zona de reserva especial con destino a la población indígena de Cuti⁹ y se estableció de manera legal y constitutiva, por parte del Estado, la posesión en el título oficial, bajo la propiedad de la comunidad indígena cuna. Sin embargo, se hace la salvedad de que los ocupantes del territorio eran familia de la etnia embera.

2.2 Restituciones y negociaciones: territorios que habitaron los emberas

El resguardo de Cuti permanece en la región del Urabá chocoano, pero, ¿siempre estuvo allí? Siglos atrás, españoles y otros europeos arribaron a lo que nombraron como América y exploraron las densas zonas selváticas del continente, pobladas por nativos y abarrotadas de retos, que fueron más allá de las hazañas enaltecidas en los relatos de conquista y poblamiento del Nuevo Mundo.

⁸ Entrevista de grupo a Elci Erupuma, resguardo de Cuti, Chocó, 21 de mayo de 2019.

⁹ Juzgado Primero Civil del Circuito Especializado en Restitución de Tierras de Quibdó, Sentencia No. 33 de 28 de junio de 2018, referida a un proceso de restitución de derechos territoriales, solicitante: resguardo indígena embera katío: 9

En el caso de Santa María de la Antigua del Darién, fueron las huestes conquistadoras de Pedro Arias de Ávila las fundadoras de la ciudad, en 1511.¹⁰ Estas no se encontraron con territorios centralizados u organizados en centros poblacionales, sino con comunidades indígenas dispersas en el territorio y sin una aparente constitución jerárquica, basada en los esquemas sociales de comunidad:

A pesar de las confusiones y la poca claridad, el actual territorio del Darién en términos generales se puede decir que estaba habitado por indígenas denominados como cuevas, en la frontera de los cuales estaban otros grupos: los urabae que se ubicaban al lado oriental, en la culata y la parte oriental del golfo; los cunas o cunacunas al sur, en el área de influencia del río Grande, denominado posteriormente Atrato, y el mar del Sur —océano Pacífico—; al occidente, en el Chame —Panamá—, estaban grupos diversos. Más alejados de esta frontera, pero que por causa del desenvolvimiento histórico posterior tendrán notable influencia sobre el Darién, estaban al oriente y al sur del Darién los chocoes y los catíos.¹¹

El patrón de las formas de organización de las comunidades en la región se configuró como un nuevo reto para los procesos de poblamiento que se desarrollarían posteriormente en las zonas del Atrato Medio y Bajo, ya que implicaron una transformación de la ocupación tradicional. Esta última ha sido expuesta por el antropólogo Erik Werner al mencionar que los citaraes “que habitaban las cabeceras del río Atrato se caracterizaban por tener una pauta de poblamiento disperso y móvil, con una organización política en la cual no existía una autoridad centralizada”.¹²

Sin embargo, no solo eran los citaraes¹³ aquellos que habitaban las zonas aledañas al río Atrato, sino que existían diversos grupos y cacicazgos con estas características de poblamiento, entre ellos se encontraban:

Los cuna, los abibaybe, abanumaque, abraime y dabaybe, localizados entre los ríos Sucio, Truandó, León, en el bajo y medio Atrato, y en el río Tuira y sus afluentes; los birú, oromeras, gorgonas o idibáez, burumía, tatabe, capucygra y tamasagra, que se localizaban en la costa del Mar del Sur, desde el Darién hasta Buenaventura.¹⁴

¹⁰ La ciudad se encontraba ubicada cerca al istmo de Panamá, en las orillas del río Atrato.

¹¹ Luis Fernando González Escobar, *El Darién. Ocupación, poblamiento y transformación ambiental. Una revisión histórica. Parte I* (Medellín: Instituto Tecnológico Metropolitano, 2011) 36.

¹² Erik Werner Cantor, *Ni aniquilados ni vencidos. Los Emberá y la gente negra del Atrato bajo el dominio español, siglo XVIII* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2000) 23.

¹³ Citaraes es la denominación asignada por los españoles para referirse a los indígenas del Alto y Medio Atrato. Cantor. 19.

¹⁴ Cantor. 29.

Por su parte, en este proceso de poblamiento y colonización española, los citaraes y las cuevas¹⁵ fueron llevados a trasladar sus comunidades y a desplazarse geográfica y culturalmente mediante divisiones entre las mismas etnias.¹⁶ Estas tenían el objetivo de buscar nuevas tierras para establecer una serie de redes de intercambio de capital monetario y cultural que permitieran otros usos de las herramientas que les ofrecía su ubicación.¹⁷

El factor principal de estas redes de intercambio era la negociación del acceso a la tierra fértil “puesto que este recurso era escaso y por esta misma razón podía ser fuente de conflicto con los demás habitantes de la región”.¹⁸

No es una sorpresa, entonces, que algunos pueblos indígenas del Medio y Bajo Atrato se hayan organizado a partir de las negociaciones con la Corona y sus emisarios directos. Aunque aparentemente la fundación de estos pueblos se podría haber dado con facilidad en esos encuentros y negociaciones, la población del bajo Atrato y sus asentamientos tomaron aproximadamente treinta años —entre 1688 y 1719— en constituirse.¹⁹ Para finales del siglo XVIII, los embera:

Tenían sus territorios en un núcleo que abarcaba los cursos altos de los ríos Atrato, San Juan y afluentes orientales del bajo Baudó; con los inicios de la colonización minera en esta región, su territorio se fragmentó sociopolítica y espacialmente a partir de las migraciones que emprendieron en diferentes direcciones, ocupando territorios de los burumia, carautas (katíos), monguina y suruco.²⁰

A partir de esas reestructuraciones comenzaron a definirse algunos grupos. Por ejemplo, como emberas fueron conocidos un conjunto de comunidades con tendencias culturales, tiempos y formas agrícolas similares, así como fiestas, deidades cercanas y espacios territoriales comunes, esto lo podemos observar en las historias de los dioses Karagabi y Dabeiba y en la historia de la creación del mundo embera por medio de la rana Betata.

Por su parte, como chochoes fueron conocidos:

¹⁵ Se tiende a decir que los actuales Embera son descendientes de los antiguos Cuevas, mas no se tiene evidencia histórica que lo sustente.

¹⁶ Las divisiones se dieron al interior de comunidades enteras autodefinidas, que actualmente se consideran como hermanas; entre ellas, la comunidad wounaan, tule, y embera.

¹⁷ Los diferentes pueblos emberas, citaraes, awas y demás se dirigieron hacia el medio Atrato y las comunidades cunas se trasladaron hacia el bajo Atrato y al istmo de panamá.

¹⁸ Cantor 31.

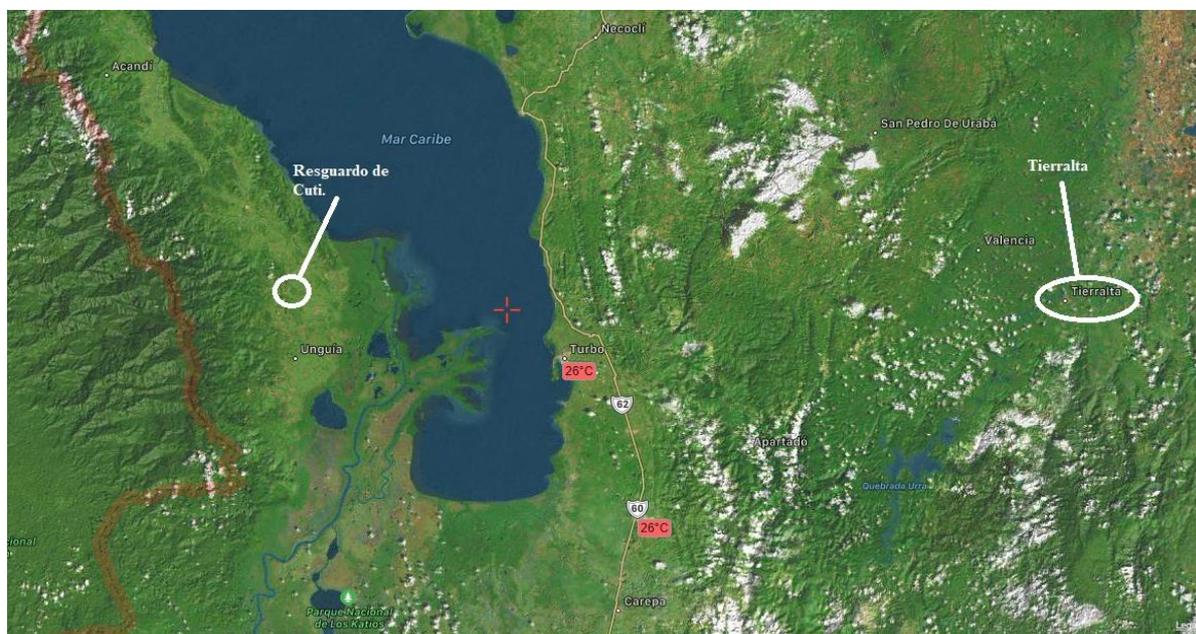
¹⁹ González Escobar 54.

²⁰ Patricia Vargas Sarmiento, *Los embera y los cuna. Impacto y reacción ante la ocupación española, siglos XVI y XVII* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1993) 35.

Los citaraes, cirambiraes, atrabiraes y atrábidas, habitantes del medio y alto Atrato y San Juan. A principios del siglo XVII se reconocían por tal a los de Noanamá, Tatamá y Citará, que formarían las tres provincias del Chocó, aunque tatamaes y citaraes eran embera, por lo que noanamaes y emberaes serían en esencia a quienes se designan como chocoes.²¹

Este último grupo —los chocoes— fue el que se asentó en las proximidades del Alto Sinú, que posteriormente puede identificarse como embera eyabida o katío de los resguardos de Iwagadó en Tierra Alta, Córdoba. Sin embargo, la mayoría de la población no permaneció para la época de la conquista en este territorio y se trasladó a otros sitios de la región en los que también se vieron obligados a salir por megaproyectos de extracción minera o hidroeléctricas como las de Urrá en Tierralta (mapa 2).

Mapa 2. Ubicación del resguardo Cuti y Tierralta, Córdoba.



Fuente: https://satellites.pro/mapa_de_Colombia#8.1.60517,-76.804047,10 (01/10/2019)

Los motivos de su movilización tienen que ver con la Central Hidroeléctrica de Urrá —localizada al noroccidente de Colombia, 30 km al sur del municipio de Tierralta (Córdoba)—, pues el proyecto afectó los medios de vida y subsistencia de los habitantes de su zona de influencia.

Su principal fuente de abastecimiento de agua es el río Sinú, que nace en el nudo del Paramillo, un accidente orográfico en el extremo norte de la cordillera occidental, y

²¹ González Escobar 39.

recorre 350 km hasta su desembocadura en el mar Caribe. El área de influencia directa de la Central Hidroeléctrica Urrá comprende la zona rural del municipio de Tierralta y la cuenca del Sinú.²²

Este territorio ha sido habitado por comunidades campesinas y pueblos indígenas, como los katíos y los zenús. Entre 1993 y 1996 se constituyeron los resguardos Katagaví e Iwagadó, los cuales, a partir de 1998, se unificaron bajo una sentencia²³ de la Corte Constitucional para conformar el resguardo embera katío del Alto del Sinú.²⁴

Las actividades del proyecto Urrá, que iniciaron en 1993 y se extendieron hasta 1999 en los territorios del pueblo embera, tuvieron impactos ambientales debido a la desviación del cauce del río y a la inundación de las tierras, para dar paso a la construcción de la represa y la hidroeléctrica. Inicialmente se creyó que la represa traería consigo beneficios como el aumento del empleo, un mayor desarrollo o el suministro de energía; sin embargo, la comunidad no obtuvo algo más que complicaciones en sus actividades productivas, sus prácticas culturales y su convivencia.

En cuanto a sus prácticas productivas experimentaron la eliminación paulatina de su agricultura debido a la inundación de tierras fértiles y al cambio del cauce del río que, por un lado, suprimió la movilización acuática y, por el otro, causó la desaparición de algunas especies de peces, fuente de su alimentación y economía.

Con relación a sus prácticas culturales, algunos de los efectos del proyecto fueron el reasentamiento y la oposición de los indígenas a la reubicación del resguardo, lo que conllevó otras problemáticas sociales que existían en el momento, especialmente los conflictos entre terratenientes, indígenas y colonos:

Una colonización resultado de la expansión de la frontera agrícola, con los conflictos de tierras típicos de dicha expansión entre colonos nuevos y pobladores antiguos y entre terratenientes y colonos. A tales problemas en los años noventa se sobrepondrán otros resultados del conflicto armado, pero también de la construcción de la represa y sus consecuencias, en particular, sobre las comunidades indígenas allí asentadas.²⁵

²² Julieta Lemaitre (comp.), *Derechos enterrados. Comunidades étnicas y campesinas en Colombia, nueve casos de estudio* (Bogotá: Ediciones Uniandes, 2011) 99.

²³ Corte Constitucional de Colombia, sentencia T652/98 del 10 de noviembre de 1998, referida a las medidas provisionales para proteger un derecho. Recuperado de: <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1998/T-652-98.htm> (05/07/2020)

²⁴ Lemaitre 101.

²⁵ Lemaitre 102-103.

Ante un proyecto de tal magnitud como lo fue la hidroeléctrica y con los cambios constitucionales de 1991, los pueblos indígenas y las comunidades campesinas hicieron sentir su voz mediante reclamos a la Corte Constitucional de Colombia, que “en 1998 ordenó una indemnización a favor del pueblo embera por los daños irreparables sobre la integridad cultural del pueblo indígena”²⁶ causados por la represa.

En ese mismo año, para justificar la indemnización,²⁷ la Corte realizó un análisis de las irregularidades del proyecto, entre las cuales señaló los daños causados a la comunidad indígena a partir de la afectación a sus fuentes tradicionales de alimentación, de la ausencia de una consulta formal a las comunidades, de la obtención de la licencia ambiental de forma irregular y de la violación del derecho al dominio sobre el resguardo y la integridad territorial. La Corte también expuso la falta en que incurrió el Estado al momento de proteger la identidad étnica, cultural, social y económica de las comunidades indígenas.²⁸

No obstante, los planes de la Corte para sancionar las anormalidades del proyecto se vieron interrumpidas y modificadas drásticamente por los conflictos de la época, ya que en 1999:

La zona del nudo de Paramillo tomó protagonismo en el conflicto armado, en particular, en la confrontación entre las FARC y las AUC. La visibilidad en la defensa de sus derechos puso en riesgo a los líderes emberaes y varios han sido desde entonces asesinados y desaparecidos, como Alonso Jarupia Domicó, Kimi Pernía Domicó y Augusto Lana Domicó. En 1999 el pueblo indígena promulgó la Declaración de Zambudó en la que insistía en que estaba al margen del conflicto armado, pero las amenazas continuaron, resultando en desplazamientos, retenciones, irrespeto a las autoridades, control al paso de víveres y medicinas, siembra de minas antipersonales y reclutamiento forzado, incluso, de menores.²⁹

Dichos acontecimientos afectaron los propósitos para la reubicación de la población que perdió sus terrenos “ya que las comunidades indígenas y campesinas debieron abandonar en desplazamientos masivos algunas de las tierras adjudicadas en el proceso de reparación por el proyecto Urrá”³⁰. ¿Hacia dónde migraron los embera?, ¿qué territorio consideraron como hogar para su pueblo?

²⁶ Lemaitre 103.

²⁷ Si bien fue declarada la indemnización, estas también han acentuado las rupturas y divisiones internas, de manera que hoy en día es difícil contar con criterios sólidos de identificación de las familias afectadas, ya que no se asignaron los pagos por comunidades, sino por familias. Lemaitre 110.

²⁸ Lemaitre 108-109.

²⁹ Lemaitre 110.

³⁰ Lemaitre 110.

Uno de los lugares de destino de los sujetos afectados, fue el resguardo de Cuti. Este se encuentra ubicado en una región que ha sido históricamente objeto de lucha y conflicto armado y que representa un valor incalculable para el Estado, las comunidades que viven en estos territorios y los actores ilegales, como el ya desmovilizado FARC-EP³¹ y los aún activos ELN³² y AGC³³.

Además, el control por los espacios selváticos, que se configuran como corredores estratégicos para el desarrollo de economías ilegales, como la extracción de madera, la minería ilegal, los cultivos ilícitos, el tráfico de fauna y la migración de personas hacia Centroamérica y Norteamérica, hacen que las poblaciones que viven en estos espacios estén en constante estado de vulneración.

En este sentido, el desplazamiento masivo de las comunidades indígenas, que viven en el territorio, el fuerte olvido estatal y el crecimiento de la ilegalidad son hechos que no han permitido el desarrollo potencial de la región y que demuestran la poca capacidad del Estado colombiano para hacer frente a estos inconvenientes. Aunque no sería preciso hablar de una ausencia del Estado, sino más bien de una presencia cómplice en la que la burocracia estatal se beneficia de los procesos enunciados. En términos de la geógrafa Luz Stella Carmona:³⁴

La imposibilidad del Gobierno colombiano y de los países vecinos para controlar los grupos armados y los comercios ilícitos asociados a la guerra, se hace evidente en la medida en que crecen los flujos transnacionales de dinero proveniente del narcotráfico y del comercio ilegal de armamento, del que se beneficia el crimen organizado, guerrilleros, paramilitares, la propia institucionalidad de Gobierno y de la sociedad civil³⁵

En este marco de ilegalidad y complicidad, las comunidades indígenas y campesinas que se mueven según se les indique quedan expuestas y, aun cuando estas intentan preservar su identidad, sus creencias religiosas, la manera en que consumen o se relacionan con sus recursos naturales, así como algunas prácticas culturales que los han acompañado, las violencias físicas y simbólicas coartan su libertad de expresión y deconstruyen sus tradiciones, lo que les obliga a encontrar nuevas formas de ser y estar en el mundo. ¿Qué

³¹ Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del pueblo (Guerrilla).

³² Ejército de Liberación Nacional (Guerrilla).

³³ Autodefensas Gaitanistas de Colombia (Paramilitares).

³⁴ Ingeniera Forestal y Magíster en Estudios Regionales de la Universidad Nacional de Colombia

³⁵ Luz Stella Carmona Londoño, “Tapón del Darién. En disputa por la unión de las américas”, *Revista de la Facultad de Trabajo Social UPB* 26.26 (2010): 12-27.

pervive de su cultura? ¿Cómo podría comprenderse la identidad de los embera y sus reestructuraciones?

Si se plantea un abandono estatal en la región del Darién y se confirma la presencia de actores al margen de la ley, resulta factible preguntarse por quiénes han vivido en el territorio y cuáles han sido las prácticas de resistencia que allí se han gestado; en otras palabras, quiénes son, a fin de cuentas, los ejes vinculantes de las narrativas colectivas.

2.3 La mujer indígena

Las condiciones sociales de las mujeres indígenas han estado ligadas desde los tiempos de la colonia a la resistencia. Son ellas quienes han salvaguardado los saberes ancestrales a través de acciones que permiten una reproducción de su cultura y de sus estructuras sociales en las próximas generaciones. La mujer indígena es madre, hermana y esposa, pero también es maestra, artesana y guerrera. La seguridad que muestra al movilizarse por el territorio no solo da cuenta de que lo habita, sino también de que lo conoce y lo siente.

En este sentido, la resistencia de las mujeres indígenas no se expresan únicamente a través de acciones estáticas encaminadas en una sola dirección o que se justifican en una sola razón; en realidad, todo un entramado de situaciones, pensamientos, sentimientos y reflexiones sobre la naturaleza, su ser y el territorio son muestra de sus esfuerzos por mantener su cultura; es decir, por conservar las construcciones comunitarias que dan sentido a su devenir y que están íntimamente ligadas con el territorio que habitan.

De esta manera, las mujeres indígenas se han formado en una noción de resistencia que aboga por prevenir la pérdida de los elementos propios del devenir cultural de su pueblo.

Sin embargo, la colonización y la guerra han arrebatado la posibilidad de que las comunidades permanezcan en sus territorios, conserven sus tradiciones ancestrales y puedan ejercer sus prácticas culturales. El papel que han jugado las mujeres en la resistencia de estas comunidades es expresado por las indígenas mizak del Cauca de esta manera:

Estos actos de resistencia son variados y comprenden desde el papel de las mayores (sic) recuperadoras de tierra, las mujeres que lucharon hombro a hombro junto a los compañeros hombres, para recuperar las tierras arrebatadas y oponerse al pago del terraje. Los procesos de resistencias también son de las mujeres que hemos apoyado desde la cocina y el fogón, permitiendo la unidad de los pueblos a través de la

alimentación; a las mujeres que con hijos e hijas en su espalda siguen andando y liberando a la madre tierra³⁶.

Algo semejante ocurre con las comunidades indígenas embera, en particular en el resguardo de Cuti, del Darién chocoano. Allí, para la década de los 90, las acciones de grupos armados ilegales, el abandono por parte del Estado y la colonización hicieron que esta comunidad se encontrara en una situación de vulnerabilidad; sin otra salida, más que acudir a la resistencia.

El resguardo de Cuti, por su ubicación, fue un punto estratégico para acceder a los terrenos de cultivos ilícitos que había para la época de los años 90. Sus tambos, cercanos a la orilla del río, dejaban al descubierto a las familias ante los disparos y otros tipos de acciones por parte de los ilegales.

Esto hizo que, durante este tiempo, la comunidad indígena se encontrara acorralada entre los enfrentamientos de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), lo que provocó que la comunidad no pudiera desplazarse por su territorio, ni siquiera hasta el pueblo donde obtenían alimentos y otros elementos necesarios para su bienestar.

Además, esto ocasionó un desplazamiento masivo de la comunidad, por lo que muchos de ellos regresaron a Córdoba y otros se fueron hacia Currulao o Dabeiba, en Antioquia.

Un caso que ilustra este fenómeno es el del Gobernador del resguardo Cuti, Moisés Domicó. En 1997, “fue retenido y amenazado de muerte por miembros de las autodefensas”. Se trataba del Bloque Elmer Cárdenas de las AUC, dirigido por alias “El alemán”.³⁷ Sin embargo, las mujeres del resguardo se opusieron firmemente y enfrentaron de manera no violenta a los armados, exigiendo el respeto por la vida de su gobernador Moisés. Ellas fueron escuchadas y se logró la liberación de su líder; no obstante, Moisés abandonó forzosamente el territorio.³⁸

Este hecho fue fundamental para la comunidad del resguardo, pues marcó el inicio de un proceso de organización bajo la responsabilidad de las mujeres y particularmente de María

³⁶ Gestoras de memoria histórica del resguardo de Jambaló, *Hilando memorias para tejer resistencias: mujeres indígenas en la lucha contra las violencias* (Colombia: Impresol Ediciones, 2016) 34.

³⁷ Por este alias es conocido Elmer Cárdenas, quien fue comandante del Bloque armado que actuó en esa zona del país entre 1990 y 2006, cuando se desmovilizó. Juzgado Primero Civil del Circuito Especializado en Restitución de Tierras de Quibdó, Sentencia No. 33 de 28 de junio de 2018, referida a un proceso de restitución de derechos territoriales, solicitante: resguardo indígena embera katío: 4.

³⁸ Juzgado Primero Civil del Circuito Especializado en Restitución de Tierras de Quibdó, Sentencia No. 33 de 28 de junio de 2018, referida a un proceso de restitución de derechos territoriales, solicitante: resguardo indígena embera katío: 3-4.

Guasarupa, el cual les permitió resistir a las intimidaciones de los grupos armados presentes en su territorio. Pocas personas quedarían en el resguardo, entre ellas se encontraban 4 mujeres, fuertes y luchadoras, Albertina Domicó —madre de María y Aurora— María Guasarupa Domicó, Aurora Guasarupa Domicó y Fanny Domicó —hermana de Albertina—.

En este tiempo, además de los bloqueos y restricciones por parte de las AUC, las mujeres fueron víctimas de violencia sexual y una constante intimidación para forzarlos a vender los terrenos pertenecientes al resguardo. Varias hectáreas de tierra fueron perdidas en este tiempo,³⁹ pero ellas no cesaron su resistencia y no cedieron pese a las insistencias y amenazas de los ilegales por quitarles sus terrenos. María Guasarupa Domicó fue la mujer que lideró la configuración de unas formas de organización que aún persisten y reclaman la recuperación de su libertad y de los terrenos perdidos por las injerencias de estos entes paramilitares. Además, esta gobernadora indígena promueve la enseñanza del tejido en chaquira y las danzas y cantos tradicionales embera como actividades que permiten contener los agravios sufridos y mantener viva su cultura y ancestralidad.

Debido al acompañamiento y el liderazgo que mostró María G. guiando a las mujeres y hombres del resguardo y por su papel en la resistencia ante los paramilitares, entre 1997 y 2003, sería nombrada gobernadora, cargo que conserva al día de hoy.

Las mujeres del resguardo dan testimonio de cómo María G. Se ha ganado el cariño y el respeto de ellas por ser la mediadora en ese proceso de liberación de su cultura y su tierra. En conversaciones con Elci Erupuma Bailarín —sobrina de María—, ella relata de manera clara los motivos de su tía para resistir por la tierra y su tenencia:

Si ella dejaba esta tierra, ¿dónde iba a ir? Ella pensó eso con los hijos. Vea, yo soy madre soltera y yo tengo tres hijos, pa' onde me los voy a llevar sabiendo que yo tengo tierra aquí (...) el marido la dejó, se casó aquí también y el que ahora es marido también se fue con otra mujer (...) si ella va para otra comunidad, y si no le dan tierra, un pedazo de tierra, como va a mantener (...) Ella misma iba a pescar y ella misma iba a montiá'. Ella sola, mi tía sabe hacer este carrizo (techo y armazón del tambo), yo no sé eso.⁴⁰

Es interesante escuchar aquellos relatos en los que se narran los recuerdos y las enseñanzas de María Guasarupa. Ella fue la que posibilitó, de alguna manera, que perduraran aquellos

³⁹ Juzgado Primero Civil del Circuito Especializado en Restitución de Tierras de Quibdó, Sentencia No. 33 de 28 de junio de 2018, referida a un proceso de restitución de derechos territoriales, solicitante: resguardo indígena embera katío: 3-4.

⁴⁰ Entrevista de grupo a Elci Erupuma, resguardo de Cuti, Chocó, 21 de mayo de 2019.

conocimientos básicos sobre las responsabilidades de vivir en un resguardo, sin importar la falta de fuerza masculina que fue desplazada por la guerra.

El reconocimiento que se le da a esta líder es perceptible en las habitantes del resguardo, quienes como Cécica Domicó⁴¹ expresando una opinión positiva de María en relación a la cultura y su forma de transmitirla en la escuela.

Son estos relatos los que posicionan a María G. como una garante de su cultura y una maestra para la comunidad. Es ella quien posibilita que los hechos del conflicto puedan ser resignificados mediante la utilización de los elementos culturales como prácticas de resistencia.

Estas condiciones, la resistencia y la posición de las mujeres indígenas en la conservación de su cultura fueron los aspectos que nos llevaron a interesarnos por el estudio de estas prácticas y a ocuparnos del análisis y comprensión de los procesos llevados a cabo en el resguardo de Cuti, a través de un trabajo de campo con la comunidad embera eyábida. Para abordar estos temas, nos planteamos la pregunta:

¿Cómo la embera wera transmite la memoria colectiva mediante las prácticas de resistencia cultural para la apropiación del territorio en el resguardo de Cuti?

3. Algunas experiencias similares en otros resguardos

En la última década, las comunidades indígenas han tomado un importante papel como actores sociales y políticos, debido a su relación constante y cercana con los actos de guerra que se han perpetuado durante más de cincuenta años en los territorios de sus comunidades.

Los procesos de resistencia ancestral son acciones organizadas en comunidad, que tienen la intención de salvaguardar la vida de los pueblos y sus valores culturales. Esto se ha dado de diferentes maneras en cada pueblo indígena, pero es evidente cómo estas formas de organización política, social y cultural han estado direccionadas a una defensa de los territorios ancestrales, así como de sus artefactos culturales y de su memoria.

Los resultados del proceso de resistencia que han obtenido estos pueblos a través del tiempo se han logrado consolidar. De manera que evidencian la capacidad organizativa, comunitaria

⁴¹ Ver nota n° 133

y social, desarrollada por las políticas internas de los pueblos indígenas, puesto que han permitido que dichos procesos tengan sentido de comunidad, otorgándoles nuevos significados desde sus experiencias de vida y reflejando el sentir de las personas que la conforman.

La resistencia de los pueblos ha estado relacionada con la presencia activa de los actores armados y la violencia que ejercen, pero, ¿a qué otros factores se deben resistir nuestros pueblos indígenas? En Colombia, estos hechos de violencia contra las comunidades indígenas han sido sistemáticos más que transitorios. El paradigma extractivista que caracteriza al capitalismo perjudica de manera grave y directa a estas comunidades, provocando que las economías ilegales interfieran en sus dinámicas naturales internas.

El Estado Colombiano ha contribuido al olvido y despojo. Se ha encargado —entre otras cosas— de desconocer los intereses de los pueblos indígenas, de saquear sus tierras y de atentar contra las tradiciones y costumbres ancestrales bajo una premisa errada de superioridad racial. El estado nos trasmite sus ideales, y han calado de tal manera en nuestra sociedad, que actualmente nos resultan incomprensibles las luchas que se han realizado por la liberación de la madre tierra, así como otras formas de relacionarse con el territorio, propias de las comunidades indígenas. Es por tanto que las relaciones que las personas crean con los territorios y los elementos que lo conforman se ven plasmadas en sus tierras y en la abundancia espiritual y natural que los caracteriza a la hora de dar cuenta de su cultura, en la conferencia de Viena de 1993, citada por la investigadora Fernanda Echavarría se plasmó la siguiente premisa:

Entendemos la libre determinación como el derecho que tienen nuestros pueblos a poseer, controlar, administrar y desarrollar un territorio- actual o ancestral- jurídicamente reconocido y respetado, dentro del cual un pueblo, sin inferencias de ninguna especie, desarrolla, recrea y proyecta todos los aspectos de su cultura particular y específica. En esos territorios nuestros pueblos aplican su propio modelo y opción de desarrollo según sus propias concepciones cosmogónico-filosóficas de la economía y de su relación con la naturaleza, controlando efectivamente los recursos del suelo y del subsuelo.⁴²

En los pueblos indígenas del Cauca se han presentado diferentes hechos que han diezmado a su comunidad y territorio. El flagelo de la droga y la guerra han golpeado por años sus espacios de convivencia y el Estado ha brillado por su ausencia; sin embargo, las

⁴² Fernanda Echavarría, *reflexión sobre el sentido de territorio para los pueblos indígenas en el contexto del ordenamiento territorial y el desarrollo minero* (Mendoza: 2001) 7

comunidades han desarrollado procesos comunitarios y sociales enfocados en la liberación de la madre tierra —como ellos la llaman— desde diferentes ángulos y posiciones, que tiene la finalidad de realizar una lectura holística y a su vez particular de las necesidades y posibilidades de sus territorios.

(...) la resistencia acá es frente a las políticas del gobierno que son muy duras, que son muy fuertes para nosotros los indígenas (...) con los mismos grupos armados que nos han venido haciendo la guerra, nos han matado líderes (...) nosotros siempre hemos sido opositores a todos los grupos armados, no compartimos de que aquí exista la guerrilla, inclusive el ejército ni la policía, porque nosotros manejamos como defensa de la vida y la comunidad a la guardia indígena (...) resistimos del mismo capitalismo, a las multinacionales, que cada día pretenden comprar de todo y que la humanidad ya no vale, sino que lo que vale es el dinero (...).⁴³

Puntualmente, los indígenas del Cauca, desde la década de los noventa y gracias a la autorización dada por el Congreso Regional Indígena del Cauca (CRIC), las expresiones de resistencia en cada una de las comunidades indígenas se han tomado como ejemplos para dar cuenta de las acciones lideradas por las comunidades nasa y misak, pues estas han ayudado a la construcción de paz y conservar la semilla que brota para los procesos de resistencia en otros territorios colombianos y del mundo.

Los pueblos indígenas del Cauca son alrededor de 77 resguardos con aproximadamente 270.486 personas. Los procesos de resistencia que estos han vivido se han prolongado y tienen como particularidad que sus mecanismos de lucha y su defensa se hayan dado a partir de acciones no violentas, las cuales cuentan con una aceptación fuerte entre las comunidades, debido a que, en el poco tiempo que se han practicado, han incidido diferentes condiciones de vida de sus integrantes.

Hoy, esa experiencia de resistencia indígena es reconocida por la entidad comunitaria regional del CRIC, así como por otras comunidades cercanas, el Estado y algunas organizaciones que se interesan en las memorias de quienes han vivido el conflicto.

Además de los procesos comunitarios —que han sido sumamente importantes en el devenir histórico de los indígenas—, es importante resaltar la actitud crítica —acompañada de la práctica— que poseen las comunidades indígenas y el cómo ha posibilitado que los procesos de resistencia tengan un impacto social y adopte una forma de enseñanza que aspira al

⁴³ Expresión de los pueblos indígenas del Cauca consagrada en declaraciones, mandatos y comunicados que recogen sus pensamientos, propuestas y decisiones. Ver: Esperanza Hernández Delgado, “La resistencia civil de los indígenas del Cauca”, *Papel político* 1.1 (2006): 177-220.

bienestar a partir de sí mismos, pero que se proyecta hacia su comunidad a través de la responsabilidad ecológica. Ellos se consideran uno con la madre tierra.

Los indígenas narran su forma de sentir los procesos de resistencia y exponen las razones por las que han hecho parte de los proyectos comunitarios que han mejorado las condiciones de sus pueblos:

La resistencia indígena es histórica, por asumirse y reasumirse en forma permanente por las comunidades, bajo diversas modalidades, que han respondido a las necesidades de cada momento. Esta resistencia, se ha tejido con aprendizajes del pasado, el legado de líderes históricos, el acumulado de experiencia y los requerimientos de cada presente.⁴⁴

La resistencia indígena en el Cauca evidencia ciertos elementos necesarios para un proceso efectivo y bien logrado, o que, por lo menos, ofrecen las posibilidades que han permitido que estos se den de una manera integral, organizada y comunitaria.

La “no violencia” resalta en estos procesos como el pilar para obtener las condiciones propicias de diálogo y reflexión, que incluyen diversas perspectivas. En estas se pone de manifiesto la capacidad de la sociedad civil para mediar los actos de los grupos armados y del Estado y para representar los sujetos de las comunidades afectadas. Además, son una muestra de cómo las estructuras culturales de los pueblos indígenas son fuertes en su arraigo comunitario, lo que permite a su vez una representación de las nociones sociales desde una identidad indígena que se ve afectada por espacios de colonización ajenos a su comunidad, pero que admite un reconocimiento nacional e internacional de sus procesos, luchas y exigencias.

Por otro lado, así como en Colombia se pueden evidenciar los procesos de resistencia de las comunidades indígenas enfocados en una recuperación de la memoria ancestral, sus saberes y conocimientos, otras comunidades latinoamericanas son una muestra de ello. Estas, incorporan en sus prácticas la lectura del paisaje y su universo cultural e interactúan con “el otro y con lo otro”, como oportunidades para construir el “sí mismo”.

Así, como las comunidades nasa del Cauca, algunas comunidades nahuas de América Central buscan recuperar sus conocimientos ancestrales, su cultura, su capacidad de organización y su agenciamiento en cuanto a las labores de la tierra de su comunidad y las labores políticas

⁴⁴ Hernández Delgado “La resistencia...” 191.

necesarias para estos procesos⁴⁵. Con el fin de reconocer un poco más frente a estas propuestas, más adelante nos remitiremos a investigaciones realizadas en el ámbito colombiano.

La historia oral en las comunidades indígenas y otras herramientas son fundamentales para salvaguardar los relatos, saberes y costumbres que configuran la identidad de estos grupos indígenas, quienes procuran, a través de sus interacciones con la palabra, postergar su universo cultural y simbólico con los que comparten su territorio y su humanidad.

3.1. Resistencia en el Urabá chocoano: los pueblos indígenas y afros en la creación de las memorias colectivas

Las experiencias que fueron desarrolladas por comunidades indígenas, no están muy distantes de las acciones organizadas que se dieron en la década de los 90 y comienzos de los 2000 y que aún se siguen gestando en el Urabá, alrededor de la búsqueda del bienestar y la preservación cultural de las comunidades de la región.

En este sentido, las prácticas culturales del Urabá son tan diversas como su gente, pero hay algo que casi toda su gente ha podido evidenciar, algunos quizás menos que otros, pero la injerencia de la guerra y el olvido estatal en esta zona ha sido una constante.

La música, la danza y el folclor de la región urabeña ha sido uno de los principales vías de escape a la violencia y al olvido estatal, el bullerengue Urabaense ha sido un fiel denunciante de estos flagelos, una tradición fuerte y un decidido guerrero que a través de los ritmos provenientes de África y que se han condicionado en esta región como una forma de expresión de los gustos, anécdotas y pasiones de las gentes negras, indígenas y campesinas ha vencido a la colonización intrépida que busca silenciarle.

La música, al igual que la danza, el tejido y la pintura son formas de mostrar a través de los sentidos y sentimientos; las denuncias, injusticias, diferencias y semejanzas, lo que fuimos y lo que somos; quizás de lo que seremos, pero siempre en vía de llevar afuera lo que nos toca y llegar a otros, para movilizar ideas, para generar un sentido crítico y colectivo de lo que

⁴⁵ Asociación de Promotores y Defensoría de los Derechos Indígenas de Nicaragua, *Saberes ancestrales: para preservar el bienestar y la armonía en las comunidades indígenas: diagnóstico de la medicina tradicional, base de identidad de los pueblos indígenas del Pacífico, Centro y Norte de Nicaragua* (Managua: APRODIN, 2011) 125.

creemos que somos como humanos, como Afro, como campesino, como indígena... Como colombianos.

Es entonces la memoria, la Historia, lo vivido y lo sentido lo que se narra en el bullarengue; unas narrativas de esclavitud que han de pasar por las gentes que replican su legado, al cantarse sus historias, los juglares negros que vivieron las incesantes noches de la esclavitud han de mostrar en sus canticos; las fortalezas de un pueblo que ha sido diezmado y marginado, pero nunca vencido.

Son entonces los juglares quienes se encargaron de llevar, desde el bajo magdalena y el canal del dique hacia el Darién esta cultura colombo africana que encajo perfectamente en las condiciones de vida de este inhóspito territorio signado por una violencia que debía ser resistida con arte⁴⁶.

Desde entonces, Este Hablado canta ‘o de los juglares bullangueros es una tradición en las tierras de Urabá, Pero fueron los negros y cimarrones, quienes dieron sentido a estos ritmos, a través de reuniones en palenques, se crearon las danzas, códigos y referencias ancestrales con las que cuenta esta tradición; el bunde y fandango son algunos de ellos⁴⁷. Así lo expresa Rafael Díaz.

Los espacios lúdicos fueron conquistas que resultaron de la persistencia de los esclavos. Los patios traseros de las casas fueron espacios “liberados” {sic.} por los esclavos para sus bailes y celebraciones. Allí se reunían a celebrar sus bundes y fandangos. (Díaz, 2011. P235. “en las postrimerías del siglo XVIII en diversas provincias de la Nueva Granda se ejecutaban bailes populares como bundes y fandangos en circunstancias preferentemente, aunque no exclusivamente, nocturnas, con la más abigarrada concurrencia de todos los aspectos sociales y raciales.”⁴⁸

Es claro que lo que sucedía en este tiempo dio pie para el surgimiento de esta tradición musical y en danza que hasta el día de hoy hacen parte de la cultura bullanguera del Urabá antioqueño y chocoano.

El bullarengue como legado de la resistencia de los pueblos afros, es la muestra de la búsqueda de una libertad, no solo en el plano de lo físico, sino también del plano psíquico, ejercer y crear la cultura de los pueblos es un acto de rebelión mucho más grande que

⁴⁶ Paula Andrea Zapata, *Bullarengue urabaense: Música memoriosa en resistencia* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2017) 51.

⁴⁷ Zapata 44.

⁴⁸ Rafael Díaz, “la diversión y la privacidad de los esclavos neogranadinos”, *Historia de la vida privada en Colombia. Las fronteras difusas, del siglo XVI a 1880* (Bogotá: Taurus, 2011) 247.

empuñar un arma y esto hicieron los juglares bullangueros, quienes, a través de la música y la cultura africana, han permitido educar y transmitir entre generaciones, las formas y la esencia para comprender esta expresión.

El bullarengue surgió como necesidad de remembranza para la comunicación abierta con los muertos y con las sombras de los ancestros; a pesar de la complejidad de las relaciones humanas en la sociedad esclavista, el sincretismo de creencias y lenguas le dio un nuevo significado de vida en comunidad. De ahí que sea un *un baile cantao* colectivo: paralelamente al proceso cultural, se fueron asentando los palenques sobrevivientes y sus cultores y juglares se fueron dispersando por el territorio caribeño llevando el bullarengue a algunos rincones escapando del miedo y el silencio.⁴⁹

Es por esto, que el ejercicio de la música, la danza, el tejido y la pintura en las comunidades organizadas, son acciones de resistencia a la injerencia de la colonización, pero que permiten hacer un ejercicio individual o colectivo que implique los procesos de memoria de las comunidades; con la intención de proteger y resguardar los potenciales culturales e históricos de cada integrante de la familia, grupo o comunidad.

3.2. La mujer indígena como práctica viviente

Son muchos los casos en los que la resistencia de las mujeres indígenas ha tomado protagonismo en la cimentación de un sentido de pertenencia frente a su territorio y la creación de alternativas para el diálogo de los saberes que se han cultivado en sus comunidades, “tales como la visibilización de las mujeres indígenas en el ámbito de la salud, la soberanía alimentaria, la agroecología, así como la importancia de las mujeres de Abya Yala dentro de los movimientos en defensa de la Tierra y el territorio”⁵⁰. Para comprender mejor estos procesos, es adecuado revisar algunos de los casos más representativos.

María de Jesús Patricio Martínez es una médica tradicional perteneciente a la comunidad nahua de Tuxpan, Jalisco. Es indígena, feminista y zapatista. Defiende la salud, pero no la mercantilización de la misma:

⁴⁹ Zapata 47.

⁵⁰ Aimé Tapia González, *Mujeres indígenas en defensa de la tierra* (Madrid: Cátedra, 2018) 176.

Apunta a los procesos de cambio que están atravesando las mujeres indígenas mediante la reflexión sobre sus derechos en ámbitos como la salud, la educación, la participación política, la defensa del territorio y la conformación de nuevas identidades.⁵¹

Martínez aprendió estos saberes de su madre y su abuela durante su infancia. Al ser una de las hijas mayores de su familia, le correspondió hacerse cargo del cuidado de sí misma y de sus otros hermanos, pero con el tiempo, y luego de adquirir más experiencia, quiso profundizar en otros asuntos. Aunque no fue nada fácil, ya que las costumbres familiares y sociales de la comunidad no permitían que una mujer pudiera estar en un proceso de formación constante y mucho menos permanecer por fuera de su casa para visitar otras comunidades e instruirse en lo que le interesaba.

También resalta en este panorama, los esfuerzos que han realizado las mujeres mazahuas en México y las mujeres nejapa de El Salvador para la defensa del agua de sus comunidades. Así mismo, el movimiento socioambiental de la Organización de Mujeres Ecologistas de la Sierra Petatlán en el Estado de Guerrero, México ha tenido un papel crucial en la preservación de los bosques de su territorio. Por último, la Asociación Nacional de Mujeres Rurales e indígenas de Chile (ANAMURI) se ha dedicado a defender la soberanía alimentaria desde una perspectiva feminista, que promueve y difunde las propuestas de las mujeres indígenas rurales⁵².

Estos saberes que se han preservado y transformado durante siglos se convierten en espacios de poder en los que las mujeres indígenas ubican la memoria colectiva y las prácticas de resistencia como base para la apropiación de su territorio y de sus formas de vida; en ocasiones tan próximas a las complejidades de los que viven a su alrededor, que desdibujan los límites y alcances de su accionar político.

Estas experiencias se basan en la relación del cuidado de sí y del otro. En ellas, las habilidades para el reconocimiento del cuerpo y la naturaleza se ponen al servicio de la comunidad, sin esperar una remuneración a cambio. La historia de vida de las mujeres indígenas en otros países de Latinoamérica, no es muy diferente a las experiencias que podemos encontrar en cualquier comunidad del territorio colombiano, pues en ellas también se lucha con el objetivo de que los pueblos indígenas sean respetados y reconocidos en la recuperación de su (nuestra) identidad.

⁵¹ Tapia 178.

⁵² Tapia 176.

Para el reconocimiento de los ejemplos colombianos, el Centro Nacional De Memoria histórica y la comisión de la verdad han trabajado arduamente por devolver las voces y darle un reconocimiento político-social a nivel mundial pues el conflicto y los actores indirectos han invisibilizados a través del tiempo y la historia.

En un texto llamado “Hilando memorias para tejer resistencias: mujeres indígenas en lucha contra las violencias” unas 60 mujeres del resguardo indígena de Jámbalo entre las etnias nasa y misak, plasmaron como ha sido su lucha constante frente a los flagelos del conflicto, las violencias sexuales, la muerte, desaparición y desplazamiento de sus hijos y esposos.⁵³

Siguiendo el hilo anterior, las mujeres arahuacas hicieron entrega el 09 de julio 2020 del informe nombrado “‘Voces de la Madre Tierra’, la resistencia de las mujeres arahuacas de la Sierra Nevada de Santa Marta” dando cuenta de las prácticas de resistencia que han sido creadas por las mujeres de estos territorios ancestrales, y la manera en que transmiten y protegen su conocimiento tradicional y ancestral.⁵⁴

Por último, y quizás dos de los trabajos más representativos frente a la lucha indígena, las resistencias de las mujeres y la manera en que sus conocimientos son usurpados, saqueados y destruidos, han sido contados desde la perspectiva propia de la cosmovisión indígena son los publicados por el Centro Nacional de Memoria Histórica-Organización Nacional Indígena de Colombia en los que se titulan “Tiempos de vida y muerte: memorias y luchas de los Pueblos Indígenas en Colombia”⁵⁵ y “¡BASTA YA!”⁵⁶ Ambos dados a conocer gracias al esclarecimiento de la verdad y el reconocimiento de las víctimas del conflicto armado en el que lograron plasmar de forma clara lo que para ellos se vivió en los tiempos más crudos de la violencia armada colombiana y en especial la trasgresión a la mujer, a sus conocimientos y a su cultura.

3.3. Las mujeres indígenas en América Latina

Las comunidades indígenas en América Latina han vivido realidades conflictivas que transforman sus prácticas y modos de concebir su quehacer. Durante estos cambios, las

⁵³ Gestoras de memoria histórica del Resguardo de Jambaló, *Hilando memorias para tejer resistencias: mujeres indígenas en la lucha contra las violencias* (Colombia: Impresol Ediciones, 2016)

⁵⁴ A la espera de la publicación. Véase en: <https://comisiondelaverdad.co/actualidad/noticias/voces-de-la-madre-tierra-la-resistencia-de-las-mujeres-arhuacas-de-la-sierra-nevada-de-santa-marta>

⁵⁵ Centro Nacional de Memoria Histórica-Organización Nacional Indígena de Colombia, *Tiempos de vida y muerte: memorias y luchas de los Pueblos Indígenas en Colombia* (Bogotá: CNMH-ONIC, 2019).

⁵⁶ Grupo de Memoria Histórica (GMH) *¡BASTA YA! Colombia: Memorias de guerra y dignidad* (Bogotá: Imprenta Nacional, 2013).

mujeres han jugado un papel central en la defensa por el territorio, a través de luchas que se trasladan al campo de los saberes, las memorias, las tradiciones, la agricultura, el tejido, la danza, los cantos y otras formas en las que se expresa un sentimiento de resistencia.

En la búsqueda de construir alternativas que les permitan hacer parte de sociedades sostenibles, las mujeres han transformado las discriminaciones de etnia, género, edad, contexto geográfico y clase en apuestas de vida, que tienen como objetivo la defensa de sus comunidades. ¿Qué significa entonces ser mujer en Latinoamérica? Y en específico ¿Ser mujer indígena latinoamericana?

Para comprender la organización de las mujeres indígenas hay que tener en cuenta los elementos en común que han contribuido a la conformación de esas nuevas identidades políticas que existen en el territorio, así como los aspectos que han transfigurado las relaciones de género en las comunidades. En el caso latinoamericano ha sido fundamental la influencia de la Teología de la Liberación⁵⁷ las luchas de las organizaciones campesinas, la importancia de las mujeres en el EZLN⁵⁸, la declaración de la Década de las Naciones Unidas para la Mujer y las organizaciones feministas rurales y urbanas o feministas populares.⁵⁹

Si bien, los teólogos de la liberación en América Latina no hablaban específicamente de una postura feminista, “las críticas que dirigían a las distintas formas de opresión abrieron algunos caminos para el cuestionamiento de la discriminación sexual. Religiosas de distintas órdenes comenzaron a trabajar con indígenas y campesinas”⁶⁰ en procesos que visibilizaron al colectivo femenino en diversos escenarios donde anteriormente no tenían participación.

Por su parte, las organizaciones campesinas del decenio de 1970 cumplieron la función de ser el centro de formación “[...] política para muchas mujeres [indígenas].”⁶¹ Teniendo en cuenta que el campesinado estaba conformado en gran parte por comunidades indígenas, se comprende por qué en “el núcleo de las demandas del sector campesino por acceder a la tierra se puede reconocer la concepción indígena del territorio como el horizonte y sentido de sus culturas”. Las mujeres de estas etnias participaron como agentes activos o pasivos en los

⁵⁷ El Ejército de Liberación Nacional (ELN) es una guerrilla colombiana que ostenta el título de ser la que más años acumula en actividad. Se formó en 1964 y tenían influencias de la reciente Revolución Cubana y su ideología estaba representada, en gran parte, por la Teología de la liberación.

⁵⁸ Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Ha insistido en la importancia de reconocer los derechos de las mujeres y las niñas como aspectos fundamentales para la reconstitución de los pueblos indios.

⁵⁹ Tapia 83-87.

⁶⁰ Tapia 83.

⁶¹ Tapia 84.

sucesos históricos. Algunas veces reproduciendo sus roles tradicionales y otras ostentando cargos de dirección dentro de los movimientos.

Un ejemplo del rol de las mujeres en las organizaciones indígenas es el papel que estas han cumplido en el EZLN, en el que se han construido y fortalecido los discursos feministas, al igual que se han tomado en cuenta las voces de las mujeres, Esto ha enriquecido las posibilidades, propiciado el abastecimiento de espacios propios y permitido cuestionar su experiencia en un mundo de múltiples violencias y posibles segregaciones, todo ello desde sus propias comunidades.

La Revolución Zapatista puso en cuestión la pertenencia de las mujeres en dos estructuras sociales: su etnia y género. Así, las mujeres debieron pensarse como sujetos en desventaja frente a un sistema fuera de las condiciones habituales que se presentaban en sus territorios. Sin embargo, no era solamente el hecho de ser mujeres e indígenas, sino también el hecho de ser pobres. Este sin sabor y confusión fue un aliciente para que la comunidad eligiera a María de Jesús Patricio Martínez para que se pronunciara de la siguiente manera en los diálogos llevados a cabo en el Foro Nacional Indígena en San Cristóbal de las Casas, en 1996:⁶²

Las mujeres necesitamos participar en el proceso de reconstitución de nuevos pueblos, tenemos que darnos la mano entre nosotros y también con los hombres, trabajando juntos para construir la igualdad, la equidad, el respeto. Muchos hombres están comenzando a reconocer que las mujeres sí podemos, pero algunos aun piensan que somos discapacitadas o de segunda, y no es así. Somos fuertes, tenemos iniciativa y podemos hacer las cosas igual que ellos⁶³.

La voz de María Martínez en el foro fue la representación de miles de mujeres indígenas que se consideraban y se consideran con la capacidad de aportar en la construcción de ideas, en la representación de su cultura y en el afianzamiento de su identidad.

En el proceso de reconocer a la mujer en Latinoamérica y reivindicar los movimientos feministas, la Década de las Naciones Unidas para la Mujer —entre 1975 y 1985— cumplió un papel crucial, pues “una generación de intelectuales mexicanas, principalmente pertenecientes al ámbito de las ciencias sociales, con militancia de izquierda y comprometidas con las luchas campesinas, fue construyendo sus feminismos en el trabajo con los sectores populares”.⁶⁴ No se trataba de establecer una diferencia entre feminismo

⁶² Tapia 179.

⁶³ Tapia 181

⁶⁴ Tapia 86.

urbano y rural justificado en la búsqueda de diferentes intereses, sino de unir perspectivas en una categoría llamada: feminismo popular. Categoría que ha proporcionado herramientas para construir desde la interseccionalidad y hacer énfasis en las experiencias de las mujeres pertenecientes a sectores marginados.

Por otro lado, en las luchas que las mujeres indígenas han sostenido en América Latina debe reconocerse el predominio de las migraciones, los desplazamientos, el establecimiento de refugios y la militarización, como factores que varios países han compartido en su devenir histórico y que han tenido consecuencias análogas en la asignación de los roles tradicionales de las comunidades.

De manera que, en el desarrollo de los conflictos armados que han tenido lugar en Centro América y ante la ausencia de los varones, las mujeres se han asumido como las lideresas y protectoras de sus comunidades y han tomado sus vivencias y dolencias como “una escuela organizativa (...) en quien ha recaído la responsabilidad (...) del desplazamiento y la logística de la reubicación en el nuevo territorio”.⁶⁵ Un caso que ilustra esta situación es el de la frontera mexicana, donde:

Los desplazamientos forzados de cientos de indígenas han hecho posible el intercambio de experiencias entre las mujeres mayas (...) Algunas procedían de comunidades que habían sido masacradas, y no eran pocas las que habían sufrido violaciones sexuales y maltrato físico.”⁶⁶

La experiencia es común y no se reduce a una situación de desplazamiento, sino también de ser víctima de una militarización, que ha afectado de manera distinta a los diversos pueblos latinoamericanos y que en el proceso ha generado una multiplicidad de prácticas de resistencia, así como maneras de concebir la vida y experimentar la muerte. Tanto en Colombia, como en Guatemala, México y otros países se ha comenzado una apuesta política en defensa de los territorios y las prácticas ancestrales de las comunidades. En este sentido, las indígenas colombianas:

Comenzaron a organizarse a causa de los desplazamientos forzados por la irrupción de grupos armados en sus territorios. Su apuesta (...) ha sido por la paz ante la violencia

⁶⁵ Tapia 80.

⁶⁶ Tapia 80.

desatada por el ejército, los paramilitares y algunas organizaciones guerrilleras en contra de sus comunidades. Los casos de secuestro, tortura y violación son incontables⁶⁷.

Del mismo modo, en Guatemala:

Las organizaciones guerrilleras que confluyeron en la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) tuvieron en su mayoría una fuerte base social indígena y una destacada participación de las mujeres como combatientes y como bases de apoyo (...). A pesar de la incorporación de las mujeres, tampoco se logró incluir demandas de género en la agenda de la URNG⁶⁸.

Y en México los movimientos guerrilleros:

De finales de los años sesenta y ochenta contaban entre sus filas con mujeres y hombres indígenas. Esto llevó a cuestionar las perspectivas marxistas que se enfocaban en la lucha de clases sin reflexionar en el racismo y la discriminación ejercidos sobre los pueblos indios⁶⁹.

Al mencionar estos tres ejemplos, es claro que en América Latina han nacido diversas organizaciones de mujeres, que han defendido diversas causas, desde la lucha por los derechos de sus pueblos y su autonomía, hasta la elaboración de demandas de género, exigencias en torno al respeto por el medio ambiente y el reconocimiento de los territorios que les pertenecen. ¿Cuáles han sido sus formas de resistir?, ¿cómo se han resignificado a partir de su propio devenir histórico?, ¿por qué es importante enseñar sobre esa resistencia a todos los miembros de la comunidad? O ¿cómo la muerte se vuelve memoria y aprendizaje?

Señalar la importancia que tiene la mujer en el resguardo de Cuti es afirmar su participación en los procesos históricos que han vivido, es reconocer su capacidad de tomar decisiones en las asambleas comunitarias y sentir que sus prácticas están atravesadas por la lucha constante para la pervivencia de sus presentes. En esta medida, sus prácticas como parteras, encargadas de la huerta, maestras, cantantes, gobernadoras y dueñas de la medicina tradicional, como lo es el caso de las ancianas, entre muchas otras; se levantan como posturas políticas en defensa de su identidad y como parte fundamental de su visión del mundo.

⁶⁷ Tapia 81. Los movimientos campesinos de Colombia han contribuido a visibilizar a las mujeres como agentes que luchan en contra de la violencia y que promueven la desmilitarización y la paz.

⁶⁸ Tapia 82. Resulta pertinente señalar que se abrieron espacios para que toda una generación de mujeres indígenas adquiriera formación en la lucha social.

⁶⁹ Tapia 82.

En este punto, las prácticas ancestrales de los pueblos indígenas se posicionan como formas de resistencia ante los sistemas sociales que privilegian el capital por encima de la vida, donde la agricultura es opacada por monocultivos, latifundios de ganadería extensiva, pesticidas y transgénicos y el agua de los ríos es desviada para la producción industrial, la construcción de centrales hidroeléctricas y la producción minera⁷⁰.

¿Qué función podría tener la educación en las comunidades indígenas para fortalecer su sentido de pertenencia con la Madre Tierra? Aimé Tapia González afirma que dentro de la organización indígena:

Las funciones correspondientes a cada miembro de la familia se aprenden a través de enseñanzas prácticas. No hay teoría separada de la vida cotidiana. Tampoco existe la especialización en el estudio de una sola disciplina, sino que se busca que cada persona sea capaz de realizar diversas tareas. Así, por ejemplo, quien se dedica a curar también puede trabajar la tierra, participar en la vida pública y/o desempeñar alguna actividad artística⁷¹.

En este escenario, la educación toma un carácter recíproco en el que, mientras se aprende a leer, multiplicar o dividir, se fortalecen las capacidades de dialogar y escuchar. Por lo tanto, supera el ámbito de las escuelas instituidas por los gobiernos. ¿Qué relación puede haber allí con la vida de sus pueblos? ¿Ser indígena representa un camino de resistencia?

⁷⁰ Santiago Sergio Alameda Ríos, *Tapón del Darién: el dilema del desarrollo*. (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009) 19. En el caso de la configuración socioeconómica actual de la región del Darién choacoano, esta ha sido definida por una vocación extractiva que marca las sucesivas etapas de colonización y poblamiento a través del tiempo (...). En cuanto a las comunidades afrodescendientes, sus principales actividades económicas están basadas en la extracción de recursos naturales, como la pesca, caza, tala de maderas recolección de tagua y otros derivados del bosque que pueden ser comerciados. Adicionalmente, un importante sector está asociado a las actividades agroindustriales como el banano y la palma africana, en donde trabajan como obreros agrícolas bajo condiciones laborales de explotación.

Las comunidades indígenas viven del sustento que brinda la selva, poco a poco sus actividades tradicionales de reproducción se han visto disminuidas por la influencia de la cultura occidental y de la devastación ecológica que han hecho los colonos.

Los mestizos y chilapos se han dedicado históricamente a la colonización y potrerización de la selva, cuando estas actividades no representan una suma importante de ingresos se ven obligados al igual que las comunidades negras, a trabajar como obreros agrícolas, con la diferencia de que estos no tienen titulaciones reconocidas por el estado y en este sentido son más vulnerables al desplazamiento forzado y pérdida de sus parcelas

Los empresarios agrícolas, bananeros, ganaderos y palmicultores han colonizado la mayoría del área en cuestión, se caracterizan por tener grandes latifundios con baja intensidad de mano de obra, introduciendo economías de enclave sustentadas por los grupos paramilitares; dichas actividades se han convertido en la bandera del Estado para el desarrollo económico de la zona, y han adquirido importantes gabelas de parte del gobierno.

⁷¹ Tapia 26.

3.4. La comunidad embera eyábida ante el conflicto

Para la década de los años 80, las confrontaciones en la región y los desplazamientos masivos que se presentaron en todo el país eran una constante. Las grandes migraciones de comunidades permitieron la colonización de terrenos baldíos y selváticos, que poco a poco se convirtieron en espacios habitados, los cuales fueron utilizados de forma amplia por los nuevos inquilinos del territorio. A partir de diálogos establecidos con un habitante del resguardo de Cuti, Trueno, se logró dilucidar cómo se desarrolló este proceso de llegada a los territorios del Darién y la manera en que las comunidades lograron obtener la propiedad de la tierra:

El abuelo mío venia de San Jorge, Cañaveral; y de San Jorge (Antioquia) pasó a Rio grande en el Alto Sinú y de allá vino para acá, y ¿saben por qué? Porque a los hermanos los mataron por allá, violencia. Y de allá vino a Córdoba y de allá también lo desplazaron. Mejor dicho, el abuelo mío no tenía paradero y venia huyendo de la violencia.⁷²

El pueblo embera eyábida del resguardo Cuti⁷³ fue desplazado en 1973 de los municipios de Tierralta, Córdoba, y San Jorge, Antioquia. Por una parte, debido a la violencia paramilitar de Carlos Castaño⁷⁴ y por la otra por la construcción de un proyecto hidroeléctrico, conocido como la represa de Urrá. Por lo anterior, estas comunidades comenzaron a habitar los actuales territorios embera de Cuti, que con el tiempo fueron poblados por los personajes más representativos y sus familias, para asegurar un espacio propio para vivir.

La Sentencia de Restitución de Derechos Territoriales No. 33⁷⁵ describe de manera precisa, cómo las acciones desarrolladas por los individuos fueron propicias para que la comunidad indígena embera eyábida, proveniente de otros lugares como Tierra Alta, Córdoba,⁷⁶ llevaran

⁷² Entrevista de grupo a Trueno, resguardo de Cuti, Chocó, 21 de mayo de 2019.

⁷³ Juzgado Primero Civil del Circuito Especializado en Restitución de Tierras de Quibdó, Sentencia No. 33 de 28 de junio de 2018, referida a un proceso de restitución de derechos territoriales, solicitante: resguardo indígena embera katío:

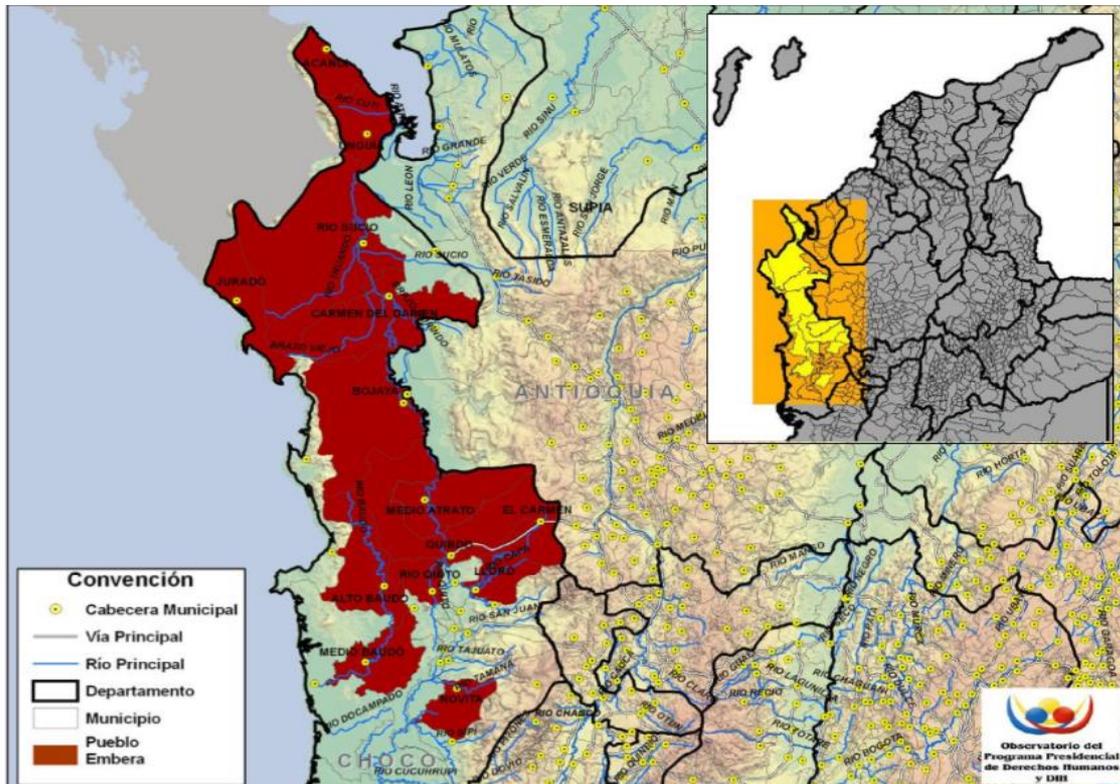
⁷⁴ Carlos Castaño Gil es considerado como el creador de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC). Este comandante paramilitar tuvo influencia en la mayor parte del territorio nacional y fue el encargado de pactar la desmovilización de los paramilitares con el Gobierno Nacional en la era del expresidente Álvaro Uribe Vélez. Para ampliar mejor véase: Herminia González Torralbo, "Mi Confesión. Revelaciones de un criminal de guerra", *Revista de Antropología Iberoamericana* 2.1 (2007): 156-158.

⁷⁵ Juzgado Primero Civil del Circuito Especializado en Restitución de Tierras de Quibdó, Sentencia No. 33 de 28 de junio de 2018, referida a un proceso de restitución de derechos territoriales, solicitante: resguardo indígena embera katío:

⁷⁶ Los proyectos Urra I y Urra II, y actualmente siguen resistiendo en su territorio las consecuencias de esos proyectos en su cultura. Para la construcción de la represa Urra I, en la década de los 90, se inundó parte del territorio de los embera katío lo cual tuvo grandes impactos negativos, ya que desapareció la pesca, la caza, y no se pudo continuar practicando la agricultura ni cultivando plantas medicinales, el fin de estas prácticas tradicionales del pueblo embera katío ha alterado su cultura y sus prácticas rituales, así como sus formas de producción y sostenimiento. Igualmente, los katío ven como una amenaza la creación del Parque Nacional

a cabo un proceso de apropiación territorial y de construcción de múltiples representaciones simbólicas, en los lugares que actualmente hacen parte de su territorio colectivo (Mapa 3).⁷⁷

Mapa 3. Municipios con presencia del pueblo embera



Fuente: Observatorio del Programa Presidencial de DH y DIH, *Diagnóstico de la situación del pueblo indígena Embera Chamí* (2009). Recuperado de: <https://es.slideshare.net/karenquinonezparra/diagnostico-embera-kato> (06/07/2020).

Entre los personajes más representativos y recordados por sus acciones en dicho momento, se encuentra María Guasarupa Domicó, la actual gobernadora del resguardo. Uno de sus sobrinos, Augusto, recuerda con agradecimiento que fue su tía quien se negó a vender y conservó las tierras que hoy son su hogar:

María fue una luchadora que quedó aquí en la tierra, porque algunos líderes ofrecieron plata para venderla y ella solo pensó en el futuro que regresaríamos, pensó mucho en su familia. No recibió nada (resalta María). Ella pensó el futuro de nosotros, mira por ejemplo donde estoy, yo estaba por otro lado, estaba en Córdoba, nosotros huimos por

Natural Paramillo, ya que parte de estos territorios corresponden con el territorio ancestral embera katío. Ministerio de cultura, *Caracterizaciones Pueblos Indígenas en Riesgo*. (República de Colombia, 2010) 97.

⁷⁷Además del saqueo de los recursos madereros, esta región comienza a sufrir otros problemas que se derivan de la construcción de la Central Hidroeléctrica de Urrá, la cual alteró gravemente los ecosistemas de la Cuenca del Sinú y condujo a la pérdida de la “seguridad alimentaria” de la población indígena por la supresión de la oferta ambiental de la Cuenca (extinción del pescado). A estos problemas se suma que esta región se encuentra entre dos frentes económicos (ganadería extensiva de la sabana de Córdoba y agroindustria del banano de Urabá), que han sido epicentros de conflictos bélicos por disputas del control territorial entre actores armados (guerrilla y paramilitares). Véase: Rodríguez Garavito y Orduz Salinas 179.

desplazamiento allá y nosotros estábamos en una crisis y nosotros reportamos a María (mi tía), y nos llamó y entonces estamos acá (...), mira donde estoy si ella hubiera vendido la tierra, yo no estuviera hablado con ustedes, no estuviera por aquí.⁷⁸

María se convierte entonces en una figura que ha logrado resistir a muchos de los flagelos que han inundado por décadas el territorio colombiano; quizás, se podría decir que, por ser mujer, portadora de vida y de su cultura, trasmisora de los conocimientos y las tradiciones, supo proteger el territorio para garantizar la permanencia de su comunidad en el lugar que habitan simbólica y físicamente, y que por poco fue arrebatado y usurpado completamente por diversos actores al margen de la Ley.

Por su parte, Trueno menciona que las comunidades indígenas que habitaban el vasto territorio, entre los resguardos de Tanela y Cuti, eran atacadas por los actores armados, a la misma vez que sostenían disputas y encuentros violentos con miembros de los otros resguardos embera. Así lo recuerda:

Por aquí también había peleas, un señor Roche peleó con nosotros por la tierra. Nosotros tirábamos flechas, (...) entonces el abuelo mío decía, bueno muchachos a las 6 de la tarde alisten, va a venir gente de Roche, los mismos indígenas que vienen de Tanela, de Citará acá. Yo en ese tiempo era un pelao y dijo mi papá, “vaya a la orilla del río”, y yo asustado y bien pelao, y yo veo qué tiene, y pura flecha nosotros llevamos (...) y ¡pa, pa, pa! Y también con boroquera (cerbatana) y machetes.⁷⁹

Este acontecimiento sucedió en las cercanías del Río Tisló. Trueno, su padre y los demás estaban preparados para la lucha por la tierra frente a otros embera dirigidos por Roche. El conflicto tuvo lugar, aproximadamente, desde 1987 hasta 1990.⁸⁰ ¿Cómo lograron resolver sus disputas?

Bueno, en ese tiempo resolvió esa gente (la guerrilla) —dice entre susurros—. El comandante regañó y aquí y regañó allá: “si ustedes siguen así, los mató”. Los paramilitares aun no existían por acá. Nosotros no sabíamos que decían, solo hablamos nuestra lengua, ellos llegaban como libres, como campesinos. Si peleábamos entre los indígenas y no solucionábamos, ellos llegaban y decían: “si ustedes no van a solucionar, ya saben que pasa aquí”.⁸¹

En los 90, miembros de los frentes guerrilleros 5 y 57 de las desmovilizadas FARC-EP y el bloque paramilitar Elmer Cárdenas de las también desmovilizadas AUC iniciaron sus

⁷⁸ Entrevista de grupo a Augusto Domicó, resguardo de Cuti, Chocó, 02 de abril de 2019.

⁷⁹ Entrevista de grupo a Trueno, resguardo de Cuti, Chocó, 21 de mayo de 2019.

⁸⁰ Elci Erupuma menciona: “a mi abuelito Tro también lo mataron por la tierra en Loma Estrella, los Chamarras. Él era buena persona, él recibió a Manuel”.

⁸¹ Entrevista de grupo a Trueno, resguardo de Cuti, Chocó, 21 de mayo de 2019.

enfrentamientos en la región del Darién. Los pobladores del resguardo fueron testigos de fuertes confrontaciones armadas entre los paramilitares y la guerrilla. Estas tuvieron lugar principalmente en Gilgal⁸² y sus alrededores.

A consecuencia de estos enfrentamientos, tan solo cuatro de las mujeres de la comunidad decidieron quedarse para resistir y defender el territorio junto a sus hijos menores.⁸³ Allí permanecieron pese a sufrir reiterados hostigamientos, señalamientos y amenaza de violencia sexual, por parte de los miembros de las autodefensas.

Durante el período de conflictos en la región, María Guasarupa Domicó y sus acompañantes experimentaron el desplazamiento de muchos, así como la muerte de esposos y padres. No obstante, decidieron permanecer en su tierra para evitar la pérdida de la potestad que poseía la comunidad sobre la misma.

En este proceso, María y los demás miembros de la comunidad que decidieron quedarse fueron víctimas de acoso, hambruna e intentos de violación por parte del bloque paramilitar que tenía injerencia en la zona; sin embargo, fue ella (María) quien asumió el liderazgo del grupo de mujeres que permaneció por más de una década en ese lugar y que eligió permanecer en medio de una guerra que aún no se había pedido.⁸⁴

A comienzos de 1997, la Sentencia Restitución de Derechos Territoriales N°33, reseñó cómo Moisés —mencionado anteriormente en un relato—, que era el entonces gobernador del resguardo Cuti, fue retenido y amenazado de muerte por miembros de las autodefensas, pertenecientes al Bloque Elmer Cárdenas, comandado por alias “El Alemán.”⁸⁵ En respuesta al secuestro:

Las mujeres se opusieron firmemente y enfrentaron de manera no violenta a los armados, exigiendo el respeto por la vida de su gobernador Moisés. Gracias a esto se logró su liberación, no obstante, a ella, el entonces gobernador abandonó forzosamente el territorio.⁸⁶

⁸² Corregimiento perteneciente al municipio de Unguía.

⁸³ Se trataba de Albertina —madre de María y Aurora—, María Gusarapa Domicó, Aurora Guasarupa Domicó, Fanny Domicó —hermana de Albertina—.

⁸⁴ Juzgado Primero Civil del Circuito Especializado en Restitución de Tierras de Quibdó, Sentencia No. 33 de 28 de junio de 2018, referida a un proceso de restitución de derechos territoriales, solicitante: resguardo indígena embera katío: 4.

⁸⁵ “El alemán” fue el mote de Elmer Cárdenas, comandante del bloque que actuó en esa zona del país entre 1990 y 2006, cuando se desmovilizaron.

⁸⁶ Juzgado Primero Civil del Circuito Especializado en Restitución de Tierras de Quibdó, Sentencia No. 33 de 28 de junio de 2018, referida a un proceso de restitución de derechos territoriales, solicitante: resguardo indígena embera katío: 3-4.

El bloqueo económico que fue impuesto y controlado militarmente, entre 1997 y 2003, por miembros de las autodefensas del Bloque Elmer Cárdenas causó tal desabastecimiento, pobreza extrema y crisis alimentaria, que en ocasiones las mujeres y los niños de la comunidad llegaron a carecer de sal para cocinar sus alimentos y se vieron forzados a buscar en los recipientes destinados al ganado, en potreros vecinos (fotografía 2).

Fotografía 2. Recipiente para alimentar ganado



Fuente: Luis Fernando Llanos, *Sal Mineral en los potreros*, resguardo de Cuti, Chocó, 03 de abril de 2019.

Los relatos de violencia que vivieron las personas del resguardo de Cuti son incontables. Algunos son recordados en la comunidad como hechos heroicos y de resistencia que mantuvieron con vida el resguardo y su cultura; otros, en cambio, son aborrecidos y se prefieren dejar en el olvido, para nunca más revivir las historias de sangre y dolor que atravesaron a la comunidad. Hoy, aunque la violencia existe en menor medida y se respira

con más calma, no cesan las luchas en los territorios que históricamente han ocupado los indígenas.

4. Conocimiento y vida: sujetos testimoniales, memorias e identidades en el resguardo de Cuti

Alguna vez para explicar lo que se podía entender por investigación social relaté la historia de un buzo que entraba en las profundidades del mar, se internaba en él, a veces no se mojaba, ni sentía el agua, la suponía, porque tenía un grueso traje impermeable. En otras oportunidades se daba el gusto de sentir el agua en todo su cuerpo, experimentándose mar, pez u ostra... su piel, sus sentidos, su emoción quedaban impregnados de mar y de sal. Pero este buzo no podía quedarse allí, no era de ese lugar, aunque lo conocía muy bien. Salía de las profundidades marinas y se encontraba con sus amigos para contarles lo que había visto y experimentado. Los amigos le hacían preguntas, él las respondía y si no podía, conjeturaba, elaboraba con ellos algunas sospechas que lo moverían nuevamente al mar con nuevas inquietudes⁸⁷

Este trabajo de investigación fue realizado con la comunidad del resguardo de Cuti, a partir de la convivencia y la voluntad de compartir momentos vestidos de relatos, canciones, dibujos, pinturas, silencios, comidas, baños en el río y caminatas por su territorio. Es una Investigación Social Comunitaria, porque integra “conocimiento y vida”;

Los conocimientos generados en la ISC, como todo conocimiento instituyente (fundante, dinamizador, generador e integral), son potenciadores de los sujetos y de sus acciones sociales porque reinforman, fortalecen y cualifican las experiencias comunitarias, que promueven la solución negociada de los conflictos. Los resultados del proceso investigativo tienen un particular contenido estratégico que facilitan el permanente reconocimiento y construcción de ambientes configurados desde la convivencia; como también, al ser socializados y aplicados en las prácticas, habilitan a individuos, grupos e instituciones en capacidades y actitudes para diseñar e implementar mecanismos endógenos y pertinentes de tratamiento de conflictos.⁸⁸

Los análisis de contextos e interacciones y significados de experiencias que van más allá de concepciones individuales y de obsesiones institucionales por la memoria y sus múltiples representaciones, se define como investigación comunitaria, ya que encuentra sus bases en procesos constructivos y dialógicos motivados “por intenciones e intereses de conocer y apropiarse del acumulado práctico/teórico existente en el presente, para definir un escenario de futuro transformador”.⁸⁹ Pese a que esta última palabra pueda generar sin sabores, cuando se habla de los alcances de un proyecto, se debe reconocer que es esencial referir los nuevos

⁸⁷ Alfredo Manuel Ghiso Cotos, "Rescatar, descubrir, recrear. Metodologías participativas en investigación social comunitaria", *Metodologías de investigación social. Introducción a los oficios*, coord. Manuel Canales Cerón (Chile: LOM Ediciones, 2006) 349.

⁸⁸ Alfredo Manuel Ghiso Cotos, “Investigación social comunitaria en contextos conflictivos”, *Revista Colombiana de Ciencias Sociales* 4.1 (2013): 131

⁸⁹ Ghiso 354.

sentidos de la experiencia y las diferentes tensiones y procesos de apropiación cultural que paulatinamente cambian y reelaboran discursos, prácticas y formas de ser en la realidad.

Asimismo, al intentar comprender lo que sucede en la vida y lo cotidiano, el enfoque cualitativo de investigación se asume como “garante y vehículo a través del cual se logra el conocimiento de la realidad humana”,⁹⁰ sin omitir que al mismo tiempo es resultado de los procesos de interacción y participación de la comunidad, en los que se construye y se reconstruye la experiencia.

Guiar esta Investigación Social Comunitaria por los caminos del enfoque cualitativo permite abordar “las realidades subjetivas e intersubjetivas como objetos legítimos de conocimientos científicos”,⁹¹ que comprende “las lógicas de pensamiento que guían las acciones sociales y estudia la dimensión interna de la realidad social como fuente de conocimiento”.⁹² Aunque dichas características son útiles para familiarizarse con un contexto y reconocer al otro en una relación horizontal, como parte fundamental del proceso, en realidad, es su carácter comunitario lo que la dota de sensibilidad y la hace válida al trascender las evidencias y los datos. Para ello, se tienen en cuenta las “percepciones que los diversos sujetos poseen y activan en el momento de analizar, interpretar y ubicarse frente al asunto que se quiere estudiar y sobre el que también se quiere actuar”⁹³.

Con el objetivo de explorar y compartir esas percepciones particulares de la comunidad, se construyó un diseño o estructura que permitiera la flexibilidad en la toma de decisiones, tanto teóricas como procedimentales, de manera situada, donde se abriera la posibilidad a los sujetos pertenecientes al proceso de investigación de “rescatar, descubrir y recrear sentidos y conocimientos articulados a situaciones, acciones y discursos sociales”.⁹⁴

En efecto, se usaron distintos métodos, técnicas y formas para registrar la información que estuviera relacionada con la Investigación Social Comunitaria. Estos consistieron en el método descriptivo, el cual nos permitió, en una primera fase, el reconocimiento y la contextualización de la región, así como la construcción de nuevas ideas y referentes

⁹⁰ María Eumelia Galeano Marín, *Diseño de proyectos en la investigación cualitativa* (Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT, 2004) 18.

⁹¹ Galeano Marín 18.

⁹² Galeano Marín 18.

⁹³ Ghiso 357.

⁹⁴ Ghiso 363.

temáticos para el proceso; igualmente, la etnografía, la investigación participante, los diarios de campo, la cartografía, los relatos y la descripción de algunas situaciones y prácticas fueron los “participantes” de un camino (método) que tuvo como objetivo identificar “límites, fronteras, tránsitos y actividades de la población”.⁹⁵

La etnografía y la observación participante fueron fundamentales en todos los momentos del proceso investigativo, en tanto permitieron conocer la interpretación de la comunidad y de nosotros mismos en ella. “La etnografía es una descripción (...) de un grupo o de un sistema social y cultural”,⁹⁶ donde la significación, el sentido y el valor de las prácticas sociales toman relevancia al reconocer los problemas y analizar los espacios con la intención de profundizar acerca de nuevas ideas y posibles acciones.

A través de los 6 viajes — cada uno con estancias entre los 5 y 8 días— que realizamos al territorio de la región del Darién, pudimos conocer, interactuar y analizar a la comunidad y sus problemáticas que fueron objeto de estudio para nuestra investigación en la cual se basó nuestro de trabajo de grado.

Cuando se habla de una etnografía del resguardo de Cuti, no se hace referencia al hecho de identificar unas prácticas culturales estáticas,⁹⁷ sino, en términos de Clifford Geertz, de encarar “una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o enlazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, y a las cuales el etnógrafo debe ingeniarse de alguna manera, para captarlas primero y para explicarlas después”.⁹⁸

Hacer etnografía es como tratar de leer.⁹⁹ Supone el encuentro con discontinuidades que cuestionan los análisis particulares sobre la realidad y su grado de subjetividad, así como las consecuencias de la inmersión en la comunidad, a través de la observación participante y otros instrumentos que sirven para conocer las concepciones sobre el mundo que tienen los sujetos, pero que, a la vez, transforman las características que se habían establecido como

⁹⁵ Ghiso 364.

⁹⁶ Juan Luis Álvarez-Gayou Jurgenson, *Cómo hacer investigación cualitativa. Fundamentos y metodología* (México: Editorial Paidós Ibérica, 2003) 76.

⁹⁷ No se habla estrictamente de cultura porque “representa un término amorfo, no es algo que exista como tal, sino más bien algo que el investigador atribuye a un grupo conforme observa los patrones de conducta de este en su vida diaria”. Álvarez-Gayou 78.

⁹⁸ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* (Nueva York: Basic Books, 1973) 24.

⁹⁹ Geertz 24.

propias del grupo social. ¿Qué tan fieles son nuestros registros y qué tan descriptivas son nuestras interpretaciones?

Para la presente investigación, la característica que sobresale de la etnografía es su facultad para desarrollar acciones propositivas para “la búsqueda de alternativas de acción y de otros caminos posibles”,¹⁰⁰ que se vuelven relevantes a medida que se observa y se relaciona lo vivido con otros formatos de lectura sobre la experiencia práctica. Todo ello, con el fin de defender y sustentar hipótesis y nuevas formas de concebir lo que sucede, en términos de relaciones de poder, prácticas de resistencia, estructuras de organización y búsquedas por el bien común del resguardo.

Como soporte del ejercicio etnográfico en el proceso investigativo y la observación participante se realizaron diarios de campo con el objetivo de describir y contrastar de manera detallada y reflexiva los sucesos o situaciones que se presentan dentro de la práctica pedagógica, a partir de lo vivido. En este sentido, el investigador Hugo Cerda afirma que “este diario se elabora sobre la base de las notas realizadas en la libreta de campo o cuadernos de notas que utiliza el investigador para registrar los datos e información recopilada en el campo de los hechos”.¹⁰¹

Para el caso del resguardo de Cuti, se cuenta con registros, a modo de bitácora, que dan cuenta de cada visita realizada a la comunidad. En total, se desarrollaron cinco diarios de campo que permitieron encontrar algunas orientaciones de base para sistematizar la información vivida, cuestionar las concepciones sobre los puntos clave del proceso y analizar los diferentes formatos de información que nos ofrecía el medio y que se enriquecieron con otras herramientas teóricas.

Con el fin de establecer una relación entre las diferentes fuentes interpretativas, el trabajo etnográfico estuvo acompañado por la investigación documental “como medio para confrontar información, precisar el problema a investigar y construir categorías de análisis”.¹⁰² Reducir este tipo de investigación a la elaboración de un marco teórico, estado del arte o marco conceptual sería limitar sus alcances en el enfoque cualitativo; en este sentido, cuando se indaga en documentos de diversas índoles, el objetivo se traza hacia una

¹⁰⁰ Rebeca Anijovich y otros, “La observación: educar la mirada para significar la complejidad”, *Transitar la formación pedagógica: dispositivos y estrategias* (Buenos Aires: Paidós, 2009) 73.

¹⁰¹ Hugo Cerda, *Los elementos de la Investigación* (Bogotá: El Búho, 1991) 249-250.

¹⁰² Galeano Marín 30.

relación entre la vida cotidiana y las experiencias de otras personas, así como en la reelaboración de conocimientos y la transformación de las realidades y “fenómenos” sobre los que se reflexiona.

La investigación documental “intenta leer y otorgar sentido a unos documentos que fueron escritos con una intención distinta a esta dentro de la cual se intenta comprenderlos”.¹⁰³ Para ello, privilegia las fuentes “escritas, visuales, audiovisuales y los rastros de la cultura material”,¹⁰⁴ tomándolas como complemento y medio para transversalizar e interactuar con diversos factores de la investigación, como escenarios, actores y problemáticas similares, en el país y el continente. En resumidas cuentas, lo que hace este tipo de técnica es otorgar diversos sentidos y proponer nuevas preguntas, desde lo vivido, lo observado.

Por su parte, en los métodos narrativos y biográficos que fueron utilizados por medio de tertulias y encuentros con la comunidad, se logró evidenciar diversas dinámicas sociales. Así mismo, se recuperaron experiencias y evidenciaron manifestaciones colectivas de la memoria y de algunas prácticas que hacen parte del reconocimiento de su cultura.

Este tipo de encuentros se caracteriza por las expresiones culturales y artísticas que van enriqueciendo y dinamizando la conversación. Para expresar las opiniones e ideas se utiliza la música, la poesía, la pintura, el baile, las trovas, ingredientes que le imprimen lúdica y creatividad al encuentro.¹⁰⁵

Más allá de la entrevista como técnica biográfica que registra anécdotas y testimonios, esta fue utilizada en un proceso de hibridación con la tertulia. La primera funge como técnica que permite el reconocimiento de “representaciones, recuerdos, emociones y racionalidades pertenecientes a la historia personal, a la memoria colectiva y a la realidad socio-cultural”,¹⁰⁶ mediante preguntas abiertas o estructuradas; mientras que, en la segunda, las personas de la comunidad “participan espontáneamente con historias, relatos, cuentos, frases que son encadenadas y articuladas desde la intencionalidad del encuentro”.¹⁰⁷ La memoria y los recuerdos se expresan aquí en formatos que se diferencian de la palabra y el registro oral.

¹⁰³ Luis Enrique Gómez, “Un espacio para la investigación documental”, *Revista Vanguardia Psicológica Clínica Teórica y Práctica* 1.2 (2010): 229.

¹⁰⁴ Galeano Marín 35.

¹⁰⁵ Ghiso 371.

¹⁰⁶ Olga Lucía Vélez Restrepo, *Reconfigurando el trabajo social. Perspectivas y tendencias contemporáneas* (Buenos Aires: Espacio Editorial, 2003) 1-6 y Ghiso 371.

¹⁰⁷ Ghiso 371.

4.1 La enseñanza de la danza y la artesanía en el resguardo de Cuti

Durante el proceso de reconocimiento de la comunidad, sus tradiciones y sus conocimientos ancestrales, fuimos ayudantes en las actividades cotidianas del resguardo. En estas se identificaron diferentes espacios, acciones, relaciones y construcciones sociales alrededor de una organización comunitaria, que ha sido la base de la resistencia ante diferentes amenazas que ha enfrentado el resguardo desde hace más de veinte años.

En este proceso se logró identificar lo que se considera, en palabras de Pierre Bourdieu,¹⁰⁸ un gran potencial en cuanto al capital cultural de esta comunidad, el cual está configurado por diversos instrumentos que facilitan el reconocimiento del territorio, de los otros y de sí mismo; en la medida en que se posee un saber ancestral y se procura instruir a las nuevas generaciones en el conocimiento de algunas de sus prácticas.

Para identificar estos saberes se desarrollaron una serie de encuentros materializados en grupos focales (fotografía 3), en los que algunos padres participaron con sus hijos para realizar un seguimiento durante la investigación, y que tenía la finalidad de conocer los avances de sus estados de conocimiento, en relación con la transmisión recibida de María Wasarupa Domicó en cuanto a la danza, el canto y el desarrollo autónomo en el tejido de chaquira.

Fotografía 3. Grupo Focal con Orlando, Pedro Jumi y Maria Gusarupa.



Fuente: William Gutiérrez, *Grupo focal, María Guasarupa (derecha), Pedro Jumi (camisa amarilla), Orlando (sin camisa)*, colaboradora María Camila Higueta, resguardo de Cuti, Chocó, 08 de noviembre de 2019.

¹⁰⁸ Pierre Bourdieu, "Los tres estados del capital cultural", *Sociológica* 2.5 (1987): 11-17.

El grupo focal ofreció una diversidad de elementos en el tratamiento de temas, opiniones y reconocimiento de prácticas de la comunidad de Cuti y se convirtió en un espacio conversacional donde se pusieron de manifiesto los “procesos de influencia de nuestra vida cotidiana, los procesos de identificación y los de diferenciación, los valores sociales y los personales, los conflictos, las alianzas, etc.”¹⁰⁹

Utilizar esta técnica para favorecer los procesos de interacción entre los habitantes del resguardo brindó la posibilidad de profundizar en la influencia de la transmisión de las prácticas que se han conservado —con cambios— en la comunidad y que se constituyen como saberes que configuran su identidad y su devenir histórico. La exposición personal de su ser, creencias y actitudes, así como la revelación de sus sentires mediante el grupo focal consiguieron “captar la forma de pensar, sentir y vivir de los individuos que conforman el grupo”.¹¹⁰

De esta manera, debemos exponer lo que se entiende como capital cultural desde Bourdieu y expresar que este existe bajo tres formas:

En el estado incorporado, es decir, bajo la forma de disposiciones duraderas del organismo; en el estado objetivado, bajo la forma de bienes culturales, cuadros, libros, diccionarios, instrumentos, maquinaria, los cuales son la huella o la realización de teorías o de críticas a dichas teorías, y de problemáticas, etc., y finalmente en el estado institucionalizado, como forma de objetivación muy particular, porque tal como se puede ver con el título escolar, confiere al capital cultural —que supuestamente debe de garantizar— las propiedades totalmente originales”.¹¹¹

Teniendo en cuenta lo anterior, se decidió valorar (evaluar) el desarrollo de lo que conocemos como capital cultural en el resguardo de Cuti, no como la capacidad de adquirir un servicio institucional escolarizado, sino como una oportunidad para aprender una variedad de conocimientos para la formación de su identidad indígena y del sentido de pertenencia por su territorio. Saberes que les permiten un dominio de su tierra, campo y espíritu como indígenas embera.

En Cuti, este capital cultural puede evidenciarse en los tres estados, a través de un análisis que parte de la memoria, la identidad y la resistencia de prácticas y sujetos. ¿De quién es la

¹⁰⁹ Álvarez-Gayou Jurgenson 136.

¹¹⁰ Álvarez-Gayou Jurgenson 132.

¹¹¹ Bourdieu, “Los tres...” 11-17.

memoria? ¿Si tuviéramos que elegir un objeto para hacer la transposición didáctica de la memoria y sus formas, cuál sería? ¿Cómo identificar los elementos abstractos de la misma?

Por otro lado, gracias a la estadía con la comunidad y al constante rastreo que se hizo sobre los saberes de las personas del resguardo, surgió la inquietud sobre lo que ofrecían sus palabras con referencia a la memoria. De tal manera, se procuró identificar estos elementos por medio de discusiones, historias y añoranzas, aunque no como hechos tangibles. ¿Las palabras se las lleva el viento? ¿Se puede hacer historia oral de las memorias? ¿Qué implicaciones tiene la forma en que se narran las memorias?

La memoria es nuestra principal fuente y no solo la identificamos a través de los recuerdos; sino también de los olvidos. Es la pregunta por lo que ya no está y qué se quiere recordar, la razón de la búsqueda de una identidad y de unos pasados; quizá sea un proceso nocivo, o quizá sea necesario para concebirnos tal cual somos.

Sobre esto nos relata Paul Ricoeur:

«Si el cuerpo humano fue afectado una vez por dos o varios cuerpos simultáneamente, en cuanto el alma imagine más tarde uno de los dos, se acordará también de los otros». Esta especie de cortocircuito entre memoria e imagen se coloca precisamente bajo el signo de la asociación de las ideas: si estas dos afecciones se unen por contigüidad, evocar una —por tanto, imaginar— es evocar la otra, por tanto, acordarse de ella. La memoria, reducida a la rememoración, opera siguiendo las huellas de la imaginación. Pero la imaginación, considerada en sí misma, está situada en la parte inferior de la escala de los modos de conocimiento, como una de las afecciones.¹¹²

La memoria, entonces, nos permite encontrarnos de manera consciente con ciertos hechos, procesos y entornos, donde los olores, las formas y, en particular, las imágenes construyen una dimensión espacio-temporal que, en el caso del resguardo de Cuti, constituye un punto de partida para la cimentación, no solo de una serie de recuerdos en común, sino también de unos olvidos, donde se construye un interés comunitario en la memoria de su colectividad.

4.2 Madres y abuelas como tejido de resistencia

Al convivir con el resguardo se identificaron algunas dinámicas, métodos e instrumentos que pudieran ser valiosos y oportunos. Valiosos en la medida en que fuesen significativos para la

¹¹² Paul Ricoeur, *la memoria, la historia, el olvido* (Argentina: FCE, 200) 21.

vida de las personas con las que trabajamos y oportunos en el sentido de que permitió comprender las razones, nociones y pensamientos de quienes viven en el resguardo de Cuti.

De esta manera, se buscó que las técnicas e instrumentos que se utilizaron fueran pertinentes y posibles de desarrollar. Además, se consideró que estas facilitarían llevar a cabo un proceso descriptivo y reflexivo, que diera cuenta de unas relaciones histórico-narrativas. Todo ello con la finalidad de elaborar análisis holísticos de las relaciones que se tejen al interior del resguardo, para construir junto con la comunidad un **diálogo de saberes** que proyectaran, de forma pedagógica, unos conocimientos ancestrales y unas habilidades culturales propias.

Entre estas técnicas, decidimos elaborar, en conjunto con la maestra de la escuela del resguardo, Célida Domicó, una “colcha de retazos”, donde los niños nos ilustraron con dibujos, su relación con la tierra, su abuela y su madre, en clave de descubrir las enseñanzas y saberes que estos pudieran recibir de ellas; ya que no es un saber escolarizado:

La Colcha es un conjunto de tejidos refinadamente cosidos que resultan en una pieza de representación social, capaz de revelar realidades vividas y experimentadas por un determinado grupo social. Las colchas revelan una temática en referencia a algún hecho o situación en particular, como se puede observar en las obras encontradas en todo el mundo.¹¹³

El diálogo de saberes es un proceso que se presenta con fuerza en las escuelas indígenas y, particularmente, en el resguardo embera de Cuti. En este último, los conocimientos ancestrales, que han servido a las comunidades durante siglos para su pervivencia en los territorios que habitan, son enseñados de una manera orgánica a los niños y niñas como una forma de relacionarlos con su entorno inmediato (fotografía 4).

¹¹³ Cristina Tavares Araújo y otros, “Colcha de retazos. Instrumento de recolección de datos en la investigación cualitativa”, *Index Enferm* 26.3 (2017): 175-179.

Fotografía 4. Actividad en la escuela “¿Qué aprendiste de tus abuelos?”



Fuente: Luis Fernando Llanos Bustamante, *Actividad en la escuela ¿qué aprendiste de tus abuelas?*, resguardo de Cuti, Chocó, 22 de mayo de 2019.

El conocimiento de la escuela y los saberes escolarizados aparecen en la noción indígena embera como una oportunidad de relacionarse con ese otro “libre” y de no dejarse engañar por las malas intenciones de “aquellos que quieren hacerles daño”.¹¹⁴

La colcha de retazos que desarrollamos con los niños, nos permite entender la imbricada relación que teje la madre con sus hijos, la abuela con sus nietos, las hermanas con sus hermanos e incluso, y en términos generales, la mujer con la tierra. De igual modo, nos llevó a comprender cómo las enseñanzas de las abuelas y las madres funcionan como el enlace principal en la construcción de un sentido de identidad, pertenencia y apropiación cultural de los indígenas embera eyábida del resguardo de Cuti. Más allá de relatos aislados tejidos uno al otro:

El arte y toda la simbología que impregna una colcha de retazos, como transmisión de sentidos y significados, juega un papel en la vida de una sociedad, y esto es lo que le permite existir, admitiendo que el significado nace con el uso. Asociando el concepto de cultura a la colcha de retazos, tenemos una red de significados tejida por el hombre mismo¹¹⁵.

¹¹⁵ Tavares Araújo 175-179.

La colcha de retazos elaborada en el resguardo de Cuti cumplió con el objetivo de plasmar las relaciones que se tejen entre abuelas, madres e hijos en la construcción de su identidad, conocimiento de su territorio y sentido de pertenencia al grupo cultural del que hacen parte (fotografía 5). También, se utilizaron las similitudes y diferencias encontradas en el contexto para elaborar un análisis simultáneo de las condiciones socioeconómicas y la forma de vida en los tambos de los niños y niñas presentes en la actividad.

Fotografía 5. Colcha de retazos: ¿Qué aprendiste de tus abuelas?



Fuente: Luis Fernando Llanos Bustamante, *Colcha de retazos ¿qué aprendiste de tus abuelas?*, resguardo de Cuti, Chocó, 22 de mayo de 2019

4.3 Microhistoria

Con el objetivo de apoyar de manera más amplia la búsqueda de información, así como su categorización y análisis, la investigación fue guiada por postulados de nuevas pesquisas historiográficas que facilitan la construcción de hipótesis, nuevos conocimientos y resultados derivados de los problemas que conciernen al campo de estudio de las Ciencias Sociales.

Es así como la Microhistoria planteada por los historiadores italianos Giovanni Levi y Carlo Ginzburg¹¹⁶ brindó unas pistas clave a la hora de realizar el trabajo de campo, pues sugirió la necesidad de comprender cómo los fenómenos globales crean la relación inseparable entre lo particular (el caso de María Guasarupa) y lo global (otras mujeres inmersas en el conflicto),

¹¹⁶Ambos directores de la colección *Microstorie* de Einaudi, que tuvo gran acogida para desarrollar y adoptar a los nuevos estudios historiográficos.

así como entre lo micro (la resistencia de la mujer) y lo macro (la permanecía y salvaguarda de la cultura y el territorio). Relaciones que formalizan las diferentes acciones y situaciones que, a partir del estudio de las realidades, proporcionan soluciones a las problemáticas o puntos centrales del análisis.

En este sentido, para ilustrar las relaciones entre lo global y lo local, el historiador Giovanni Levi, en un trabajo muy reciente,¹¹⁷ da cuenta de la imposibilidad de separar esas acepciones:

La contraposición entonces entre global y local y entre lo colectivo y lo individual no tiene sentido porque la Microhistoria, aunque utiliza un lugar o una vicisitud individual o un suceso particular, los usa como eso que, reduciendo la escala de observación y concentrando la atención a través de un microscopio, identifica aspectos importantes invisibles a una mirada y a una lectura de grandes dimensiones.¹¹⁸

Esas necesidades microscópicas que se plantearon en el campo para dar entrada a una investigación que abarcara un contexto, unas situaciones, unos actores y unas acciones, derivaron en un proceso por el cual se reconoce la voz, el sentir y el hablar de la comunidad embera. La microhistoria¹¹⁹ en este trabajo, integró todo un aparato conceptual que, acompañado de la práctica, arrojó elementos de gran valor para las relaciones que se tejen en el territorio.

Al tomar en consideración los postulados planteados por Levi¹²⁰ se comprende que el análisis de la Microhistoria en torno al ámbito práctico “se basa en esencia en la reducción de la escala de observación, en un análisis microscópico y a un estudio intensivo del material documental”.¹²¹ En un sentido similar, el doctor en economía y director de posgrado en Administración Pública, Oscar Oslak, acuña que esta “consiste en un conjunto heterogéneo de prácticas historiográficas basadas en la reducción de la escala más que en una teoría”.¹²²

El panorama por el cual navegamos consiste en un ir y venir, que refleja cómo la ruta metodológica permitió, desde los puntos de inflexión, identificar la manera en que la violencia y el desplazamiento vivido por los diferentes miembros de la comunidad embera ha repercutido de manera directa en los diversos procesos que hoy se adelantan en el

¹¹⁷Giovanni, Levi, “Microhistoria e História Global”, *História Crítica* 69 (2018): 21-35.

¹¹⁸ Levi, “Microhistoria...” 23.

¹¹⁹ Carlos Antonio Aguirres Rojas, "El queso y los gusanos: un modelo de historia crítica para el análisis de las culturas subalternas", *Prohistoria* 6 (2002): 127-152.

¹²⁰ Giovanni Levi, “Sobre microhistoria”, *Formas de hacer historia*, ed. Peter Burke (Madrid, Alianza Editorial, 1994).

¹²¹ Levi 122.

¹²² Oscar Oslak, “Falsos dilemas. micro-macro, teoría-caso, cuantitativo-cualitativo”, *La trastienda de la investigación*, comp. Catalina Wainerman y Ruth Sautu (Buenos Aires: Manantial, 2011) 260.

resguardo y que han propiciado las diferentes manifestaciones culturales, que expresan las voces de lucha y resistencia, al igual que conservan sus memorias y prácticas como comunidad.

Como consecuencia de los procesos generales que se libraron en el resguardo durante los ochenta, noventa e iniciando los dos mil, se formó un bloque de resistencia y unas movilizaciones en torno a la organización cultural y a las acciones de los colonos; integrado principalmente por María Guasarupa Domicó, forjadora, protectora y arquitecta de la configuración social, económica y territorial que se rige en los límites del resguardo. Es un personaje central y decisivo en los procesos que debe afrontar el resguardo de Cuti para su conservación como comunidad.

Por eso, la microhistoria ofrece las bases conceptuales para profundizar en aquellas dinámicas generales de la región, sin dejar de reconocer lo singular en las pautas del devenir histórico y la pervivencia cultural de una comunidad que es guiada y gobernada desde la resistencia de mujeres y hombres que habitan los territorios olvidados del país. Para este caso, María Guasarupa Domicó es ejemplo más significativo de lo que es vivir y luchar por el bienestar de las comunidades indígenas ancestrales.

En este sentido, se considera que el elemento articulador de la narración, es el territorio, ya que funciona como una categoría relacional que insinúa un conjunto de vínculos de dominio, poder, pertenencia y apropiación entre una porción o la totalidad del espacio geográfico y un determinado sujeto individual o colectivo “[...]. La relación [...] no se refiere solo a vínculos de propiedad sino también a aquellos lazos subjetivos de identidad y afecto existentes entre el sujeto y su territorio”.¹²³

Por consiguiente y sin perder de vista la pertinencia de la apropiación que los sujetos adquieren con el territorio, la Unidad para las Víctimas ha expedido el decreto 4633 de 2011, que define a este último como:

Integridad viviente y sustento de la identidad y armonía, de acuerdo con la cosmovisión propia de los pueblos indígenas y en virtud del lazo especial y colectivo que sostienen con el mismo, sufre un daño cuando es violado o profanado por el conflicto armado interno y sus factores vinculados.¹²⁴

¹²³ Gustavo Montañez Gómez y otros, *Espacio y territorios. Razón, pasión e imaginarios* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2001) 21-22.

¹²⁴ Artículo 45. Ley de víctimas no. 4633 de 2011, por medio del cual se dictan medidas de asistencia, atención, reparación integral y de restitución de derechos territoriales a las víctimas pertenecientes a los pueblos y comunidades indígenas. *Diario Oficial* 48.278.

Dada la amplitud que se plantea en los conceptos propios de las Ciencias Sociales, los indígenas, como partícipes de los procesos culturales en distintos lugares de Colombia, han ampliado la cosmovisión y el sentido que se le da legalmente al territorio, para concebirlo como el lugar donde suceden las acciones simbólicas y físicas que enmarca la cultura y su devenir histórico. De allí que, los individuos no sean los únicos que sufren o catalogan como víctimas, pues los pueblos indígenas también incluyen sus espacios como receptores de violencia:

Para los pueblos indígenas el territorio es víctima, teniendo en cuenta su cosmovisión y el vínculo especial y colectivo que los une con la madre tierra. Sin prejuicio de lo anterior, se entenderá que los titulares de derechos en el marco del presente decreto son los pueblos y comunidades indígenas y sus integrantes individualmente considerados.¹²⁵

Las nociones subjetivas que se crean en el territorio, los actores internos y el conocimiento, juegan un papel fundamental en la apropiación de estas memorias. Así, lo que inicialmente se concibe como individual, con el paso del tiempo se vuelve un hecho colectivo que lleva a comprender el territorio como un espacio apropiado por la comunidad en el que danzan memorias transmitidas de generación en generación para mantener latentes sus hitos históricos.

En el cuadro que se muestra a continuación se describen las actividades llevadas a cabo con la comunidad. Estas fueron guiadas por una planeación estratégica que expone las diferentes vertientes del trabajo de campo y abordan dos cuestiones fundamentales: cuál es la posición que ocupa la mujer en su comunidad y cuál es su trascendencia ante los demás sujetos del resguardo.

Actividad	Objetivo
<p>Dibujando un autorretrato: Se pide a los participantes que se representen mediante un autorretrato o caricatura e incluyan las razones por las que participan en el taller.</p> <p>Me comparo con: Cada participante elige un animal, fruta u otra cosa que le representa. Al momento de presentarse proporciona sus datos y</p>	<p>Compartir con la comunidad mediante el conocimiento de su forma de representarse y asociarse con aspectos de su cotidianidad. Además, se pretende otorgar la potestad de construir o graficar las representaciones de los caracteres simbólicos como: los números, los días, las horas, las plantas, los animales, etc.</p>

¹²⁵ Artículo 3. Ley de víctimas no. 4633 de 2011, por medio del cual se dictan medidas de asistencia, atención, reparación integral y de restitución de derechos territoriales a las víctimas pertenecientes a los pueblos y comunidades indígenas. *Diario Oficial* 48.278.

<p>explica por qué lo eligió. Para este caso las actividades se realizan de manera conjunta tanto niños y niñas, como con sus padres mujeres y hombres de la comunidad, de igual manera es de resaltar la ayuda de Pedro Jumi, Augusto Domicó y las profesoras del resguardo Cécica Domicó y Edilma Domicó, por su entrega en el momento de traducirnos lo que queríamos decir y al mismo tiempo lo que los integrantes de la actividad querían reflejar.</p> <p>Segunda fase:</p> <p>En este espacio compartiremos nuestras intenciones con el taller y se realizarán los dibujos pertinentes para la construcción de la representación de las letras, números, meses, días, animales y plantas.</p> <p>Fase de cierre</p> <p>Nuestra actividad de cierre se llamará Animómetro. Allí, podremos disponer de una pared o un lugar donde vamos a dibujar el rostro que consideremos pueda narrar nuestra experiencia.</p>	
<p>Fase inicial</p> <p>Haremos una pequeña integración a través de una canción llamada “Monitos” (Eco).</p> <p>Segunda fase</p> <p>Narrativas populares.</p>	<p>Identificar a través de las narrativas populares los aspectos simbólicos y representativos en términos de la cultura, de lo religioso y del territorio.</p>
<p>Cartografía social: ¿Cómo representas tu territorio?</p>	<p>Reconocer los significados que tienen los habitantes del resguardo sobre las dinámicas territoriales que se gestan.</p> <p>Guía:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Ubicar sitios representativos para la comunidad. - ¿Dónde se encuentran las otras comunidades que te rodean? - ¿Cuáles son las rutas que utilizas para ir a estudiar, trabajar, recolectar alimentos o cazar? - ¿En qué sitios del río cazas, lavas los utensilios y te bañas? - ¿Qué lugar te gusta más del resguardo?

	- ¿Cuáles son los lugares de difícil acceso que antes visitabas?? Enseñanza Llevaremos un marco, convenciones y leyendas, una ubicación espacial y un borde o límite.
¿Cómo te ves y quieres participar en el museo? ¿Qué es ser mujer?	Conocer la representación de la mujer embera en el resguardo de Cutí, en relación con las dinámicas territoriales y culturales.
Entrevistas Semiestructuradas	Recopilar e indagar desde las fuentes primarias por los aspectos históricos del resguardo, en relación con: territorio, memoria, identidad y resistencia.

La intención con la estructura de actividades que presentamos era, en efecto, reconocer las principales prácticas que se dan en el territorio del resguardo, ¿cómo se habita?, ¿Qué actividades se hacen? ¿Quiénes las realizan?; además, permitió el reconocimiento de los principales líderes en la comunidad, y de todas las personas que estuviesen dispuestas a colaborar con el proceso de investigación en el resguardo.

Por ejemplo, a través de las entrevistas semiestructuradas que planeamos pudimos conversar con María en diferentes ocasiones, pero siempre se hizo a través de un traductor indígena de la comunidad que nos acompañó en todo el proyecto, en algunas ocasiones era el líder Pedro Jumi y en otras ocasiones era Augusto Domicó, quien tenía la función de coordinador del programa de Buen Comienzo implementado por el gobierno nacional.

Fue así como logramos interactuar de manera más amplia con la protagonista de nuestra investigación y acercarnos a su experiencia en el resguardo de Cuti:

María Guasarupa Domicó (fotografía 6) vivió de niña en los resguardos ubicados en la zona de injerencia de la construcción de la hidroeléctrica de Urra.¹²⁶ Debido a este proyecto, las comunidades que habitaban la zona fueron confinadas y obligadas a abandonar sus territorios ancestrales. El Estado careció de garantías para reubicarlos y brindarles espacios semejantes a los suyos, con las características naturales similares en los que ellos pudieran desarrollar las actividades de siembra, caza y pesca y que brindaran las condiciones adecuadas para adaptar sus costumbres, tradiciones y rituales, tan determinados por su cosmogonía.

¹²⁶ No se posee un registro exacto de su fecha de nacimiento, pues lo que se conoce es por cuenta de las lógicas estatales de identificación (cédula). En diálogos con María hace referencia a que sus padres no se acordaban cuando nació.

Fotografía 6. María Guasarupa Domicó, un referente de lucha y resistencia.



Fuente: William Gutiérrez Morales, *María Guasarupa Domicó, gobernadora del resguardo (izquierda) y Aurora Domicó (derecha)*, resguardo de Cuti, Chocó, 22 de mayo de 2019.

Para los ochenta, aproximadamente, María G. llega a la región del Darién en compañía de sus padres. En conversaciones con ella le preguntamos cuándo arribó en el resguardo y su respuesta fue: “Yo no sé cuándo vine aquí, yo sentí eso”¹²⁷.

La forma en que los pueblos indígenas del territorio colombiano y en especial María Guasarupa Domicó y su comunidad conciben el tiempo, no permite asociar y entrelazar las temporalidades y/o cronologías de la misma forma que se hace en la cultura occidental. Por esta razón, resulta complejo ubicar sus experiencias en una secuencia de tiempo y espacio que ayude a entender los cambios históricos de forma datada en términos de nuestro calendario, es por ello que en el texto de “Tiempos de vida y muerte Memorias y luchas de los pueblos indígenas en Colombia” del Centro Nacional de Memoria Histórica, dan cuenta de manera clara y precisa sobre como las temporalidades, los hechos y las luchas se conciben y se construyen dentro su mundo:

¹²⁷Audio de campo, *presentación de María Guasarupa Domicó*, resguardo Cuti, Chocó, 22 de mayo de 2019. Es interesante comprender y analizar las diferencias en las lógicas de espacio y tiempo en las que se inscriben las sociedades occidentales y en las que intentan enmarcar a todas las poblaciones.

Para construir una periodización y una temporalidad desde los Pueblos Indígenas nos hemos guiado por la emergencia en determinados tiempos y espacios de sus principios de vida y de organización; de tierra/territorio, autonomía, cultura y unidad que constituyen tiempos y narrativas, sentires de las luchas y resistencias a las violencias.

En otras palabras, busca expresar cómo ha sido posible construir una historia política marcada por el conflicto armado, como un ciclo de violencia contra la red vital, en la espiral que se entiende como la Conquista continúa, en las constantes interpelaciones con el Estado, los terratenientes, las empresas, las agroindustrias, las iglesias, las guerrillas o los paramilitares, causando y haciendo Mala Muerte, buscando crear desde los significados de los principios el “movimiento indígena en Colombia”. Estos significados se enriquecen también en el lugar que se ocupa dentro de los sujetos sociales populares, la reivindicación de la vida campesina, las diversas experiencias urbanas y la existencia de relaciones con las comunidades negras. Su clave es intercultural y popular.

128

Esto no significa que la comunidad carezca de medios para ordenar los hechos, sino que hace uso de la memoria y la oralidad para conservar los contenidos de los acontecimientos y los elementos representativos de su cultura, que sobrevivieron y se transformaron con otros sucesos.

Así comienza la historia de vida de María Guasarupa Domicó —actual gobernadora, portadora cultural y referente de lucha y resistencia del resguardo de Cuti— en la región del Darién, quien, junto con sus hermanas y madre,¹²⁹ tomaron la decisión de permanecer en el territorio, al no tener un lugar hacia dónde ir. Desde el momento que eligieron quedarse, no solo defendieron su derecho sobre la tierra, sino también protegieron su cultura y a sus hijos —que apenas empezaban a crecer—.

En conversaciones con Elci Erupuma Bailarín —sobrina de María—, nos relata los motivos de su tía para resistir por la tenencia de la tierra.¹³⁰

Es interesante escuchar aquellos relatos en los que se narran los recuerdos y aprendizajes que se tienen de María Guasarupa. Ella fue la que posibilitó, de alguna manera, que perduraran aquellos conocimientos básicos sobre las responsabilidades de vivir en un resguardo, sin importar la falta de fuerza masculina, que fue desplazada por la guerra.

Sobre ella se dicen muchas cosas, son las mujeres del resguardo quienes le profesan mayor cariño. De ella, varias generaciones han aprendido sobre cómo debe ponerse la paruma, cómo

¹²⁸ Centro Nacional de Memoria Histórica-Organización Nacional Indígena de Colombia, *Tiempos de vida y muerte: memorias y luchas de los Pueblos Indígenas en Colombia* (Bogotá: CNMH-ONIC, 2019) 215.

¹²⁹(Albertina —madre de María y Aurora—, María Guasarupa Domicó, Aurora Guasarupa Domicó y Fanny Domicó hermana de Albertina).

¹³⁰ Ver nota n° 40

debe ser entonado el canto o cómo debe interpretarse en el baile, por el otro. Por tal razón, además de gobernadora y madre, es maestra; tal como afirma Edilma Domicó:

Ella es una maestra en la cultura, una maestra para enseñar a los niños, a los docentes. Ella es muy importante para la comunidad, porque es la única mujer que es luchadora, que ha aprendido todo de su ancestralidad, de su origen y ha enseñado a la comunidad; por eso ella es muy importante.¹³¹

La admiración por esta líder indígena es perceptible en las habitantes del resguardo, quienes como Célica Domicó expresan una opinión positiva por María:

Célica: Ha sufrido aquí en la comunidad, ella es la única mujer que canta, no hay una mujer como ella, valiente como ella. Nosotros también. Como profesora estoy enseñando la cultura de ellas.

Entrevistador: ¿Usted quiere enseñar la cultura de ella?

Célica: Sí claro, a los niños tanto a las niñas.¹³²

No obstante, también es un referente para los hombres de la comunidad. Augusto Domicó la considera:

¿Cómo ven los hombres a María Guasarupa a partir de esa resistencia que ella tuvo en el conflicto?

Los hombres que estamos ahora aquí reconocemos a por qué María fue una luchadora que quedo aquí en la tierra, porque algunos líderes ofrecieron plata para vender la tierra y ella solo pensó y a quedar como futuro, como nosotros no hemos regresado otra vez de nuevo ella no negoció la tierra y ella pensó mucho en su familia. ¿Le ofrecieron mucho dinero? Sí, pero ella nunca aceptó, no recibí -dice María- porque ella pensó el futuro de nosotros, mira donde estoy -Augusto Domicó- yo estaba por otro lado, yo estaba en Córdoba. Nosotros vinimos por desplazamiento allá y entramos en una crisis, y después recordamos a María, -mi tía- y nos llamó que nos necesitaba acá la gente. Mira donde estoy- Augusto- y si ella hubiera vendido la tierra, yo no estuviera hablando con ustedes acá.¹³³

A partir de lo mencionado con anterioridad, se puede afirmar que María se ha posicionado como una maestra para la comunidad al permitir la reproducción de la identidad embera, a través de las expresiones artísticas que representan la realidad de su cultura en términos de resistencia a los flagelos de la colonización, la violencia y el desplazamiento. También, ha posibilitado que las vivencias y consecuencias del conflicto puedan ser resignificadas

¹³¹ Entrevista de grupo a Edilma Domicó, resguardo de Cuti, Chocó, 22 de mayo de 2019.

¹³² Entrevista de grupo a Célica Domicó, resguardo de Cuti, Chocó, 22 de mayo de 2019.

¹³³ Entrevista de grupo a Augusto Domicó, resguardo de Cuti, Chocó, 22 de mayo de 2019.

mediante sus expresiones culturales como propuestas llenas de vitalidad en medio de un territorio colmado por la violencia, desde los tiempos de la conquista, hasta el día de hoy.

No obstante, sin una vía de reproducción, sus representaciones culturales, creencias y tradiciones se perderían en cuestión de una generación. Sin embargo, la memoria colectiva¹³⁴ y la oralidad son los principales medios de la comunidad para el esparcimiento y la trasmisión de sus saberes. Los habitantes del resguardo interiorizan de manera comunitaria estas prácticas, que expresan su cultura y los identifica como embera eyábida del resguardo de Cuti.

La Memoria colectiva se nutre constantemente con las nuevas creaciones y significados derivados de los cambios ocurridos al interior de la comunidad, pero, al mismo tiempo, determina la configuración de los individuos que participan en ella. En este sentido, cada integrante del resguardo es considerado como portador de su cultura y transmisor de la misma.

El valor incalculable del pasado está cargado de esos significados culturales que se crearon a partir de los hechos históricos más representativos, con el fin de construir en conjunto esa idea de comunidad que se esparce por medio de diferentes prácticas, rituales y tradiciones.

María G. es quien se ha encargado en estos últimos años de crear, enseñar y reproducir entre los habitantes de la comunidad todos los elementos culturales necesarios para conservar su cultura como embera eyábida.

Como nos lo cuenta Augusto Domicó en una de las entrevistas:

Grupo: ¿Qué ser mujer Embera?

A.D.: Ser mujer Embera significa ser identificada con la paruma, que lucha día a día por mantener su familia, por mantener su hijo, no piensa solamente en quedarse en la casa, se va a trabajar también, se lucha por traer la comida. Los hombres también luchan por mantener su familia, esa es la mujer embera.

Grupo: ¿Para ellas que representa María Guasarupa?

A.D.: Representa como un líder de la comunidad, organiza a la comunidad, está dispuesta y nosotros ayudamos a lo que salga, ella (...) ve si alguien hace dificultad dentro de la comunidad, ella los llama, pone atención, busca a los líderes, los alguaciles para castigarlos por lo que hizo.

Grupo: ¿Cómo transmite ella los saberes Emberas?

A.D.: Ella nos regaló el espíritu y el señor le dio esa virtud, esa gana, entonces ella lo reproduce a través de la música, de la tierra que nos falta, entonces la música sale de ahí

¹³⁴ Maurice Halbwachs, "Memoria colectiva y memoria histórica", *REIS* 69 (1995): 209-219.

a ella, en ese momento ella lo enseña a los niños, pa como van aprendiendo, y los niños tienen que aprender también, desde que tienen 3 años arriba, ya están aprendiendo de la cultura, como pintar jagua. María se encarga, no solo de todo, sino que también hay unas mujeres líderes que enseñan a pintar jagua, a tejer chaquiras y cantos tradicionales también.

A.D.: Entonces tenemos a una que es profesional en alguna cosa, por ejemplo Elci Erupuma Bailarín sabe tejer, Entonces María Guasarupa cuando necesita busca a ella para que le enseñe a los niños y ella viene a enseñar, ella si le enseñó las experiencia que ha tenido, María dice que en el resguardo falta a las mujeres poner paruma, entonces las mujeres poner paruma y la comunidad busca, pone y utiliza y la comunidad, necesitamos pintar con jagua, entonces ella da la esperanza y nosotros hacemos y la aplicamos, así es que trabajamos en el resguardo.¹³⁵

María Guasarupa es, además, reconocida fuera de su comunidad entre los cabildos mayores y otras etnias indígenas del noroccidente del país. Le preguntamos a Augusto: “¿Las otras comunidades reconocen a María? Y su respuesta fue: Sí, María es muy reconocida, todo el departamento la reconoce. Ella salió en una revista como en el 2014 o 2010, no recuerdo bien. Ella a nivel nacional es reconocida.”¹³⁶ Por estos hechos consideramos que María G. es una maestra de vida para los habitantes del resguardo, y se posiciona en la memoria colectiva como un agente de protección, enseñanza y reproducción de la cultura embera del Darién chocoano, asuntos en los que se ahondaran con mejor detenimiento en el capítulo siguiente.

¹³⁵ Entrevista de grupo a Augusto Domicó, resguardo de Cuti, Chocó, 02 de abril de 2019.

¹³⁶ Entrevista de grupo a Augusto Domicó, resguardo de Cuti, Chocó, 02 de abril de 2019.

5. Más allá del conflicto: Supervivencia de la memoria en el resguardo de Cuti

Cuando aparece la pregunta sobre cómo se enseña un pasado reciente, permeado por el conflicto, emergen diversas aristas que van desde los debates epistemológicos sobre la historia y la memoria, con sus diversos objetos de estudio, hasta la acción educativa y las posibles estrategias de esta para reconocer las múltiples prácticas que cuentan las experiencias vividas, en relación con los acontecimientos históricos.¹³⁷

¿Cómo hablar de las múltiples formas en que se trasfigura la memoria en el resguardo de Cuti? ¿Qué aprenden los embera sobre su territorio y sus prácticas, al margen de la enseñanza tradicional? ¿Qué memorias se enseñan y aprenden en el territorio?

En Colombia, la memoria colectiva como fuente de conocimiento y aprendizaje se encuentra estrechamente vinculada a la experiencia de comunidades que han vivido el conflicto y han construido formas de resistir a las adversidades que les acontecen. Sin embargo, cuando se habla de un tratamiento pedagógico de la memoria, convergen asimetrías del poder, narrativas oficiales y narrativas alternativas, representaciones de los sujetos que hacen parte de los contextos en conflicto y de las versiones oficiales con una línea de tiempo estática sobre el devenir histórico de los sucesos, entre otros:

No hay muchos estudios sobre lo que realmente sucede (...) respecto al manejo de los contenidos de la violencia última en el país. Menos sobre las percepciones de estudiantes y docentes sobre este pasado reciente. Tampoco hay información adecuada sobre la forma como se asume el asunto pedagógico.¹³⁸

En este sentido, es fundamental preguntarse sobre los usos públicos del pasado y su relación con la enseñanza del pasado reciente, entendida como un “concepto que nombra el conjunto de reflexiones, acontecimientos, procesos y personajes (...) que hacen parte de la historia violenta y traumática que signó las últimas décadas del país”.¹³⁹ Por otro lado, esta apuesta integra las construcciones de las personas implicadas en los hitos y transformaciones

¹³⁷ ¿La enseñanza de la historia y la disciplina histórica son disciplinas productoras de conocimiento? Diego Arias Gómez presenta tres posiciones de relación que responden esta cuestión: “la que defiende como disciplina única productora de conocimiento, y que por lo tanto excluye toda producción y narraciones alternativas (memorias); la que propone una apertura dialógica hacia las producciones de conocimiento y narrativas provenientes de las culturas escolares y sociales como una estrategia crítica; y una posición mediadora que sugiere delimitar el conocimiento social y cultural para dar cabida orientadora al pensamiento histórico”. Diego Hernán Arias Gómez, *Enseñanza del pasado reciente en Colombia: La violencia política y el conflicto armado como tema de aula* (Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2018) 11.

¹³⁸ Arias 18.

¹³⁹ Arias 20.

históricas con el fin “valorar su rol en la constitución de formas de representación del tiempo y del devenir de las sociedades”.¹⁴⁰

Al hablar de memoria en el resguardo de Cuti como comunidad, se resalta su carácter colectivo, donde el pasado cercano o el tiempo presente toman protagonismo en el análisis de lo coetáneo y los significados que le imprimen a sus vivencias. Para ello, es:

Preciso afirmar que los marcos colectivos de la memoria están formados luego de un proceso de combinación de los recuerdos individuales. Estos marcos colectivos de la memoria no son simples formas vacías donde los recuerdos que vienen de otras partes se encajarían como un ajuste de piezas; todo lo contrario, estos marcos son — precisamente— los instrumentos que la memoria utiliza para reconstruir una imagen del pasado acorde con cada época y en sintonía con los pensamientos dominantes de la sociedad.¹⁴¹

La representación de la vida que comparten los habitantes del resguardo lleva implícita la relación que existe entre memoria colectiva y la construcción de identidad, tal como lo afirma Mèlich, “Un ser despojado de memoria, un ser totalmente amnésico, jamás podría responder a la pregunta: «¿Quién soy yo?».”¹⁴² Y difícilmente podría transformar su pasado. Pero ¿qué uso puede darse a la memoria?

La memoria, en tanto presente del pasado, explícita su carga política al generar un espacio para la acción de las víctimas, gracias a la puesta en marcha de resistencias, a las estrategias y al acallamiento deliberado a las que han sido sometidas.¹⁴³

La memoria convertida en un principio creador y de cambio, recupera los sedimentos del pasado y los convierte en forma de relatos orales, danza, cantos, pintura y tejido, donde se hará de lo vivido, lo que se prefiera para el bien de la comunidad. “El pasado se convierte por tanto en principio de acción para el presente”¹⁴⁴ y en representación de un sentir colectivo, en el que “lejos de seguir siendo prisioneros del pasado, lo habremos puesto al servicio del presente”¹⁴⁵.

Teniendo en cuenta lo anterior, es posible afirmar que:

¹⁴⁰ Arias 12.

¹⁴¹ Raimundo Cuesta, *La venganza de la memoria y las paradojas de la historia* (España: Lulu.com, 2002) 66.

¹⁴² Joan-Carles Mèlich, *El trabajo de la memoria o el testimonio como categoría didáctica*. (Universitat Autònoma de Barcelona, 2006) 118.

¹⁴³ Arias 32.

¹⁴⁴ Todorov Tzvetan, *Los abusos de la memoria* (Barcelona: Paidós, 2002) 22.

¹⁴⁵ Todorov Tzvetan 37.

[Aun cuando] Se hable de historia reciente, pasados traumáticos, memoria, o términos similares, dichas nominaciones ponen de relieve la importancia de acontecimientos violentos que, mirados en retrospectiva, activan intereses y pasiones en el presente, bien sea por su carácter controversial, inacabado o políticamente comprometedor, en el que las víctimas o sus herederos sienten maltratada su dignidad.¹⁴⁶

Ahora bien, al analizar el papel de María Guasarupa Domicó en su comunidad, es posible resaltar los vínculos entre su historia de vida y las apuestas del resguardo para la incorporación de prácticas que configuran la construcción de comunidad y la concepción de una identidad por parte de los indígenas. No es una simulación, un estudio de caso o un ejercicio de empatía histórica, es la realidad, el fenómeno en sí, la experiencia de la comunidad y la lucha permanente por posicionar sus memorias.

En otras palabras, el fortalecimiento de la subjetividad política y el interés por la vida en común favorece los procesos organizativos, “ya que la conjunción de intereses colectivos en torno a un proyecto común, el bienestar o la solución a problemáticas específicas, fungen como espacios educativos para la configuración de subjetividades”¹⁴⁷ y, en esa medida, la resignificación de experiencias que configuran la identidad de los miembros del resguardo de Cuti.

En este orden de ideas, resulta imprescindible reconocer las formas en que se materializan las memorias de resistencia en la comunidad, así como los modos de enfrentarse a su realidad y las configuraciones alternativas que bailan entre lo ancestral (tradicional) y lo emergente. En este caso, a partir la danza, el canto, la pintura y el tejido.

¹⁴⁶Arias 33.

¹⁴⁷Arias 60.

5.1. Danza y canto

*La música es una práctica de la cultura, que da cuenta de las historias de los pueblos locales y nacionales, de las emociones y afectos individuales y colectivos, recrean las guerras, los dioses, los amores, las alegrías, frustraciones y transformaciones*¹⁴⁸

Las mujeres del resguardo de Cuti, firmes en su devenir histórico, salvaguardan el conocimiento ancestral, las costumbres y las tradiciones que históricamente las han caracterizado y enmarcado como portadoras del capital cultural de la comunidad embera eyábida. La violencia ha sido el mayor obstáculo que se ha presentado; no obstante, sus prácticas narrativas han permitido la trasmisión y esparcimiento de su propia cultura y, al mismo tiempo, la adquisición de unas vivencias, costumbres y tradiciones como comunidad en general.¹⁴⁹

En esta medida, las creaciones culturales y artísticas representan para las comunidades indígenas un poder político, que da cuenta de su resistencia cultural y social. Así, por ejemplo, la música indígena, en la que se mezcla la danza y el canto, expresa de forma ritual y simbólica una vida inmersa en luchas libradas por los más ancianos de la comunidad (fotografía 7):

Após os movimentos de contracultura dos anos de 1960, a utilização da música como instrumento de contestação social por parte de mulheres, jovens, negros e outros grupos socialmente marginalizados em diferentes graus, como ferramenta de oposição à ordem social que em maior ou menor medida exclui estes grupos. Neste contexto é que se organizam gêneros musicais que surgem —ou acabam por tornar-se— como parte de um movimento maior, que envolvem além da música, outras manifestações artísticas, vestimentas, vocabulários específicos e comportamentos.¹⁵⁰

¹⁴⁸ María Eugenia Londoño, *Y la memoria se hizo música* (Medellín: Universidad de Antioquia, 2002) 85.

¹⁴⁹ “Frente a las múltiples violencias, las prácticas narrativas permiten la recreación de tradiciones, tejidos comunitarios y afectos, y facilitan, además, la reconstrucción de comunidades, sus éticas y formas de vida”. Sandra Camelo, “Poéticas indígenas de resistencia y reconstrucción plural de comunidad”, *Nómadas* 46 (2017): 119.

¹⁵⁰ “Después de los movimientos contraculturales de los años 1960, la utilización de la música como instrumento de disputa social por parte de las mujeres, jóvenes, negros y otros grupos socialmente marginalizados en diferentes grados, como herramienta de oposición al orden social que en mayor o menor medida excluye a estos grupos. En este contexto es que se organizan géneros musicales que —surgen o acaban por volverse— como parte de un movimiento mayor, que envuelven, además de la música, otras manifestaciones artísticas, vestimentas, vocabularios específicos y comportamientos”. Fernando Lucas García de Souza, “Força para dançar, força para lutar: a música e a dança como instrumentos de resistência física e política entre povos indígenas”, *Revista Eletrônica História em Reflexão* 11.21 (2017): 145.

Fotografía 7. Mujeres del resguardo de Cuti danzando con paruma (falda colorida)



Fuente: Luis Fernando Llanos Bustamante, *Danza Indígena*, Unguía, Chocó, 01 de abril de 2019.

En este caso, la embera wera ha posibilitado la enseñanza de las tradiciones y costumbres a las nuevas generaciones, plasmando en el tiempo los elementos culturales que estas poseen y reconstruyen.

Ellas son las portadoras de su cultura, y al mismo tiempo las encargadas de transmitir dichos conocimientos a los nuevos integrantes que van llegando al resguardo y esto lo pudimos constatar en muchas de las visitas realizadas, pues en los momentos en que nos reuníamos con los adultos, constantemente observábamos adolescentes y niños alrededor de los referentes como María o las profesoras, de allí logramos analizar ese amor que los más chicos entregan a su comunidad y quizás una forma en la que lo agradecen y se apropian, es al trascender lo que aprenden día a día. (fotografía 8).

La comunidad recrea, interpreta, transmite y reproduce constantemente las realidades en las que viven, otorgándoles sentidos propios a los sucesos que ocurren diariamente en su territorio y que, simbólicamente, expresan las interpretaciones e interacciones que esta comunidad tiene con la construcción de su historia y, al mismo tiempo, refleja el reconocimiento y la apropiación del entorno en el que habitan.

Quizás uno de los momentos más representativos para la realización de actos ceremoniales es la llegada de la primera menstruación a las mujeres, allí el padre realiza una fiesta en la

que se ofrenda comida para todos los habitantes del resguardo, se canta y se baila dando gracias por la entrada a una nueva etapa en la que su función como portadora de vida y trasmisora de la cultura será reconocida en la comunidad para el sostenimiento a través del tiempo y la historia.

Otro momento en el cual se realizan actos simbólicos y rituales en los que el canto y la danza tienen un protagonismo, es en el nacimiento de un nuevo integrante de la comunidad, la entrada al nuevo mundo es de gran valor para el resguardo, significa la posibilidad de seguir la construcción su cultura, pues así quede un solo integrante de la comunidad, este lograra recuperar su historia, su memoria y su lucha.

Fotografía 8. Niñas embera recibiendo instrucciones de la gobernadora para aprender los bailes tradicionales.



Fuente: Luis Fernando Llanos Bustamante, *Niñas aprendiendo baile tradicional*, Unguía, Chocó, 01 de abril de 2019.

Célica Domicó, en una entrevista realizada en campo, expresa que sus prácticas culturales son importantes para ella, no solo porque afianza su identidad, sino también por el reconocimiento étnico que brinda el Estado a través de las leyes y decretos. De manera

que, “A música para as comunidades indígenas parece possuir um forte caráter social e político, interferindo na relação dos indivíduos dentro do grupo, e sobre tudo como instrumento de resistência cultural fora dele”.¹⁵¹ Por tal razón, es importante dar cuenta de las formas en las que se expresan las luchas que se han librado en la comunidad, y que ofrecen un reconocimiento cultural y ritual frente a otras comunidades de la región, como medios de resistencia ante el conflicto armado. En el caso del resguardo de Cuti, el paradigma de interpretación y funcionamiento ha sido determinado por la gobernadora María Guasarupa Domicó, un símbolo de lucha social permanente (Fotografía 9).

Fotografía 9. María Guasarupa Domicó, maestra de vida, transmisora de su cultura



Fuente: Luis Fernando Llanos Bustamante, *María Guasarupa Domicó, maestra de vida, transmisora de su cultura*, Unguía, Chocó, 01 de abril de 2019.

¹⁵¹Traducción: La música para las comunidades indígenas parece poseer un fuerte carácter social y político, interfiriendo en la relación de los individuos dentro del grupo, y sobre todo como instrumento de resistencia cultural fuera de él. De Souza, “Força...” 145.

Célica Domicó relata algunas condiciones por las que Cuti es diferente a otros resguardos:

Todavía tenemos nuestra cultura, porque en otras comunidades ya han perdido nuestra lengua, nuestra cultura, nuestro bailar, nuestra comida típica. Y eso se da gracias a la mujer que resistió a aquí en la comunidad a toda la violencia y lo que pasó, aunque todavía existe.¹⁵²

Sobre esto nos cuenta Elci Erupuma que en las canciones “representamos algo de un palo, alguno de un pajarito, o el tigre; por ejemplo, ese de la golondrina”.¹⁵³ Esto es de vital importancia en el resguardo de Cuti pues para la permanencia de su cultura, las mujeres del resguardo y en especial, María Guasarupa Domicó, crean e interpretan canciones que representan su cotidianidad, reflejan sus visiones y expresan sus sentires sobre lo que acontece en el territorio. El sociólogo Guatemalteco Guzmán Bockler interpreta estas relaciones culturales como una forma de resistencia adquirida por los grupos étnicos:

La población autóctona, desde aquellos aciagos días de la conquista hasta el presente, ha sustentado su resistencia en el legado cultural que dejaron para ella los constructores de una civilización que supo dar a sus miembros una ubicación tal que les permite integrarse, por igual, tanto a la naturaleza como al cosmos, mediante la estructuración del tiempo y del espacio a través de una dialéctica en la que lo real se torna imaginario y lo imaginario se vuelve real.¹⁵⁴

Algo muy similar a lo mencionado en la cita, sucedió con la comunidad de Cuti, ya que al migrar de los territorios de Córdoba, se vieron obligados a viajar, no solo con sus pertenencias materiales, sino que a la par, su entramado cultural fue transportado y recreado según las nuevas condiciones del territorio, el cual se vieron obligados a ocupar física y espiritualmente.

En las letras de las canciones que logramos traducir, se hace alusión a algunas especies de la región del Darién, como la golondrina y el tucán, así como a las formas de vida de las mujeres y los hombres o al cómo la cultura es primordial para ellos y para las nuevas generaciones:

Canto 1: “pbeidi bpeidi, bpeidi werera, amyí ira Zawa jira kiru ewarade”.

(La golondrina mujer mueve sus alas, la golondrina mujer mueve sus alas).¹⁵⁵

¹⁵² Entrevista de grupo a Célica Domicó, resguardo de Cuti, Chocó, 22 de mayo de 2019.

¹⁵³ Entrevista de grupo a Elci Erupuma, resguardo de Cuti, Chocó, 21 de mayo de 2019.

¹⁵⁴ Carlos Guzmán Bockler, “Memoria colectiva, identidad histórica y conciencia étnica en Guatemala”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 27.103 (1981): 195.

¹⁵⁵ Transcripción y traducción hecha por Célica Domicó

Canto 2: “Do jirojiro wera ra nau do jiro wera ra nau do jiroro teambema, nau dojiro werara, nau do jiroru nambema”.

(La mujer indígena que vive a la orilla del río, que vive en la cabecera del río, viven en la desembocadura del río y como comparte su cultura con su compañero y con los niños).¹⁵⁶

El espacio no deja de tener una importancia crucial, pues la identidad de la comunidad está constituida por el territorio que habitan; o lo que en sus términos se refiere al “padre sol” o la “madre tierra”:

Desde la perspectiva histórico-cultural de nuestros pueblos, la comunicación es comprensión, entendimiento, armonía, contacto con el entorno que nos observa y conecta con nuestro territorio. En el mirar, escuchar, sentir, palpar, oler y significar, el indígena construye una comunicación especial basada también en lo colectivo, en el armonizar con los demás, en la sabiduría con la que puede acordar y visibilizar.¹⁵⁷

Sin embargo, más allá de estos elementos naturales, rituales y simbólicos, las canciones sirven de referente a la mujer embera como vehículo de un saber que se trasmite, reproduce y finalmente es interiorizado. Saber que no cesa de incluir un aire de resistencia.

Esto se ve reflejado en una canción conocida como la canción de la viuda (Pendra)¹⁵⁸. En esta, cuatro mujeres, que han sido golpeadas por la soledad y el desplazamiento masivo de la guerra, resisten ante la ausencia de los hombres, la falta de fuerza de trabajo y carencia de protección para desarrollar actividades como la caza, la pesca y la agricultura.

Los relatos que contienen las canciones se perfilan como el instrumento que ha permitido postergar el legado de las generaciones pasadas, su relación con el territorio, e incluso, su cosmovisión sobre lo que representa ser embera eyábida del resguardo de Cutí. Las canciones se pueden reconocer como aquel instrumento de lucha, pero no es el único. La embera wera representa el pilar cultural de la comunidad frente a la dispersión de las tradiciones que las disputas han provocado, pero que gracias a sus esfuerzos aún se conservan. La periodista Fernanda Barbosa, investigadora de las guerras en Colombia, plasma, en un sentido amplio, lo que las mujeres representan para nuestra sociedad y las comunidades en general:

El papel de la mujer en la comunicación es trascendental. Se trata no solo de denunciar pesares, sino de transferir sentimientos entre nosotras, de compartir para no olvidar.

¹⁵⁶ Transcrita y traducida por Pedro Jumi.

¹⁵⁷ Pablo Mora (ed.), *Poéticas de la resistencia. El video indígena en Colombia* (Bogotá: Cinemateca Distrital, 2015) 141.

¹⁵⁸ Por su difícil traducción y carácter personal no se pudo publicar la letra de la canción, ni su traducción.

Necesitamos seguir construyendo nuestra memoria histórica, pero también necesitamos entender la importancia de registrarla, recuperarla, consagrarla en nuestra cultura, para evitar que se pierdan cosas tan importantes como las lenguas, las técnicas, las plantas medicinales y la alimentación originaria.¹⁵⁹

Lo anterior, refleja aquellas funciones que hasta la actualidad cumplen las mujeres del resguardo de Cuti y, en mayor medida, María Guasarupa, en la recuperación, reconstrucción y esparcimiento de una cultura que estuvo casi al borde del exterminio social y simbólico.

5.2 Pintura y tejido para hilar la resistencia.

En el resguardo de Cuti, la pintura y el tejido se han configurado como expresiones revitalizadoras de la cultura embera. Ambas actividades han sido reconocidas por el Estado colombiano como conocimientos ancestrales que deben ser resguardados y reproducidos.

La Constitución de 1991 permitió que Colombia practicara una serie de políticas incluyentes que reconocen el multiculturalismo como parte integral del país. En la norma se especifica que el gobierno debe reconocer y proteger las particularidades de los grupos sociales, lo que puede leerse como una gran ventaja, en términos de derechos, para las comunidades indígenas, campesinas y afros.¹⁶⁰ Pese a que estas políticas incluyentes reconocen la diferencia en nuestro país, los esfuerzos del Estado por visibilizarlas en su discurso,¹⁶¹ han terminado por reproducirlas.

A partir de su cultura y sus conocimientos ancestrales, los indígenas de Cuti han desarrollado algunas formas de resistencia ante los procesos de colonización, que ponen en peligro las costumbres ante los despojos de grupos al margen de la ley, que han parcelado sus tierras y asesinado sus familiares.

Uno de los instrumentos de resistencia ha sido el arte indígena, pues ha ofrecido la posibilidad de que la comunidad ejerza su identidad más allá de los discursos públicos nacionales que les sitúan como portadores de estos saberes. La pintura corporal se ha considerado históricamente como un elemento ritual y simbólico que representa aquellos vínculos que comparten sus integrantes con la naturaleza y los territorios que habitan. La pintura ayuda a los guerreros y cazadores de la comunidad a camuflarse con la espesa

¹⁵⁹ Mora (ed.) 142.

¹⁶⁰ Guillermo Gómez Santibáñez, *La resistencia indígena: memoria contra el olvido* (Managua: CIELAC, 2017) 2.

¹⁶¹ James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos* (México: Ediciones Era, 2000) 118.

selva, mejorando su labor de caza. Igualmente, el entorno se ha configurado como un elemento de “disfraz” y en él se ocultan las rutas de escape. Se han contado a través de simbologías los días fértiles de una mujer o el ciclo para la cosecha.

Estos elementos que son representados en el cuerpo (pintura corporal) y para el cuerpo (Tejido), han sido de gran importancia para representar su *ethos* y su *logos*, y camuflar a través de su arte, sus saberes, alegrías, miedos y tristezas.

Desde la medicina indígena la pintura corporal se configura como un elemento vinculante del saber ancestral y de la corporeidad que se pretende conocer, intervenir y sanar.

Fotografía 10. En busca de jagua con Aurora.



Fuente: Luis Fernando Llanos Bustamante, *Aurora Domicó en busca de jagua*, Unguía, Chocó, 20 de mayo de 2019.

Fotografía 11. Árbol de jagua y su fruto.



Fuente: Luis Fernando Llanos Bustamante, *Árbol de jagua y su fruto*, Unguía, Chocó, 20 de mayo de 2019.

El uso de la jagua (tinta o pintura) para la comunidad indígena embera eyábida ha sido parte de su riqueza cultural y ha tenido un papel fundamental en los rituales del Jaibana (fotografía 12).¹⁶²

¹⁶² En la comunidad de Cuti, actualmente no hay un Jaibana, ya que no existen personas en el resguardo que estén dispuestas a aprender tales conocimientos.

Fotografía 12. Representación del Jaibana.



Fuente: Luis Fernando Llanos Bustamante, *Representación del Jaibana*, Unguía, Chocó, 03 de abril de 2019.

Fotografía 13. Aurora Domicó pelando la cáscara del fruto de jagua



Fuente: Luis Fernando Llanos Bustamante, *Aurora Domicó en busca de jagua*, Unguía, Chocó, 20 de mayo de 2019.

El médico tradicional delinea la Jagua sobre el cuerpo del paciente, para trazar algunas figuras que son fundamentales para los procesos rituales. Estos símbolos atraen o alejan, dependiendo la intención, a aquellas energías necesarias para la curación y los procesos de meditación.

Los saberes que se poseen en cuanto a la pintura ritual no son exclusivos del Jaibana, ya que pueden ser usados por cualquier persona de la comunidad, en algunas ocasiones para protegerse de los mosquitos (la jagua funciona como repelente), y en otras, para diferentes circunstancias, desde la menarquia (primera menstruación), hasta casamientos y nacimientos.

Fotografía 14. Aurora Domicó extrayendo el tinte de la pulpa de la jagua



Fuente: Luis Fernando Llanos Bustamante, *Aurora Domicó extrayendo el tinte raspado de la pulpa del fruto de jagua*, Unguía, Chocó, 20 de mayo de 2019.

La jagua es un enlace entre los chicos, jóvenes, ancianos y sabios. Es ella quien permite que la niña que se convierte en mujer¹⁶³ o el niño que se convierte en hombre, así como los que son bautizados o celebran una ceremonia de matrimonio sean reconocidos por la comunidad como los actores principales en la celebración. La jagua se entiende como una

¹⁶³ Gemene: primera menstruación de la niña Embera, este se celebra con una fiesta.

forma de marcar el cuerpo, de mostrarse ante los demás en su proceso de vida e incluso sirve para identificar la posición política de cada uno en la comunidad.

En este sentido, el trabajo de campo realizado en el resguardo evidencia cómo la pintura corporal conserva un significado tanto simbólico como ritual. Su uso supera el carácter estrictamente utilitario, dotándolo de un sentido propio, que representa, a través de figuras abstractas, una realidad concreta de lo que perciben en el entorno.

Fotografía 15. Proceso de pintado con jagua para acto cultural.



Fuente: Luis Fernando Llanos Bustamante, *Proceso de pintado con jagua para acto cultural*, Unguía, Chocó, 01 de abril de 2019.

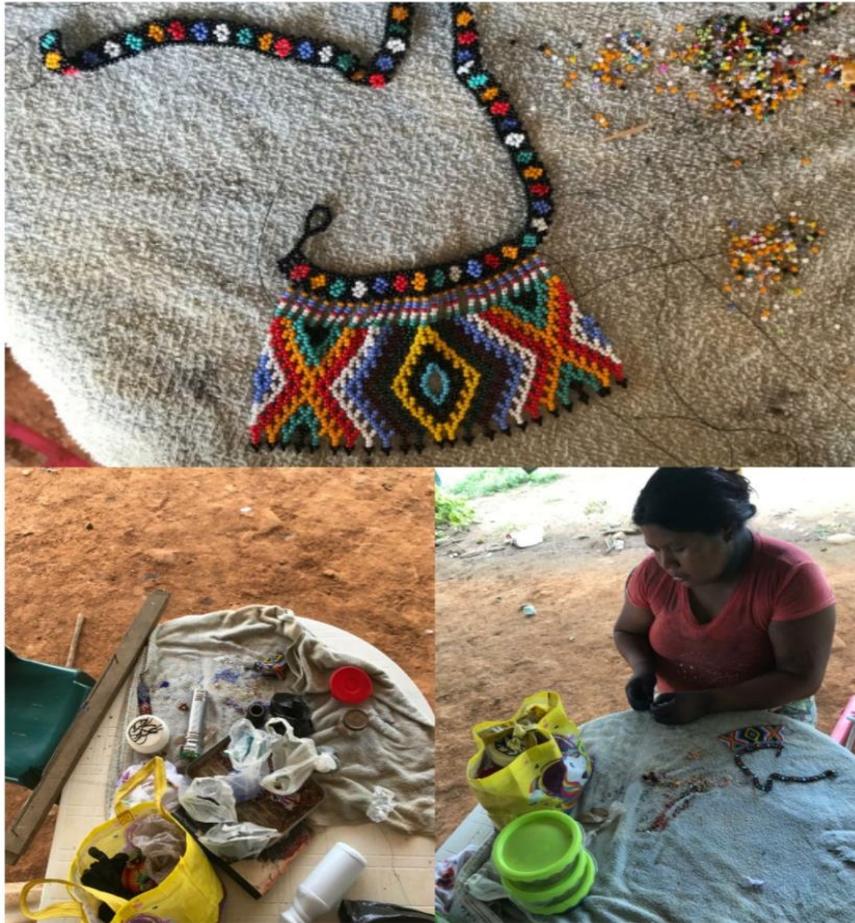
Fotografía 16. Pintura corporal con jagua.



Fuente: Luis Fernando Llanos Bustamante, *Pintura corporal con jagua*, Unguía, Chocó, 02 de abril de 2019.

La manera en que los dóbida y los eyábida llevan su pintura corporal suele ser diferente. Entre ellos, las representaciones de la pintura son un referente de la condición de la mujer respecto a su libertad. En una conversación informal con Elci Erupuma, esta relata que, anteriormente, la madre escogía el esposo para su hija; sin embargo, es un fenómeno inusual en el presente; por lo que puede afirmarse que la conformación de la familia en el resguardo de Cuti ha cambiado y se ha hecho más flexible y menos dependiente de la decisión de las madres.

Fotografía 17. Elaboración de tejidos con chaquiras.



Fuente: Luis Fernando Llanos Bustamante, *Pintura corporal con jagua*, Unguía, Chocó, 02 de abril de 2019.

Así mismo, el tejido en hilo y chaquiras para realizar collares, manillas, aretes y demás accesorios suelen ser una manera de perpetuar y enseñar a los niños la simbología que representa la cosmovisión indígena embera. El entorno se plasma en la artesanía, siendo esta una manera constante de reproducir el capital cultural existente en la comunidad.

La enseñanza del tejido en chaquiras es una condición inherente a la madre con sus hijos, es, además de una tradición embera, una forma de obtener recursos económicos para comprar y proveer algunos suplementos para el gasto en su tambo.

La simbología embera, integra las interpretaciones en cuanto al entorno y las etapas de la vida, también, permite entrever cómo las formas del universo tejen un sentido más complejo, que es representado en cada hilada. Cada espiral refleja las formas del río, pero el espectro se amplía, dejando plasmadas las condiciones de los sujetos en la cosmovisión embera eyábida del Resguardo de Cuti.

Pero hay algo más que ha sido de vital importancia para las mujeres y la comunidad indígena de Cuti y que les han estado arrebatando durante estos años:

No ha sido suficiente con que el gobierno haya reconocido al pueblo embera eyábida como sujeto de reparación colectiva frente las sentencias de restitución otorgados por los juzgados de Quibdó, Chocó. En realidad, han sido las mujeres del resguardo, lideradas por la actual gobernadora y símbolo de lucha y resistencia, María Guasarupa Domicó, las que se pronunciaron de una manera clara sobre los hechos violentos ocurridos en sus territorios.

Por lo anterior, consideramos el papel de la mujer en el proceso de resistencia frente a estos hechos, pues la lucha que han librado ha sido fundamental. Su trabajo en la enseñanza de las tradiciones y las cosmovisiones ha propiciado que entre sus descendientes se consolide una identidad colectiva de lo que significa ser embera. Es la mujer la que más ha aportado en la reparación y la reproducción de su cultura.

María Guasarupa ha logrado instaurar modelos de organización, estructuración y enseñanza de su cultura, en la medida que se ha desempeñado como maestra de la cultura embera.

María es un referente para la colectividad. Ella rige los parámetros de la comunidad con la intención de que todo el proceso de lucha y resistencia sea observado de manera trascendental por los demás miembros de esta y que no olviden que antes se vieron obligados a desplazarse en busca de refugio. En consecuencia, se transmite un sentimiento de identidad y reconocimiento cultural propio.

Elci Erupuma explica cómo se pueden observar, desde diversos puntos de vista, la posición cultural de los elementos circundantes en el resguardo y en el mismo sentido la visualización desde otras aristas interesantes.

Grupo: ¿Cómo ayuda la jagua en ese ritual?

Elci Erupuma: Lo espiritual dice. Lo van a pintar esa figurita, eso es lo que van a hacer, la figurita.

G.: ¿Te sabes el significado de las figuras?

E. E.: Mi abuelita decía que ella se soñaba la figura de la culebra, que hace así... (Mueve su cuerpo en “s”) y el otro soñaba de la planta y lo pintaba como una hoja.

G.: ¿En los sueños qué representaba en la vida material?

E. E.: Ella lo soñaba así, la figura que tenía enfermo, eso. ¡Ya!

G.: ¿Usted consideran que los niños deben aprender las danzas?

E. E.: ¡Sí, es que la hija mía hace danza ya! Ella es la primera que va, para que no se pierda la cultura. Porque ahora el gobierno reconoce a los indígenas.

G.: ¿Solo el gobierno o ustedes también se reconocen como indígenas emberas?

E. E.: Y ahora nos respetan los jefes armados, porque ya saben quiénes somos, porque ya uno tiene sus figuras.

G.: ¿Ellos entran al territorio?

E. E.: Hace rato no se entran, ya vivimos tranquilos.

G.: En el resguardo, ¿María es la única que sabe sobre la cultura?

E. E.: La verdad, nosotros no interesamos en eso, ¿por qué? La bisabuela también sabía y de ahí aprendió mi abuelita, mi abuelita le enseñó a María, desde pequeña.¹⁶⁴

La colectividad y la enseñanza de los elementos culturales y tradicionales juegan un papel importante en la configuración de los parámetros que establece el resguardo. Así, la comunidad ha tenido que adaptarse dependiendo del territorio, las necesidades y las acciones que se van requiriendo, ya sea en el ámbito simbólico o material.

Son las mujeres del resguardo de Cuti las que se perfilan como las garantes de que el capital cultural de su comunidad esté en el foco de interés para las nuevas generaciones, aun cuando los flagelos del conflicto y las disputas constantes se hayan levantado como obstáculos para este objetivo.

Finalmente, resulta interesante observar cómo a través de estos espacios de construcción de conocimiento en el resguardo, las mujeres se han organizado en función de unas acciones de resistencia, que les permiten potencializar las capacidades organizativas e identitarias de sus hijos, así como su desarrollo cognitivo y mental.

¹⁶⁴ Entrevista de grupo a Elci Erupuma, resguardo de Cuti, Chocó, 21 de mayo de 2019.

Consideraciones finales

Este proceso investigativo, en su modalidad de trabajo de campo, fue llevado a cabo durante un año y medio con el resguardo embera eyábida de Cuti, en el departamento del Chocó; comunidad que nos dio una estancia y posibilitó nuestro proyecto.

A través de este, se logró identificar que la comunidad del resguardo de Cuti posee una herencia histórica invaluable. El canto, el tejido, la pintura, la embera wera, el baile, las tácticas de caza y el cultivo de tierras, se constituyen como saberes ancestrales que la comunidad procura conservar en el tiempo y los enseña a sus descendientes.

Estos aspectos configuran lo que el sociólogo Pierre Bourdieu ha denominado “capital cultural”,¹⁶⁵ y en el caso de la comunidad de Cuti, estos se practican y se incorporan en sus actividades cotidianas. De allí que pueda afirmarse que el sujeto ha pasado por un proceso de apropiación que le permite identificarse con un territorio y como parte de una comunidad, con un pasado en común y con costumbres encaminadas a conservarlo; en otros términos, con una memoria colectiva.

Estas prácticas (la danza, el canto, la pintura y el tejido), además de ser elementos propios de la cultura embera, también son elementos políticos e históricos, en tanto permiten a los partícipes del aprendizaje de la comunidad, acceder a un conocimiento sobre los hechos del pasado, perpetuándolos e integrándolos en una identidad colectiva y en una apropiación de su territorio.

Por su parte, la mujer es el agente de enseñanza en el proceso de aprendizaje de los integrantes de la cultura embera. Es la madre que forma al niño o niña, es quien le enseña cómo se teje, el canto del *Jaibana* o cómo se prepara el animal cazado. Su importancia en el proceso es esencial, es ella quien guía a los nuevos integrantes en la tradición embera.

En este sentido, María Guasarupa es la maestra de la comunidad. Luego de los hechos violentos y difíciles que vivió, aun procura que las enseñanzas de sus antepasados se continúen a través de sus canciones y danzas; que estas puedan llegar a todos los habitantes y la mayoría de la población acepte su legado y procure que sus hijos puedan participar en las actividades que replican estas expresiones.

¹⁶⁵ Pierre Bourdieu, "Los tres..." 11-17.

La mujer embera del resguardo de Cuti se ha catalogado en todos los sentidos como la portadora de la materialidad y la espiritualidad que dan vida a las dinámicas que se desarrollan actualmente en el resguardo. Con las mujeres se evidencia la manera en cómo los procesos de enseñanza y aprendizaje se gestan en el seno de su comunidad. Por medio de unas actividades de cartografía social, observamos cómo los pequeños adoptan estas enseñanzas que los identifican como indígenas embera eyábida de Cuti.

Se logró reconocer cómo los niños, en sus primeros años de vida, se apropian y reproducen las diversas costumbres y tradiciones que conforman al ser eyábida, sea mujer u hombre. En este sentido, la función de la memoria colectiva, en favor de la apropiación cultural, es evidente, ya que cumple un papel importante en todas las etapas de la vida. Por medio del recuerdo, el olvido y la recuperación de la memoria, se logra comprender las distintas acciones y repercusiones que pudieron llegar a generar un elemento de fisura, que a lo largo del tiempo se generalizó y creó una tradición dentro del resguardo.

Además, es importante resaltar nuestra práctica pedagógica en otros contextos, como el resguardo de Tanela, el Parque Arqueológico e Histórico Santa María de la Antigua del Darién y la comunidad indígena de Cuti. Esto nos ha permitido vincular la investigación con espacios que permiten la emergencia de nuevas concepciones sobre el mundo y otros enfrentamientos con el ser maestro que se idealiza en las aulas y espacios académicos. Es posible concebirse desnudo ante la posición insignificante que te otorga un viaje al centro de la representación de las problemáticas más importantes que vive el país, ¿cuál es nuestro papel allí?

La experiencia de ser maestros en el Darién nos permitió pensar la relación entre teoría, práctica y creatividad, como un vínculo necesario en espacios formativos que advierten un aprendizaje a partir de las vivencias, donde el reconocimiento de los fenómenos sociales y su interpretación hacen que sea posible nuestro transitar como sujetos de un accionar crítico.

Fue, además, un reto para nosotros como sujetos ciudadanos, que no teníamos una relación cercana con las dinámicas de vida del campo, comprender otras prácticas y juzgar nuestras propias condiciones, fue la oportunidad para vivir una experiencia que nació en el desacomodarse y floreció en un cuestionamiento constante que proporcionó diversas interpretaciones de lo que vivimos junto a la comunidad de Cuti.

Así, valoramos cada día que estuvimos en nuestro centro de práctica, pues nos ayudó a comprender los esfuerzos que se daban en cada paso transitado para haber llegado hasta allí

y vivir con esa comunidad, de la que aprendimos y vivimos como estudiantes, que pronto llegaremos a ser: Maestros de Ciencias Sociales.

Por otro lado, podemos afirmar que el territorio en el resguardo de Cuti es un elemento vinculante entre el conocimiento cultural y ancestral. Este es representado en su relación con la interpretación de sucesos en la vida. Entre ellos, los accidentes del río, donde se reconoce a las plantas que están presentes cerca de la ribera: la planta para la enfermedad, para hacer crecer el cabello, para atar a un amante, etc. Esto representa para los embera, elementos fundamentales para el conocimiento de su territorio como vínculo con la ancestralidad y la resistencia.

Los elementos culturales que destacamos en nuestra investigación no son los únicos presentes en la comunidad, pero consideramos que fueron los puentes entre los hechos o sucesos acontecidos en el resguardo y la resignificación del territorio en el proceso de creación de memorias colectivas, donde destacamos el papel de la mujer como mediadora en este proceso de la comunidad embera eyábida de Cuti.

Para ello, es fundamental promover el reconocimiento de los resguardos y los sujetos que los habitan, más allá de la posición de víctimas que se ha construido desde la historia oficial, con el fin de visibilizar las propuestas y prácticas que los sitúan por encima de los relatos de violencia y conflicto experimentados. En este sentido, se considera que la pregunta sobre las maneras de recordar y las manifestaciones de la memoria que hacen parte de su identidad – en constante cambio-, debe permanecer abierta para la interpretación de la cultura embera y en especial, para acercarse al papel que cumplen las mujeres como guardianas de saberes ancestrales.

Asimismo, se debe conservar la memoria del pasado como un impulso creador de prácticas de resistencia que otorgan nuevos significados a la vida en comunidad y al modo en que se establecen relaciones con los recuerdos de las propias vivencias y los testimonios de los que ya no están.

Se recomienda investigar sobre los alcances de una pedagogía de la memoria en el resguardo de Cuti y en contextos que no hacen parte de la educación formal, con el objetivo de reconocer la relevancia de los testimonios y la experiencia de los sujetos que han vivido el conflicto en carne propia y han llevado consigo historias de vida como ejemplo de resistencia y lucha por los territorios. ¿Es posible hablar de una pedagogía de la memoria en el contexto latinoamericano y en específico, en el resguardo de Cuti?

Fuentes y bibliografía

1. Libros

- Alameda, Santiago. *Tapón del Darién: el dilema del desarrollo*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- Álvarez-Gayou Jurgenson. Juan Luis, *Cómo hacer investigación cualitativa. Fundamentos y metodología*. México: Editorial Paidós Ibérica, 2003.
- Anijovich, Rebeca y otros. “La observación: educar la mirada para significar la complejidad”. *Transitar la formación pedagógica: dispositivos y estrategias*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- Arias Gómez, Diego Hernán, *Enseñanza del pasado reciente en Colombia: La violencia política y el conflicto armado como tema de aula*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2018.
- Archila Neira, Mauricio. «Voces subalternas e historia oral.» *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, n° 32 (2005): 293-308.
- Asociación de Promotores y Defensoría de los Derechos Indígenas de Nicaragua, *Saberes ancestrales: para preservar el bienestar y la armonía en las comunidades indígenas: diagnóstico de la medicina tradicional, base de identidad de los pueblos indígenas del Pacífico, Centro y Norte de Nicaragua*. Managua: APRODIN, 2011.
- Bourdieu, Pierre. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.
- Centro Nacional de Memoria Histórica-Organización Nacional Indígena de Colombia. *Tiempos de vida y muerte: memorias y luchas de los Pueblos Indígenas en Colombia*. Bogotá: CNMH-ONIC, 2019.
- Cerda, Hugo. *Los elementos de la Investigación*. Bogotá: El Búho, 1991.
- Cuesta, Raimundo. *La venganza de la memoria y las paradojas de la historia*. España: Lulu.com, 2002.
- Díaz, Rafael. “la diversión y la privacidad de los esclavos neogranadinos”, *Historia de la vida privada en Colombia. Las fronteras difusas, del siglo XVI a 1880*. Bogotá: Taurus, 2011.
- Echavarría, Fernanda. *Reflexión sobre el sentido de territorio para los pueblos indígenas en el contexto del ordenamiento territorial y el desarrollo minero*. Mendoza: 2001.
- Galeano Marín, María Eumelia. *Diseño de proyectos en la investigación cualitativa*. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT, 2004.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Nueva York: Basic Books, 1973.
- Gestoras de memoria histórica del resguardo de Jambaló. *Hilando memorias para tejer resistencias: mujeres indígenas en la lucha contra las violencias*. Colombia: Impresol Ediciones, 2016.
- Ghiso Cotos, Alfredo Manuel. "Rescatar, descubrir, recrear. Metodologías participativas en investigación social comunitaria". *Metodologías de investigación social. Introducción a los oficios*. coord. Manuel Canales Cerón. Chile: LOM Ediciones, 2006.
- Gómez Santibáñez, Guillermo. *La resistencia indígena: memoria contra el olvido*. Managua: CIELAC, 2017.
- Gómez, Gustavo Montañez y otros. *Espacio y territorios. Razón, pasión e imaginarios*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2001.

- González Escobar, Luis Fernando. *El Darién. Ocupación, poblamiento y transformación ambiental. Una revisión histórica. Parte I*. Medellín: Instituto Tecnológico Metropolitano, 2011.
- Gouveia De Oliveira, Marta, y Juniele Rabelo De Almeida. *Introdução a história pública*. Sao Paulo: letra e voz, 2011.
- Hernández, Camilo Antonio (ed.). *Emberas territorio y biodiversidad. Estrategias de control en escenarios de conflicto*. Colombia: Fundación Swissaid Colombia, 2001.
- Hobsbawn, Eric, y Ranger Terence. *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica, 2005.
- Lemaitre, Julieta (comp.). *Derechos enterrados. Comunidades étnicas y campesinas en Colombia, nueve casos de estudio*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2011.
- Londoño, María Eugenia. *Y la memoria se hizo música*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2002.
- Mèlich, Joan-Carles. *El trabajo de la memoria o el testimonio como categoría didáctica*. Universitat Autònoma de Barcelona, 2006.
- Mora, Pablo (ed.). *Poéticas de la resistencia. El video indígena en Colombia*. Bogotá: Cinemateca Distrital, 2015.
- Mudrovic, María Inés. *Historia, narración y memoria. Los debates actuales en la filosofía de la historia*. Madrid: Akal, 2005.
- Ricœur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Argentina: FCE, 2000.
- Rodríguez Garavito, César y Orduz Salinas, Natalia. *Adiós río. La disputa por la tierra, el agua y los derechos indígenas en torno a la represa Urrá*. Bogotá: Dejusticia, 2012.
- Scott, James C. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Ediciones Era, 2000.
- Tapia González, Aimé, *Mujeres indígenas en defensa de la tierra*. Madrid: Cátedra, 2018.
- Tzvetan, Todorov. *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós, 2002.
- Vargas Sarmiento, Patricia. *Los embera y los cuna. Impacto y reacción ante la ocupación española, siglos XVI y XVII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1993.
- Vélez Restrepo, Olga Lucía. *Reconfigurando el trabajo social. Perspectivas y tendencias contemporáneas*. Buenos Aires: Espacio Editorial, 2003.
- Werner Cantor, Erik. *Ni aniquilados ni vencidos. Los Emberá y la gente negra del Atrato bajo el dominio español, siglo XVIII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2000.
- Zapata, Paula Andrea. *Bullerengue urabaense: Música memoriosa en resistencia*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2017.

1.1. Artículos de Revista

- Aguirres Rojas, Carlos Antonio, "El queso y los gusanos: un modelo de historia crítica para el análisis de las culturas subalternas". *Prohistoria* 6 (2002): 127-152.
- Bourdieu, Pierre. "Los tres estados del capital cultural". *Sociológica* 2.5 (1987): 11-17.

- Camelo, Sandra. "Poéticas indígenas de resistencia y reconstrucción plural de comunidad". *Nómadas* 46 (2017): 111-127.
- Carmona Londoño, Luz Stella. "Tapón del Darién. En disputa por la unión de las Américas". *Revista de la Facultad de Trabajo Social UPB* 26.26 (2010): 12-27.
- García de Souza, Fernando Lucas. "Força para dançar, força para lutar: a música e a dança como instrumentos de resistência física e política entre povos indígenas". *Revista Eletrônica História em Reflexão* 11.21 (2017): 144-155.
- Ghiso Cotos, Alfredo Manuel. "Investigación social comunitaria en contextos conflictivos". *Revista Colombiana de Ciencias Sociales* 4.1 (2013): 121-134.
- Giménez, Gilberto. «Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural.» *Estudios sobre las culturas contemporáneas*. V, nº 9 (junio 1999): 25-57.
- Gómez, Luis Enrique. "Un espacio para la investigación documental". *Revista Vanguardia Psicológica Clínica Teórica y Práctica* 1.2 (2010): 226-233.
- González Torralbo, Herminia. "Mi Confesión. Revelaciones de un criminal de guerra". *Revista de Antropología Iberoamericana* 2.1 (2007): 156-158.
- Guzmán Bockler, Carlos. "Memoria colectiva, identidad histórica y conciencia étnica en Guatemala". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 27.103 (1981): 193-208.
- Halbwachs, Maurice. "Memoria colectiva y memoria histórica". *REIS* 69 (1995): 209-219.
- Hernández Delgado, Esperanza. "La resistencia civil de los indígenas del Cauca". *Papel político* 1.1 (2006): 177-220.
- Levi, Giovanni. "Microhistoria e Historia Global". *História Crítica* 69 (2018): 21-35.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. «El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia.» *Temas sociales*, nº 11 (1987): 49-64.
- Rufer, Mario. «Memoria sin garantías: usos del pasado y política del presente.» *Anuario de investigación*, 2009: 107-140.
- Tavares Araújo, Cristina y otros. "Colcha de retazos. Instrumento de recolección de datos en la investigación cualitativa". *Index Enferm* 26.3 (2017): 175-179.
- Walsh, Catherine. «¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras?» *Nómadas*, nº 26 (2007): 102-113.

Zabala, Miguel Ángel. *Diarios de clase: un instrumento de investigación y desarrollo profesional*. Madrid: Narcea S.A. Ediciones, 2004.

1.2. Documentos públicos

Centro Nacional de Memoria Histórica-Organización Nacional Indígena de Colombia. *Tiempos de vida y muerte: memorias y luchas de los Pueblos Indígenas en Colombia*. Bogotá: CNMH-ONIC, 2019.

Grupo de Memoria Histórica (GMH). *¡BASTA YA! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Imprenta Nacional, 2013.

Juzgado Primero Civil del Circuito Especializado en Restitución de Tierras de Quibdó, Sentencia No. 33 de 28 de junio de 2018. Referida a un proceso de restitución de derechos territoriales, solicitante: resguardo indígena embera katío.

Ministerio de cultura. *Caracterizaciones Pueblos Indígenas en Riesgo*. República de Colombia 2010.

1.3. Fuentes digitales

<https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1998/T-652-98.htm> (2020).

1.4. Entrevistas

Entrevista de grupo a Elci Erupuma. Resguardo de Cuti, Chocó. 21 de mayo de 2019.

Entrevista de grupo a Edilma Domicó. Resguardo de Cuti, Chocó. 22 de mayo de 2019

Entrevista de grupo a Célica Domicó. Resguardo de Cuti. Chocó. 22 de mayo de 2019.

Entrevista de grupo a Augusto Domicó. Resguardo de Cuti. Chocó. 22 de mayo de 2019

Entrevista de grupo a Trueno. Resguardo de Cuti, Chocó. abril-mayo de 2019

Anexos

Anexo 1: Explicación sobre la extracción de cabuya para tejer canastos y otros implementos.



Fuente: María Camila Higueta, *recolección de material vegetal para medicina tradicional*, Unguía, Chocó, 09 de noviembre de 2018.

Anexo 2: Resguardo de Cuti y sus tambos.



Fuente: Luis Fernando Llanos Bustamante, *Resguardo de Cuti*, Unguía, Chocó, 19 de septiembre de 2018.



Fuente: Luis Fernando Llanos Bustamante, *Resguardo de Cuti y su vida cotidiana* Unguía, Chocó, 19 de septiembre de 2018.

Anexo 3: Trabajo en comunidad.



Fuente: William Guitierrez, *integrantes del resguardo de Cuti*, Unguía, Chocó, 08 de noviembre de 2018.

Anexo 4: De camino al resguardo de Cuti.



Fuente: Juan pablo Velázquez, *Rio tislo*, Unguía, Chocó, 19 de septiembre de 2018.

Anexo 5: Preparación para la danza.



Fuente: Luis Fernando Llanos Bustamante, *preparando danza ceremonial para la inauguración del parque arqueológico*, Unguía, Chocó, 01 de abril de 2019.

Anexo 6: Plantilla del abecedario que se utiliza como material didáctico para la enseñanza de la lecto-escritura en el resguardo de Cuti y construcción de cartilla.



Fuente: María Camila Higueta, *Plantilla del abecedario*, Unguía, Chocó, 09 de noviembre de 2018.



Fuente: Luis Fernando Llanos Bustamante, *aprendiendo en comunidad*, Unguía, Chocó, 02 de abril de 2019.

Anexo 7: En la escuela del resguardo de Cuti. Profesora Célica Domicó.



Fuente: Luis Fernando Llanos Bustamante, *actividad ¿qué aprendiste de tus abuelas?*, Unguía, Chocó, 22 de mayo de 2019.

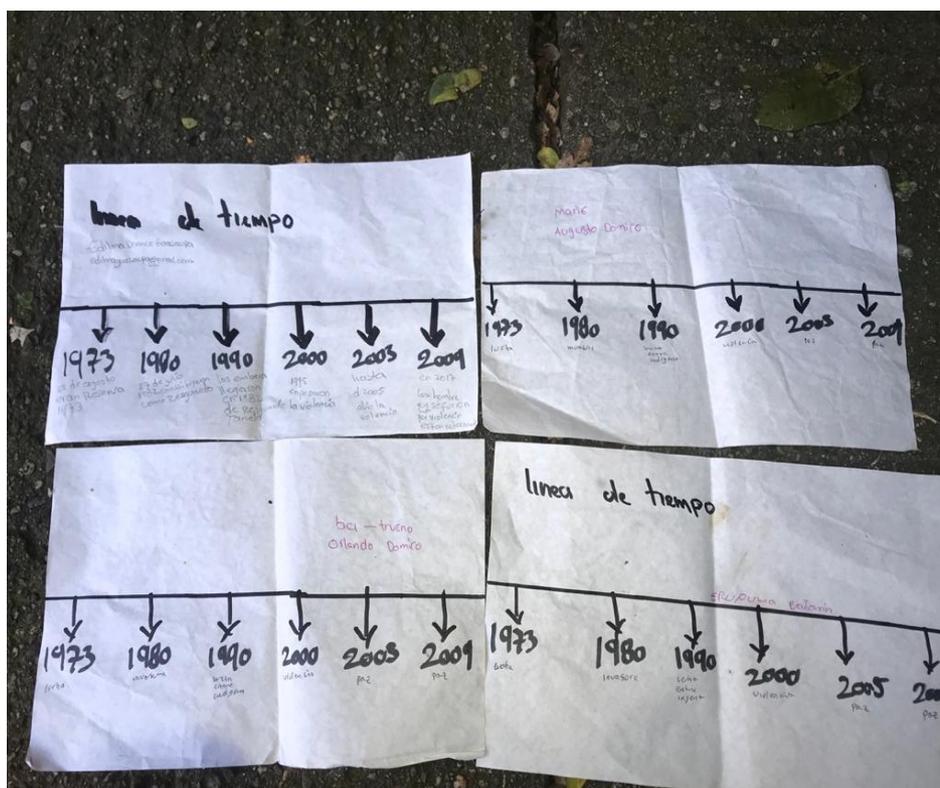


Fuente: Luis Fernando Llanos Bustamante, *actividad ¿qué aprendiste de tus abuelas?*, Unguía, Chocó, 22 de mayo de 2019.

Anexo 8: Actividades del proceso investigativo.



Fuente: Luis Fernando Llanos Bustamante, *Colcha de retazos ¿qué aprendiste de tus abuelas?*, resguardo de Cuti, Chocó, 22 de mayo de 2019



Fuente: Luis Fernando Llanos Bustamante, *líneas de tiempo construidas por integrantes de la comunidad*. resguardo de Cuti, Chocó, 22 de mayo de 2019

Anexo 9: Recolección de jagua – Aurora Domicó.



Fuente: Luis Fernando Llanos Bustamante, *Aurora Domicó Recolectando el fruto de jagua*, Chocó, 20 de mayo de 2019.

Anexo 10: Pesca en el río Cuti.



Fuente: Luis Fernando Llanos Bustamante, *Niños pescando en el río Cuti*, Unguía, Chocó, 26 de mayo de 2019.

Anexo 11: Recorrido por el Parque Arqueológico e Histórico Santa María de la Antigua del Darién.



Fuente: María Camila Higueta, *Recorrido por las excavaciones del parque arqueológico*. Unguía, Chocó, 04 de abril de 2019.

Anexo 12: Maestros en acción. Actividad de sensibilización y acercamiento al Parque Arqueológico e Histórico Santa María de la Antigua del Darién.



Fuente: William Gutiérrez, *Maestros en acción. Actividad de sensibilización y acercamiento al Parque Arqueológico con las semillas del Darién.* Unguía, Chocó, 23 de septiembre de 2018.



Fuente: William Gutiérrez, *Maestros en acción: Alejandro García, Actividad de sensibilización y acercamiento al Parque Arqueológico con las semillas del Darién.* Unguía, Chocó, 23 de septiembre de 2018.