

DE JAIDÉ A SITIOS SAGRADOS: GEOGRAFÍAS EMBERA EN EL ATRATO MEDIO

TRABAJO DE INVESTIGACIÓN PARA OPTAR AL TÍTULO DE
MAGÍSTER EN ESTUDIOS SOCIOESPACIALES

PABLO DANIEL BARRIOS GIRALDO

AUTOR

CARLO EMILIO PIAZZINI SUÁREZ

ASESOR

MAESTRÍA EN ESTUDIOS SOCIOESPACIALES

INSTITUTO DE ESTUDIOS REGIONALES

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA

MEDELLÍN-COLOMBIA

2021

Resumen: El propósito de este trabajo es describir los procesos espaciales que permitan comprender las condiciones de emergencia, producción, apropiación e instrumentación de la figura de sitios sagrados dentro de las estrategias políticas de defensa y reivindicación de la territorialidad Embera en el Atrato medio, amenazada por megaproyectos mineros. A través del enfoque de trabajo de la Nueva Geografía Sagrada se plantea la relación entre espacio, sacralidad y poder para dar cuenta de la producción de espacialidades sagradas indígenas en el Atrato Medio y las conexiones entre discursos globales y locales.

Palabras Clave: Geografía sagrada, lugares sagrados, territorios indígenas, pueblo Embera

Abstract: The purpose of this study is to understand the conditions of emergence, production, appropriation, and instrumentation of the figure of sacred sites within the political strategies of defense and reclaiming of Embera territoriality in the Mid-Atrato, threatened by mining megaprojects. Through the New Sacred Geography approach, the relationship between space, sacredness, and power is explored to account for the production of sacred indigenous spatialities and the connections between global and local discourses.

Key Words: Sacred Geography, sacred places, indigenous territories, Embera People

Agradecimientos

A la Organización Indígena de Antioquia OIA y a las personas que acompañaron estas reflexiones. A Emiliano Cuñapa, Neno Domicó, Marco Tulio González, Leonardo Valencia, Jorge Evao, Algiro Evao, Omar Tascón, Guzmán Cáisamo (Q.E.P.D), Nury Yagarí, Benigno Sinigüí, Alberto Sinigüí, Pompilio Saigama, Hernán Posada (Q.E.P.D) Karina Salgado, Diana Monsalve, Zulhy Tobón y tantos otros hermanos y hermanas Embera y Kapunia que fueron interlocutores en estos temas. Al profesor Emilio Piazzini por creer y acompañar este trabajo desde el principio. A las comunidades indígenas de Vigía del Fuerte y Murindó y sus autoridades y al grupo de estudiantes Embera de Atrato de la Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra quienes provocaron y acompañaron este camino. A la profesora Dora Yagarí y al profesor Vladimir Montoya por sus lecturas generosas y los comentarios que alimentaron el texto final.

A mí madre que sigue conmigo.

A mi padre, mis hermanos y mi familia.

A los amigos que están y a los que se fueron.

Tabla de contenido

Introducción: La Emergencia de los Sitios Sagrados	7
Capítulo 1. Geografías de lo Sagrado	18
1.1. Secularismo y Geografía sagrada	18
1.2. La producción de espacios sagrados	23
1.3. Lugares sagrados	29
1.4. Territorios, territorialidades y fronteras	32
1.5. Metodologías.....	39
Capítulo 2. Territorialidades en el Atrato Medio	48
2.1. Territorialidad colonial en el Atrato	48
2.2. Territorios, indígenas y Estado	57
2.2.1. La Iglesia	65
2.2.2. La lucha por la tierra.....	69
2.2.3. Poblados, resguardos y organización	73
2.2.4. Las nuevas fronteras.....	81
Capítulo 3. Geografías Embera desde el Atrato Medio.....	90
3.1. Espacio y sacralidad Embera	90
3.1.1. Espacio Ritual	93
3.1.2. Espacio significativo.....	97
3.1.3. Espacio disputado.....	116
Capítulo 4. De <i>Jaidé</i> a sitios sagrados.....	120
4.1. Sitios sagrados en las políticas de desarrollo y patrimonio	121
4.2. Reivindicaciones indígenas desde lo sagrado en Colombia	133
4.3. <i>Jaikatuma Usakira</i> o Cerro Careperro: un lugar sagrado en disputa	140
4.3.1. Estrategia de defensa y gestión territorial	151
Conclusiones.....	160
Bibliografía.....	166

Mapas

Mapa 1. Territorialidades superpuestas en el Cerro Careperro.	38
Mapa 2. Curso del Río Atrato Plan de la Provincia del Zitará. 1777.....	55
Mapa 3. Tierras entre Riosucio y el Atrato. 1840.....	61
Mapa 4. El Bajo Atrato y sus principales afluentes recorridos por Carlos S. de Greiff en 1847.....	63
Mapa 5. Resguardos y Títulos colectivos de comunidades negras en área Cerro Careperro.....	143
Mapa 6. Primer mapa publicado sitios sagrados Embera en Antioquia afectados por proyecto Mandé	154
Mapa 7. Cerros y sitios sagrados indígenas de Antioquia.....	156

Fotos

Foto 1. Encuentro comunitario Partadó. Vigía del Fuerte. Septiembre 2014.....	42
Foto 2. Taller Cartografía social. Comunidad Chageradó. Octubre 2014.....	45
Foto 3. Comunidad Salado. Vigía del Fuerte.2014.	78
Foto 4. Jaipurru. Vigía del Fuerte. 2014.	100
Foto 5. Jaidé Sierpedé. Vigía del Fuerte.2014.	101
Foto 6. Jaikatumas Carepita y Mojaudó. Vigía del Fuerte.2014.....	102
Foto 7. Jaikatuma Cerro Careperro desde la Ciénaga de Tadíá. 2014	109
Foto 8. Mujeres limpiando el tambo. Canto de Jai. Murindó. 2013	111
Foto 9. Preparación de Jaidé para ritual. Murindó. 2013.	112
Foto 10. Vivienda Embera a orilla del río Paracucundó. Vigía del Fuerte. 2014	113
Foto 11. Vivienda Embera. Comunidad Guaguandó. Vigía del Fuerte. 2014	114
Foto 12. Viviendas a orilla del río Guaguandó. Vigía del Fuerte. 2014	115
Foto 13. Vivienda comunidad Gengadó. Vigía del Fuerte. 2014	116
Foto 14. Jaikatuma Usakira Cerro Careperro	140
Foto 15. Minga Territorial por la defensa del Jaikatuma Usakira darra. Abril 2009.	147

Tablas

Tabla 1. Constitución de resguardos Vigía del Fuerte y Murindó 1984-2003	79
Tabla 2. Departamentos, municipios y resguardos en el Pacífico	82
Tabla 3. Departamentos, municipios y consejos comunitarios en el Pacífico	83
Tabla 4. Títulos mineros y resguardos de Murindó y Vigía del Fuerte.....	150

Acrónimos

ACIA	Asociación Campesina Integral del Atrato
AUC	Autodefensas Unidas de Colombia
COCOMACIA	Consejo Comunitario Mayor de la Asociación Campesina Integral del Atrato
ELN	Ejército de Liberación Nacional

FAO	Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación
FARC-EP	Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo
ICANH	Instituto Colombiano de Antropología e Historia
IGAC	Instituto Geográfico Agustín Codazzi
IIAP	Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico
INCORA	Instituto Colombiano de Reforma Agraria
INDERENA	Instituto Nacional de los Recursos Naturales
INGEOMINAS	Instituto Colombiano de Geología y Minería
OIA	Organización Indígena de Antioquia
OIT	Organización Internacional del Trabajo
OMC	Organización Mundial de Comercio
ONG	Organización No Gubernamental
ONIC	Organización Nacional Indígena de Colombia
ONU	Organización de las Naciones Unidas
OREWA	Asociación de Cabildos Indígenas Wounaan, Embera Dóbida, Katío, Chamí y Tule del Chocó
PNN	Parques Nacionales Naturales
REDD	Programa de las Naciones Unidas para la Reducción de Emisiones causadas por la Deforestación y la Degradación de los bosques
TLC	Tratado de Libre Comercio
UICN	Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza
UNESCO	Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura
WWF	World Wildlife Fund

Introducción: La Emergencia de los Sitios Sagrados

Tierra profanada: grandes proyectos en territorios indígenas, es el nombre que lleva el emblemático texto publicado en 1995 por la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), en un nuevo contexto nacional de reconocimiento de derechos para los pueblos indígenas a partir de la Constitución Política de 1991, pero también, de aceleración en la implementación de un nuevo ordenamiento territorial orientado por un modelo de desarrollo neoliberal, basado en procesos económicos de extracción-exportación y asociado a proyectos de infraestructura que buscan interconectar los nodos de producción, distribución y consumo. Desde un análisis crítico se abordan casos relacionados con aprovechamiento de madera en el río Atrato, carreteras en la región del Amazonas, hidroeléctricas en el río Cauca, minería y petróleo en el departamento de La Guajira y el establecimiento de áreas naturales protegidas en el país, como proyectos de desarrollo que amenazan la posibilidad de una autonomía territorial indígena desde las diversas concepciones culturales y las afectaciones ambientales (ONIC CECOIN GhK, 1995).

A pesar de las reiteradas denuncias del movimiento indígena en la primera década de reconocimiento de derechos obtenidos en la constituyente, el gobierno nacional en 2002 impulsó una nueva política minera, otorgando derechos de explotación a empresas multinacionales, produciendo grandes espacialidades superpuestas, donde títulos mineros concesionados “coincidieron” con territorios indígenas; convirtiendo estos hechos en un fuerte elemento de denuncia en las reivindicaciones del derecho a la tierra por parte de comunidades, pueblos y organizaciones indígenas. Para el caso de Antioquia, alcanzó en 2012 una superposición cercana al 70% de las áreas de los resguardos indígenas con solicitudes y títulos mineros concesionados en

su mayoría a empresas multinacionales como Río Tinto, AngloGold Ashanti, Anglo American, Glencore-Xtrata, entre otras (Organización Indígena de Antioquia, 2012).

Uno de los casos más relevantes es el Proyecto Minero Mandé Norte, impulsado por la empresa multinacional Muriel Mining Corporation, a quien el Estado colombiano adjudicó en 2007 un contrato único de concesión minera prorrogable por 30 años en un área aproximada de 16.000 hectáreas¹ entre los municipios de Carmen del Darién en Chocó y Murindó en Antioquia (López, 2007).

Esta concesión se dio en un contexto territorial en disputa por los actores armados y la dinámica del conflicto armado en Colombia. De acuerdo al Auto 004 de 2009 de seguimiento a la sentencia T-025 de 2004 de la Corte Constitucional, el pueblo Embera junto con otros 33 pueblos indígenas, están en alto riesgo de “exterminio físico y cultural”, situación agravada por las afectaciones a la vida de las personas y sus derechos civiles en relación al territorio². Dicho Auto establece de manera general los factores determinantes relacionados con el conflicto armado que ponen en riesgo la vida de los pueblos indígenas:

“... (1) las confrontaciones que se desenvuelven en territorios indígenas entre los actores armados, sin involucrar activamente a las comunidades indígenas y sus miembros, pero afectándolos en forma directa y manifiesta; (2) los procesos bélicos que involucran activamente a los pueblos y comunidades indígenas, y a sus miembros individuales, en el

¹ Ver: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-2623535>(agosto de 2007)

² El Auto 004 de 2009 de seguimiento a la sentencia T-025 de 2004 (sobre el estado de cosas inconstitucional en relación a los derechos de la población desplazada forzada por causa del conflicto armado y o procesos territoriales asociados), llama la atención sobre el riesgo de exterminio físico y cultural de 33 pueblos indígenas por causas del conflicto armado, y ordena la formulación e implementación de planes de salvaguarda de manera que respondan al mandato constitucional colombiano.

conflicto armado; y (3) los procesos territoriales y socioeconómicos conexos al conflicto armado interno que afectan sus territorios tradicionales y sus culturas. A su vez, estos factores operan sobre la base de una serie de procesos territoriales y socioeconómicos que, sin tener relación directa con el conflicto armado, resultan exacerbados o intensificados por causa de la guerra” (Auto de Seguimiento, 2009).

El mismo Auto señala cómo las dinámicas territoriales asociadas al conflicto afectan los lugares sagrados de comunidades indígenas que son ocupados militarmente, impidiendo el acceso y apoyando actividades extractivas asociadas a las dinámicas de la guerra.

En el año 2009, las comunidades Embera y sus autoridades indígenas de los municipios de Murindó, Vigía del Fuerte, Urrao, Frontino, Dabeiba, Carmen del Darién, Carmen de Atrato y Riosucio, junto con sus organizaciones como Asociación de Cabildos Indígenas Wounaan, Embera Dóbida, Katío, Chamí y Tule del Chocó (OREWA) y la Organización Indígena de Antioquia (OIA), denuncian principalmente en los medios de comunicación de organizaciones sociales, medios alternativos y prensa nacional, la presencia de funcionarios de la empresa minera La Muriel custodiados por la fuerza pública en un sitio sagrado y sin el consentimiento de las comunidades³ (Molano, 2009).

Durante la construcción del diagnóstico para el Plan de Salvaguarda del Pueblo Embera de Antioquia, ordenado por el Auto mencionado, la OIA señala las afectaciones que el conflicto armado y sus dinámicas territoriales han traído sobre los sitios sagrados Embera, específicamente, la presencia de actores armados que impiden el trabajo de los *jaibanas* (médicos tradicionales), la

³ Ver: <https://www.elspectador.com/opinion/la-socia-mande-norte-columna-111273>, (enero 24 de 2009) <http://www.ipc.org.co/agenciadeprensa/index.php/2009/01/24/proyecto-mande-norte-genera-tension-en-pueblos-indigenas-de-antioquia/> (enero 24 de 2009).

instalación de minas antipersona, la siembra de cultivos ilícitos y la adjudicación de títulos y solicitudes mineras en su mayoría a empresas multinacionales (Organización Indígena de Antioquia, 2012).

Estas tensiones responden a procesos geohistóricos que desencadenan una serie de ordenamientos superpuestos entre poderes hegemónicos y poderes subordinados, que originados en procesos coloniales, instalan control sobre tierras y poblaciones, administran las almas por medio de órdenes religiosas y establecen el ordenamiento territorial de un Estado que ha venido transitando de una república unitaria centralizada hasta la actual república descentralizada, con autonomía de sus entidades territoriales a partir de la Constitución Política de 1991.

En el caso de espacialidades como el Atrato Medio, convergen otras territorialidades como las de los colonos, negros y pequeños mineros, y las que imponen los agentes que se benefician de cultivos ilícitos, tráfico de droga y armas, minería ilegal y extracción de madera. Para acercarse a estas tensiones territoriales se pone el interés de investigación en los sitios sagrados del pueblo Embera, con especial atención, aunque no exclusivamente, en el Cerro Careperro o *Jaikatuma Usakira Darra*, ubicado entre los departamentos de Chocó y Antioquia, en los municipios de Murindó y Carmen del Darién, donde se localizan dos resguardos indígenas, Urada Jiguamiandó y Río Murindó, dos consejos comunitarios, Curvaradó y Jiguamiandó, y un área definida por la Ley 2 de 1959 como baldío de la nación con comunidades campesinas, en donde se adjudicó y planificó el proyecto minero denominado Mandé Norte.

En este proceso reciente de defensa territorial a partir de 2009, surgen con mucha fuerza los sitios sagrados, como expresión de una geografía Embera amenazada por los procesos de desterritorialización impulsados por la geopolítica neoliberal dirigida a la explotación de recursos

naturales. Aunque en la tradición oral y la literatura etnográfica ya se señalaba la importancia de la sacralidad en la vida de las sociedades Embera, centrada en el *jaibanismo*, lo sagrado no había sido protagonista de su discurso reivindicativo.

Actualmente desde el discurso de los sitios sagrados se han generado acciones políticas que se concretan en mingas, recorridos territoriales, encuentros interétnicos, encuentros de *jaibanas* y médicos tradicionales, denuncias nacionales e internacionales y acciones jurídicas. De esta forma se origina la campaña de visibilización de los sitios sagrados del Pueblo Embera; denominación particular que empieza a tener un lugar relevante como práctica política de la OIA, pues llama la atención sobre la inminente amenaza que se cierne sobre la territorialidad indígena, las posibles implicaciones para la existencia de este Pueblo y la conservación de la biodiversidad. Desde allí se inicia un proceso que tiende a reapropiar sus territorios y recursos, visibilizando una espacialidad sagrada en disputa, a través de la denuncia pública y la formación política dentro de la organización.

En este proceso de desterritorialización a partir de políticas estatales para explotación de recursos naturales, los Embera se reterritorializan desde una espacialidad particular: los sitios sagrados. El nombrarlos, habitarlos y defenderlos, hace entrever una disputa por el espacio.

El camino que se ha constituido en el proceso organizativo indígena va dirigido hacia el impulso de procesos de gestión territorial alrededor de los sitios sagrados de las comunidades, asociados a propuestas indígenas de conservación y ordenamiento territorial, que se vienen dando en el movimiento indígena y que se contraponen o articulan con políticas estatales tras la promesa

incumplida de conformar Entidades Territoriales Indígenas en el país⁴, y su reconocimiento pleno como autoridades ambientales indígenas.

El abordaje de este problema de investigación se hace desde una perspectiva socioespacial que parte de entender el espacio como producto y productor de lo social y no como un contenedor o un telón en donde transcurre lo social. No existe un solo espacio social, por tanto, todas las sociedades producen su propio espacio desde cada modo de producción y de acuerdo con un periodo histórico (Lefebvre, 1991). ¿Podríamos pensar los sitios sagrados como una producción social del espacio? De ser así, ¿en qué consiste y cómo opera este proceso de producción de un espacio sagrado en relación con lo local y lo global?

En una aproximación a las espacialidades Embera desde la dialéctica de Henry Lefebvre, se podría pensar en el espacio percibido, desde la práctica espacial de la sociedad Embera que ha producido y es producto de territorios y lugares, que se expresa en formas particulares de poblamiento y de relacionamiento entre lo humano y lo no humano, en contextos históricos y geográficos diversos entre la cordillera occidental y el litoral pacífico. Estas territorialidades producidas en procesos geohistóricos particulares, se configuran como representaciones del espacio, que, desde la Colonia hasta nuestros días, son concebidas desde centros de poder (imperial, colonial y estatal) y discursos globales con pretensiones de control del territorio. Finalmente, se entenderían como espacios de

⁴ La Constitución Política de 1991 dio reconocimiento a las autoridades tradicionales indígenas, al ejercicio de la justicia según usos y costumbres y al control sobre el territorio y los recursos naturales. Para ello y otros asuntos de orden constitucional de organización del Estado, era necesario tramitar una Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial. Después de 20 años de la promesa constitucional, en 2011 se aprueba la Ley 1454, pero las entidades territoriales indígenas (ETIS) no fueron reglamentadas. Esta figura implicaría el manejo de los recursos del Sistema General de Participación dirigidos al funcionamiento de los servicios educativos, de salud, acueducto y saneamiento básico, de la misma manera que lo perciben los municipios. Por este motivo y dando respuesta a ordenes constitucionales, se emitió en 2014 el decreto ley 1953, que regula la conformación de “territorios indígenas” como figura político administrativa que les permita a las autoridades indígenas desarrollar sus sistemas de salud, educación y saneamiento básico. También se emite en el mismo año, el decreto 2333, que busca dar garantías jurídicas a las tierras y territorios indígenas, reconociendo los derechos no solamente sobre tierras históricamente ocupadas, sino también aquellas áreas con las que los pueblos indígenas han tenido un vínculo cultural y espiritual.

representación, desde las luchas indígenas por su territorio, soportadas por una espacialidad sagrada, un espacio vivido, invisibilizado por la modernidad, pero que paradójicamente hoy toma un nuevo sentido como contraespacio o espacio de resistencia.

El propósito de esta investigación es identificar y describir los procesos espaciales que permiten comprender las condiciones de emergencia, producción, apropiación e instrumentalización de la figura de sitios sagrados dentro de las estrategias políticas de defensa y reivindicación de la territorialidad Embera en el Atrato Medio.

¿Cómo se ha producido la categoría de sitio sagrado? ¿A qué procesos de producción del espacio indígena se incorpora? ¿Qué conexiones y tensiones globales/locales existen o surgen entre los espacios sagrados Embera con la idea de sitios sagrados naturales? son las preguntas que orientan esta travesía por el Atrato Medio. Para asumir este propósito partimos de la descripción de una geografía Embera en el Atrato a partir de los conceptos de territorio, territorialidad, frontera y lugar, dando cuenta de un proceso geohistórico de producción de espacios, acaecido desde la Colonia hasta el presente, por diversas poblaciones, poderes, instituciones y discursos en disputa por el espacio.

Las preguntas que se plantean en relación a los sitios sagrados pasan por la cosmogonía y tradición Embera, por la biofísica del Atrato, las políticas de explotación de recursos naturales y las políticas multilaterales en relación al medio ambiente y la naturaleza en un proceso histórico de larga duración. ¿Cómo abordar esta complejidad, tantos temas, o más bien este híbrido entre lugares sagrados, áreas naturales protegidas y patrimonio cultural? Esta cuestión ha determinado el camino a recorrer, la metodología, los conceptos e ideas que permitan hacer visible las condiciones de posibilidad para que algo así exista hoy.

Para cartografiar estas cuestiones propongo cuatro caminos, en los capítulos siguientes, que recorren 1) lo sagrado desde una geografía crítica y la producción de una espacialidad sagrada, 2) las territorialidades en el Atrato Medio como procesos de larga duración, 3) la producción de espacialidades Embera, y 4) la instrumentalización de la categoría sitio sagrado en los discursos ambientalistas y patrimoniales como estrategia de resistencia y defensa territorial frente a proyectos extractivistas, a partir del lugar de lo sagrado y étnico entre lo local, regional y global; caminos que se entrecruzan en un proceso de reterritorialización que reivindica el poder de lo sagrado.

En el primer capítulo, *Geografías de lo sagrado*, se plantean reflexiones teóricas y metodológicas para abordar lo que diversas perspectivas denominan “sagrado”, desde una mirada crítica al paradigma del secularismo en las ciencias sociales, que permitan abordar las relaciones entre espacio, sacralidad y poder en la producción de espacios que configuran las geografías Embera en el Atrato Medio desde el lugar, el territorio y las fronteras. Finalmente se expone una metodología basada en la etnografía espacial, desarrollada en el trabajo de campo y la recolección de información. Como referentes analíticos y teóricos se contará con el camino abierto por la geografía humana y sus preguntas por la relación entre el espacio, lo sagrado y lo religioso, fundamentalmente la nueva geografía de las religiones, que se pregunta por lo sagrado desde una perspectiva socioespacial, donde la sacralidad no se entiende como dada en el espacio sino producida a partir de prácticas sociales, haciendo énfasis en la relación entre espacio, sacralidad y poder. Este trabajo busca enfocarse en lo sagrado no oficial y su reconocimiento a diferentes escalas, desde lo local, hasta lo nacional y lo global.

En el segundo capítulo, *Territorialidades en el Atrato Medio*, se plantean en primera instancia, los procesos geohistóricos de conformación de territorialidades desde el poblamiento y

establecimiento de poblaciones indígenas del Atrato en la Colonia hasta la República, y la manera como se fueron dando disputas por el orden y control del espacio entre estos pueblos indígenas con comunidades negras, colonos, empresas, la Iglesia y el Estado, incluyendo los procesos territoriales recientes de las comunidades étnicas que hoy habitan el Atrato.

En el tercer capítulo, *Geografías Embera desde el Atrato Medio*, se propone una descripción de la producción de espacios sagrados a partir de la propuesta de Chidester y Linenthal (1995) quienes plantean este proceso desde la práctica ritual y las materialidades asociadas, la significación que se transforma a partir de los espacios y la vida cotidiana, la disputa que implica la posesión sobre lo sagrado, y los excedentes de significados que emergen.

En el cuarto capítulo, *De Jaidé a sitios sagrados*, se describe cómo se ha constituido la categoría de sitio sagrado en las políticas patrimoniales y la instrumentalización de esta categoría como posibilidad de contra-discurso a la implementación de la política minero energética en el Atrato medio. Para ello se hace una reconstrucción de la emergencia y acciones asociadas a los sitios sagrados naturales relacionados con el desarrollo en perspectiva global, de cómo este discurso de lo sagrado y lo natural se apropia en el contexto colombiano en general, para finalmente exponer el caso del Cerro Careperro, analizando la manera como se produce una espacialidad sagrada en un contexto geohistórico particular, en perspectiva de las prácticas locales, los discursos étnicos y ambientalistas, junto con las instituciones que promueven el desarrollo sostenible.

Finalmente se plantean las conclusiones que resumen los principales resultados de cada uno de los capítulos a partir de las preguntas planteadas, en la medida en que fueron resueltas y los nuevos interrogantes que pudieron surgir durante la investigación. Además, se sugieren recomendaciones fundamentalmente para las organizaciones indígenas, las instituciones del Estado y las Ongs, que

puedan orientar acciones alternativas que reduzcan las tensiones propias de la producción de espacios sagrados.

Este trabajo es motivado desde mi trayectoria académica y profesional como antropólogo y activista del movimiento indígena en Antioquia. El encuentro con ideas y autores como el etnodesarrollo de Bonfil Batalla (1995) o el postdesarrollo de Arturo Escobar (1999, 2000), entre otros, junto con las posturas post-coloniales, me generaron interés por las miradas críticas y alternativas sobre el progreso y el desarrollo como discurso. Desde allí comencé a acercarme a la propuesta de Planes de Vida, estrategia alternativa que han construido los Pueblos Indígenas en Colombia, desde sus reivindicaciones políticas en contraposición a los Planes de Desarrollo. Con estas preguntas llegué a la OIA en 2005 y desde entonces he tenido la posibilidad de abordar su realidad como movimiento social. En esta organización, en 2010, comienzo a integrar el programa de Territorio y Medio Ambiente, donde tuve la posibilidad de acercarme a las dinámicas territoriales de los Pueblos Indígenas, sus principales amenazas y las propuestas de defensa territorial, derivadas de los análisis políticos de autoridades indígenas, comunidades y organizaciones. Esta propuesta investigativa es motivada también por las posibilidades de construir alternativas que viabilicen el reconocimiento de estas espacialidades, y como posibilidad de impulsar procesos territoriales indígenas autónomos.

Según Valtierra (2012), el investigador se debe situar en un contexto intercultural, construir posibilidades de trabajo *in situ*, para analizar las formas de interacción en la interculturalidad y proponer diálogos que trasciendan la crítica y que viabilicen utopías (Valtierra Zamudio, 2012). Me sitúo entonces en una manera de investigar políticamente comprometida con las reivindicaciones indígenas, y por tanto con la necesidad de generar en ella alternativas que viabilicen la concreción de sus derechos y sueños. Nada más lejano a mi interés que hacer una

antropología objetivizante; al contrario, reivindico un enfoque antropológico comprometido, pero no reducido a la militancia, ni a la etnización y el esencialismo, sino desde una lectura multiescalar de lo indígena en un mundo global.

Capítulo 1. Geografías de lo Sagrado

Para comprender la producción de espacios sagrados del Pueblo Embera en el Atrato Medio y sus estrategias políticas de defensa y reivindicación territorial, este estudio toma como referencia planteamientos de la llamada *Nueva Geografía de las religiones*, que desde una postura crítica al paradigma del secularismo en las ciencias sociales, permite identificar las relaciones entre espacio, sacralidad y poder en los denominados sitios sagrados, desplegando las categorías analíticas de lugar, territorio y frontera para acercarnos a la configuración de la geografía Embera. Este capítulo tiene como objetivo exponer los referentes teóricos y las apuestas metodológicas para la recolección y el análisis de la información, desde un ejercicio etnográfico espacial, aplicado en campo y sobre los textos revisados.

1.1. Secularismo y Geografía sagrada

El paradigma de la secularización en la tradición occidental se construye con la pretensión de separar la razón de la creencia religiosa. Los hechos que comienzan a delimitar la ciencia y la religión en el pensamiento occidental se ubican en el Renacimiento, primero con la revolución de Copérnico quién descentró la tierra del cosmos en contravía de los postulados cristianos, y posteriormente Galileo, que sin dudar de la verdad de las sagradas escrituras, reafirmó las matemáticas como posibilidad de leer el libro de la creación, convirtiéndola en algo calculable (Dussel, 1969).

Es de esta tradición de la que habla Max Weber cuando se refiere al “desencantamiento del mundo”, como una manera de describir la sociedad moderna europea que logró, a partir de la secularización

de la ciencia y la dominación de la naturaleza, estar por “delante” de sociedades “premodernas” que no se logran desprender de sus creencias religiosas (Weber, 1972). Es sobre este paradigma que las ciencias sociales han producido las ideas de la secularización que fundamentan el Estado y la sociedad moderna, a través de la separación del mundo, basado en la dicotomía de lo sagrado y lo profano, como condición de posibilidad para la existencia de la democracia y la conformación de estados modernos en el mundo.

Dentro de las ciencias sociales se han planteado tres acepciones para referirse a la secularización entendida desde esta perspectiva como un proceso universal. Primero, como la decadencia de las prácticas y creencias religiosas en las sociedades modernas. Segundo, la privatización de la religión como condición para la existencia de la democracia liberal moderna. Tercero, como la “distinción de las esferas seculares”, el Estado, la economía y la ciencia, normalmente entendidas como emancipadas de las normas e instituciones religiosas (Casanova, 2007).

La idea de un mundo secular se pone en tensión a finales del siglo XX en el contexto europeo y norteamericano, con las diversas migraciones y la radicalización religiosa, poniendo en debate la idea del paso de lo secular a lo post-secular, haciendo referencia a un reencantamiento del mundo, en donde la moral religiosa opera sobre ideas en las políticas del Estado y la sociedad global, en temas relacionados con la crisis ambiental, la diversidad sexual, el multiculturalismo, el aborto, la eutanasia, la genética, el control territorial y la confrontación bélica en los estados nacionales, entre otros. A pesar del paradigma del secularismo, la vida religiosa nunca dejó de ser algo público y cada vez lo fue más en diferentes lugares, bajo el impulso de procesos globales como la migración, la digitalización de las comunicaciones, y la participación de diferentes tradiciones religiosas en los temas de debate político locales y mundiales. Es en este contexto de “resurgimiento” de la religión en la vida pública y política, donde se comienza a hablar de un giro postsecular, asumiendo

que existió efectivamente un secularismo, como condición del proyecto de la modernidad, que hoy se pone en tensión con la expansión de las grandes religiones y de nuevas expresiones religiosas, el fundamentalismo y la instrumentalización política (Habermas, 2008). Charles Taylor niega que un postsecularismo como idea de retorno a lo sagrado sea posible en términos universales, y más bien plantea una nueva etapa secular donde se reconozca la existencia de prácticas religiosas en la vida pública, como una de las posibles expresiones de diálogo entre diversas sociedades, reconociendo la diversidad de secularismos más allá de la modernidad occidental y de acuerdo a los contextos políticos, históricos y sociales (Taylor, 2007; citado por D'Andrea, 2014).

La antropología clásica, en el desarrollo de su disciplina desde el paradigma del secularismo, reduciría lo sagrado no moderno a la ritualidad, desde una mirada eurocéntrica, que explica lo “otro” desde la idea de “cultura”, en donde las diversas tradiciones religiosas son ubicadas en una linealidad jerarquizada de evolución social, partiendo de categorías explicativas como el animismo, el totemismo, el politeísmo y el monoteísmo. La antropología postcolonial de Talal Asad (1993), desarrolla sus propuestas desde las indagaciones sobre el cristianismo europeo medieval y el posterior surgimiento del pensamiento moderno, que estableció la separación entre religión y poder, tras la disputa entre el poder eclesiástico y el pensamiento racional en Europa.

Es en esta tradición de pensamiento moderno secular, que las ciencias sociales explicaron la religión como el origen del conocimiento y las instituciones, pero desde una visión evolucionista con pretensiones universales. Dice Asad: “no puede haber una definición universal de la religión, no sólo por sus elementos constitutivos y las relaciones históricamente específicas, sino porque esa definición es en sí el producto histórico de los procesos discursivos” (Asad, 1993, p.29). El autor propone deconstruir el concepto de religión poniendo en tensión las explicaciones dadas por las disciplinas modernas. Para el autor, más que hacer una traducción de los símbolos y sus

interacciones, se trata de entender la manera cómo se han construido; se trata de una historia particular de conocimiento y poder, en donde se construyen símbolos y se definen cómo deben operar en una sociedad, un lugar y un momento específico (Asad, 1993).

En este sentido, Sirin Adlbi Sibai, habla de colonialidad de la religión, para referirse a la manera en que las religiosidades otras, fueron llevadas al ámbito de lo privado y relacionadas con el pasado y lo no moderno, haciendo que las mismas sociedades colonizadas hayan incluido los valores de la cristiandad y de la secularización del proyecto moderno colonial europeo como propios (Adlbi Sibai, 2016, Citado por Meza Torres, 2018). Este concepto es usado para el contexto latinoamericano, donde la religión católica se impuso en el proceso colonial y luego como religión oficial en el proyecto de los estados nacionales.

Enrique Dussel (1969) y Ramón Grosfoguel (2013), plantean críticamente desde una mirada decolonial, el proceso de secularización en América Latina, y lo que esto ha significado para las religiosidades otras de los colonizados, en relación a cómo se ha definido qué es religión. Parten del proceso colonial europeo en América de la mano de la cristiandad, que negó, persiguió y profanó las religiosidades americanas desde la imposición de una fe “universal”, incluyendo nociones de la cristiandad en las tradiciones religiosas de los pueblos colonizados a partir de dualismos propios de la tradición epistemológica moderna occidental. Esta secularización de occidente se constituyó como instrumento político de colonización sobre toda religiosidad no cristiana, negándole y remitiendo su existencia a rezagos del pasado (Meza, 2018, p. 64).

Actualmente, se ve la tensión entre la religiosidad oficial con otras religiosidades en procesos de evangelización a escala global, y el resurgimiento de religiosidades de pueblos americanos y afrodescendientes, que se expresan en el ámbito de las reivindicaciones políticas, como también en redes globales de distribución y consumo de religiosidades otras.

En este sentido, la investigación geográfica que ha reproducido tradicionalmente el pensamiento hegemónico secular sobre los espacios sagrados, en las últimas décadas, se enfrenta con las sugerencias a gran escala, del cambio de una sociedad secular a una sociedad postsecular. Es desde aquí que la producción de corrientes críticas a la geografía humana clásica, ha comenzado a cuestionar el concepto de religión y las relaciones de poder involucradas, tanto en las espacialidades religiosas, como en el ejercicio mismo de comprenderlas a través del saber geográfico, siendo esto a lo que Lily Kong (2001) llama “una nueva geografía de las religiones”.

Las revisiones que al respecto se han hecho sobre la forma tradicional de tratar lo sagrado en la geografía, coinciden en señalar los vacíos en el análisis espacial y temporal del fenómeno religioso. Esta nueva agenda para los trabajos geográficos relacionados con el fenómeno sagrado y religioso, propone situar las investigaciones en los espacios sagrados subalternos, desde un análisis histórico en un lugar específico y con la necesidad de un análisis multiescalar, que contemple las tensiones entre fuerzas sagradas y seculares en lo global, nacional, regional y local (Brace, et al. 2006, Ivakhiv 2006, Kong 2001, 2010, Park, 1994).

Dentro de la propuesta de Lily Kong (2010) para una “nueva geografía sagrada”, se señala que, si bien muchos de los trabajos que abordan lo sagrado, lo han romantizado y sacralizado ignorando las relaciones de poder, también es cierto que desde estas narrativas se moldean las políticas multilaterales. Esto se evidencia, por ejemplo, en la relación de lo sagrado con los nuevos cambios globales, como el surgimiento de discursos ambientalistas, que incorporan el vínculo de lo religioso y sagrado en las políticas culturales y de conservación; y por tanto, la categoría de religión o la de sagrado no pueden ser separadas de los procesos territoriales, económicos, políticos, étnicos, ambientales e históricos (Kong, 2010). Más que tratar la sacralización en términos de crear “la poética” del lugar sagrado o hacer énfasis en las relaciones de poder involucradas, Kong (2001)

plantea una agenda cuyo análisis sobre los espacios sagrados relacione la política, la poética del lugar, la identidad y la comunidad (Kong, 2001).

Ivakhiv (2006), siguiendo la agenda de trabajo propuesta de Kong (2001), plantea la necesidad que desde la geografía se aborde la religión y lo sagrado como conceptos histórica y culturalmente construidos. En términos metodológicos, la nueva geografía de las religiones se pregunta por las historias, las prácticas, su relación con lugares y espacios específicos en interacción entre lo global y lo local, mediado por poderes y circulación de significados. Es desde esta perspectiva que se pretende desarrollar este trabajo en sus preguntas por la producción de espacios sagrados.

1.2. La producción de espacios sagrados

La relación entre espacio y sacralidad, ha sido tema de trabajo de las ciencias sociales, especialmente la antropología y la geografía, por tanto, se retomarán elementos fundamentales de tales tradiciones que permitan abordar la producción de espacios y lugares desde una mirada crítica al paradigma del secularismo.

Emile Durkheim, en su estudio del totemismo australiano publicado en 1912 plantea la religión como un hecho social que clasifica el mundo mediante la separación entre lo sagrado y lo profano, a través de la acción simbólica de creencias o mitos que implican prácticas o ritos dentro de la estructura social (Durkheim, 2014). Esta idea es retomada por el historiador y filósofo de la religión Mircea Eliade en su obra *La Historia de las Ideas y Creencias Religiosas*, planteando que un fenómeno religioso surge sobre la oposición sagrado/profano y es determinado por la experiencia del sujeto, las sociedades, los espacios y procesos históricos particulares. Esa experiencia es mediada por lo que él llama hierofanía, como expresión de lo sagrado en objetos, momentos y

espacios. Su método es claro en mostrar la necesidad de entender lo sagrado dentro de una situación histórica particular, y para ello parte de las hierofanías como fuentes de hechos históricos, que pueden ser locales y a su vez señalar su condición universal (Eliade, 1974).

En su obra, lo sagrado tiene implicaciones en el espacio; la matriz estructural de la dialéctica sagrado/profano, implica que las hierofanías suponen una selección sobre qué es lo sagrado y qué no lo es: “la noción de espacio sagrado implica la idea de repetición de la hierofanía primordial que consagró aquel espacio transfigurándolo, singularizándolo; en una palabra: aislándolo del espacio profano circundante” (Eliade, 1974, p. 150).

Desde esta perspectiva, lo sagrado supone un espacio central producido por la hierofanía; allí el *axis mundi* que une el cielo, la tierra y el infierno, donde confluye todo (especies animales y vegetales, héroes míticos, espíritus, rocas, artefactos, historias, cantos, danzas, etc.) en una relación dialéctica con lo profano, implica el establecimiento de fronteras que protegen el lugar donde se reproduce el universo. Para Eliade, el *eje del mundo* le da orden al espacio caótico, un espacio entendido de una manera tradicional como el contenedor del mundo. En este sentido plantea que “...los espacios sagrados, todos presentan un rasgo común: hay siempre un área definida que, bajo formas muy variadas, hace posible la comunión con la sacralidad” (Eliade, 1974, p. 150).

Pero esta dialéctica propuesta por Eliade, también nos muestra la ambivalencia de las hierofanías como manifestaciones de fuerza que generan veneración y temor: “[...] Hemos visto que lo sagrado atrae y repele, es útil y peligroso, confiere tanto la muerte como la inmortalidad. Esta ambivalencia desempeña también su papel en la creación de la intrincada y contradictoria morfología de los espacios sagrados” (Eliade, 1974, p. 167). Si bien el autor plantea la creación en términos fenomenológicos de la experiencia religiosa, desde su concepto de hierofanías como manifestaciones que se revelan en el espacio y su idea de que lo sagrado es necesariamente opuesto

a lo profano, da por sentado que el espacio sagrado es “revelado”, como conexión con el pasado; sin embargo, no abre la posibilidad de identificar las relaciones de poder en la complejidad del fenómeno religioso-sagrado.

Si bien esta concepción de lo sagrado y su relación con el espacio ha influenciado el trabajo de la geografía de las religiones, es fundamental superar la idea de la manifestación espacial de lo sagrado e incorporar en el análisis geográfico, la relación entre poder y espacio sagrado en la medida que implica la disputa por el control y la propiedad sobre el lugar (Kong, 2001).

Chidester y Linenthal (1995), plantean revisar la concepción tradicional del espacio sagrado que se ha dado en dos perspectivas, una sustancial y la otra situacional. En la primera, representada en la fenomenología de Eliade, lo sagrado se desmaterializa al entenderlo como esencia que se manifiesta en el espacio; en la segunda perspectiva, referida al trabajo de Van der Leeuw, (quien también parte de la experiencia de lo sagrado), enfatiza en que lo sagrado se da por el trabajo ritual que varía entre culturas e historias específicas, e implica relaciones de poder para el control y posesión de lo sagrado, diferenciando de esta manera, las poéticas (lo sustancial) y las políticas (lo situacional) del lugar sagrado (Chidester & Linenthal, 1995).

Los autores identifican en Van der Leeuw la distinción que este hace de los espacios sagrados, que pueden ser “naturales” (como cavernas, montañas, ríos y bosques) o “artificiales” (como los templos, altares, y reliquias), ambos equivalentes en el sentido no solamente de su significado producido por el trabajo ritual, sino también porque son localizados, poseídos y disputados, llevando el análisis de lo sagrado a la relación de espacio y poder en un ámbito más equilibrado entre lo esencial y lo material. Desde esta lectura, Chidester y Linenthal (1995) ponen atención en la perspectiva situacional referida a las políticas de posición, propiedad, exclusión y exilio para entender cómo algunos sitios y ambientes específicos, relaciones geográficas, físicas y

orientaciones simbólicas pueden ser producidos y reproducidos como espacios sagrados (Chidester y Linenthal, 1995, p. 9).

Desde esta perspectiva para el análisis de la producción social del espacio sagrado proponen tres elementos:

Primero, *el espacio sagrado es un espacio ritual*, que se produce a partir del trabajo ritual que implica una práctica corporal particular con movimientos, ritmos, sonidos y objetos que se hacen sagrados a partir de la ritualidad. Esta producción del espacio sagrado implica el trabajo y las materialidades asociadas, no solamente con las creencias religiosas sino también con el lugar y sus particularidades. Siguiendo a Bourdieu, la práctica corporal produce un *habitus* en donde el pensamiento y la acción permiten a los seres humanos negociar las relaciones sociales y el conocimiento que se tiene sobre el mundo. El *habitus* ritualizado se produce y reproduce como un ordenamiento espacial dinámico del conocimiento y el poder (Bourdieu citado por Chidester y Linenthal, 1995, p.10). De esta manera las prácticas cotidianas podrían profanar lo sagrado, haciendo que los cuerpos sean contaminantes o susceptibles de ser contaminados, de ahí la relevancia del control sobre el cuerpo ejercido desde las prácticas rituales que permiten mantener el orden del mundo.

Chidester y Linenthal (1995) sostienen que el cuerpo humano desempeña un papel crucial en la producción ritual del lugar sagrado porque la acción ritual "manipula las distinciones espaciales básicas" entre arriba y abajo, derecha e izquierda, adentro y afuera, y así sucesivamente, las que necesariamente giran en torno al eje del cuerpo vivo (Chidester y Linenthal, 1995, p.10). En este sentido Kim Knott (2005) agregaría desde su perspectiva del espacio en el análisis de la religión, que el cuerpo como espacio producido socialmente, es fundamental en la experiencia y

representación del espacio sagrado y por tanto está condicionado y disciplinado por un orden cultural que relaciona cosas, lugares y personas (Knott, 2005).

Segundo, *el espacio sagrado es un espacio significativo*: la producción del espacio sagrado implica la producción de significados, a través de la producción material y la reproducción práctica. El espacio sagrado permite concretar una cosmovisión a partir de un ordenamiento y clasificación de lo humano y lo no humano en el mundo, desde sus orientaciones, el adentro y el afuera, el arriba y abajo, el centro y la periferia, el pasado y el presente, que le dan sentido a la experiencia desde la cual se tiene conciencia de sí, como sujeto y sociedad. “El espacio sagrado más que algo dado por mito o emoción es lo que ancla las relaciones de significado y poder que están en juego en la formación de una realidad social más amplia” (Chidester y Linenthal, 1995, p.17).

Sin embargo, para Chidester (2018) la “materialidad importa” en el estudio de las religiones ya que las condiciones materiales de la experiencia religiosa implican sentidos, prácticas e intercambios que se evidencian en los objetos, discursos y poderes derivados de las relaciones entre personas y cosas en diferentes procesos culturales que circulan en una economía política de lo sagrado (Chidester, 2018).

Tercero, *el espacio sagrado es un espacio en disputa*, que puede ser fundado o construido; también es algo que se posee y por tanto puede ser disputado y despojado, así como movilizad por intereses de poderes específicos. Por tanto, el carácter sagrado de un lugar permite la reafirmación de las relaciones de poder, que se mantienen a través de reclamaciones y contrademandas en función de su dominación: “un lugar sagrado no está definido por límites espaciales; es abierto a reclamos ilimitados y contra reclamos sobre su importancia, por lo tanto, el conflicto en la producción del

espacio sagrado no solo se debe a recursos escasos sino también a excedentes simbólicos que están abundantemente disponibles para su apropiación” (Chidester y Linenthal, 1995, p.17).

Se entiende con esto que los excedentes simbólicos, referido a un sinnúmero de significados que le dan sentido a la existencia y orden al mundo de un entramado cultural específico, son producto tanto del trabajo ritual como del espacio sacralizado. Estos excedentes al no ser contenidos por el espacio, se vuelven susceptibles de ser capitalizados, tanto por el poder religioso del lugar como por poderes políticos y económicos globales, determinados por concepciones particulares de naturaleza y cultura, que se ponen en juego en la disputa por la posesión del espacio.

Por ello, al análisis que derive de la categoría sagrado, se deben incluir relaciones de poder jerarquizadas de dominación y subordinación, inclusión y exclusión, apropiación y despojo, como estrategias simbólicas y fuerzas profanas que también constituyen la producción del espacio sagrado.

Estos elementos permiten comprender las espacialidades sagradas como procesos de producción de espacios mediante prácticas rituales y su relación con los cuerpos, los lugares y lo no humano, fundamentales en el conocimiento y las relaciones de poder. Estas espacialidades son significadas por prácticas que definen relaciones de propiedad sobre el lugar, el cuerpo y las materialidades, como una manera de ordenar el mundo, excluyendo lo profano y lo distinto, estableciendo un adentro y un afuera, unas “fronteras” muy difusas desde las cuales se dan intercambios materiales y simbólicos. La posibilidad que estas espacialidades sagradas sean disputadas, se da en relaciones político económicas de expropiación de recursos y materiales escasos, y en la posibilidad de apropiar y reproducir significados y memorias, lo que genera efectos de inversión e hibridación de los espacios vividos que los sujetos subalternos reproducen como posibilidades de resistir.

A continuación, se expondrán los conceptos de lugar, territorio y frontera, consecuentes con una reinterpretación de los espacios sagrados como producciones, y en la perspectiva de que sirvan como herramientas de valor analítico para emprender la tarea fundamental de esta investigación, orientada a la descripción y comprensión de la emergencia y apropiación de la figura de los sitios sagrados en los discursos reivindicativos de comunidades locales.

1.3. Lugares sagrados

John Agnew (2011), en su revisión sobre el concepto geográfico de lugar, identifica dos sentidos: el primero, entiende el lugar como una idea geométrica, es decir, como una localización que hace parte del todo (espacio cartesiano) y por tanto es ubicable y medible, siendo ésta una referencia más cercana al término de sitio en español. El segundo, es un sentido fenomenológico del lugar, donde se dan los hechos sociales que lo hacen único y diferente a los demás y genera impactos en relación con otros lugares. El autor advierte cómo el concepto de lugar se ha usado aludiendo a una idea del pasado derivada de la tradición de las ciencias sociales que ha “imaginado” el lugar como una referencia a la idea de comunidad tradicional, en contraposición con la idea de espacio y ubicación para referirse al futuro en sociedades globales modernas (Agnew, 2011).

Para superar esta concepción, Agnew (2011) propone comprender el concepto de lugar en tres dimensiones: La primera dimensión es *localización (location)* o un sitio en el espacio, donde una actividad o un objeto son localizados y se relaciona con otros sitios o localizaciones por interacción, movimiento y difusión entre ellos (Agnew, 2011). La segunda es una serie de *localidades (locales)* o escenarios en donde se dan las actividades de la vida cotidiana, la estructuración de la vida social y se ayudan a forjar valores, actitudes y comportamientos (Agnew, 2011). La tercera dimensión es

el sentido de lugar (sense of place) referido a la pertenencia y al orden social local. En esta dimensión, sigue la perspectiva de Doreen Massey sobre los lugares, al plantearlos, no como espacios encerrados, sino más bien como una serie de extensas redes económicas, políticas y culturales en un mundo globalizado donde la identidad de cualquier lugar no está arraigada simplemente dentro de éste, sino que se construye en buena parte a través de las relaciones de interdependencia con otros lugares (Massey, 2012).

Para Massey (2012), la especificidad de un lugar está en que se ha construido a partir de una amplia historia de relaciones sociales a diferentes escalas y que confluyen en un sitio particular.

“Es, verdaderamente, un punto de encuentro. Entonces, en vez de pensar los lugares como áreas contenidas dentro de unos límites, podemos imaginarlos como momentos articulados en redes de relaciones e interpretaciones sociales en los que una gran proporción de estas relaciones, experiencias e interpretaciones están construidas a una escala mucho mayor que la que define en aquel momento el sitio mismo” (Massey, 2012, p. 126).

Sin embargo, se advierte que la categoría lugar no puede ser reducida a poderes globales y lógicas del capital. Para Arturo Escobar (2000) el lugar toma relevancia desde el conocimiento local y los modelos locales de naturaleza, que no siempre dependen de la dicotomía naturaleza/sociedad y que son resultado de la experiencia en el lugar y el cuerpo:

“Además y a diferencia de las construcciones modernas con su estricta separación entre el mundo biofísico, el humano y el supernatural, se entiende comúnmente que los modelos locales, en muchos contextos no occidentales, son concebidos como sustentados sobre vínculos de continuidad entre las tres esferas. Esta continuidad que podría, sin embargo, ser vivida como problemática e incierta- está culturalmente arraigada a través de símbolos,

rituales y prácticas y está plasmada especialmente en relaciones sociales que también se diferencia del tipo moderno, capitalista. De esta forma, los seres vivos y no vivos, y con frecuencia supernaturales no son vistos como entes que constituyen dominios distintos y separados -definitivamente no son vistos como esferas opuestas de la naturaleza y la cultura- y se considera que las relaciones sociales abarcan más que a los humanos” (Escobar, 2000, p. 119).

Desde estas acepciones de lugar se problematiza la categoría sitio sagrado pues podría entenderse que, por ser un sitio, simplemente es algo localizable en el espacio, mientras que lo sagrado habla de relaciones más dinámicas entre sujetos, cuerpos, materialidades y experiencias sagradas, pero asociado a una idea de lugar referido a la idealización del pasado o la “tradicción” que es necesario ubicar y conocer. Aquí se llama la atención con Agnew (2011) acerca de cómo el capitalismo reduce los lugares a ubicaciones cuando convierte los valores de uso en valores de cambio, mercantilizando y separando a las personas de sus propias creaciones y lugares (Agnew, 2011, p.16).

En este trabajo, entonces, si bien se reconoce que la idea de *sitios sagrados* ha cobrado relevancia en los discursos reivindicativos de los pueblos indígenas en Colombia y el mundo, se considera más amplio y con mayores posibilidades interpretativas hablar de *lugares sagrados*, y preguntarse cómo estos hacen parte de la producción espacial de las geografías Embera, de sus articulaciones y tensiones en otras escalas.

1.4. Territorios, territorialidades y fronteras

Las reivindicaciones indígenas a lo largo de América Latina desde la segunda mitad del siglo XX se fundamentan en la idea de territorios indígenas. A partir de allí se ha logrado en ocasiones reconocer jurídicamente por parte de los estados, los derechos de propiedad y el control de la tierra; sin embargo, esta territorialidad indígena es el resultado de tensiones y articulaciones acaecidas durante siglos de proceso colonial de Europa en América, y la posterior constitución de estados nacionales, que han operado bajo ideas del espacio configuradas desde el pensamiento occidental.

Stuart Elden (2010) comprende que la idea de territorio en el mundo clásico occidental tiene particularidades históricas y geográficas. Para ello hace una genealogía del concepto en Europa, específicamente se refiere a la diferencia entre “tierra” y “terreno”. En la primera, existe una relación de propiedad sobre un recurso finito que se compite, se distribuye, asigna o apropia, definida en una cuestión político-económica. En el segundo, existe una relación de poder, donde se busca el control y mantenimiento del orden a través de técnicas y leyes que miden y definen fronteras, en una cuestión político-estratégica. Propone entonces, para entender el territorio, abordar estos elementos juntos (tierra y terreno), en un análisis entendido como tecnología política (Elden, 2010).

Si bien Elden ve en el concepto de territorialidad un riesgo en el sentido de entender este concepto solo como las relaciones comportamentales de la especie humana en el espacio y no desde las interpretaciones sociopolíticas, también se llama la atención sobre el riesgo del concepto de territorio que podría llevar a entenderlo como algo fijo y homogéneo solo relacionado con el Estado. Por ello se entienden las territorialidades como estrategias y prácticas particulares de producir territorios desde relaciones de poder, control y apropiación que incluyen nociones afectivas y vínculos espaciales (Herrera, 2006).

Es por esto que se propone para esta investigación, abordar las territorialidades coloniales, las territorialidades estatales y las territorialidades indígenas, como procesos de producción de territorios que involucran el sentido de lugar, la identidad y la memoria, en tensión, por la disputa de la tierra y las técnicas que se ponen en juego sobre el terreno para la definición de fronteras.

Las territorialidades coloniales se dieron inicialmente como una manera de reproducir la idea europea de territorio, que siguiendo a Elden (2010) pretendía funcionar como una tecnología política del imperio español dirigida hacia los recursos que era posible explotar o apropiar. Para la distribución de la tierra se constituyó un orden social que definía la posibilidad de acceder a la propiedad y se valió de conocimientos cartográficos y el establecimiento de normas para la definición de un territorio a partir de fronteras (Indias Occidentales, América, virreinos, provincias, Tratado de Tordesillas, etc.). Sin embargo, esta pretensión de imposición de la visión territorial colonial sobre otras posibles maneras de control del espacio de pueblos originarios americanos, dificultó su intención de controlar el espacio para el despojo de tierras y recursos y la dominación de cuerpos y almas, llevando en algunos casos a que se diera una adopción y continuidad de dichos procesos territoriales indígenas en diferentes geografías del “nuevo mundo”, en una tensión entre las territorialidades instauradas por la ley y el poder militar colonial, con las territorialidades producidas en las prácticas sociales prehispánicas de larga duración, lo que en la práctica impidió que existiera un real control sobre el territorio colonial (Herrera, 2006).

En Colombia, las territorialidades del Estado se han dado sobre una herencia colonial de posesión, clasificación y ordenamiento de espacios articulados a los proyectos de urbanización, producción y circuitos económicos, básicamente sobre el área andina y la costa caribe, so pretexto del control de la población y sus recursos. A su vez existen otros espacios periféricos representados como “lejanos paraísos perdidos” con enormes riquezas y “lugares salvajizados” que es necesario

controlar, pero que han estado por fuera de este ordenamiento, dadas las grandes dificultades de acceso desde los centros metropolitanos, la presencia de procesos de resistencia indígena, negra y campesina, las características climáticas o por carecer de recursos susceptibles de explotación. Es desde el centro que se produce el proyecto de la república y la nación en Colombia, reproduciendo esas márgenes desde las representaciones coloniales del progreso y la civilización sobre esos espacios de subalternidad con denominaciones como territorios nacionales, baldíos, territorios salvajes, territorios de misiones, fronteras agrícolas o zonas de orden público, que dan esa idea de caos y riqueza, lo que legitima la intervención del centro de poder en lo local, lo nacional y lo global (Serje, 2011).

Las territorialidades indígenas han sido producto de la disputa con poderes hegemónicos que se materializan desde la misma cuestión político estratégica de las territorialidades coloniales y estatales dirigidas hacia el control de la tierra y sus recursos, y que han sido mediadas por procesos de asimilación y resistencia de pueblos y comunidades. En este contexto las comunidades indígenas han instrumentalizado las normas y técnicas coloniales y estatales, de manera que permitan definir fronteras para el reconocimiento y legitimidad de su propiedad. Estas territorialidades indígenas han sido base de las reivindicaciones de los pueblos nativos a lo largo de América Latina frente a la instalación de un modelo eurocéntrico de control del espacio, que utilizó en algunos casos ordenamientos prehispánicos que fueran útiles al proyecto imperial y que sirvieran de base para la conformación de Estados nacionales, pero negando la permanencia de los pueblos originarios de este continente y la legitimidad de sus reclamos (Herrera, 2006).

A comienzos del siglo XX nace en Colombia el movimiento indígena con el pensamiento y obra del indígena Nasa, Manuel Quintín Lame, quien impulsa desde los años 1920 la idea de la lucha por la tierra, liderando el proceso de reclamación y constitución de resguardos en el Cauca y el

Tolima. Estas ideas fueron retomadas en los años 1970 por el CRIC y desde allí se fundamentó el proyecto político del movimiento indígena en el país. El fortalecimiento de esa lucha implicó redescubrir la dimensión de sus demandas culturales y territoriales trayendo preguntas por la magnitud de lo expropiado y destruido, lo que implicó numerosas investigaciones académicas que permitieron dibujar un mapa de los territorios indígenas ocultos por los mapas de los Estados modernos (Houghton, 2008). La territorialidad indígena actual es producto de la imposición de una territorialidad colonial sobre formas precoloniales de control del espacio, y de la posterior construcción del Estado nacional. Pero también es producto de procesos de resistencia, en donde la tierra no solo es la base para la supervivencia de lo que aún se posee y está en riesgo de perderse, sino que también se constituye en la posibilidad de una conciencia histórica y política de lo perdido, incluyendo la identidad cultural, las relaciones espirituales o sagradas en espacios y lugares. Esta territorialidad es disputada actualmente con diversos actores, como los grupos armados legales e ilegales, los creadores y expansores de enclaves extractivistas y los implementadores de políticas transnacionales y nacionales que impulsan megaproyectos y acciones globales sobre ambiente y cambio climático (Ulloa, 2012).

En relación con las fronteras, existen estudios que se han centrado particularmente en la localización física del límite que demarca y protege un territorio y la soberanía del Estado, y no tanto en sus producciones sociales y culturales. Estas fronteras se han producido a partir de reclamos territoriales, en muchos casos motivados por razones culturales o religiosas, en un sistema mundial, donde los límites de los Estados se han establecido por tratados, acuerdos, reparticiones o negociaciones a lo largo de la historia. Pero los asuntos internos y externos del Estado, definidos entre un adentro y un afuera, un nosotros y un ellos, ya no le son de absoluta exclusividad, ante la exigencia de participación por parte de nuevos actores sociales, no solo étnicos sino también

movimientos ambientalistas y defensores de derechos humanos, que entran en disputa con empresas transnacionales y organismos supranacionales, en ámbitos de acción que trascienden de lo local a lo global y cuyas tensiones vividas en los lugares, en relación al poder y al espacio, han transformado las nociones de frontera, tanto para el Estado como para las comunidades étnicas (Bradshaw y Linares, 1999, p.16).

Para Latinoamérica, con el reconocimiento de autoridades étnicas en el ámbito de lo estatal, Agnew y Oslender (2010) plantean como se da un “surgimiento de regímenes de autoridad alternativos, resultado de una disputa del espacio por parte de actores no estatales que lideran procesos concretos de reterritorialización, que implican trazar límites dentro del territorio del Estado-nación” (Agnew y Oslender, 2010, p. 193) transformando la noción clásica de fronteras en relación con el Estado.

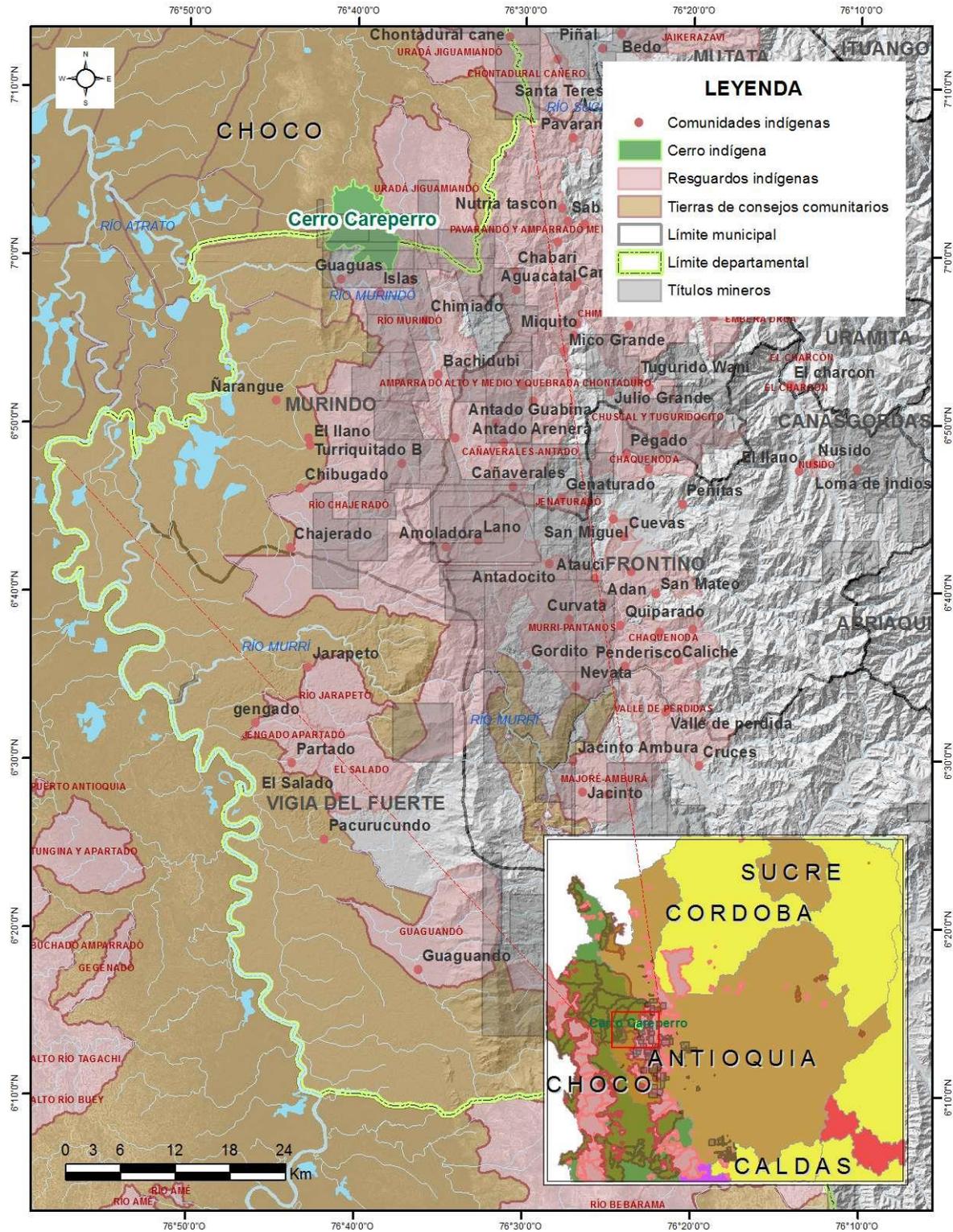
Con frecuencia, se hace referencia a la globalización como un mundo caracterizado por “flujos” y redes, en un “mundo sin fronteras” poniendo en crisis al Estado-nación. Sin embargo, lo que se advierte acá es más bien una transformación de las fronteras de la territorialidad del Estado, en parte como reacción a la globalización, y en parte, por el surgimiento de movimientos étnicos, regionalistas o autonómicos, a quienes se ha transferido parte del poder del Estado en regiones supraestatales o subestatales (Paasi, 2009; Agnew y Oslender, 2010). Al contrario de lo que se ha planteado sobre la globalización como la muerte de las fronteras, hoy en día, en vez de desaparecer se reconstruyen y se reproducen en la persistencia de espacios delimitados (Paasi, 2009).

Para abordar estas problemáticas de las fronteras se opta por la propuesta metodológica de Paasi (2009), a través del estudio de casos, de manera que se pueda hablar desde la relación de las diferentes escalas geopolíticas, situándose desde un sentido de lugar en un contexto globalizado y en un proceso geohistórico particular. Las fronteras son importantes instituciones y símbolos

ideológicos que son utilizados por los estados en el proceso permanente de reproducción de poder territorial, que operan como barreras, como zonas de contacto y marcadores de identidad, que se reflejan tanto en las instituciones como en la vida cotidiana (Paasi, 2009).

La geografía Embera estaría en tensión con la representación territorial del Estado moderno y por tanto de sus fronteras, que resurgen hoy de maneras diversas, pues en muchos casos las fronteras además de ser funcionales al ordenamiento del Estado moderno y los intereses globales sobre los recursos naturales, también lo son para las reivindicaciones territoriales étnicas. Esta configuración geográfica está definida en buena medida por lo que Agnew y Oslender (2010) denominan territorialidades superpuestas, donde confluyen territorialidades estatales y no estatales en una intersección de múltiples autoridades en la disputa por el espacio, (autoridades civiles, autoridades étnicas y actores armados entrelazados en circuitos económicos legales e ilegales) evidenciando contrariedades en relación a las territorialidades que se superponen, las autoridades que se ejercen en el territorio y las entidades subnacionales (Agnew y Oslender, 2010). Ello se ejemplifica con la superposición de un lugar sagrado con figuras territoriales como resguardos, territorios colectivos negros, municipios y departamentos, títulos mineros y áreas protegidas de conservación (Ver Mapa 1).

Mapa 1. Territorialidades superpuestas en el Cerro Careperro.



Fuente: Morales L, SIG OIA, 2019

Este enfoque nos señala la importancia para esta investigación de indagar por la producción de esas fronteras en relación con lo Embera y las escalas que se entrecruzan en los que hoy se denominan como sitios sagrados. De esta manera nos aproximamos a una geografía Embera que se configura a partir de territorialidades que se entrecruzan y donde se producen espacialidades sagradas que son determinadas por sentidos de lugar.

Como un camino para aproximarse a lo sagrado en la geografía Embera se propone entonces el enfoque de la nueva geografía de las religiones centrada en la relación entre espacio, sacralidad y poder. La producción de espacios sagrados a partir de la ritualización, la significación y la disputa que nos permite hacer un análisis socioespacial sobre una geografía sagrada Embera en el Atrato.

1.5. Metodologías

Abordar las espacialidades sagradas Embera ha sido un reto metodológico en el desarrollo de esta investigación. El ejercicio etnográfico en el trabajo de campo (observación, entrevistas, registro fotográfico y cartografías), estuvo orientado por las reflexiones y enfoques transdisciplinarios de los estudios socioespaciales, específicamente en las espacialidades del Atrato a partir de su relación histórica con otros lugares, territorios, fronteras, discursos y materialidades que sustentan prácticas espaciales. Para este propósito retomamos la perspectiva de una etnografía del espacio y los lugares, planteada por Setha Low (2017), quien nos propone la *espacialización de la cultura* como la producción y localización física, histórica, afectiva, y discursiva de las relaciones sociales, las instituciones, las representaciones y las prácticas en el espacio, y con ellas las diferentes formas de conocimiento, poder y simbolismos. Esta espacialización incluye los aspectos experienciales y materiales del cuerpo que también producen y reproducen espacios y lugares, al igual que los

procesos tecnológicos y materiales y los procesos cognitivos, incluidos las creencias, imaginaciones y percepciones. Propone entonces examinar cómo el lenguaje y el discurso forman espacios y lugares conectando conocimiento y poder en los espacios en disputa (Low, 2017).

También se contempla la propuesta de método de análisis de la religión de Kim Knott (2005), a partir de su lectura sobre la teoría espacial de Lefebvre, que toma como punto de partida al cuerpo como posibilidad de localizar la espacialidad de las religiones, lo sagrado en tanto producto y representación del espacio social y la experiencia humana que articula la relación entre personas, cosas, lugares y valores (Knott, 2005).

Desde esta perspectiva de una etnografía espacial como estrategia metodológica, se contemplaron la observación participante, los recorridos, las entrevistas y diálogos que incluyeron cartografías sociales al igual que la revisión y análisis documental. La utilización de estos métodos permitió escenarios de construcción colectiva de conocimiento en la medida en que se compartía un mismo interés tanto por la investigación como por las comunidades Embera en su propósito por profundizar en los conocimientos de lo que podría significar los sitios sagrados hoy para sus reivindicaciones territoriales. Esto se evidenció, por ejemplo, en las discusiones entre adultos y jóvenes sobre los significados y ubicaciones de los jaidé en el territorio o el intercambio sobre el conocimiento alrededor de la megaminería y la presencia de títulos mineros que se superponen en los resguardos y sitios sagrados.

Durante el trabajo de campo se recorrieron 17 comunidades Embera del Atrato Medio asociadas a la Organización Indígena de Antioquia. El recorrido comenzó desde el puerto de Turbo, por el Atrato río arriba hacia el municipio de Vigía del Fuerte; allí estuvimos entre septiembre y octubre de 2014, en una comisión de la OIA, junto con el equipo del programa de Salud, compuesto por Neno Domicó, Emiliano Cuñapa y Marco Tulio González, visitando las comunidades de

Guaguandó, Guaguandó Alto, Paracucundó, El Salado, Partadó, Gengadó y Jarapetó. Posteriormente nos dirigimos por el río Atrato hacia Murindó y allí visitamos las comunidades de Chageradó, Chibugadó, Ñarangué, Turriquitadó Llano, La Raya, Turriquitadó Alto, Bachidubi, Coredó, Isla, y Guagua.

Durante este viaje por el Atrato Medio se hicieron recorridos por los resguardos, visitas a algunos lugares sagrados, estancias cortas en cada una de las comunidades, reuniones, y conversaciones con habitantes de estos lugares. Como lo plantea Guber (2001):

El objetivo de la observación participante ha sido detectar las situaciones en que se expresan y generan los universos culturales y sociales en su compleja articulación y variedad. La obtención de información supone que la presencia (la percepción y experiencia directas) ante los hechos de la vida cotidiana de la población, garantiza la confiabilidad de los datos recogidos y el aprendizaje de los sentidos que subyacen a dichas actividades. La experiencia y la testificación son entonces fuente de conocimiento del etnógrafo: él está allí (Guber, 2001, p. 22).

Se resalta dentro del trabajo de campo la posibilidad de “mirar juntos”, los Emberas y yo, hacia los *jaidé* o casa de *jai* (lugares sagrados) y la *jaikatuma* (montaña de *jai*), mediante las narraciones, los recorridos y la observación. Como enuncia Restrepo: “El etnógrafo es un sujeto situado, y en cuanto tal es percibido en el terreno” (Restrepo, 2016, p. 36).

En reuniones comunitarias se realizó una presentación sobre las intenciones de la visita en cada una de las comunidades, luego se puso a consideración la aceptación de las actividades propuestas que consistían en la elaboración de la cartografía social, conversatorios y entrevistas. Durante estos encuentros se realizó un intercambio de cartografías como una manera de promover una producción

colectiva de conocimientos a través de mapas que mostraran y permitieran el reconocimiento de la presencia de títulos y solicitudes mineras en los resguardos (ver foto 1).

Foto 1. Encuentro comunitario Partadó. Vigía del Fuerte. Septiembre 2014.



Fuente: Trabajo de campo, 2014

Durante las reuniones, se propusieron las personas a ser entrevistadas como gobernadores locales, *jaibanas* y sabios o mayores de la comunidad con conocimiento sobre el territorio y los cambios que han vivido. Estas actividades variaron de acuerdo a lo definido por las autoridades en cada una de las comunidades Embera en Vigía del Fuerte y Murindó, y por el tiempo restringido que implica una salida a campo frente al tiempo que puedan disponer las comunidades para la realización de actividades propuestas.

La técnica que se trabajó de manera grupal fue la **cartografía social**. En el marco de esta investigación se planteó la realización de un mapeo de los elementos más significativos para la vida de la gente a través de la cartografía social, que como propone Montoya (2007):

“[...] permite ver los vacíos dejados por la cartografía oficial pretendiendo desde mapas cognitivos, la emergencia de una toponimia local que introduce las valoraciones del espacio y las formas de agregación social que se han tejido en él, reconociendo que en el acto de nombrar es donde primeramente se manifiesta el poder y posibilitando el que se reconstruyan los procesos de tensión entre las distintas territorialidades que históricamente se han yuxtapuesto/confluido” (2007, p. 174).

En este caso, existe tanto una cartografía oficial, que incluye resguardos y títulos mineros, como una intencionalidad de producir colectivamente mapas desde lo no hegemónico. En esta perspectiva, Vargas (2016) nos propone trabajar “cartografías propias” que reivindiquen el reconocimiento de otras expresiones cartográficas del territorio, diferentes a la cartografía convencional, de manera que enriquezcan el diálogo con otros saberes y percepciones del espacio, posibilitando la comunicación intercultural. Estas serían “la representación de cómo nos situamos en el mundo, de cómo habitamos el territorio, a partir de coordenadas que son al tiempo éticas, estéticas, sagradas y profanas” (Vargas, 2016, p. 127).

En el movimiento indígena contemporáneo de América Latina, el mapeo participativo o las cartografías sociales han sido utilizadas en un primer momento como herramientas de diagnóstico territorial, movilizadas por instituciones estatales y organizaciones no gubernamentales con políticas dirigidas a las comunidades étnicas. Posteriormente, se han convertido para las

comunidades y organizaciones indígenas en otra manera de reivindicar los territorios a lo largo del continente.

Como apertura al ejercicio se propuso un diálogo sobre el territorio, las fronteras y los lugares que habitan, sus preocupaciones y conocimientos sobre lo sagrado, reflexionando sobre las posibilidades que brinda la elaboración de cartografía propia, hecha por la misma gente que habita el espacio cartografiado, en donde se espacialicen y representen los elementos constitutivos y relacionales más importantes considerados por la gente sobre la geografía Embera. Este ejercicio permitió un dialogo sobre los conocimientos locales entre los mayores y las nuevas generaciones en relación al territorio y las geografías Embera marcadas por la ubicación y relación de los sitios sagrados en cada una de las comunidades y resguardos y que en muchos casos eran poco conocidas por las nuevas generaciones (ver foto 2). Desde esta perspectiva se produjeron cartografías sociales de los resguardos de Murindó y Vigía del Fuerte que contribuyeron con el análisis conjunto sobre elementos que permitieran explicar la producción de espacios sagrados en el Atrato.

Foto 2. Taller Cartografía social. Comunidad Chageradó. Octubre 2014.



Fuente: Trabajo de campo, 2014

En cuanto a las conversaciones, durante el recorrido de campo se privilegiaron *jaibanas*, líderes y mayores, y se emplearon entrevistas semiestructuradas, con énfasis en el aspecto biográfico, sus prácticas y experiencias cotidianas territoriales y su rol dentro de la comunidad. Específicamente, se orientó el trabajo con *jaibanas* en relación con lo sagrado y su rol en el poder sobre los espacios Embera; y en los líderes y mayores, además de sus experiencias sagradas, su relación con las transformaciones y tensiones en la disputa por el espacio (lugares, territorios y fronteras), en las prácticas y los discursos desde los cuales se producen estas espacialidades.

En el transcurso de esta experiencia investigativa también se realizó una revisión documental indagando por tres asuntos: lo sagrado desde la geografía, el lugar de lo sagrado y lo étnico en los discursos globales, y la(s) espacialidad(es) Embera. Los estados del arte hechos por Lily Kong (2001, 2010) contribuyeron a tener un panorama amplio de las preguntas, paradigmas y métodos

de trabajo de las nuevas geografías de las religiones. Este ejercicio fue clave para hallar la propuesta de Chidester y Linenthal (1995) sobre la producción de espacios sagrados y las orientaciones metodológicas de Knott (2005) para el análisis espacial del fenómeno religioso. Así mismo, se revisaron reportes de etnografía sobre comunidades Embera a partir de conceptos geográficos y en relación con su religiosidad, como son los trabajos de Vargas (1993, 2016), Pardo (1982, 1984, 1987), Vasco (1985, 2002) y Losonczy (1997, 2006), entre otros. También se revisaron textos sobre la región del Chocó, Atrato y Darién, incluyendo cartografías que permitieran tener una lectura sobre procesos históricos y geográficos.

Giraldo (2017) es la referencia más cercana al caso de estudio. A partir de una investigación comparada, consultando fuentes secundarias, toma dos sitios sagrados del pueblo Embera, el caso Mandé Norte en Atrato y el caso Marmato en Caldas. Su énfasis está en las acciones de resistencia del pueblo Embera, desde la permanencia y la re-etnización, frente a un modelo neoliberal extractivista de explotación minera (Giraldo, 2017).

Se rastrearon experiencias internacionales sobre pueblos indígenas e instituciones que van instalando líneas de trabajo en políticas públicas, legislación internacional y nacional, y reivindicaciones étnicas. También se consultaron los informes técnicos de la OIA, publicaciones y declaraciones políticas sobre sitios sagrados en Antioquia en los últimos 10 años, lo que permitió ver cómo se ha ido incorporando y transformado la figura de los sitios sagrados en políticas y programas de gestión territorial. Para el caso de Antioquia, se destacan las publicaciones que la OIA ha hecho en relación al tema, fundamentalmente sobre la amenaza que representan las políticas mineras en esos territorios (Posada, 2011; Organización Indígena de Antioquia, 2011, 2012). Una profundización interesante es la realizada en algunas tesis de pregrado de Licenciatura

en Pedagogía de la Madre Tierra⁵ en donde investigadores indígenas de algunas comunidades de Murindó, Valparaíso, Andes y Frontino en Antioquia, indagan por los sitios sagrados, su relación con la historia, el conocimiento propio, la educación indígena y la amenaza que la territorialidad indígena vive hoy por cuenta, principalmente, de los proyectos minero energéticos, en donde es manifiesto el interés del movimiento indígena de Antioquia por esta nueva manera de abordar los conflictos territoriales y sus demandas ante el Estado, además de sus posibilidades de aportar en la construcción de una educación indígena propia (Sáigama, 2013; Tascón, 2013; Sinigüí, 2013).

También se revisaron experiencias sobre sitios sagrados de otros pueblos de Colombia y el mundo, así como el amplio registro que sobre el tema recogió la consultoría realizada por Mirian Jiménez para la Fundación Etnollano, con el objetivo de construir un primer documento de trabajo sobre lineamientos de política pública para sitios sagrados en Colombia, encomendado por el Ministerio de Cultura en 2013 (Jiménez, 2013). Igualmente, el texto producido desde el ICANH por Saade y Páramo (2020) titulado “Lugares sagrados: definiciones y amenazas. Prolegómenos a la elaboración de una política pública dirigida a los pueblos indígenas”. Este documento aporta un análisis sobre la situación de los espacios sagrados indígenas en Colombia, proponiendo una definición que permita poner a funcionar una política de estado en la materia.

⁵ La Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra es un pregrado de la Facultad de Educación de la Universidad de Antioquia en convenio con la Organización Indígena de Antioquia, en donde se gesta la propuesta de incluir una nueva perspectiva pedagógica que permita la apertura a otras epistemologías en el seno de la Universidad.

Capítulo 2. Territorialidades en el Atrato Medio

En este capítulo, como marco de referencia para las geografías Embera, se parte desde los procesos geohistóricos relacionados con el Atrato, como un espacio producido en una interacción entre humanos y no humanos, en procesos largos y complejos de poblamiento, junto con proyectos políticos, económicos y religiosos que han definido territorialidades. Se describe el establecimiento de una territorialidad colonial con pretensiones de control del espacio y las poblaciones, la posterior conformación de una territorialidad estatal con la República, con políticas de tierras y de asimilación de indios y negros, como sujetos de integración al proyecto nacional. Finalmente se describe una territorialidad indígena, a partir del proceso de reivindicación étnica y sus reclamos ante el Estado, junto con dinámicas territoriales recientes en relación con el poblamiento de las comunidades Embera, la conformación de gobiernos indígenas, resguardos y territorios colectivos negros en tensión con las territorialidades de la guerra.

2.1. Territorialidad colonial en el Atrato

El Atrato medio, hace parte del sector norte de la región ecológica y geohistórica denominada actualmente como Pacífico o Chocó biogeográfico; conformada en la mayor parte de su extensión por un bosque húmedo tropical que ha sido habitado por diferentes grupos humanos desde hace cerca de 11.000 años. La evidencia de cultivos de maíz y yuca hace 2.000 años y de sistemas de cultivos en los ríos León y el Sinú, con condiciones de soportar altas poblaciones, son algunas evidencias de la presencia permanente de sociedades en esta área; sin embargo, aún existe un vacío

en estudios arqueológicos, dada la posición periférica de las investigaciones, que desde Panamá y Colombia se han hecho del Darién y el occidente de Antioquia (Piazzini, 2020).

El río Atrato (río del Darién hasta el siglo XVII), ubicado en una de las zonas más húmedas y lluviosas del planeta, con una pluviosidad de hasta de 12.000 mm al año, nace en los afluentes que bajan de las estribaciones en el noroccidente de la cadena montañosa denominada Farallones de Citará en el municipio de Carmen del Darién a 3.600 m.s.n.m, en el departamento del Chocó, en la cordillera occidental de los Andes (Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico, 2014). A lo largo de más de 600 km, el río forma en sus terrazas aluviales un sistema de humedales con una serie de ciénagas y bosques en zonas de inundación, en su mayoría navegables durante gran parte del año. Hacia el occidente de la cuenca se encuentra la serranía del Baudó; a la altura del municipio de Lloró se unen los ríos La Playa y Capá para posteriormente encontrarse con el río Andágueda proveniente de la cordillera occidental. Justo donde hoy es el municipio de Quibdó, el Río Quito llega al Atrato, y más al norte recibe al río Munguidó. A la altura media de la cuenca desembocan desde el oriente: el Río Bebará, y más al norte recibe el río Arquía, desde la serranía de Ocaidó y el Murri. Posteriormente, el río se abre en dos grandes brazos, Montañó y Murindó, que se vuelven a unir en Vigía de Curvaradó, formando la Isla Grande, para posteriormente desaguar en las bocas del Atrato en el Golfo de Urabá, en donde las aguas salobres de la desembocadura son propias para la formación de sistemas de estuarios.

El área de la cuenca hidrográfica del Atrato se estima en 2.520.270 hectáreas, en su mayoría ocupada por bosque húmedo tropical (bh-T) y muy húmedo tropical (bmh-T), siendo la segunda área boscosa más grande de Suramérica después de la Amazonía (Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico, 2014).

Desde comienzos del siglo XVI los expedicionarios españoles comenzaron a explorar esta región accediendo desde el mar caribe por el golfo de Urabá y cursando la parte alta, media y baja de la cuenca del río Atrato. Con la fundación de Santamaría La Antigua del Darién en 1509 por Vasco Núñez de Balboa, se inicia el establecimiento de enclaves mineros, el sometimiento a indígenas y la fundación de pueblos a lo largo del Gran Darién de la mano de la evangelización (Friedemann, 1982).

Es en este primer enclave español de la región en donde surge la leyenda del Dabaibe, el dorado del Darién, que sirvió como motor para las expediciones hacia el suroriente del golfo de Urabá. Existen entre crónicas y la tradición oral, múltiples referencias al mito de Dabaibe que hacen referencia a un cacique con grandes riquezas, pero también como lugar sagrado de peregrinación para los pueblos de la región quienes rendían veneración a Davaiva, una divinidad femenina. Piazzini (2020), luego de un análisis de crónicas, información cartográfica y evidencia arqueológica, señala la existencia de una red de intercambio de bienes de prestigio en el Darién, entre la baja Centro América, Urabá, las laderas de la cordillera occidental hacia el río Atrato y el Sinú en un proceso histórico de larga duración. Para el norte del Chocó es referenciada la provincia de Davaive; su búsqueda y conquista impulsó las expediciones tras las historias de ciudades y señores de oro durante el siglo XVI. En 1530 se inician desde Cartagena hacia las provincias de Nori, Cenú y el oriente de Urabá, incursiones para el saqueo de templos y especialmente túmulos funerarios que significaron buenos botines y que continuaron alimentando el mito del Davaive (Piazzini, 2020).

Lo que hoy conocemos como Chocó empezó a ser nombrado así en crónicas relacionadas con la empresa de Jorge Robledo en 1540 desde Anserma, después de varios intentos por someter estas tierras defendidas por muchas naciones indígenas entre los ríos San Juan y el gran Darién. No fue

hasta 1572 que las empresas coloniales definieron la extensión del Chocó, desde Buenaventura hasta el Istmo de Panamá (Romoli, 1975, p.12). Para el alto Chocó se reconocían 3 provincias principales de indios, los Noanamas, en la parte alta del río Atrato y el bajo y medio San Juan, quienes fueron sometidos hacia 1620; los Chocoes del alto San Juan y cabeceras del Río Atrato; y los Citaraes del alto Atrato hacia el oriente, quienes resistieron la dominación española hasta finales del siglo XVII debido a la alta movilidad de sus poblaciones, su dispersión por los diferentes afluentes y una aparente ausencia de estructuras políticas con poder centralizado (Isacsson, 1976, p.23). También se tuvo noticia de los Gorgona o Idibaez provenientes de la costa pacífica, que fueron reubicados en un pueblo de indios a manos de la orden religiosa de los Franciscanos, en el río Chagres en Panamá. También los Surucos del río Quito y Munguidó, los Guaracúes del río Arquía, y los Poromeas del río Bojayá, que estuvieron en disputa con los Biru, Burumias y Cunas del medio Atrato. Estos últimos, en sus disputas con grupos chocóes, se retiraron hacia la parte baja de la cuenca y el pacífico panameño (Isacsson, 1980, p.212).

Las misiones en las fronteras de colonización jugaron un papel de diplomacia que buscó pacificar la provincia del Darién. A través de la evangelización, intermediaron entre grupos en disputa, lograron la concentración de algunas poblaciones, generaron alianzas de España con caciques y buscaron evitar el comercio ilícito y la presencia de extranjeros (Vásquez, 2017). Inicialmente misioneros Dominicos, Agustinos recoletos, Jesuitas y posteriormente los Franciscanos entre 1648 y 1790 (Restrepo y Gutiérrez, 2017), llegaron con la tarea de lograr la pacificación, a partir de la concentración de indígenas en pequeños poblados o pueblos de indios para la administración de los sacramentos y las almas de los nuevos vasallos del rey.

En esta selva húmeda, con bosques, ríos y pantanos “salvajes” se fundaron reales de minas que requerían mano de obra. Por esto se comienza la adjudicación de encomiendas y conformación de

pueblos de indios sometidos mediante procesos de evangelización, la imposición del castellano y el cobro de tributos. El cura o capellán se encargaba de officiar misa, impartir los sacramentos y mantener la iglesia y su parroquia. El corregidor nombraba caciques a jefes guerreros o indios ladinos que tenían facilidades para relacionarse con las condiciones españolas; de esta manera se ejercían las tareas públicas que permitieran el funcionamiento del enclave a cambio de privilegios como la herencia del cacicazgo en su familia y la exención de tributos.

El poblamiento del Atrato desde el siglo XVI fue un terreno complejo para la corona española y sus intenciones de establecer un territorio a través de sus instituciones coloniales orientadas al control del espacio y de las poblaciones, que permitiera el establecimiento de un círculo económico extractivo. El acceso a las tierras fértiles para el establecimiento de cultivos, además de acceso a madera y buena pesca, tan necesarios para estas poblaciones como para la empresa colonial minera, fue motivo de conflictos entre los indios sublevados y los españoles. De esta manera, se definieron algunos poblados y sus resguardos anexos y distantes, haciendo lento y disperso el poblamiento del alto y medio Atrato, como fue el caso de Quibdó, Beté, Murrí, Pavarandó y Lloró (Cantor, 2000).

Para 1677, los pueblos más grandes serían San Francisco de Atrato, Lloró y Neguá; sin embargo, los levantamientos o fugas de indios fueron permanentes en disputas por la tenencia de la tierra y en contra de la tributación. A partir de las múltiples sublevaciones, las autoridades coloniales comienzan a usar de manera generalizada la categoría de Chocoes para referirse a todo indio belicoso, insumiso y en cimarronaje. Pese a esto, San Francisco de Atrato y Lloró permanecieron creciendo en indios reducidos a la vida civil, concentrados en actividades agrícolas para la producción de alimento que demandaba la mano de obra negra esclavizada, traída desde diversas naciones de África para soportar la explotación minera (Isacson, 1976; Cantor, 2000). En el

poblamiento del Atrato, y en general para el Chocó, se suma el mestizaje entre los negros y los indios, dado por las cercanías generadas en los reales de minas, la selva, los cultivos y el río, a pesar de la segregación definida por la corona española entre estas poblaciones (Jiménez, 2002).

Esta territorialidad colonial se dio en medio de las tensiones de fronteras por las disputas desde Panamá, Cartagena, Tolú, Santa Fe de Antioquia, Anserma, Cartago y Popayán, como centros de poder colonial con intenciones de controlar la explotación minera (Hernández, 1995; Cantor, 2000). Con la decadencia de los reales de minas en Zaragoza, Cáceres, Remedios y Guamocó en la primera mitad del siglo XVIII, los mineros de la ciudad de Antioquia comenzaron a abrir frontera por los valles de Urrao y Murri hacia el Atrato. Para entonces arribó al Chocó población africana esclavizada, destinada a la explotación de minas de oro de aluvión, llegando a convertirse en el lugar con más población esclavizada de todo el Nuevo Reino de Granada. Además, se establecieron otros pueblos de indios, algunos de los cuales, como Murri en 1711, fueron fundados con indios cimarrones de Quibdó, Lloró y Bebará (Isacson, 1976, p.31). Los negros a través del cimarronaje y los palenques; y los indígenas desde la huida y la confrontación, se mantuvieron en insubordinación, aunque en condiciones distintas. En el caso de las poblaciones de indios que se habían insertado en el sistema de la corona española, acudían a ella mediante herramientas y querrelas jurídicas para movilizar sus reclamos (Jiménez, 2002). Pero también se dio en insubordinación como es el caso de los indios Cuna en alianza comercial y militar con las incursiones extranjeras río arriba, incluso hasta llegar a Quibdó, lo que llevó a la corona española a prohibir la navegación por el Atrato a partir de 1730 (Friedemann, 1982; Vargas, 1993).

Entre 1776 y 1782 fue creado el resguardo de San Carlos de Cañasgordas como una estrategia de colonización de la Provincia de Antioquia hacia el occidente, que consistía en la reducción de indios provenientes del Chocó, a través de la concentración de poblaciones en pueblos de indios y

su posterior evangelización (Salgado, 2015). Además, la fundación de pueblos buscaba aumentar la mano de obra y el tributo para la corona, fomentando la articulación de redes de comercio entre Antioquia, Chocó y Cartagena. A partir de reclamaciones legales por parte de los indios a las autoridades coloniales, aludiendo la necesidad de acceder a zonas aptas para el cultivo, se fue ampliando el resguardo hasta alcanzar una extensión aproximada de 353.000 hectáreas que abarcan parte de los actuales territorios de Cañasgordas, Dabeiba, Frontino, Urrao, Vigía del Fuerte y Murindó (Pérez, 2012). El resguardo de San Carlos de Cañasgordas cobra relevancia para la territorialidad colonial por las posibilidades de conexión entre el océano Atlántico con el Pacífico, y frente a las dificultades que traía el control territorial del contrabando sobre el Atrato.

Con la intención de controlar el tráfico por el río, el Virreinato de la Nueva Granada ordena una serie de expediciones de ingenieros militares entre 1770 y 1780, que buscaban cartografiar el territorio del Darién y el Atrato. Dentro de estas relaciones cartográficas, dirigidas también a promover condiciones militares y civiles para la producción minera y el libre mercado, se encuentra el *Curso del Río Atrato Plano de la Provincia de Zitará* de 1777 (Ver Mapa 2), cuyo autor desconocido, luego de recorrer la provincia con la misión de abastecer la actividad minera, logra representar los ríos tributarios del Atrato y las principales ciénagas (Peña-Ortega, 2020).

Este mapa está centrado en una descripción cartográfica de la red hídrica de la provincia de Citará del río Atrato y sus tributarios, poblaciones y rutas a través de sus afluentes, desde la parroquia de Lloró hasta la desembocadura en el Mar Caribe. Se enumeran 139 hitos geográficos con una toponimia predominante en “idioma Chocó”, por la reiterativa aparición del sufijo *dó* (río) sobre la mayoría de los tributarios del río Atrato y sus ciénagas. Se señalan las parroquias, los pueblos de indios, además de algunas toponimias en castellano, más cercanas a la desembocadura, sobresaliendo la Loma de las Pulgas, un promontorio de no más de 15 metros de altura ubicado al margen oriental del Atrato a 30 kilómetros aproximadamente de la desembocadura, como única referencia al relieve por su importancia estratégica para un eventual control militar sobre el río.

La reactivación del comercio legal por el río en 1784 y el conocimiento producido durante las expediciones sobre el Atrato con sus afluentes, zonas de inundaciones, ciénagas y pantanos, permitía pensar en un proyecto colonial de tránsito interoceánico de mercancía, al conectar el mar del norte con el mar del sur a partir de canales de bajo calado denominados arrastraderos entre el Atrato y el San Juan (Peña-Ortega, 2020). Sin embargo, la actividad minera seguiría siendo el centro del proyecto colonial y con ello la población esclavizada traída desde el siglo XVIII siguió en aumento hasta mediados del siglo XIX (Gamboa, 1999b). Este aumento en la población esclava produjo a su vez un aumento en los costos de manutención que en relación al aprovechamiento de las minas produce una inflexión en las ganancias.

Por razones económicas se comienza a dar con mayor frecuencia la promoción de la manumisión por parte de los amos, quienes les facilitaban a los esclavos poder comprar su libertad. Para el año 1851 en que es emitida la ley para la liberación de esclavos en el país,

la población esclava en relación a la libre era mínima y en conjunto eran las comunidades negras la mayoría de la población chocoana (Gamboa, 1999a). Estas etapas del poblamiento negro del pacífico se convierten en una nueva presión en la disputa por la tierra con los pueblos indígenas, lo que llevó a muchos enfrentamientos entre indios y su tránsito desde la cuenca baja de los ríos afluentes del Atrato, el San Juan y el Baudó, hacia las cabeceras (Isacson, 1976).

2.2. Territorios, indígenas y Estado

Tras el proceso de independencia y el surgimiento de la república y el proyecto de Estado nacional, la constitución de una territorialidad del Estado, heredero de las tierras amasadas por la Corona, lleva a la definición de una política de tierras, con el ánimo de establecer su control y uso.

Sobre las tierras baldías, Catherine Legrand (1988) describe, cómo entre 1820 y 1870 se ofertaron venta de bonos y adjudicaron baldíos, como acciones orientadas a sustentar la deuda del Estado que dejó la guerra de independencia. Esto llevó a percibir ingresos por venta de grandes extensiones de tierra y comenzar a fomentar los procesos de producción agrícola, propios de una nación emergente, a partir del fomento de empresas de colonización que fueran abriendo la frontera agrícola en contraprestación por la titularidad legal de propiedad sobre la tierra, tras demostrar aprovechamiento productivo (Legrand, 1988).

Como parte de estas estrategias para establecer una territorialidad del Estado, se promovieron exploraciones en los terrenos de la nación que posibilitaran la construcción de vías y la fundación de poblaciones asociadas con proyectos económicos extractivos. Estas políticas

facilitaron la llegada de ingenieros extranjeros, y con ellos, nuevas técnicas y capital invertidos en la apertura de caminos, construcción de ferrocarriles, establecimiento de grandes cultivos, ganadería, actividad minera y fundación de nuevas poblaciones, como actividades económicas que pudieran sustentar una economía nacional reciente articulada con una economía mundial.

Fruto de estas políticas de tierras y colonización llegaron al occidente y al Atrato, colonos antioqueños, cartageneros y extranjeros, tras la adjudicación de tierras para la explotación de madera, caucho, tagua y minas de oro y platino en los cauces de los ríos, principalmente, el Sucio y el Murri para el occidente de Antioquia, los ríos San Juan y Andágueda por el suroeste, y el río Atrato por el golfo de Urabá (Gamboa, 1999c; Piazzini, 2020). Estos frentes de colonización se convirtieron en nuevas presiones para grupos de Chocoes asentados en Dabeiba, Frontino, y Murri, quienes, en muchos casos, habían conservado su forma de asentamiento disperso y alejado de los centros poblados, buscando zonas de baja presión colonizadora, pero sin desarticularse de intercambios económicos de productos agrícolas por herramientas como escopetas, anzuelos y telas (Pardo, 1982; Salgado, 2015).

Los resguardos coloniales que habían posibilitado a algunos pueblos indígenas contar con tierra y el reconocimiento de sus formas sociales y políticas, fueron disueltos por la nueva república y sus idearios liberales, que promovían el derecho individual a la tierra y la asimilación de los indios como ciudadanos al proyecto de estado nación. La conformación y posterior disolución de resguardos como estrategia de colonización e integración de los indígenas al Estado moderno, durante el siglo XIX y principios del XX, ha tenido implicaciones en la territorialidad indígena, quedando situada en la frontera de colonización

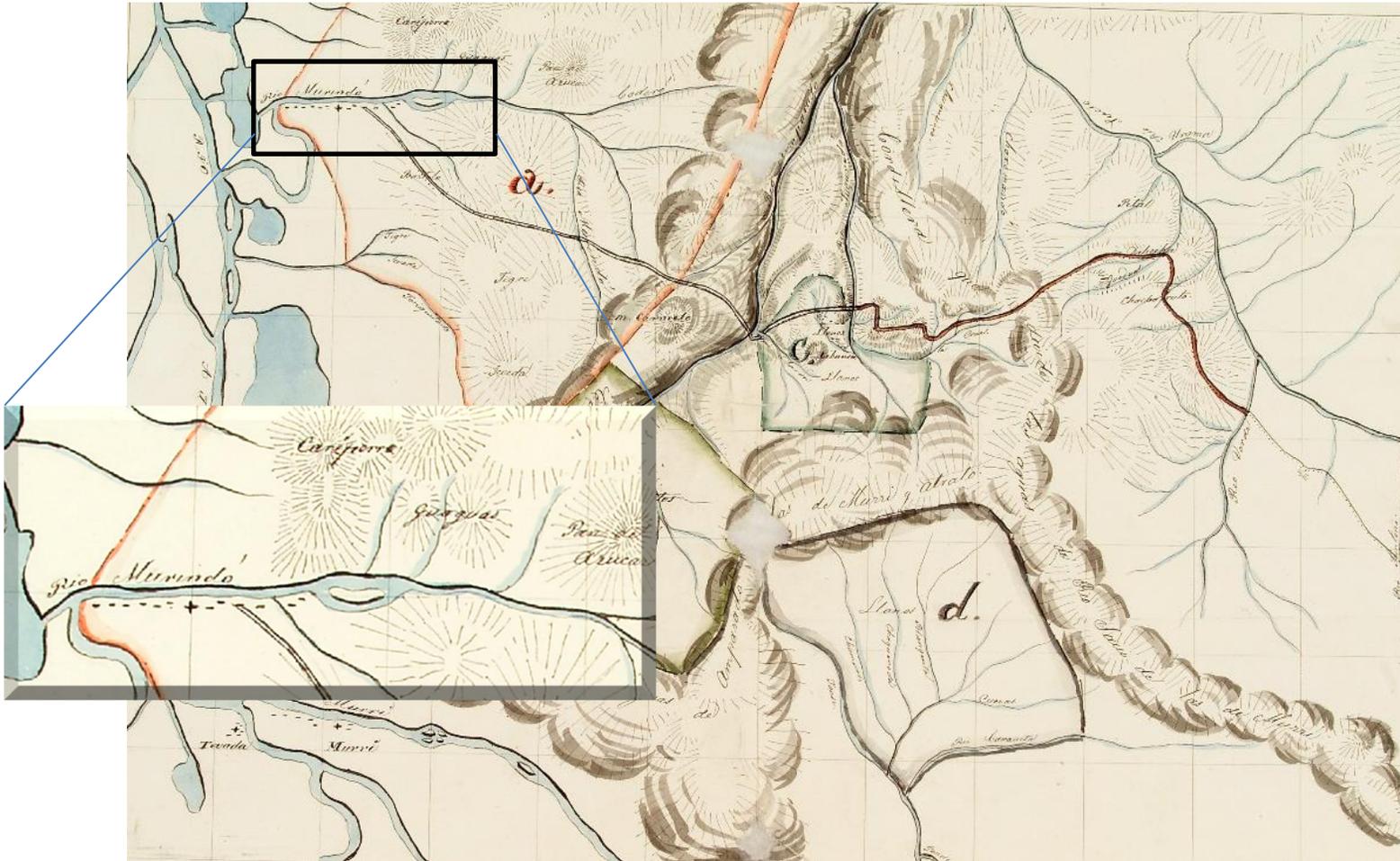
y medio de tensiones por la integración del noroccidente y el pacífico colombiano al territorio estatal (González, 1997; Isacson, 1981).

En este proceso de colonización republicana sobre territorios indígenas, fue clave el proceso de disolución del resguardo de San Carlos de Cañasgordas, que inicia en 1833 con la repartición de tierras entre 135 jefes de familias indígenas. Posteriormente entre 1887 y 1919 se repartieron las tierras colectivas en las hoyas del río Murrí y Sucio en medio de irregularidades y usurpación de tierras indígenas por parte de colonos y las élites locales, que se fueron conformando en Cañasgordas, Frontino y Dabeiba (Pérez, 2012). Durante todo este proceso fueron elevadas reclamaciones y denuncias constantes por parte de indígenas ante las autoridades locales y en algunos casos, frente autoridades de la gobernación de Antioquia (Salgado, 2015).

A mediados del siglo XIX la Comisión Corográfica de la Nueva Granada fue encomendada al ingeniero Agustín Codazzi, cuya misión consistía en describir y mapear los recursos y poblados dentro del proyecto de las territorialidades del Estado nacional que se estaban gestando. Entre las expediciones científicas por el territorio de Antioquia, Codazzi reconoce y revisa informes y mapas realizados por Carlos de Greiff, ingeniero y empresario minero sueco que en asocio con empresarios antioqueños y en contrato con el gobierno, implementó nuevas tecnologías a la minería, exploró el Darién, cartografiando la región en busca de potencialidades mineras; y trazó el camino entre Dabeiba y Murindó con mano de obra indígena, proyecto conocido como el “camino de don Carlos” que buscaba conectar el río Cauca con el río Atrato como vía hacia el mar Caribe. Uno de los mapas elaborados por De Greiff, mientras ocupaba el cargo de subdirector de caminos de la Provincia de Antioquia titulado *Tierras entre Riosucio y el Atrato* de 1840, muestra el trazado del camino e incluye

la demarcación de 4 grandes predios que podrían ser atractivos para la colonización de extranjeros, en los llanos altos de Amparradó, los llanos de Murri y los llanos de la cuenca del río Murindó (Ver mapa 3). También aparece el Cerro Careperro, sin embargo, no existe referencia a presencia indígena en el lugar, salvo el caserío de Murindó donde llega el camino.

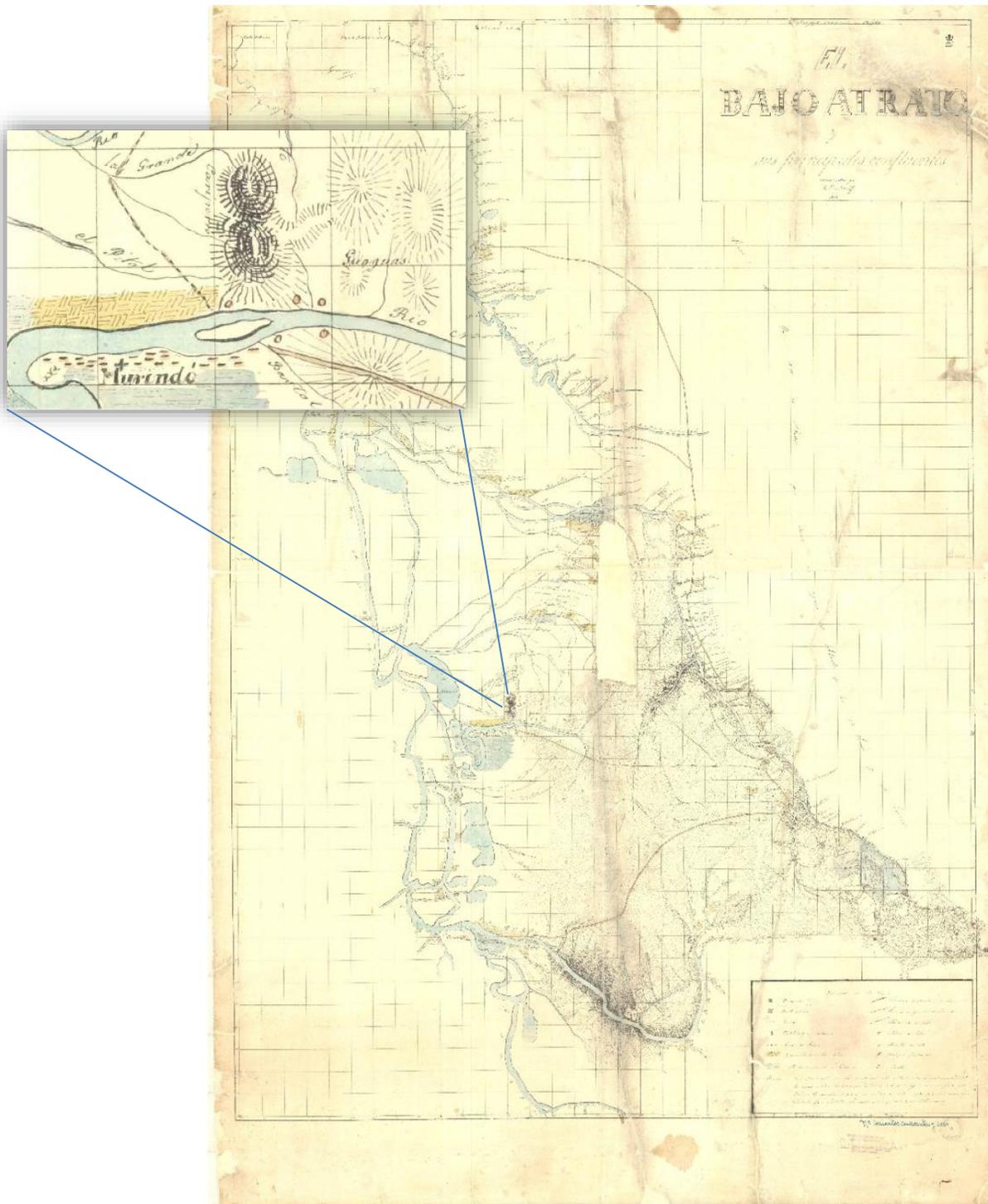
Mapa 3. Tierras entre Riosucio y el Atrato. 1840



Fuente: Archivo General de la Nación Mapoteca N°4, Ref. 553-A

Para 1847 volvería a hacer referencia al Cerro Careperro en el mapa titulado *El Bajo Atrato y sus principales afluentes recorridos por Carlos S. de Greiff*, proyectado desde la ciudad de Antioquia en su conexión con el Atrato (Ver mapa 4). La carta representa la cuenca del Atrato, desde el golfo del Darién hasta el río Murrí y desde Antioquia hacia el noroccidente, buscando la salida al mar por los caminos existentes y trazados posibles. Dentro de los caminos antiguos se registran los que conectaban a Abriaquí con Cañasgordas, Frontino y Dabeiba, en donde las referencias sobre “casas de indios” son pocas y distantes de los pueblos, a diferencia de las 24 “casas de indios” entre y a lo largo de los ríos Verde y Musinga. Dentro de los caminos proyectados desde Dabeiba se encuentra la vía a Murrí, con un área importante de cultivo y actividad minera, el camino a Murindó donde también se señalan cultivos y presencia de casas de indios en los brazos del río Murindó a la altura del Cerro Careperro y la vía paralela al río Sucio y luego al río León, hasta llegar al puerto de Turbo y el mar Caribe. El mapa muestra con detalle la red fluvial del Atrato, el sistema montañoso, sus zonas inundables, ciénagas, pastizales, “sementera de todas clases” para la siembra probablemente de maíz, plátano y caña, las parroquias, los pueblos nuevos y antiguos, caminos, trochas, minas, y puertos.

Mapa 4. El Bajo Atrato y sus principales afluentes recorridos por Carlos S. de Greiff en 1847



Fuente: Archivo General de la Nación de Colombia CO.AGN.SMP.6, REF.242

En sus recorridos descritos en los informes a la Comisión Corográfica consignados en la *Jeografía física y política de las provincias de la Nueva Granada*, Codazzi señala que De Greiff diferenció a los “indios desnudos de Cañasgordas (...) pertenecientes a los antiguos Chocóes, aquellos que con tanto brío y valor se defendieron contra los conquistadores hace 316 años” y los “indios vestidos o reducidos a la vida común”. Sobre la procedencia de ambas poblaciones indígenas señalaba: “relativamente a su origen, diferentes tribus del Chocó, de Antioquía y de Chamí se hallan confundidas el presente y solo los indios de Alto Sinú y del San Jorge se consideran aun como una raza especial” (Codazzi, 1958).

No existe una referencia explícita sobre el carácter sagrado que pudiera tener el cerro Carreperro o algún otro lugar, no obstante, De Greiff hace referencia a la existencia de expresiones religiosas propias en relación con el territorio y particularmente con los ríos, además de la condición de poder que el *jaibaná* tenía dentro de los indios Chocoes con quienes convivió en los años de travesía entre Cañasgordas y Murindó. Sobre esto Codazzi (1958) menciona dicha percepción:

El señor Carlos Greiff, que ha vivido bastante tiempo entre ellos, asegura que profesan una religión y veneran aun ciertos objetos visibles, muchos han andado conmigo, dice, y por semanas enteras y siempre se me han perdido por la mañana; los he buscado en el baño, que tan frecuentemente usan, sin encontrarlos y preguntándoles dónde se habían ido, me han dado respuestas evasivas y diferentes cada uno. Algunos entre ellos son reputados adivinos, brujos y médicos, y parecen tener un carácter sacerdotal. Los demás indios miran aquellos Yaivanos con un respeto mezclado de miedo y aún de odio, y ellos demuestran tener una grande autoridad sobre los demás (Codazzi, 1958).

En la descripción de “La antigua provincia de Antioquia” en 1852, Carlos De Greiff reconoce la sacralidad indígena profanada asociada a presencia de oro en sitios de enterramiento durante los años de la conquista y colonización en las tierras de Antioquia:

“Desde la conquista estas comarcas fueron consideradas como la parte más aurífera del Nuevo Reino de Granada. Las riquezas que los conquistadores aquí arrancaron a los indígenas fueron inmensas y provenían de las joyas que estos usaron para su adorno y de los depósitos sagrados de los templos y de las sepulturas, violadas tan brutal codicia por las sacrílegas manos de aquellos guerreros aventureros” (De Greiff, 1970, p.3).

En relación al territorio indígena y su amplia descripción sobre los indios Chocoes, incluyó las formas de ocupación del territorio con la construcción dispersa de tambos que permitían a las familias acceder a las prácticas de cacería y pesca, y a las zonas de cultivo más cercanas o lejanas del tambo, buscando tener una extensión suficiente de tierra para el sustento. Las viviendas ubicadas cerca de los ríos son construidas sobre pilones de madera y techo cónico con diferentes palmas, carecen de paredes. y en el centro permanece el fogón encendido donde regularmente asan plátano y maíz, y son usuales las tinajas de barro para guardar la chicha (Codazzi, 1958).

2.2.1. La Iglesia

Además de las descripciones hechas por las expediciones, también se realizaron registros por parte de la empresa evangelizadora que hizo parte del proyecto nacional, a través de misiones en las zonas de frontera, con el propósito de llevar la civilización a estos lugares, entre finales del siglo XIX y comienzos del XX. La orden de los Franciscanos estuvo asentada en la región desde el siglo XVI, los Capuchinos llegaron con sus misiones en 1892 y los Carmelitas Descalzos en 1918, bajo

la Prefectura Apostólica de Urabá, mientras que los Claretianos asumieron la Prefectura Apostólica del Chocó erigida en 1908 (Restrepo y Gutiérrez, 2017).

En el trabajo de evangelización de Fray Severino de Santa Teresa y la madre Laura Montoya con los indígenas en Urabá, Alto San Jorge, Ituango, Dabeiba, Frontino y Atrato, fue recurrente la construcción de representaciones sobre estas regiones relacionados con clima mal sano, tierras húmedas y bosques habitados por seres incultos a quienes era necesario “arrancárselos a la selva” para civilizar, a partir de la evangelización impartida desde parroquias e internados en donde se enseñaba civismo, catequismo y castellano.

En su diario, Laura Montoya, luego de fundar la Congregación de Misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Siena, describe su primera expedición desde Dabeiba hacia el valle de Murri, en cuyo relato se deja ver ese espíritu civilizatorio de las misiones, como parte de los procesos de colonización del momento:

Por otra parte, aquel punto es de lo más hermoso de toda la región, precisamente por su elevación, deja ver toda la hoya del Atrato; inmensas selvas como un mar verde se presenta a los ojos del espectador, en un valle que se pierde entre las nieblas, allá donde parece que el cielo y la tierra se juntan. El sol no acaba de ocultarse hasta cerca de las siete de la noche y proyecta sobre aquel mar verde, rayos rojos como sangre. ¡Es hermoso y también aterrador aquel panorama! Se siente uno tan pequeño y tan grande...y pensar que aquellas selvas ocultan tantas almas y tantas miserias (Montoya, 2008, p.655).

La orden de los Carmelitas y la congregación de la Madre Laura recorrieron las tierras del Urabá, Dabeiba, Cañasgordas y Frontino, hacia el valle del Murri y el Atrato, visitando a los indígenas en sus tambos y estudiando sus costumbres y creencias. Laura Montoya creyó haber encontrado el

“anzuelo” para hacer que los Embera comenzaran a escuchar su predicación que parece tener como contrincante al jaibanismo, llevando hasta ellos el evangelio a través de la figura femenina de la virgen María, acompañado de su jaculatoria, “María madre mía, sálvame”. Al respecto escribe en su diario:

Hasta los indios recios que desechaban el cristianismo se apegaron a Ella desde el principio, ... En los bohíos un retrato de María Madre mía, como dicen ellos, no puede faltar. A los jaibanaes o brujos, cuando se les exige que no tengan el retrato de María Madre mía, junto a los jayes de su oficio [bastones de jaibana], se afligen y hasta hubo uno que les hiciera altares separados, a los unos y a la otra, diciendo: *Yo pone así, pa que peleen mi alma, a ver de quién queda. Yo no soy capaz de botar a ninguno, ¡Ella, María Madre mía, escoja!* En esta vez, triunfó María, padre, y llegó el momento en que este jaibaná perverso le dejara su bohío a Ella completo y ¡abriera las puertas de su corazón al cristianismo! (Montoya, 2008, p.532).

En su lucha constante contra la religiosidad de los Embera impulsó el ritual del bautizo a lo largo de sus travesías por las tierras de *Dabaibe*:

Teníamos a la sazón un número hermoso de adultos allí preparándose para recibir el santo Bautismo. Eran indios que perseguíamos por mar y tierra, como se dice, hacía cinco o seis o más años, sin poder conseguirlos. Muchos de ellos eran jaibanaes o brujos convertidos a fuerza de lucha larguísima (Montoya, 2008, p.827).

Esa lucha es la que recordaría con la muerte de la hermana María del Sagrado Corazón, quien fuera su madre biológica, una viuda que pertenecía a la congregación y acompañaba a Laura en su labor misionera:

Esto me lo explico padre, porque ella había ofrecido su vida por la conversión de los indios jaibanaes, es decir, los que se han comprometido a ser del demonio con expreso contrato. Naturalmente para tal ofrecimiento debe corresponder esa dureza de muerte. Más feliz ella que tanto alcanzó con sus dolores y angustias, porque pocos meses después no quedaban jaibanaes en las tribus. ¡Sea Dios bendito! Unos murieron y otros se convirtieron, quedando sólo uno o dos, que poco o nada ejercían sus funciones, aterrados ya con lo que estaba pasando (Montoya, 2008, p.856).

La madre Laura estuvo convencida de su victoria sobre el *jaibanismo* y sin duda lograría poner en conflicto el mundo Embera, sin embargo, es claro que esta sacralidad es disputada con el *jaibaná* y sus conocimientos curativos, como lo referencia Fray Severino de Santa Teresa en su obra *Creencias, ritos, usos y costumbres de los indios Catíos de la Prefectura Apostólica de Urabá*, quien describió ampliamente la vida y el pensamiento indígena en la región:

No hace mucho que me llamaron a administrar los santos sacramentos a una india centenaria. Esta vieja, a pesar de su avanzada edad, y frecuentar los santos sacramentos, estaba tan aferrada a la vida, que llamó al Jaibaná. Lo primero que le ordenó su médico fue que se quitara el escapulario para empezar la curación. A los pocos días fui a visitarla y la encontré sin el escapulario que yo le había regalado, y lo peor es que desconfiaba de Dios y se negaba a reconciliarse (Santa Teresa, 1924, p. 44).

En esta etapa que llamamos colonialidad de la religión, se produjo una territorialidad de la iglesia a partir de las prefecturas, allí se dio un amplio estudio sobre la religiosidad Embera, con el propósito de orientar sus esfuerzos evangelizadores a lograr con mayor efectividad sus propósitos, llegando a incluir o reinterpretar en las cosmovisiones indígenas, elementos propios de la cristiandad.

Hacia la década de 1970 y con un nuevo concordato entre el estado colombiano y el Vaticano, llegan órdenes religiosas a las comunidades más cercanas a los cascos urbanos de Murindó y Vigía del Fuerte, con el bien sabido propósito de evangelizar y civilizar, esta vez, mediante la implementación de la política educativa nacional. La congregación religiosa de la Madre Laura participó activamente en la fundación de escuelas en las comunidades, propiciando que los pobladores se fueran concentrando alrededor. La escuela supuso asentarse en un lugar, además, alterar los ciclos cotidianos de la vida Embera para darle paso a la vida escolar, pero también trajo la formación de una nueva generación de indígenas que, desde el castellano y una formación católica, fomentó una reorganización de roles políticos comunitarios.

2.2.2. La lucha por la tierra

El resurgimiento de la lucha indígena en el siglo XX y su reivindicación de derechos ha puesto a los pueblos originarios como nuevos actores políticos, que han entrado a cuestionar y redefinir las relaciones con el Estado desde las particularidades étnicas, fundamentadas en la identidad y su arraigo a la tierra. En la primera mitad del siglo, el indígena Nasa Manuel Quintín Lame, se convierte en una inspiración de la lucha por la recuperación de la tierra en el país, a partir de su estudio sobre las leyes colombianas, que permitieran continuar con reclamaciones jurídicas frente al Estado para exigir el retorno de los resguardos coloniales, sus formas de autogobierno y la abolición del terraje como forma de explotación de terratenientes del Cauca sobre la mano de obra y la tierra indígena.

Esta lucha no sería ajena a la de sectores campesinos en Colombia que sufrieron las políticas de baldíos, las cuales facilitaron la acumulación de tierras y riquezas en las élites locales, dedicadas a

la producción agrícola y al aprovechamiento del trabajo de los campesinos colonizadores, a quienes no se les reconocían sus derechos de propiedad. Estos conflictos por la tierra, acumulados a lo largo del país durante la primera mitad del siglo XX, serían fundamentales en el origen del conflicto armado en Colombia desde mediados del siglo XX.

En 1940 con el primer encuentro indigenista latinoamericano en México, se fomentaron nuevas maneras de concebir las políticas públicas indígenas en los estados de la región, alimentadas por reflexiones académicas e intelectuales, lo que conlleva a la fundación de instituciones indigenistas en los estados. Para Colombia se funda el Instituto Etnológico Nacional en 1941, desde el que se desarrolla la investigación antropológica en el país, muy centrada en el conocimiento sobre población indígena, alimentando el discurso emergente del mestizaje latinoamericano y visibilizando la diversidad cultural del país tras expediciones por la serranía de Perijá, la Sierra Nevada de Santa Marta, la Amazonía y el Pacífico, lideradas, entre muchos otros, por Roberto Pineda Giraldo, Gerardo Reichel Dolmatoff, Alicia Dussan y Virginia Gutiérrez (Pineda, 2012).

Con el intento de reforma agraria de Carlos Lleras Restrepo, se crea en 1961 el Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA), que buscaba promover el acceso a la propiedad rural a través de una política de baldíos, que incluyó la titulación de predios para los campesinos y la conformación de resguardos tras los reclamos por el reconocimiento que se venían haciendo por parte de los pueblos indígenas en el país. Es por esto que indígenas y campesinos se agremian en la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), creada en 1967 como una manera de orientar los procesos de organización campesina que se fundamentan en la reivindicación de sus derechos sobre la tierra (Pineda, 2016).

En los años 1970, al igual que en la mayoría de países latinoamericanos, comienzan a institucionalizarse en el país las resistencias indígenas mediante la conformación de

organizaciones, como es el caso del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), que retoma el legado de Manuel Quintín Lame. Para los años 1980 se habían constituido más organizaciones indígenas regionales en Tolima, Vaupés, Antioquia, Córdoba, Meta, Nariño, Valle y la Sierra Nevada de Santa Marta, lo que posibilitó posteriormente la conformación de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), desde la cual se impulsó la recuperación de tierras y la denuncia sobre vulneración de los derechos humanos en la población indígena del país. De esta manera dejan de concebirse como comunidades e individuos alejados de la modernidad o disueltos en ella, para pensarse como comunidades organizadas, que reivindican sus derechos, que no aceptan su exclusión de un proyecto de nación, que han construido una imagen que les permita tener un lugar en el contexto nacional e internacional.

En 1991 se consagra una nueva Constitución Política que define a Colombia como una nación pluriétnica y multicultural, y se ratifica el Convenio 169 de 1989 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) por medio de la Ley 21 de 1991⁶. El país que había negado la diversidad, la inclusión social y la participación, reconoció con su Carta Magna la existencia de los pueblos indígenas y dijo escuchar el reclamo que hacían por el respeto a sus derechos.

Con el nuevo modelo político se generaron nuevas formas de participación y se planteó la descentralización administrativa, dando un lugar diferente a las regiones, territorios y culturas, intentando dar un paso hacia una nueva forma de nación al igual que otros países en América y el mundo. Boaventura de Souza Santos al respecto dice que:

⁶ Como resultado de la nueva perspectiva mundial frente al tema étnico, el sistema de Naciones Unidas aprueba el Convenio OIT 169 de 1989. Su finalidad fue eliminar la orientación hacia la asimilación, con la que contaban las normas anteriores, y reconocer el derecho que los pueblos indígenas y tribales del mundo tienen a definir su propio desarrollo.

“Las adecuaciones y transformaciones de los Estados nacionales ocurridas en la última década, manifiestas en los nuevos ordenamientos constitucionales, como procesos resultantes del ajuste estructural en el contexto de la globalización, si bien expresan la desterritorialización de las relaciones económicas y la crisis del paradigma en el que se fundaba el Estado-nación, a la vez enseñan sobre la forma como adquieren significado, en el ámbito territorial de las naciones, ciertos particularismos culturales y procesos de reconstitución étnica” (Santos, 1998, p.55).

En este nuevo orden constitucional se define la descentralización y la autonomía de sus entidades territoriales (departamentos, distritos, municipios y resguardos indígenas) con autoridades civiles que lideraran procesos auto-gestionadores del desarrollo, donde el gobierno impulsaba la conformación de instituciones que apoyaran estos procesos. Específicamente se reconoce el derecho a la autonomía de los Pueblos Indígenas, es decir, a tener un territorio con gobierno propio de acuerdo a sus usos y costumbres y a regirse por normas, procedimientos y tradiciones culturales, definir sus prioridades de desarrollo de acuerdo con sus cosmovisiones y el derecho al uso oficial de sus lenguas.

Mientras el país construía y firmaba un nuevo orden constitucional que propugnaba por un estado social de derecho que reconocía la diversidad cultural de la nación, se da un proceso simultáneo en las políticas económicas de turno que integraban al país con las dinámicas neoliberales a través del impulso de un modelo económico extractor exportador que incrementa la privatización del sector financiero y de obras públicas mediante concesiones, tanto para la explotación de recursos minero energéticos como de infraestructura vial, buscando la integración del país con el mercado de capitales. Este modelo incrementó los conflictos territoriales con pueblos indígenas quienes se

vieron afectados por la titulación de concesiones mineras, la explotación de hidrocarburos y la construcción de vías a pesar de los recientes reconocimientos legales sobre sus tierras.

2.2.3. Poblados, resguardos y organización

Jacob Loewen (1963), quien estudió la familia lingüística Chocó hacia los años 1960, ubica los asentamientos Embera desde el sur de Panamá hasta el norte de Ecuador y a lo largo del Pacífico colombiano, identificando la existencia de grupos dialectales de la lengua Embera y Waunana o Noanama, diferenciados de acuerdo a los lugares habitados y sus estructuras fonéticas y gramaticales. Dentro de los análisis lingüísticos y antropológicos se identifican específicamente varios subgrupos que dan cuenta de diferentes procesos de poblamiento de los ancestros Embera en el Pacífico: a) para el Atrato, Bojayá, Alto Baudó y Darién panameño, b) Otra área hacia Córdoba en Alto Sinú y Alto San Jorge y la serranía de Abibe; c) también hacia el valle de Murri entre Dabeiba, Frontino y Urrao; d) otra variación dialectal se ubica en alto San Juan que comprendería Tadó, alto Andágueda, Risaralda o el Chamí, e) también un área del medio Baudó en sus afluentes Catrú y Dubasa y la Costa Pacífica entre las bocas del San Juan y el Cabo Corrientes, f) en la región costera al sur de Buenaventura con sus principales asentamientos en los ríos Saija (Cauca), Satinga y Saquianga en Nariño (Loewen, 1963; Pardo, 1982, 1987).

Gálvez (1998) en su estudio etnoecológico sobre los Embera del noroccidente colombiano identificó etnónimos asociados a las percepciones espaciales y lugares de origen. Identifica a los dóbida (gente de río), asociados a las riberas de los ríos de la llanura pacífica, específicamente a las cabeceras de afluentes del río Atrato y Baudó (embera), los eyabidá (gente de montaña), ubicados en las vertientes montañosas del Cauca, Atrato, serranías de Abibe y Paramillo, conocidos

como los Catíos y que han sufrido más fuertemente la presión de la sociedad mayor, y chamibidá o Chamí ocupantes del alto río San Juan y de las vertientes cordilleranas del suroeste de Antioquia⁷ (Gálvez, 1998).

La vida se organiza a partir de los ríos como principales vías de comunicación entre los poblados y sus gentes. Los afluentes del Atrato habitados por afros e indígenas son lugares que se constituyen también por relaciones interétnicas que inciden en los elementos identitarios como las expresiones orales, las formas de hacer la vivienda, el intercambio de productos, el arrendamiento de tierras para aprovechamiento de madera y oro, la conformación de relaciones parentales, y el flujo de conocimientos y significados religiosos (Arocha, 1999; Friedemann, 1982 y Losonczy, 1997).

Los territorios colectivos y las comunidades negras están más cercanos a las riberas del río Atrato, mientras que los Embera se ubican en las cabeceras de afluentes que definen el nombre de los resguardos. En el oriente de la cuenca media del río Atrato, usada como límite entre Chocó y Antioquia, hacia las partes altas de los ríos de norte a sur, los ríos Murindó, Chageradó, Jarapetó (tributario del río Murrí), Gengadó, Partadó, Salado, Paracucundó y río Guaguandó han sido pobladas por familias y comunidades Embera. De acuerdo a la época del año las distancias geográficas aumentan tras la sequía y el bajo nivel de los ríos que dificultan la navegación, sobre todo río arriba (*do wara ó do wagara*) donde se asientan principalmente las comunidades Embera.

De acuerdo a los testimonios recogidos durante el trabajo de campo, las comunidades del municipio de Vigía del Fuerte (anterior corregimiento de Urrao) fueron conformadas hacia la primera mitad del siglo XX por diferentes grupos Embera, provenientes de los ríos Catrú y Baudó; San Juan y

⁷ La autora también reconoce los *oibidá*, diseminados en las cabeceras inaccesibles de los ríos selváticos, y los *coribidá*, habitantes de las terrazas aluviales en inmediaciones del río Atrato. Sin embargo, estas denominaciones no han obtenido el lugar político de lo eyábida, lo dóbida y lo chami. Actualmente son estas las denominaciones referidas tanto en las organizaciones indígenas como en las instituciones del Estado.

Lloró; Bebará, Bojayá, Murrí y Panamá; mientras que las comunidades de Murindó fueron conformadas por familias provenientes de Murrí y Dabeiba, principalmente como resultado de procesos de migración dados en la época de La Violencia, entre los años 1940 y 1960. Desde entonces han buscado hacerse poseedores de tierras baldías, en disputa con comunidades afrodescendientes que han habitado en las riberas del Atrato desde épocas de esclavitud y cimarronaje⁸. En los años 1980, Pardo (1983) comenzaba a advertir los conflictos territoriales en Chocó, derivados del crecimiento demográfico afro y Embera, lo que lleva a transformaciones en las maneras de poblamiento disperso.

Posteriormente entre 1970 y 1980 comienzan a llegar funcionarios del Estado (Sección Indígena de la Secretaría de Desarrollo de la Comunidad de la Gobernación de Antioquia y el INCORA) junto con líderes indígenas de otras regiones y académicos que venían constituyendo organizaciones indígenas en el país, con la promesa de conformar resguardos como una manera de garantizar y defender la existencia de un territorio indígena.

Para el caso de Antioquia, los Tule de Caimán Nuevo en los municipios de Necoclí y Turbo, los Embera Chamí de Cristianía en los municipios de Andes y Jardín, y los Embera Eyábida de Pital

⁸ Los Embera aún reconocen históricamente el cimarronaje o cimarronismo como estrategia de resistencia, por ello han emigrado a las cabeceras de los ríos en momentos de peligro. En relatos sobre los *jaidé* y la cosmogonía Embera se señalan la presencia de *Chibornas* o *cimarrones* de quienes se dice son Embera que huyeron a las montañas en la época de la conquista, decidieron aislarse y aún existen, pero nunca se “civilizaron”, se acercan en las riberas de los ríos para raptar mujeres solas y por ello son temidos. “Por Tavía uno pasa 4 saltos con más de 50 metros de alto, por debajo hay un charco, ¡pero negrito negrito! Uno ve cómo va creciendo y se asusta y un día había un pajarito Martín, se fue pal agua y se perdió, ahí siempre espantan, ahí también arriba hay una piedra grande! se ve una altura de 50 metros pero es bien grande y redondito dentro de la orilla del río, ahí también dice *jaibaná* que es una casa de animales, por ahí pa arriba una vez fui pescando, a mí me gustaba andar mucho la cabecera, y veía en la piedra mojada el rastro de un pie grande descalzo, es un *chimarrón*. Uno anda solo y se lo encuentra, así como Embera indígena igual a uno y se pierde y se ve el mojadito, ese vive en cabecera. Se dice que es *chimarron* que es como indígena, pero lo tiene miedo a uno, de eso se ve mucho por acá, pa cabecera sí hay, por cabecera de Chibugadó también han visto. Por acá les gusta más la mujer, cuando uno está trabajando el monte y deja sola, esa llama, va silbando, con trapito coloradito. “Chimorna, anterior de invasión indígena se quedó en la montaña, quedo como animal amansado. Usa bodoquera para cazar saíno, tatabro, huele bueno, tiene oro, ese es peligroso. Si lo ve a uno lo embruja y lo mata (Avelino Majoré. Chibugadó. Murindó octubre de 2014).

en el municipio de Dabeiba, se unieron en 1980 en un proceso de 5 años que se denominó Comité Coordinador Indígena, para crear en 1985 la Asociación de Cabildos Organización Indígena de Antioquia (OIA), con el objetivo de representar políticamente a las comunidades del departamento ante las autoridades estatales y sus instituciones en la lucha por la tierra, demandar el cumplimiento de los derechos indígenas reconocidos en la legislación colombiana y defender su identidad cultural. Realizaron la recuperación de tierras en suroeste y legalizaron otras, principalmente en las regiones de Urabá, occidente y Atrato medio, con el propósito de constituir resguardos indígenas en las tierras y lugares donde se vivía. Desde este proceso participan en la Asamblea Nacional Constituyente y posterior a la firma de la Carta Magna de 1991, comienzan a trabajar y exigir el cumplimiento de lo prometido en cuanto al acceso a la tierra, el reconocimiento de su jurisdicción propia y la participación en las elecciones populares de las corporaciones públicas con candidatos propios (Vieira, 1996).

Este proyecto político indígena, acompañado por instituciones del Estado, se enfrentó, como ocurriera en los procesos coloniales y republicanos, a un poblamiento disperso por las cuencas tributarias del río Atrato. Frente a este reto, la organización, bajo el principio de unidad, promovió que las poblaciones dispersas se concentraran y se constituyeran comunidades como una manera no solo de facilitar la interacción entre los miembros de la organización, sino como posibilidad de fortalecer la demanda ante el Estado y como medida de protección frente al crecimiento de actores armados y las confrontaciones bélicas en territorios indígenas.

Los relatos de los líderes indígena Embera Dóbida de Vigía del Fuerte, Jorge Evao y Alirio Dumasa, describen esta situación:

“La organización llevó a multiplicar las comunidades. En esa época no había comunidades, sino que era disperso, distancia a dos horas, cuando llegó la organización llamo a la gente,

hicieron nombramientos de gobierno indígena, que gobernador, secretario, tesorero, alguacil. En 1989 entró OIA a hacer una visita, de ahí se dio seguimiento y capacitación a los gobernadores para que multiplicara la comunidad, para estar unidos. Se comenzó a hablar de unidad, tierra, cultura, autonomía. En esa época no teníamos escuela, docente, no había resguardo indígena, eso era tierra sin titulación, entonces después de organización vino la lucha hasta la titulación del resguardo indígena” (Alirio Dumasa, Taller Paracucundó septiembre 2014).

La congregación de la Madre Laura, junto con organizaciones indígenas e instituciones estatales incidieron en la constitución de un nuevo orden social a partir de los cabildos y la transformación hacia el nucleamiento del poblamiento Embera en esta zona.

“Acá había tres casitas, después llegaron organización, llegaron las hermanas, ahí llamaban pa que reunieran y eso hablaban de organización y así la gente en la última, pues se conformó la comunidad y el cabildo. Porque aquí en el inicio se unió la comunidad, hicieron una escuelita, otra casa por ahí y como ya hablaban de organización, miembros de cabildo, que hablaban de titulación resguardo, todo de territorio, entonces la gente fue uniéndose.

Yo me recuerdo el año 1985 se inició la comunidad, empezamos a juntarse, ahí ya conformamos el cabildo, estaba al frente la hermana la monjita estaba más al frente que uniéramos, decían únense pa ver si apoya gobierno en alguna cosa, entonces ya la organización de Antioquia OIA en ese momento había nacido, y ya entraron a que uniéramos todo juntos. Era muchos mensajes, no recuerdo, pero era más apoyo de gobierno, titulación de propiedad de territorio eso era lo que se hablaba y empezamos a nombrar

cabildo, gobierno, secretario, alguaciles y así. Nosotros no teníamos ni idea de eso”
(Conversación con Jorge Evao. Comunidad el Salado. Vigía del Fuerte. Septiembre 2014).

Las comunidades comenzaron a concentrar sus viviendas en un lugar elevado pero cercano al río, que les permitiera sobrellevar los regímenes de inundación de los ríos como es el caso de la comunidad El Salado en el municipio de Vigía del Fuerte (ver foto 3).

Foto 3. Comunidad Salado. Vigía del Fuerte.2014.



Fuente: Trabajo de campo, 2014

Este trabajo, que acompañó la congregación de la Madre Laura, era inspirado por reflexiones recientes en la Iglesia Católica, surgidas de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de 1968 en Medellín, que planteaba un nuevo enfoque del trabajo misional a partir del reconocimiento de la diversidad cultural y su preocupación por las condiciones materiales para los indígenas y

campesinos como la justa repartición de tierras (Restrepo y Gutiérrez, 2017). Paralelo a esto, el trabajo del movimiento indígena nacional y algunas instituciones estatales como el INCORA, la Secretaría de Desarrollo y su sección de Asuntos indígenas de la Gobernación de Antioquia, impulsaron la conformación de organizaciones utilizando la figura colonial de cabildos indígenas que facilitara la acción estatal.

Con la conformación de los resguardos se configuran nuevas fronteras y formas de ordenamiento del territorio Embera. En 1984 Jarapetó se constituye en el primer resguardo en jurisdicción del municipio de Urrao (que luego pasara a Vigía del Fuerte tras su constitución como municipio) y posteriormente llegaron las titulaciones de cinco resguardos más (Ver tabla 1).

Tabla 1. Constitución de resguardos Vigía del Fuerte y Murindó 1984-2003

Municipio	Resguardo y/o comunidad	Área (Has)	Resolución	Año
Urrao (Vigía del Fuerte)	Río Jarapetó	5.583,60	016-28-02-84	1984
Murindó	Río Murindó	18.270,00	14-18-02-87	1987
Murindó	Río Chajeradó	19.730,00	103-18/12/1989	1989
Vigía del Fuerte	Guaguandó	13.260,00	46-26-06-89	1989
Vigía del Fuerte	El Salado	6.250,00	022-26/03/1990	1990
Murindó	Río Chajeradó-ampliación.	22.500,00	031-13/07/92	1992
Vigía del Fuerte	Jengandó - Apartadó	4.546,00	015-23-06-92	1992
Vigía del Fuerte	El Salado ampliación	9.894,28	026-22/08/2003	2003

Fuente: Elaboración propia con información extraída de las resoluciones de resguardos

Desde la OIA y los líderes indígenas se visionaban resguardos que incluyeran el territorio ocupado tradicionalmente y que garantizaran continuidad con otros resguardos, lo que a su vez permitiera la conformación de una ETIS. Sin embargo, las organizaciones regionales indígenas (CRIC, OIA, CRIHU, CRIDEC, entre otras)⁹ respondieron más al ordenamiento nacional por departamentos,

⁹ Consejo Regional Indígena del Huila (CRIHU) y Consejo Regional Indígena de Caldas (CRIDEC).

como posibilidad de diálogo con la institucionalidad regional, en detrimento de territorialidades indígenas diferentes a las del Estado nación.

La posesión legal de la tierra que obtuvieron algunas familias Emberas a través de compraventas en transacciones con afrodescendientes o campesinos, o con títulos de propiedad otorgados por el Estado, fueron puestos a disposición de la OIA para facilitar la constitución de los resguardos. El INCORA fue el organismo encargado de esta tarea en conversación con las autoridades indígenas y sus organizaciones, a partir de la adjudicación de tierra considerada por el Estado como baldía, y en algunos casos, con títulos individuales de familias indígenas. El proceso implicaba un peritaje antropológico que “certificara” la condición étnica de los pobladores y un peritaje topográfico que definía los linderos del predio.

En muchos casos, por la precariedad técnica del INCORA frente a la extensión de la tierra a medir y las difíciles condiciones biofísicas de los terrenos, se dificultó el establecimiento de las nuevas fronteras de manera precisa. Durante el establecimiento de predios primó la lógica del espacio delimitado por líneas, donde las divisorias de aguas y otros hitos geográficos fueron usados para la demarcación de los predios y la posesión de la tierra. El proceso también implicaba el saneamiento del resguardo, es decir, la compra de mejoras a habitantes que no pertenecía al grupo étnico; por lo general familias afrodescendientes y campesinas que también tenían una ocupación territorial y que debieron desplazarse.

Esta técnica, propia del Estado para el ordenamiento territorial, valora el espacio como extensión y repositorio de recursos que es necesario delimitar. Pretende, a partir de líneas separar territorios de propiedad, con técnicas que se distancian de la manera como consuetudinariamente se han establecido los límites. Sin embargo, es desde la instrumentalización de esta lógica jurídico-política

del Estado que se logran obtener garantías y avanzar en la conquista de las reivindicaciones indígenas.

2.2.4. Las nuevas fronteras

El proceso de lucha por la tierra y la posibilidad de construir territorios indígenas se ha dado en lugares de fronteras disputadas históricamente y desde las cuales se da la configuración territorial del Estado nación. La territorialidad Embera a partir de las cuencas de los ríos Baudó, San Juan, Atrato, y la cabecera del río Sinú (Vargas, 1993), sin ser la misma narrada por cronistas y etnohistoriadores, continúa definiéndose por la tensión de diversas fronteras:

1) El Chocó biogeográfico o Eco región Darién Chocó, como una *frontera ecológica*, entre la Costa Pacífica y la vertiente occidental de los Andes en tensión con las *fronteras nacionales* (Ecuador, Colombia y Panamá), cuyos proyectos políticos estatales basados en el principio de soberanía territorial del Estado, se relacionan con unas *fronteras de geopolítica* internacional y multilateral de integración económica, de explotación de recursos naturales y de conservación.

Esta tensión entre fronteras se evidencia en la condición de margen que el Pacífico ha tenido en la construcción de la nación colombiana, en relación a la representación colonial sobre lo inhóspito, salvaje, rico y conflictivo del lugar (Serje, 2011). A esta representación se le suma el discurso sobre la biodiversidad que fomentó una nueva imaginación geográfica sobre el denominado Chocó Biogeográfico, la segunda reserva natural más grande del planeta, después de la Amazonía, y alimentada por la interpretación que hicieran los organismos del Estado y las ongs de los discursos étnicos indígenas y afrodescendientes sobre sus reivindicaciones culturales y territoriales (Restrepo, 2013). Esta idea del Chocó biogeográfico se ve enfrentada con los proyectos de integración económica que buscan viabilizar las empresas extractivas con la proyección de posibles

obras de infraestructura vial y portuaria. Algunos de los casos más mencionados están relacionados con la Iniciativa para la Integración de Infraestructura Regional Suramericana (IIRSA) en el Pacífico sur y el Plan Puebla-Panamá posteriormente conocido como Proyecto de Integración y Desarrollo de Mesoamérica (PIEM)¹⁰ en el pacífico norte.

2) Los proyectos políticos regionales y su relación con la política nacional han ido configurando los límites administrativos departamentales y municipales a través de técnicas y leyes, que han determinado las *fronteras intraestatales*, como es el caso de la región del Pacífico entre los departamentos de Chocó, Antioquia, Valle del Cauca, Cauca, Nariño y sus respectivos municipios como divisiones político administrativas del Estado. Para el caso del Pacífico ubicamos aproximadamente 47 municipios en cinco departamentos (Chocó, Antioquia, Valle del Cauca, Cauca y Nariño) en cuyas jurisdicciones se ubican 219 resguardos de los cuales aproximadamente 16 se superponen con más de un municipio.

Tabla 2. Departamentos, municipios y resguardos en el Pacífico

Departamento	Municipios del Pacífico con resguardos	Resguardos	Resguardos superpuestos con más de un municipio
Antioquia	6	26	2
Cauca	3	10	ND
Valle	1	10	ND
Nariño	7	47	3
Choco	30	126	11
Total	47	219	16

¹⁰ Esta iniciativa se centra en la interconexión eléctrica desde Colombia hacia Centro y Mesoamérica y avanzar en infraestructura que viabilice el intercambio comercial impulsando el canal seco Proyecto Arquímedes y la Agenda Pacífico XXI con la construcción de la vía Ánimas-Nuquí, el puerto multipropósito Tribugá, Bahía Málaga y Buenaventura y el avance en construcción de vías que aporten en la conexión con el centro del país y con la vía Panamericana (Houghton, 2008).

Fuente: Elaboración propia con datos del Ministerio del Interior 2020

<https://www.mininterior.gov.co/node/23569>

3) A los resguardos constituidos con el impulso del proceso organizativo indígena en la década de 1980, a partir de unas *fronteras intraestatales* pero impulsadas por un proyecto político de autonomía territorial indígena, se sumarían las nuevas fronteras con la titulación de tierras colectivas a comunidades negras en el Pacífico tras la ley 70 de 1993 que han permitido la existencia de 222 consejos comunitarios en jurisdicción de 64 municipios en los cinco departamentos.

Tabla 3. Departamentos, municipios y consejos comunitarios en el Pacífico

Departamento	Municipios	Consejos Comunitarios	Consejos comunitarios superpuestos a más de un municipio
Antioquia	3	2	1
Chocó	23	84	1
Cauca	16	29	ND
Valle del Cauca	9	61	ND
Nariño	13	46	ND
Total	64	222	1 ¹¹

Fuente: Elaboración propia con datos del Ministerio del Interior 2020

<https://www.mininterior.gov.co/node/23569>

Con la ley 70 de 1993 se generaron momentos de encuentros interétnicos para definir los linderos, sin embargo, actualmente el aumento de la población y la presión sobre los recursos naturales, ha llevado a contradicciones y confrontaciones sobre la interpretación que se les da a límites

¹¹ Los datos disponibles y consultados en la página web del Ministerio del Interior no tiene información suficiente sobre la superposición de consejos comunitarios en varios municipios, sin embargo revisando la resolución 4566 de 1997 que titula las tierras colectivas al Consejo Comunitario Mayor del Medio Atrato, relacionado con el caso de estudio, se evidencia la superposición en el departamento del Chocó con los municipios de Quibdó, Bojayá y Atrato y en Antioquia con Vigía del Fuerte, Murindó y Urrao.

establecidos por los títulos colectivos de comunidades negras y las resoluciones de los resguardos indígenas, conflictos usualmente activados por el aprovechamiento de madera y minería.

El proceso de titulación de territorios colectivos de comunidades negras también constituye una nueva territorialidad; además de reconocer derechos territoriales legítimos, también se convierte en un desafío para las comunidades Embera que comenzaban a incluir una nueva figura de autoridad civil y se abrían los escenarios de negociación con el Estado.

Para el caso de las comunidades Embera se evidencia la tensión en la conformación de territorialidades en disputa a partir de la definición de fronteras producida desde las tradiciones indígenas, el modelo colonial y estado céntrico, y una espacialidad de relaciones interétnicas de larga duración dada por la superposición de territorialidades estatales y coloniales con las indígenas. Es por ello que los linderos de los resguardos, fundamentales en la definición del territorio indígena, aún son difusos para las comunidades indígenas y afrodescendientes del Atrato, que ven el origen de estos conflictos en los métodos y la manera de constituir las figuras territoriales, ya que generaron superposiciones entre las tierras indígenas y negras por imprecisiones en la información geográfica y cartográfica oficial del Instituto Geográfico Agustín Codazzi (IGAC).

“Los afros de Tadíá, Bellaluz, con los indígenas no hay entendimientos, no hay entendimiento, los indígenas pasan límite de *capunía* (no indígenas) y los *capunía* pasa límite de los indígenas y entonces es muy bueno también verificar. Ahora casi quince días estuvo COCOMACIA¹² en Murindó, estuvo padres, estuvo obispo, alcalde, personero, Defensoría del Pueblo y planeación, estaba la cúpula de alcalde y estuvo consejo. Yo les dije, aprovechando que estaban todos esos duros, sobre límites, a ver si como

¹² Consejo Comunitario Mayor de la Asociación Campesina Integral del Atrato.

COCOMACIA reuniera con la comunidad afro de Tadía y con Bellaluz que respetara el límite de los indígenas, también nosotros organizamos de respetar el límite de ustedes. Entonces que me dijeron, ¿dónde tiene usted el croquis? Y como no tenía mapa en la mano, entonces quedo de tarea buscar. Y tampoco tiene la resolución” (Darico Castañeda. Cabildo Mayor Murindó. Octubre de 2014).

Las comunidades Embera hacen referencia a los cambios que hoy se viven en el territorio en relación a la disponibilidad de animales para el consumo, y que algunos líderes lo relacionan con prácticas extractivas de las comunidades afrodescendientes como el trasmallo en las desembocaduras de los ríos hacia el Atrato, lo que impide el desove de los peces en las cabeceras, la tala de madera con motosierra (por parte de Embera y Afros), en algunos sitios ha hecho alejar a algunos animales (a lo largo de los ríos se observan acopios de madera, en algunos casos canales para su transporte).

Los habitantes de la cuenca del Atrato, en medio de conflictos por la tierra y sus recursos, han incorporado otras nociones geográficas como el mapa, los títulos de propiedad, los límites y los mojones que se convierten en otros elementos para la definición del territorio.

“Estuvo calmaito pero ahora volvió a joder a entrar a resguardo cortando la madera. Por eso hay que recorrer lindero con COCOMACIA y OIA pa saber cuál es el lindero, con mapa en mano, porque si no es perder tiempo. Cuando hacen asamblea yo quería hablar con cabildo mayor, o sino tampoco no hace nada, o yo mismo quería hablar con la comunidad pa que de un letrero como tienen en Chocó, tiene un tablero en lindero, como la entrada pa acá puede tener un letrero, yo quería decir eso en la asamblea ahorita para que haga la vuelta cabildo mayor. Cuántos años lleva, yo he visto el año pasado andaba por Cacarica encontré ese letrero así. Yo ahorita

cuando bajo yo voy a hablar con cabildo mayor pa que hable con la OIA y haga un letrero en cada lindero pa que vaya avisando eso, pa que la gente sepa, yo he visto por los lados de Peranchito, en todo el límite dice, marca letrero ahí. En el puerto llegada a caserío tiene letrero, lleva tantos años, uno ya sabe”. (Relato de Avelino Majoré. Octubre 2014).

La demarcación física del territorio Embera desde la lógica estatal occidental moderna comienza a cobrar importancia práctica para las poblaciones atrateñas. Desde las constituciones de los resguardos se incluye generalmente una valla como punto de referencia geométrica para la delimitación.

“...fue la misma hermana la que inició a hablar, yo me recuerdo cuando ella empezó, entró tres o cuatro veces me parece hablando del territorio. Entonces nosotros bajamos a pegar un tablero ahí en boca travesía, pa que negro reconocieran que ya está como limitado esa parte, entonces pegamos tablero ahí. Y eso fue un proceso muy grande, porque ahí estaba ACIA¹³, OREWA y la OIA, se reunieron como cuatro veces para poder titular este resguardo. La última vez se hizo un acuerdo dijeron que haga que en la boca y que los indígenas que van en la boca de Llorona y dieron la titulación de ahí pa arriba. Esa lucha fue muy dura para titulación. ¡Si bastante, bastante! Y todavía están en la pelea, todavía está, todavía no la hemos ganado” (Entrevista Jorge Evao. Comunidad el Salado. Vigía del Fuerte septiembre 2014).

En el Pacífico, como en muchos lugares del país, el proceso de establecimiento de nuevas fronteras dentro del Estado para el reconocimiento de las comunidades étnicas, conllevó a la redefinición de

¹³ Asociación Campesina Integral del Atrato (ACIA) pasó a llamarse COCOMACIA.

la idea de frontera, dado que era necesaria una representación cartográfica que delimitara el espacio en disputa. Tal como lo plantean Agnew y Oslender (2010), para el caso de constitución de resguardos y territorios colectivos negros en el Pacífico, provocó que “Las imaginaciones geográficas locales y los procesos de delimitación territorial mental fueran de hecho disciplinadas por la lógica espacial territorial del Estado moderno” (Agnew y Oslender, 2010, p.207), e incorporados paulatinamente en la geografía Embera que encuentra en los linderos una manera legítima de garantizar y exigir sus derechos sobre la tierra.

Este asunto implicó para las comunidades Embera una nueva territorialidad donde se reapropia otra concepción de fronteras, útil a sus intereses a pesar de que en la mayoría de los casos las fronteras que se establecían de manera consuetudinaria entre comunidades afro e indígenas, no siempre coinciden con las fronteras intraestatales.

4) Las *fronteras de la guerra* impuestas por los actores armados para el control territorial que permitan la consolidación tanto de los proyectos insurgentes como los estatales y paraestatales asociados con el acaparamiento de tierras, los cultivos ilícitos, su procesamiento y tráfico, la megaminería y la minería ilegal. Las fronteras que permitan una territorialidad de la guerra son producidas por la insurgencia, el Estado y el paramilitarismo, que han visto a las comunidades y autoridades indígenas como obstáculos para sus pretensiones de control territorial.

En 1986, con la expansión de las FARC-EP, las nuevas figuras organizativas indígenas como los cabildos, fueron vistas por la insurgencia como expresiones estatales y por tanto como un obstáculo para su proyecto político territorial. Es en ese contexto que el 18 de septiembre de 1986, esta guerrilla masacró a cinco miembros de la comunidad indígena Cordoncillales, entre ellos, el gobernador indígena, algunos de sus familiares y el promotor de salud, lo que ocasionó el desplazamiento de varias familias a Panamá. Estos hechos se sumaron a los de 19 y 27 de abril del

mismo año, en el que fueron asesinados dos líderes y el fiscal suplente del Comité Coordinador Indígena de Antioquia (Organización Indígena de Antioquia, 2012; El Mundo, 5 de noviembre de 1986).

Desde entonces, no han cesado las violencias contra la población Embera por parte de todos los actores armados, quienes se disputan con la institucionalidad legítima, el control de un espacio que sirve como refugio, tránsito y sitio estratégico para el establecimiento de proyectos mineros, la siembra de cultivos ilícitos y el procesamiento de droga, con acceso a rutas interoceánicas para el tráfico de narcóticos, armas y migrantes ilegales. Estas actividades permiten producir excedentes y financiar el control territorial y político, mediante la instalación de bases militares y campamentos, minas antipersona, puestos de control, el reclutamiento forzado y constreñimiento a los procesos organizativos indígenas, afros y campesinos.

Esta territorialidad de la guerra fue otro factor fundamental en la transformación de las formas de asentamiento de los Embera en el Atrato en las últimas 4 décadas. El proceso organizativo y la idea de comunidad y unidad se convirtieron en una manera de defender la vida y la permanencia en su territorio, como lo hicieron años después en la defensa de su lugar sagrado *Jaikatuma* Careperro.

Desde inicio de los años noventa el proyecto expansivo de las FARC-EP se materializó con el desdoblamiento del 5° Frente en el Frente 34 (Bloque Noroccidental), que operó en el Atrato Medio, Bajo Atrato y Darién; posteriormente el Frente 57 ejerció control territorial y poblacional en estas dos subregiones. La disputa entre actores armados se desencadenó a mediados de la década del noventa con el arribo del Bloque Elmer Cárdenas de las Autodefensas Unidas de Colombia.

Luego de la firma del acuerdo de paz entre el Estado colombiano y las FARC-EP en 2016, llega con mucha fuerza el Frente de Guerra Occidental del ELN, a disputar el control sobre cultivos, laboratorios y rutas del narcotráfico con el grupo paramilitar Autodefensas Gaitanistas de Colombia AGC y la presión por parte del Ejército Nacional, mientras las comunidades resisten en medio de las balas cruzadas, las minas antipersona y el involucramiento de todos los actores del conflicto armado en la vida de las comunidades¹⁴.

La disputa entre estas territorialidades por parte de diferentes poblaciones y proyectos políticos, religiosos y militares desde la Colonia hasta nuestros días, nos muestra como esta espacialidad del Atrato medio se ha configurado en las tensiones y relaciones geohistóricas con los centros de poder, cuyos proyectos coloniales dirigidos a la explotación de recursos y la expansión territorial, implican la imposición de una religión, la posesión sobre la tierra, el acceso a recursos naturales y el control sobre los circuitos económicos. Esta lucha territorial ha significado para los indígenas, la incorporación de otras concepciones sobre el espacio, como garantía necesaria para las condiciones materiales que posibiliten la vida. Si bien el reconocimiento actual sobre las tierras indígenas es legítimo y legal, esto no ha garantizado las condiciones para que una territorialidad indígena se mantenga y fortalezca sobre otras territorialidades, como es el caso del Atrato medio que se describirá en detalle en el capítulo 4, donde se impulsa el comercio interoceánico legal e ilegal y asociado a la explotación de recursos escasos mediante megaproyectos minero energéticos.

¹⁴ Información recogida a partir de comunicados de prensa de OIA.

Capítulo 3. Geografías Embera desde el Atrato Medio

En este capítulo se describirán las condiciones actuales del territorio Embera y su relación con la manera como se producen las espacialidades sagradas, a partir de la ritualización, la significación y la disputa. Esta descripción aborda la pregunta sobre cómo el mundo Embera ha sido ritualizado por la práctica del jaibanismo, cómo los sujetos participan de la significación a partir de experiencias concretas en cuerpos y lugares; y cómo estos espacios también son productores de lo sagrado. Finalmente se concluirá cómo los espacios sagrados son disputados tanto en la ritualización y la significación como también en los excedentes de significados que se producen buscando dar un paso, en el capítulo final, hacia lo que los lugares sagrados podrían significar para las geografías Embera en el Atrato Medio, en disputa con otros órdenes territoriales, locales, regionales, nacionales y globales.

3.1. Espacio y sacralidad Embera

El mundo del jaibanismo y la espiritualidad de los Embera ha llamado la atención de múltiples investigaciones y observaciones etnográficas de misioneros y antropólogos durante todo el siglo XX. Como se describió en el capítulo anterior, fueron los misioneros carmelitas quienes comenzaron a relatar, desde su mirada colonial de la religión, expresiones alrededor del *jaibaná*, figura fundamental dentro del pensamiento y las sociedades Embera y, por tanto, estratégica en los procesos de evangelización. Sobre esta práctica se resaltan las amplias descripciones hechas por fray Severino de Santa Teresa (1924) durante su apostolado misionero en la prefectura de Urabá y las etnografías hechas por antropólogos como Gerardo Reichel-Dolmatoff (1960), Nina de

Friedemann (1982), Roberto Pineda y Virginia Gutiérrez (1999), Luis Guillermo Vasco (1985, 2002), Mauricio Pardo (1984), Anne-Marie Losonczy (1997, 2006) entre otros, quienes aportan amplio conocimiento sobre el jaibanismo y sus creyentes.

La etnografía producida en relación al jaibanismo se ha esforzado en hacer extensas descripciones desde el concepto de chamanismo y las categorías derivadas del animismo, figura teórica construida por E.B. Tylor a finales del siglo XIX en Inglaterra, desde una idea evolucionista y un pensamiento colonial, que a partir de referencias a lo primigenio argumentaban el lugar de la religión monoteísta en la punta de la evolución social. Aquí aparece el chamán como un sujeto cuyo rol se basa en su capacidad de relacionarse con los espíritus o fuerzas sobrehumanas a través del éxtasis, el trance o el sueño, y su poder radica en el conocimiento que le permite sanar y proteger a un grupo familiar o un grupo social más amplio. El planteamiento de Chidester (2018) sobre el animismo de Tylor, señala cómo los diversos sistemas religiosos encontrados en el mundo colonizado, eran categorizados como un acto primitivo e irracional al darle animación a los objetos inanimados y la incapacidad de distinguir los sueños de la conciencia racional, por tanto, era un acto de salvajes.

Los roles políticos, económicos y sociales de un chamán en medio de un proceso colonial se ven necesariamente alterados y terminan a menudo siendo, no solo mediadores entre lo humano y lo no humano, sino también entre mundos religiosos de colonizados y colonizadores. En esa relación, los chamanes se enfrentan a la extinción, a la asimilación y a la resistencia, donde la inclusión de elementos de la religión colonizadora permite la supervivencia como pueblos indígenas. Como ejemplo, Chidester (2018) señala el caso de la colonización rusa en los pueblos de Siberia donde se transforma el chamanismo, cuya movilidad alterada por la persecución implicó que se produjeran nuevas geografías sagradas donde los viajes chamánicos que se daban en sentido

horizontal viajando a otros lugares, se transformarían en un viaje vertical donde se asciende al cielo o se desciende al inframundo.

Pineda y Gutiérrez (1999) y Vasco (1985) han señalado en sus amplias descripciones etnográficas sobre los Embera, como los *jaibanás* han sido el centro de ataques o el frente de batalla de las misiones católicas. Esto se evidencia en referencias a la clara influencia del relato bíblico con las diversas narraciones del mundo mítico Embera recogidas en el trabajo de la Madre Laura Montoya (2008), Fray Severino de Santa Teresa (1924) y otros relatos posteriores recolectados por Erlan Nordeskiold y publicados en español por Henry Wassén (1933), que en múltiples ocasiones aluden a referencias sobre animales monstruosos o seres diabólicos que habitan en lugares específicos de ríos y montañas. Incluso fray Severino de Santa Teresa (en cuyos relatos se han soportado la mayoría de etnografías sobre Emberas) asocia ciertas narraciones escuchadas con los relatos bíblicos, encontrando en ello pruebas para su fe, pero a su vez también reconoce cientos de años de trabajo evangelizador hecho por sus predecesores desde la llegada de los franciscanos en el siglo XVI. Las narraciones etnográficas de Vasco (1985) y Pineda (1999) coinciden además en señalar el papel de intermediación de las misiones religiosas para lograr los primeros encuentros de trabajo académico con los Embera, definiendo quienes serían sus interlocutores para sus indagaciones.

A continuación, se plantea la producción del espacio sagrado desde la propuesta de Chidester y Linenthal (1995), desde la práctica ritual, la significación y la materialidad de la religión junto con los excedentes de significados que se disputan en relación con lo sagrado. Esta descripción de la producción de espacialidades sagradas Embera se hace no desde la perspectiva criticada por Vasco (2002), donde lo sagrado, como algo dado, es un lugar común de la antropología heredera de la poética de lo sagrado tan propia de Eliade, sino desde lo sagrado como una producción que incluye el trabajo ritual, el conocimiento, el poder y el espacio.

3.1.1. Espacio Ritual

El espacio ritual de los Embera se produce a partir de la práctica del *jaibaná* quien encarna el pensamiento y sistema religioso, que ha sido compartido por los diferentes grupos Embera a lo largo del occidente y la Costa Pacífica colombiana. Esta práctica ritual está orientada por el conocimiento y poder sobre el sueño que le permite al *jaibaná*, a diferencia de los demás Embera, discernir entre los diferentes mundos y una realidad habitada por otros seres o *jais*, a quienes acude para procurar con ellos, la curación o la enfermedad de cuerpos y lugares.

Pineda y Gutiérrez (1999) señalan el posible origen mítico del conocimiento del *jaibaná* en las mujeres para luego pasar a los hombres, teniendo como referencia los relatos recogidos de fray Severino de Santa Teresa, quien asegura que el *jaibanismo* fue enseñado por mujeres diablas: “En el principio el demonio era *jaibaná*. Cierta día una diabla cogió un niño y una niña y se los llevó al monte, enseñándoles a ser *Jaibanás*. Cogía una espina, se la clavaba y luego la sacaba chupando... Todo el tiempo les soplabla en la cabeza y en las extremidades” (Santa Teresa, 1924, p.46).

El conocimiento del *jaibaná* es heredado por padres o familiares hacia hijos y parientes o se accede a él por medio de un pago al maestro, en dinero, intercambio de productos o mano de obra. Este largo proceso de preparación implica acompañar el trabajo del *jaibaná* por años, como requisito para que el aprendiz conozca el oficio de otros maestros y pueda ejercer esta práctica ritual. Si bien existen algunas mujeres Embera que son *jaibaná*, no es recurrente ni bien visto que este conocimiento y oficio sea ejercido por ellas.

Como preparación para el ritual de iniciación, el aprendiz debe realizar incursiones nocturnas a *oi* (la selva) en un lugar alejado, solo conocido por el *jaibaná*, donde después de muchas noches podrá comenzar a escuchar, ver y tener contacto con los *jai* (espíritus o esencias de las cosas, los animales

y las plantas) y los *wandras* (madre de los animales), reconocerlos e identificar en ellos las virtudes que le permitan curar males específicos. Es en *oi* donde el Embera se convierte en *jaibaná*, pone a prueba su conocimiento a partir de la preparación de su cuerpo y demás herramientas para que sean penetradas y habitadas por los *jais*. En esta estadía son fabricados los instrumentos para su labor, como el banco, elaborado en madera y labrado con formas de animales y humanos, también se talla un bastón o *jai barra* con maderas finas, siendo el oquendo el material preferido, pues alude al primer árbol o al árbol *Jenené* y con ello una conexión con el mundo originario y sus demiurgos (Pineda y Gutiérrez, 1999; Vasco, 1985).

El aprendiz deberá ser capaz de seducir un *jai* y fijarlo o incorporarlo dentro del bastón para poder llegar al ritual de iniciación, donde cantará junto con el maestro para convocar a los *jai* frente a un altar que se convierte en un *jaidé* (casa de *jai*) construido en maderas y palmas. El objetivo del ritual es que el maestro introduzca un *jai* guardián en el cuerpo del nuevo *jaibaná*, mediante el canto y la chicha, y le haga entrega de otro bastón con *jai guardián* o *patrón de jais*, y con esto la entrega del poder. Sin embargo, pasarán algunos años hasta que el *jaibaná* esté preparado para hacer el canto de *jai* que le permita sanar o enfermar cuerpos y lugares (Losonczy, 2006; Pineda y Gutiérrez, 1999; Arias y López, 2014).

Durante el proceso de iniciación de los *jaibaná*, el aprendiz se enfoca en encerrar o abrir diferentes *jais* en un lugar determinado de la geografía Embera, sean los *jaidé*, sus bastones o su cuerpo. Después de cantar *jai* y tomar chicha cuatro noches, el nuevo *jaibaná* aún seguirá preparando su cuerpo por varios años y para ello requerirá nuevos maestros que tendrá que buscar fuera de su comunidad. Los *jaibaná*, de acuerdo a sus posibilidades económicas, viajan por diferentes lugares, desde Panamá hasta Putumayo, incluyendo visitas a médicos de otros pueblos indígenas, en busca de nuevos maestros que les puedan entregar patrones o *jai* guardianes con grupos de *jais* a su mando

y que son incorporados en nuevos bastones y en el cuerpo del *jaibaná*. Este entrenamiento es recibido previo acuerdo y es valorado en dinero, que posteriormente cuando regrese a su comunidad podrá recuperar tras el pago de tratamiento terapéutico por personas enfermas que requieran y estén dispuestas a contribuir para recuperar su bienestar. También es usual que el poder del *jaibaná* sobre uno o varios *jais* sea heredado a alguno de sus parientes.

Cuando alguien enferma y acude al *jaibaná*, este primero debe soñar para hacer un diagnóstico y establecer cuál será el tratamiento. El sueño le permite ver de dónde viene el *jai* que produce la enfermedad y si fue enviado por algún *jaibaná*. Luego de esto comienza la preparación para el canto o convite de *jais*, el ritual de sanación que ha sido descrito como una fiesta, una batalla o una cacería. Para ello se disponen algunas mujeres de la comunidad, a recoger la jagua que servirá para pintar el cuerpo de los participantes del ritual, también las plantas necesarias y la limpieza del tambo y los demás materiales como palmas y bejucos para armar el altar, que hará las veces de casa de *jais* o *jaidé* (Pineda y Gutiérrez, 1999; Losonczy, 2006).

Para curar un enfermo el *jaibaná* se baña en el río y espera hasta que se acerque la noche para tocar el *chirú* (flauta) o el caracol que anuncia y convoca a los *jais*. Se sienta en su banco ritual donde comienza a cantar tocando el tambor, a beber la chicha que se ha dispuesto, haciendo un movimiento cadente y permanente con una palma, luego con sus bastones y el humo del cigarrillo recorre el cuerpo del enfermo para poder succionar los *jais* que están produciendo la afección.

La mirada de Hernández (1995) sobre los Embera en el Alto Baudó en Chocó, describe la relación entre Emberas, animales, animales-hombres, plantas y *jais*. El equilibrio entre los mundos Embera es planteado como una cadena trófica donde todos los seres que habitan los tres mundos tienen que viajar entre ellos para cazar y comer. En esta medida la enfermedad es entendida como un *jai*

alimentándose del *jaure*¹⁵ de las personas, de la misma manera el canto hecho por el *jaibaná* es una invitación a los *jai* para que coman y beban. Como en la cacería, se hace una trampa y se encierra al *jai* (Hernández, 1995). El *jaibaná* cura llevando el fuego del *va* (trueno) a su boca a través del tabaco y sopla sobre el sitio del cuerpo del paciente donde está el causante de la enfermedad, luego de haberla ubicado mediante el sueño. En este sentido fray Severino de Santa Teresa hace referencia sobre el sacrificio de animales en el proceder de curación del *jaibaná*, usados como carnada para los *jai* que producen la enfermedad; sin embargo, esta actividad no es incluida en relatos más recientes sobre jaibanismo.

Sobre las descripciones de los artefactos asociados con la ritualidad del *jaibaná*, como el banco, las totumas y los bastones, autores como Reichel-Dolmatoff (1960), Pineda y Gutiérrez (1999) y Santa Teresa (1924), incluyen otros elementos poco recurrentes en la actualidad como las champas¹⁶ labradas con efigies de jais o las tablas de curación con grafías.

El espacio ritualizado a partir de prácticas y materialidades productoras y producto de lo sagrado, involucradas con el jaibanismo y los cuerpos, implica la movilidad de sus significados y estéticas entre diferentes grupos étnicos. Nina de Friedemann (1982) plantea cómo esta ritualización del cuerpo es reconocida y en algunos casos compartida con comunidades afrodescendientes, quienes acuden al *jaibaná* en busca de curaciones, así como los Embera podrían ir donde el tonguero¹⁷ en busca de bebidas curativas. También los bastones, a criterio de la autora, hacen referencia a la ritualidad y estética de pueblos africanos provenientes de Angola y Congo, o la ombligada que Arocha (1999) señala como práctica originaria de estos pueblos, llama la atención sobre la

¹⁵ Sobre el significado de *jaure* hay muchas interpretaciones. Generalmente es asociado con el alma, sin embargo, se hace referencia a la energía vital y a la posibilidad de existencia de varios *jaure* en un solo cuerpo.

¹⁶ Embarcaciones pequeñas labradas en troncos de árboles e impulsadas con varas.

¹⁷ Médico tradicional de comunidades afrodescendientes que elabora su medicina con yerbas y rezos.

circulación de significados, conocimientos médicos, botánicos y materialidades religiosas entre lo afro y la cultura Embera.

La práctica ritual no solo sacraliza los cuerpos, también lo hace sobre otros espacios como el río, la montaña, la siembra o el *dearadé* (tambo) que están asociados a espacios significados desde la vida cotidiana de comunidades en donde se anclan la experiencia religiosa. Es desde el trabajo de la práctica ritual del *jaibaná*, asociada a un lugar y a un cuerpo, que se produce una espacialidad desde la que se pueda constituir una geografía sagrada embera.

3.1.2. Espacio significativo

El espacio sagrado es significado a partir de una cosmovisión, ordenamiento y clasificación del mundo, que se concreta en cuerpos y lugares donde las condiciones materiales de la experiencia religiosa hacen del espacio un productor de lo sagrado, por tanto, esa significación se va transformando a través de diversos procesos geohistóricos.

En las múltiples narraciones recogidas sobre el mundo Embera en diferentes momentos y lugares como en el Atrato, Baudó, Andágueda, Dabeiba y Frontino, en general se describe una geografía vertical compuesta por tres o cinco mundos, dos niveles superiores, dos inferiores y uno intermedio (Cáisamo, 2012; Pardo, 1984; Santa Teresa, 1924; Vasco, 1985; Vélez, 1990). Frente a estas narraciones es importante señalar que no es intención de este trabajo hacer una descripción amplia sobre la teología o cosmogonía del pueblo Embera, con las complejidades que implicaría tal proyecto por la inclusión de referentes del pensamiento cristiano durante tantos años de colonialidad de la religión, pero sí señalar elementos generales que den cuenta de una geografía Embera.

Se hace referencia entonces, a un ordenamiento Embera, conformado por el mundo de arriba, llamado *bajia* o *bajá* (el estómago del trueno), donde esta *Dachizeze* o *Ankoré*, ser creador del cosmos de cuya saliva es creado *Caragabí* (hijo del agua). Algunos relatos incluyen a *Dabeiba* o *Dabaive*, como hija del creador, adorada por los Embera del mundo del medio, quien trajo el conocimiento y quien ascendiera nuevamente al mundo de arriba desde el cerro León. También se describe como un subnivel, la tierra de *ankosotorro* (gallinazo blanco) donde residen los muertos.

El mundo del medio, *egoró* o *drua* (tierra), es donde viven los Embera creados por *Caragabí* utilizando el agua y la tierra (en el Baudó se piensa que fueron creados por *Ankoré* y *Dayinave*), pero con cuerpos débiles que se enferman, envejecen y se pudren. Allí también están los animales y las plantas quienes en tiempos originarios fueron Emberas que desobedecieron a *Caragabí*. A su vez está el mundo de abajo llamado *Armucurá* o *Aumukuará* donde habitan Emberas inmortales que carecen de ano y se alimentan del olor de la comida, allí se encuentra *Trutruiká* (hijo del viento) o *Dayinave*. Entre este mundo y el del medio están los *yambera* y los *wandra*, dueños o madres de animales y madres de agua, siendo este muy parecido al mundo del medio. En este orden del mundo sobresalen seres como *Dojura* (mundo de abajo, lugar de las madres del agua o de los peces), *Antumia* (señor de los animales selváticos o diablo), *Porré* (madre del oro, ser que es a su vez una serpiente, un árbol y un mineral), y *Pakoré*; quienes además de tener control sobre los animales, también lo tienen sobre las enfermedades. Estos seres viajan entre mundos por *Dokerrá* o *Dokarrá*, la raíz del agua, fundamentalmente cabeceras de ríos, saltos de agua y ciénagas.

Estos mundos estuvieron comunicados con una “escalera de cristal”, sin embargo, fue derrumbada por *Caragabí* y sus marcas aún son señaladas en Lloró por dos grandes piedras blancas en la desembocadura del río Andágueda en el Atrato.

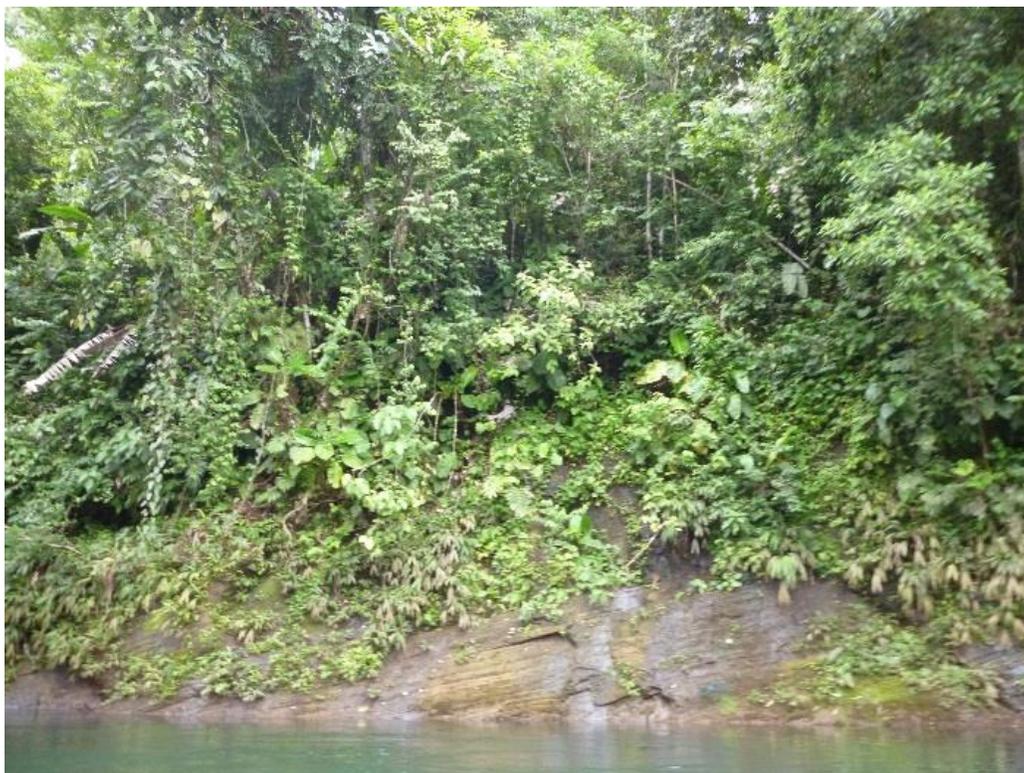
Luego de la lucha entre *Trutruiká* y *Caragabí* por la tierra, la luz y los instrumentos musicales, se estableció un aparente equilibrio entre los mundos; sin embargo, el mundo del medio, *Egoró*, carecía de agua, por ello *Caragabí* se da a la tarea de buscarla mediante el sueño y es allí donde es capaz de encontrar el agua en poder de *Jenzerá* y por eso la castiga convirtiéndola en hormiga conga. Con ayuda de otros animales derriba el árbol *Jenené* de cuyas raíces surgen los ríos Andágueda, Atrato y Río Verde, vislumbrándose la importancia del agua para el pueblo Embera. Esta historia también habla del sueño y la posibilidad de ver y viajar a través de los mundos para acceder al conocimiento que permita la curación o la protección, y la posibilidad de abrir y cerrar el paso entre los mundos (Cáisamo, 2012; Pardo, 1984; Santa Teresa, 1924; Vasco, 1985; Vélez, 1990).

Vasco (2002) dentro de su estudio sobre el jaibanismo y el pensamiento mítico Embera, plantea el agua y la tierra, el río y la selva como unidad esencial. En el mundo Embera “...el agua, al mismo tiempo salida del mundo de abajo y caída del cielo, resulta ser el elemento mediador por excelencia, ella enlaza el mundo de arriba y el de abajo, en ella se unen los dos movimientos, el caer y el salir” (Vasco, 2002).

Además del agua, la geografía Embera también está definida y significada por el conocimiento y la práctica ritual del *jaibaná* en relación a los *jaidé* (casa de jai) o *jaipurru* (pueblo de jais), como esos lugares localizados en los cerros o *katumas*, en las altas cabeceras de ríos y quebradas, que permiten el cruce de los mundos. Existen *jaidé* en las rocas sobre las riberas de los ríos, pozos, saltos de agua, ciénagas y montaña o *jaikatuma*, donde se encuentran los nacimientos de ríos y las plantas medicinales. Lugares como estos fueron visitados durante el trabajo de campo como es el

caso de *Jaipurru* en Vigía del Fuerte que es reconocido como un lugar peligroso de acuerdo al relato de un *jaibaná*¹⁸ (ver foto 4).

Foto 4. *Jaipurru*. Vigía del Fuerte. 2014.



Fuente: Trabajo de campo, 2014

Estos lugares son prohibidos y peligrosos pues son la casa de los *jais* como *aribada*, *porre*, *antumia*, *chiborna*, *soquerra*, *chicoe*, *nusí*, *yerreje wandras*¹⁹ (madres de los animales), *uanganos*²⁰,

¹⁸ “Acá hay *Dokuma*. Es parecido como un tatabro o puerco de agua. Acá hay uno encerrado, está guardado. Eso no es para ayudar a la gente, eso hace mal”. Jorge Evaó. Septiembre 2014.

¹⁹ “*Sokerra* es como vaca de agua, sale en la playa en la peña a calentar. *Documa* espíritu del tatabro, es como marrano de monte. *Nusipurru*, es el mismo mero colorado, pero hay otros, hay negros, hay blancos y *jumpé*. Es un charco grande hondo, es peligroso. “*Arcoiris*, es rallado como venado, lo llamamos *euma*, *eumadó*, cuando esta bravo cuando llueve se ve de muchos colores. *Aribamia* es un animal grande, ese sale cuando este nublado” (Taller Bachidubi Murindó 2014).

²⁰ “Esa madre de agua es como una persona, del agua pues, se ve como persona indígena, a veces como moreno, de agua, eso a uno lo coge, a veces es como pescado, *pemá*, usted se molesta y vuelve y lo coge, a veces encuentra como tortuga nadando pa que lo coja, esos animales son jodido, yo mismo he visto esos animales así” (Bachidubi Murindó. Belisario Bailarín. Septiembre 2014).

y otros seres que pueden hacer daño, enfermar, morir o desaparecer a las personas. Usualmente son asociados a saltos de agua, ciénagas, pozos, cerros, peñas y algunos árboles y son reconocidos por los jaibaná mediante sus viajes y recorridos constantes por el territorio y el poder de verlos y visitarlos mediante el sueño. Pero también hay lugares como el *Jaidé sierpedé* (ver foto 5) que es recorrido y visitado por los habitantes de la comunidad el Salado que, con respeto, pero con la tranquilidad que da el trabajo del Jaibaná es disfrutado por todos.

Foto 5. Jaidé Sierpedé. Vigía del Fuerte.2014.



Fuente: Trabajo de campo, 2014

Algunos de los cerros señalados durante el trabajo de campo como importantes en la geografía Embera del Atrato Medio fueron entre otros el cerro Guaguandó considerado *Vadé* (casa del trueno) y el cerro Mojaudó (ver foto 6), ambos en el resguardo Guaguandó; el cerro Gedega en el resguardo Río Murindó; y en Bachidubi los Katuma Cruz, Katuma Veneno y Katuma Kirinchabada.

Foto 6. Jaikatumas Carepita y Mojaudó. Vigía del Fuerte.2014.



Fuente: Trabajo de campo, 2014

La práctica ritual del *jaibaná* busca el control sobre el espacio para poner a disposición de su gente, tierra de la que puedan vivir, para ello deben disputarla con los demás seres que existen en el mundo embera. El triunfo del *jaibaná* radica en poder controlar la apertura o cierre de los *jaidé* mediando así entre la salud y enfermedad, y regulando la abundancia o escasez de determinadas especies de animales comestibles, susceptibles de caza o pesca, a través del encierro de los *wandras*.

Vargas (1999) hace referencia a lugares de interacción de diferentes mundos como montañas o rápidos en los cursos medios y bajo de los ríos, como mojones que pudieron haber demarcado la tierra entre parentelas y que son definidas o colonizadas por el *jaibaná*.

En este sentido y pese a la negación que hacen autores como Vasco (2002) y Pardo (1983) de un posible rol político dentro de la sociedad Embera, Losonczy (2006) propone abordar el *jaibanismo* desde una dimensión socio política que se genera a partir de las disputas y agresión entre *jaibanas*, que produce un modelo de dispersión territorial de la población, pero sosteniendo las relaciones políticas entre familias, grupos y organizaciones. Esta práctica espacial que se relaciona con los *jaibaná* y el establecimiento de la tierra entre parentelas a lo largo de un río, a través de acusaciones

en relación a maleficios y enfermedades, genera que el *jaibaná* con su parentela emigre a un nuevo lugar de asentamiento, no necesariamente muy alejado del anterior, muchas veces en la cabecera del mismo río, convirtiéndose en el núcleo de conformación de una nueva parentela (Pineda, 1999).

Como se narró en el Capítulo 2, los pueblos indígenas de esta región han establecido su territorialidad a partir de la alta movilidad y el asentamiento disperso a lo largo de cuencas tributarias del río Atrato. En las narraciones recogidas durante esta investigación, se hace alusión al rol de los *jaibanás*, quienes trazaban las rutas de movilidad y poblamiento a través de las cabeceras de los ríos en los procesos recientes en el Atrato. En conversación con Jorge Evao sobre la historia de la comunidad Salado de Vigía del Fuerte nos narra cómo el trabajo del *jaibaná* fue crucial en este proceso:

Primero vino José de los Santos, después vino Josesito, ahí llegó Ventura, todos esos eran médicos tradicionales. Ellos me contaron que acá abajo tiene cada nombre donde viven diablos. Acá abajo hay charco que dice vaca, que vio una vaca, el que vio de una vez se murió también. Por acá abajito en dos piedras que veían una persona que se tiraba al agua (Jorge Evao. El salado Vigía del Fuerte. Septiembre 2014).

En esta disputa por el espacio entre Embera y *jais*, el cuerpo es significado por la práctica ritual para la protección, sanación o agresión que permita un lugar para las parentelas Embera.

Para entrar acá tuvieron que hacer *nepoa*²¹, en la boca y en el brazo, así se venían cantando, entró por la boca del río Paracucundó, ahí hizo rituales y así va entrando, hasta abajo llegó

²¹ Práctica ritual entre Emberas que se realiza con la intención de cerrar el cuerpo para evitar enfermedades a través de la penetración de un *jai* y sobre todo con el objetivo de transmutar habilidades de animales y plantas para ser buen cazador, nadador, sembrador y demás cualidades propias de la cultura.

y ahí también hizo trabajo. Esos *jaidé* era muy malísimo en ese tiempo. Todo por acá porque acá arriba se veía marrano²²

Y como era médico tradicional grandísimo también, lo que va viendo va cerrando, va cerrando. Y animales como puerco de monte, saíno o tatabro, acá mismo lo tiraban, y ahora no hay nada ya. ¡Como esa gente encerró todo! Y acá veía oro, los que entraron sacaron su oro y se fueron saliendo.

Ahí había un médico que era mi abuelo, Josesito, y fue el segundo que entró acá también y le hicieron maldad y lo mataron. Después de eso vinieron papá de este de mi compa, después vinieron otros señores. Ya cuando arreglaron ese río ahí si entraron más personal (Jorge Evao. El salado Vigía del Fuerte. Septiembre 2014).

Duque *et al.* (1997) recogieron un testimonio en Murindó, específicamente en el resguardo Chageradó donde se expresa la importancia del trabajo del *jaibaná* y el rol que juega la ritualización del lugar en los procesos de poblamiento y movilidad para que una parentela o una comunidad Embera puedan habitar un lugar.

“Los guanganos viven en medio de un hueco, esa es su casa (...). En esa época había muchos animales de eso, cuando uno se metía al monte, entonces ya uno no podía andar por allá lejos, porque eso ni puede oír una escopeta, no puede oír que estén hablando, cuando esta por ahí a cien metros, si uno habla se oscurece, aunque el sol esté bien bonito. Entonces llegan miles de esos animalitos, esos guanganos, si uno se tira al agua la nutria llega a comérselo a uno...hay miles de Guanganos, fuera de eso hay como un marrano, encima hay como un mono, una ardilla, en el río hay nutria. El jaibaná va arreglando todo

²² Se refería a *Documa* descrito como wandra o madre de los tatabros.

eso porque él es el dueño, él lo cierra y lo abre, el jaibaná sabe que es de río y que es de tierra, él tiene el poder para arreglar todos los animales, porque si el deja todos sus perros sueltos, entonces nosotros ya no viviríamos, porque ya esos animales nos comerían” (Duque et al. 1997, p. 183).

Las comunidades Embera en Atrato Medio también hacen referencia a los cambios que hoy se viven en su territorio en relación a la disponibilidad de animales para el consumo. La más recurrente es la relacionada con los *jaidé* y los *wandra* que fueron encerrados por *jaibanás* antiguos o de otras comunidades, y que hoy no existen *jaibanás* en el Atrato con el poder de abrir esos lugares. En las reuniones comunitarias realizadas durante el trabajo de campo fue recurrente que algunos asistentes propusieran a las autoridades indígenas y a la OIA, realizar un ritual que permitiera “abrir” el *jaidé* y de esta manera vuelvan los animales. Un ejemplo se presenta en el siguiente testimonio sobre disponibilidad de alimentos en el resguardo Gengadó-Patadó:

En los sitios sagrados del agua, existen espiritualmente los peces y allí los *jaibanás* viejos los ven, los animales también tienen su sitio sagrado que son de tierra y ahí están los tatabros, y las aves también tienen su sitio sagrado. Cada especie tiene su sitio sagrado, nosotros no sabemos, pero los que tiene su poder espiritual, en sueño saben dónde están los sitios sagrados. El *jaibaná* de ahora si ve donde están los sitios sagrados, pero él dice que aún no tiene la capacidad de abrir esos sitios. Acá hay un sitio sagrado de tatabro, pero no tengo capacidad. Eso está con llave.

Anteriormente había médico que tenía gran poder, pero ahora son pequeños. No tiene esa herramienta para abrir. Esos sitios quedaron con un respaldo, cuando los médicos pequeños que van allá el cuidandero dice; esto no es así, nosotros somos los que mandamos, entonces

no pueden. Y no solo en Partadó sino en toda población Embera (Leonardo Valencia. Taller Partadó. Septiembre 2014).

La escasez de alimento por la presión ejercida sobre los recursos de pesca y cacería es explicada por un posible cierre de *jaidés* por parte de *jaibanás*. Frente a esta disminución de animales para la caza algunas comunidades también señalaron el terremoto de Murindó en el año 1992, que ocasionó deslizamientos en las cabeceras de los ríos Turriquitadó y Murindó, lo que taponó el agua y posteriormente se dio una avalancha, que se llevó 4 tambos y provocó la muerte de 16 personas. Para algunos fue un gran *nusi*²³ que bajó por el río, tragándose todo, otros decían que era un animal que estaba haciendo temblar. A raíz de esto se dio el traslado de la comunidad Isla. El acontecimiento generó cambios en el curso del río y desde entonces el recurso pesquero escasea²⁴.

Tradicionalmente las comunidades Embera del Atrato han tenido como principales actividades de subsistencia la caza, que se realiza con rifles artesanales llamados “chispun”, la pesca de careteo con arpón; elaborado con restos de botas de caucho y machetes en desuso. También se da el uso de trasmallos en las desembocaduras de los ríos por parte de comunidades afros, afectando la subienda de peces y con esto la disponibilidad para las comunidades Embera que habitan estos afluentes.

Los peligros que implica para el Embera transitar por un *jaidé* hacen que el *jaibaná* prohíba actividades en estos lugares, esto trae consigo una connotación de control sobre actividades de subsistencia asociadas a la caza, la siembra y el aprovechamiento de madera, una suerte de ordenamiento del territorio.

²³ El *Nusi* o madre de agua es descrito como un gran pez, como un bagre grande, algunos dicen que es como una sirena porque es mitad animal, mitad persona. Es recurrente que se señalen los pozos en los ríos como *nusipurru*.

²⁴ Sobre eventos telúricos son frecuentes narraciones sobre un animal que se encuentra en el mundo de abajo y es la que ocasiona los temblores.

Eso lo enseña el médico mismo. La mamá de cangrejo es grande como una casa, ese animal se lo come a uno. Pero nosotros no ha visto, los viejos eran los monteadores. Mi papá me contaba todo. Los viejos decían no se meta por ese hueco, por esa quebrada, ahí hay animal bravo. Por acá se ha perdido mucho perro. Entonces uno ya sabe dónde está y por ahí no nos metemos (Belisario Bailarín. Comunidad Bachidubi. Murindó septiembre 2014).

En estos lugares la prohibición y el temor es lo que define en donde se puede o no transitar el territorio y realizar actividades como cazar, pescar, o recorrer sin la compañía de un *jaibaná*. Sin embargo, esta prohibición se omite en parte por el “desencantamiento del mundo”, perceptible en las nuevas generaciones para quienes el jaibanismo solo es sinónimo de conflicto y hace parte del pasado.

Las familias que han usado las zonas más fértiles han recurrido a la siembra a través de la tumba del bosque y la rotación, luego de la recolección de la cosecha; método eficiente en suelos de alta acidez propios de selva húmeda tropical, que hacen muy reducida las áreas aptas para el cultivo; sin embargo, el crecimiento demográfico ha hecho que el acceso a buenas tierras para la siembra dentro de los resguardos sea motivo de conflictos comunitarios.

La fuerte presión sobre los recursos naturales y las actividades de explotación de minerales y maderas, además de las actuales prácticas de pesca y cacería, han generado escases en proteína animal lo que ha llevado a incorporar de manera intensiva, vía proyectos, prácticas como la ganadería y la cría de especies menores. Estas tensiones se terminan expresando sobre los cambios que pueda tener la tenencia de la tierra y la manera como estas comunidades pueden entrar a enfrentar esta problemática desde nuevas concepciones del espacio.

Anteriormente se pedía permiso a los *jaibanás* para usar los caminos y transitar por los *jaidé*, sin embargo, hoy no son consultados. Existe una “desarmonización” en las prácticas Embera de la vida diaria que están asociadas actualmente con los círculos económicos basados en la extracción de madera y minería.

“Se enseña el cuidado de todas esas cosas, porque eso trae hasta la muerte, porque si usted se va callado, los espíritus salen como unos animales cazadores, por ejemplo, usted un animal lo tiene encerrado, son feroces, como un perro, lo que hace es atacar, atacan los espíritus malos a los pequeños.

El control es, no llegue a esa parte porque eso es un lugar sagrado que hay que respetar, no puede talar, no puede bañar, no puede hacer...bueno todo el movimiento hay que enseñarle al niño pa que haya ese control. Si no, no hay control.

También el *jaibaná* que canta pa que eso quede ahí quietecito y no moleste. Acá este cerro que llamamos *Dokuma* y yo el otro día aserré tabla, al otro día arrimé en el puerto y yo escuchaba como machetiando arriba, y yo normal, y me fui y después escuchaba como tatabro de pa tras, yo estaba aserrando y apagué la sierra y escuché tatabro, y el pelao también, pero como dicen que es *Dokuma*, entonces le dije, vámonos mijo, me vine temprano” (Jorge Evao. El Salado Vigía del Fuerte. Septiembre 2014).

Este relato alude a la importancia de retomar la enseñanza y el conocimiento sobre el territorio como lo hacían las generaciones pasadas, además del reconocimiento de las transformaciones sobre cómo esos *jaidé* son significados hoy. Es en las prácticas de la cacería y la pesca cuando los padres y abuelos enseñan a sus hijos y nietos donde están los *jaidé*, cuales son sus peligros y por que se deben respetar. Por ejemplo, las faenas de pesca a la ciénaga de Tadí permiten ver los principales

katumas como el Cerro Careperro (ver foto 7) y desde allí se cuentan las historias, se enseña y aprende la geografía Embera.

Foto 7. Jaikatuma Cerro Careperro desde la Ciénaga de Tadí. 2014



Fuente: Trabajo de campo, 2014

En relación a la vivienda Embera o *dearadé*, también se produce espacio sagrado, que se recrea a través de los rituales dirigidos por los *jaibanas*. La vivienda tradicional Embera es construida desde una concepción del orden de los mundos, a partir de una base esférica, con pilones de madera, sobre los que se levanta el piso en donde se hace la vida cotidiana y con un techo cónico elaborado de palma (Sandoval y Sampedro, 1994).

En la parte profunda donde están enterrados los pilones esta *Aokara* o *Armucurá*, el mundo de abajo, luego está el mundo de *Yambera*, entre el suelo y el piso del tambo, que actualmente se usa para mantener animales, herramientas y sobrellevar las inundaciones; el piso representa el mundo del medio, donde los Embera desarrollan sus actividades cotidianas; el zarzo sería la representación del mundo de *Ankosotorro*, y en la punta del tambo está el mundo de *Ankoré* y *Caragabí* (Cáisamo, 2012).

Los habitantes Embera del Atrato Medio aluden a los *jaidé* en relación a experiencias corporales sobre la enfermedad, a historias sobre el mundo Embera, el río, las rocas, las ciénagas, saltos de agua y montañas, sobre historias de cacería, de cultivos y comidas. Losonczy (1997) en su etnografía inter-étnica explica el jaibanismo como un sistema creador y recreador de una topografía simbólica que esta alterada; para ello el *jaibaná* fija, contiene, abre, cura o enferma (Losonczy, 1997). Cuando una persona enferma de *jai* y acude a un *jaibaná*, este sueña y ve en el ritual el lugar donde estuvo y se enfermó o quien pudo haber enviado un *jai*, conectando el cuerpo enfermo con el *jaidé*. Para ello recrea un *jaidé* al interior del tambo, allí dispone la chicha y otros elementos que ofrece a los *jais*. A través del ritual se trasladan, viajan, se comunican, ven, y se conectan directamente con esos espíritus y con esos lugares, lo que implica no solo un movimiento vertical entre los mundos, sino también un movimiento horizontal como elementos presentes en la geografía sagrada Embera.

El tambo es un espacio que se ritualiza con el canto de *jai*, algunas mujeres limpian el lugar con plantas que aromatizan para atraer a los *jais* (ver foto 8), también ayudan junto con otras personas en la construcción dentro del tambo, del altar en forma de casa al que también llaman *jaidé* (ver foto 9).

Foto 8. Mujeres limpiando el tambo. Canto de Jai. Murindó. 2013



Fuente: Archivo OIA

Vasco (1985), encuentra relatos en autores como Velásquez (1957) y Reichel-Dolmatoff (1960) que hacen alusión a altares utilizados en los tambos y usados por el *jaibaná* como una delimitación que configura un espacio sagrado en donde el *jaibaná* desarrolla sus tareas chamánicas y en donde los enfermos se disponen para su curación (Vasco, 1985, p. 67).

Durante el ritual de canto de *jai*, las escaleras del tambo son retiradas convirtiendo a la casa y al banco del *jaibaná* como instrumentos para navegar entre los mundos Embera (Losonczy, 1997). El *jaibaná* dispone de chicha, tabaco, *parumas* y muchos otros elementos, que varían entre los *jaibanas*, para llamar o seducir a los *jais*, causantes de la enfermedad, pero también para ofrecer a los *jai* que están en su cuerpo o en los bastones y que son utilizados para la curación.

Foto 9. Preparación de Jaidé para ritual. Murindó. 2013.



Fuente: Archivo OIA

Luego del ritual, el altar o *jaidé* es desechado y retornan al lugar las actividades propias de la vida cotidiana, es decir, que es un espacio continuamente sacralizado y desacralizado, conectado con el mundo Embera y sus constantes transformaciones.

La disposición de las viviendas de manera dispersa a lo largo de los ríos, garantizó el acceso a los beneficios de los ríos y la selva y su estructura fue funcional al entorno inundable y clima húmedo con altas temperaturas, con su piso elevado y su construcción abierta en materiales vegetales (Sandoval y Sampedro, 1994). En las comunidades del Atrato Medio, si bien los tambos se han venido transformando, aún se encuentran estas características, pero con algunas modificaciones, como el uso de paredes de madera o el cambio a tambos de base rectangular y techos de dos alas,

hechos con láminas de zinc o una combinación con palma (ver foto 10), tampoco se ha registrado escaleras labradas con formas de animales en su parte superior como lo observaría Reichel Dolmatoff (1960) en su momento.

Foto 10. Vivienda Embera a orilla del río Paracucundó. Vigía del Fuerte. 2014



Fuente: Trabajo de campo, 2014

Otra transformación en los tambos es la inclusión de paredes hechas de madera, aunque conserven su construcción original en cuanto a base circular, piso elevado y techo de palma (ver foto 11).

Foto 11. Vivienda Embera. Comunidad Guaguandó. Vigía del Fuerte. 2014



Fuente: Trabajo de campo, 2014

La construcción de viviendas con materiales del entorno se viene transformado por los cambios ambientales generados por la presión hacia los recursos naturales que han hecho escasa su disponibilidad, incluyendo nuevos materiales y modificaciones arquitectónicas con paredes y techos hechos con latas de zinc pero dispuestos a orillas del río y en construcción elevada (ver foto 12).

Foto 12. Viviendas a orilla del río Guaguandó. Vigía del Fuerte. 2014



Fuente: Trabajo de campo, 2014

Actualmente los asentamientos son concentrados y es allí donde se produce la mayor transformación en la vivienda Embera. No obstante, existe la dispersión de algunas familias, cuyas viviendas distantes mantienen las principales características de lo que los Embera llaman tambos tradicionales (ver foto 13).

Foto 13. Vivienda comunidad Gengadó. Vigía del Fuerte. 2014



Fuente: Trabajo de campo, 2014

Como lo han hecho las condiciones materiales de la experiencia religiosa, este espacio significado se ha transformado, por la presión sobre el ecosistema de selva húmeda tropical, el aumento de la población, la explotación intensiva de madera y oro, y en general los conflictos derivados de la superposición de diversas territorialidades, transformando las prácticas rituales y la sacralización del mundo que al mismo tiempo sufre su desencantamiento.

3.1.3. Espacio disputado

Como se indicaba en la introducción de este capítulo, los espacios disputados en la producción de lo sagrado se expresan en los espacios ritualizados y significados de los Embera. Se describió cómo el jaibaná y sus parentelas producen su territorialidad en una lucha con los *jai* y también

cómo los nuevos modos de configuración territorial definida por la transformación en los asentamientos y viviendas, derivados de procesos de crecimiento demográfico, la presión sobre los recursos naturales y la conformación de organización indígena para la defensa territorial, plantean una disputa por el espacio.

Esta disputa en la producción de espacios sagrados se evidencia con más contundencia en los procesos de colonialidad de la religión que buscó el dominio sobre cuerpos y lugares. A partir de las observaciones de Fray Severino de Santa Teresa, se puede identificar cómo los espacios ritualizados por el *jaibaná* eran disputados por sus santos oficios y el trabajo de las misioneras, quienes en medio de cantos de *jai* esparcían agua bendita buscando la sacralización a partir de la profanación del lugar. El carmelita interpretaba los relatos de la gente sobre los *jaibanás* como personas que embrujaban y comían almas, pero también podían embrujar habitaciones, árboles y lugares. Dentro de sus batallas relata cómo en alguna ocasión conjuró a un bohío de un antiguo y gran *jaibaná* para luego ser convertida en la casa de las misioneras y lugar para la misa, y contaba sobre las victorias, los “javes” o bastones de *jaibaná* que había recibido de “doctores de indios” como símbolo de su conversión (Santa Teresa, 1924).

Las múltiples descripciones de la ritualidad Embera, en las etnografías existentes señalan con preocupación la crisis del *jaibanismo* por las transformaciones sociales, culturales y ambientales de los territorios y comunidades. Nina de Friedemann (1982) se refiere al “forcejeo entre santos católicos y espíritus indígenas”, señalando cómo esos mismos tambos ritualizados por los *jaibanás* también lo han sido por los misioneros quienes suben por las escaleras al tambo, dan misa a partir del canto y la palabra, exhiben con movimientos precisos sus ornamentos como copones dorados, jarros de plata, santos y cruces. Sin embargo, al terminar el ritual católico, en el que tal vez se

bautizaron algunos niños, los Emberas continúan consultando a sus *jaibanás*, sacralizando el cuerpo y los lugares, con el *nepoa* y el canto de *jai*.

Esto no niega cómo la llegada de instituciones educativas y órdenes religiosas ocasionó un desprestigio a las actividades rituales propias del *jaibaná*, que se acrecienta con una suerte de secularización de la vida Embera. Este proceso se mantiene con fuerza con la llegada del movimiento indígena y los procesos organizativos entre las décadas de 1970 y 1990 que impulsaron la lucha por la tierra, con una nueva estructura de poder local. Muchos jóvenes Emberas formados en las políticas educativas nacionales ocuparían los cargos de representación política de las comunidades en los cabildos, desestimando el *jaibanismo* y convirtiendo dichas estructuras de poder en nuevas mediadoras de los conflictos entre parentelas y de estas sociedades con el Estado.

Ya los jaibaná grande ya no hay. Ya se murieron. Ya no quieren aprender. Mis hijos no quieren aprender, se asustan porque son cosas del diablo, dicen ellos (Jaibaná Fidelito Partadó. Vigía del Fuerte, septiembre de 2014).

Sin embargo, habría que indicar que, luego de la secularización de la organización política y el territorio, recientemente hay, por parte de algunos sujetos de la comunidad y por parte de las organizaciones indígenas, un discurso reivindicativo y nostálgico del poder de los antiguos *jaibanás* y un reconocimiento de las transformaciones del territorio que ponen en peligro la calidad del agua, el acceso a plantas medicinales, la disponibilidad de animales y alimento para la subsistencia.

Aunque se reconoce la existencia de los *jaidé* como lugares sagrados, se considera que están “cerrados” por antiguos *jaibanás* y no existen hoy en día médicos tradicionales con el poder para “abrirlos”. Estas alusiones a la creencia en el jaibanismo de antaño señala un descredito en el poder

que hoy pueden ostentar los *jaibanás*, dando cuenta de posibles cambios en el pensamiento jaibanístico, sin que esto implique negar la fuerza de los *jaidé* para fijar la memoria Embera en el territorio.

Este sería el rasgo de un proceso de neosacralización o reencantamiento del mundo, donde el poder político de los cabildos indígenas y demás expresiones de gobierno indígena de una nueva generación Embera evangelizada y movilizada por procesos político organizativos alrededor del control sobre la tierra, reconocen y resignifican el rol de los *jaibanás*. En este estado de cosas los discursos reivindicativos alrededor de la tierra que impulsa el movimiento indígena, se articulan con los discursos conservacionistas, para crear las condiciones en las cuales se han apropiado e instrumentalizado los excedentes simbólicos que produce la figura de sitio sagrado, como una manera de enfrentarse a la disputa por los recursos escasos pretendidos por una multinacional minera como se planteará en el siguiente capítulo.

Capítulo 4. De *Jaidé* a sitios sagrados

“Cuando yo tenía 7 años mi papá me hablaba de sitios sagrados. Me decía, usted no puede ir pa tal lado porque puede enfermar. Como uno es niño uno no entiende. Hablaban de jai, traduciendo ya dicen sitios sagrados. Eso no es que ahora vengan a hablar de eso. El viejo no decía sitios sagrados, decía jai o jaipurru. Cuando aprendí hablar en español ya empecé a oír sitios sagrados. Me decía que hay dos, uno invisible y otro visible. Los que maneja jaibaná son invisibles, pero los que dice el compañero del caimán eso si puede ver. Son dos tipos de sitios sagrados” (Alirio Dumasa. Reunión Paracucundó. Septiembre 2014).

“eso de sitio sagrado ya trae otra gente. Pero entre indígena es jaipurru o jaidé” (Jorge Evaro. Vigía del Fuerte. Septiembre de 2014).

Estos testimonios recogidos en el trabajo de campo muestran que el término de *jaidé* o *jaipurru* se ha modificado recientemente en el discurso del liderazgo indígena, apropiando el término de sitio sagrado como una traducción que busca una equivalencia entre las geografías Embera y las geografías de origen occidental. ¿Cómo los *jaidé* se volvieron sitios sagrados naturales?

Para entender esta transformación de espacios sagrados, a continuación, se describe la emergencia de la categoría sitio sagrado natural en las políticas multilaterales de patrimonio y la conservación, para comprender el caso colombiano y específicamente el caso del *Jaikatuma Usakira* o Careperro. Se describirá este lugar sagrado como un espacio en disputa, no solo en relación con la posesión de la tierra, sino también desde los excedentes simbólicos que circulan en los discursos que se acogen y producen por los procesos organizativos e institucionales que movilizan la sacralización

de las espacialidades indígenas en los escenarios de interlocución con el Estado, en las estrategias de defensa territorial y la gestión ambiental.

4.1. Sitios sagrados en las políticas de desarrollo y patrimonio

El origen del proyecto político del desarrollo se fundamenta como discurso y práctica desde los ideales de progreso y evolución social propios del pensamiento occidental. Este ideario fue reproducido por los Estados confrontados en el contexto de la posguerra de la primera mitad del siglo XX, desde el surgimiento de bloques políticos, ideológicos y militares con pretensiones colonialistas representados tanto en los proyectos capitalistas como en los socialistas. El desarrollo se convirtió en una metáfora hegemónica de la idea de evolución social propia del pensamiento occidental moderno, opuesta a la pobreza y el atraso entre los pueblos del mundo y sus diferentes formas de vida (Esteve, 1996).

La disputa por la hegemonía mundial entre la Unión Soviética y Estados Unidos también se dio en el escenario de las políticas, desde diferentes perspectivas, a la superación del subdesarrollo. Estas políticas fueron proyectadas desde la ONU y sus diversos organismos, pretendiendo garantizar la paz mundial, a través de la lucha contra la pobreza y la superación del subdesarrollo o tercermundismo, mediante las transformaciones políticas, económicas, sociales, ambientales y culturales requeridas para perseguir la idea del progreso. Inicialmente el objetivo del desarrollo fue el crecimiento económico, pero posteriormente dicho propósito se fue escindiendo a otros ámbitos de la vida social, cultural y natural.

Desde las ideas coloniales de cuño occidental que sustentan el desarrollo, se constituyó el concepto moderno de patrimonio cultural, cuyos valores estéticos conciben una historia “universal” como el

acumulado de gestas históricas desde el origen de la humanidad. Desde esta construcción discursiva, alimentada por el romanticismo, las genialidades humanas que superan los límites de la creatividad en diferentes culturas y las ideas de una naturaleza salvaje, misteriosa y poderosa, definen lo que puede ser considerado patrimonio (Prats, 1998).

Tras la destrucción y saqueo de monumentos y obras de arte, considerados representativos de identidades nacionales durante las guerras mundiales, se impulsaron y legitimaron acuerdos multilaterales como la fundación de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) en 1945 y la Convención de La Haya en 1954, para buscar la protección de bienes históricos y culturales que pudieran ser considerados patrimonios universales y pudieran resultar afectados en confrontaciones bélicas. De esta manera se reafirma la soberanía territorial de los Estados nacionales y a su vez, el proyecto de un orden internacional multilateral que se hace visible en la idea de un patrimonio mundial o de la humanidad.

Posteriormente, en 1965, se firma la Carta Internacional sobre la Conservación y Restauración de los Monumentos y Sitios Histórico-Artísticos y la creación del *International Council on Monuments and Sites* (ICOMOS) como organismo encargado de definir los principios de la conservación patrimonial y del cual se derivarían los instrumentos futuros en relación al patrimonio mundial.

Estas instancias supranacionales creadas para agenciar el patrimonio “universal” reproducen la geopolítica de la modernidad sobre espacios jerarquizados, a partir de la idea de una soberanía nacional y estatal sobre lo local, cuyas políticas modernas de valoraciones y procedimientos sobre lo que podría considerarse como patrimonio, mantiene el orden de poder sobre los espacios. Sin embargo, también es cierto que esa relación que se establece con los lugares permite la tramitación de aspiraciones locales en escalas nacionales y supranacionales (Piazzini, 2008).

La UNESCO en la *Recomendación sobre la Conservación de los Bienes Culturales que la Ejecución de Obras Públicas o Privadas pueda poner en Peligro* de 1968, fomentó la integración del patrimonio en las políticas de desarrollo de los Estados, impulsando la conservación de los bienes culturales locales que pudieran ser vinculados con circuitos económicos como el turismo.

En la Convención de la UNESCO de 1972 sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural, representado en monumentos, conjuntos y sitios de valor universal, se exhorta a los Estados miembros a la identificación, delimitación y protección del patrimonio “universal”, sobre la idea moderna de la dicotomía entre naturaleza y cultura, como aspectos diferenciables del mundo, en un contexto donde emergía el discurso ambientalista que señalaba los daños causados a la naturaleza y los límites de los recursos naturales para el modelo de desarrollo. De allí se constituye el *Programa sobre el Hombre y la Biosfera* como línea de investigación intergubernamental para los temas ambientales y su relación con las diversas actividades humanas en el planeta.

En 1987 se elabora el informe de la ONU, *Nuestro Futuro Común*, más conocido como Informe Brundtland, señalando la idea de desarrollo económico como algo insostenible por su base en la explotación de recursos naturales no renovables. Desde aquella disquisición se da una reactualización al concepto del desarrollo incorporando la idea que este pueda ser sustentable para garantizar el futuro del crecimiento económico, a partir de políticas que establecen restricciones a actividades económicas que puedan afectar ecosistemas estratégicos y donde el significado de la sostenibilidad, como efecto perverso, pasó de conservar la naturaleza a conservar el desarrollo (Sachs, 2000).

El desarrollo sustentable implica una concepción de la naturaleza que incluye políticas de restricción y protección patrimonial en determinadas áreas consideradas estratégicas en términos de proveer recursos naturales. Se entiende la naturaleza como algo cosificado por una economía

ecologizada basada en el “capital natural”, generalizando y ampliando las formas de valorización económica de la naturaleza. Esto se refleja en la expoliación de la riqueza genética de pueblos y comunidades por políticas de propiedad intelectual promovidas por la Organización Mundial del Comercio (OMC) y sus Estados miembros mediante Tratados de Libre Comercio. Pero también se observa en la conservación o cultivo de bosques como sumideros de carbono en países subdesarrollados, que compensan la emisión de gases de países industrializados, a través del mercado de bonos y las posibilidades del ecoturismo, industrias que requieren de la diversidad biológica y cultural. Los proyectos y discursos globales sobre biodiversidad y desarrollo sostenible movilizado por los proyectos estatales ponen en tensión las construcciones globales de naturaleza con los conocimientos locales a los que busca acceder para nutrir la producción científica de la naturaleza (Oslender, 1999).

En esta geopolítica de sustentabilidad que mercantiliza la naturaleza, han surgido las luchas sociales contra la globalización y la reapropiación de la naturaleza desde otras concepciones simbólicas o “sobrenaturales” resignificando política y culturalmente a la naturaleza (Leff, Argueta, Boege, y Gonçalves, 2002).

En 1992 se realiza en Río de Janeiro la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, con participación de los Estados y las organizaciones étnicas y ambientalistas, en cuya Declaración se emiten los principios del desarrollo sostenible y se establece una agenda para el proyecto global. Estos y otros instrumentos como el *Convenio sobre la Diversidad Biológica* (CDB) comienzan a reconocer la importancia de los sistemas de creencias, espiritualidad y conocimientos locales relacionados con la conservación de la biodiversidad, estableciendo una serie de principios y directrices que buscan fomentar la participación de las comunidades étnicas en las políticas ambientales de los Estados y el apoyo a áreas naturales

protegidas y áreas de conservación de comunidades indígenas; acciones enmarcadas en el reconocimiento de derechos étnicos consagrados en instrumentos como el Convenio 169 de la OIT y con la pretensión de generar condición de distribución equitativa de los beneficios de la biodiversidad.

Estas posibilidades de participación de los movimientos étnicos en escenarios multilaterales se siguen promoviendo, y en 1995 la Asamblea General de la ONU define el primer decenio de los pueblos indígenas, preocupada por la situación de los derechos de estas poblaciones en el mundo y con el objetivo de construir una declaración en su defensa. Se constituye el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas (UNPFII) y se nombra el relator especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los pueblos indígenas, como instancias para el seguimiento y recomendaciones a los Estados sobre esta materia. Dentro de este instrumento se advierte sobre las afectaciones que vienen sufriendo los “sitios de importancia religiosa, espiritual y cultural” y se invita a los Estados a que “adopten medidas eficaces para asegurar la protección de los sitios culturales y espirituales de los pueblos indígenas”.

Muchos de estos “sitios” se superponen con Parques Nacionales Naturales que inicialmente nacieron como lugares para la admiración de una naturaleza prístina y sin personas, con restricciones, expulsión y despojo territorial a pueblos indígenas y comunidades locales. Con las nuevas concepciones de desarrollo sostenible, la respuesta de los movimientos sociales y el marco legal internacional relacionado con derechos étnicos, los parques nacionales se fueron transformando en áreas protegidas que paulatinamente han reconocido la existencia de dichas poblaciones con sus prácticas culturales y conocimientos locales asociados con la conservación y la sostenibilidad, a partir de la identificación y gestión de los servicios ambientales que soporten el modelo de desarrollo.

Estas políticas comienzan a tener preponderancia a partir del V Congreso Mundial de Parques Nacionales de la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN), celebrado en 2003 en Durban, Sudáfrica, donde se comienza a hablar de los sitios sagrados naturales (sacred natural sites)²⁵ como una “nueva” figura de conservación y se generan recomendaciones a los Estados, las Ongs y las organizaciones étnicas, sobre la valoración cultural y espiritual de las áreas protegidas, la posibilidad de cogestión, el reconocimiento de diferentes tipos de Áreas Conservadas por Comunidades que protejan sitios sagrados, con su inclusión en redes y corredores de conservación.

En 2004 con la intención de seguir avanzando con lo pactado en el Convenio sobre Diversidad Biológica, las partes elaboran las Directrices *Akwé: Kon*, para realizar evaluaciones voluntarias sobre las repercusiones culturales, ambientales y sociales de proyectos de desarrollo en sitios sagrados o en tierras o aguas ocupadas o utilizadas tradicionalmente por las comunidades indígenas y locales, o que puedan afectar a esos lugares. En 2005 se da la *Declaración de Tokio* en el marco del Simposio Internacional “Conservar la Diversidad Cultural y Biológica: El Papel de los Sitios Sagrados Naturales y los Paisajes Culturales”, convocado por la UNESCO, la Universidad de las Naciones Unidas (UNU), la Unión Mundial para la Naturaleza (UICN), el Convenio sobre la Diversidad Biológica, el Foro Permanente de las Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas y

²⁵ “Entendidos como áreas de tierra o agua que tienen un significado espiritual especial para los pueblos y las comunidades quienes se han ocupado de su cuidado. Puede incluir principalmente áreas naturales (tales como bosques montañas, volcanes, ríos, lagos, nacientes, cuevas, arboledas, lagunas, aguas costeras, islas completas), pero también las áreas construidas por los seres humanos o monumentos (tales como templos). Pueden ser percibidos como moradas de deidades y espíritus ancestrales, como fuente de aguas sanadoras y plantas medicinales, lugares de contacto con reinos espirituales o comunicación con realidades “más allá de la humana”, sitios de revelación y transformación. A veces son cementerios de los ancestros, lugares de peregrinaje, ambiente natural de un templo, santuario o iglesia, o sitios asociados con eventos especiales, santos y líderes espirituales. Desde una perspectiva más amplia, ciertas especies de plantas y animales también pueden ser consideradas como sagradas por algunas comunidades. Aunque muchos sitios naturales sagrados tienen una importancia histórica, no son estáticos en el tiempo o espacio, por lo que es posible crear nuevos sitios en respuesta a nuevas circunstancias y cambios del ambiente”. Tomado de: Sitios Naturales Sagrados Directrices para Administradores de Áreas Protegidas. (Wild y McLeod, 2008).

la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO). Esta declaración exhorta a los gobiernos y los administradores de áreas protegidas, y al sector privado y financiero, para que consideren las directrices de trabajo de la UICN/UNESCO respecto a la conservación y gestión de los sitios naturales sagrados como la directriz *Akwé: Kon*. También exhorta a los Pueblos Indígenas y las comunidades locales, las organizaciones del sistema internacional, las organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, a trabajar colaborativamente para salvaguardar la diversidad biológica y cultural de esos sitios naturales sagrados. En el Congreso Mundial de Conservación de la UICN de 2008 en Barcelona, se oficializan las directrices derivadas de los encuentros anteriores sobre los Territorios Indígenas de Conservación y los sitios sagrados naturales de diversas comunidades religiosas, étnicas y rurales.

Por otra parte, en 1982 se había celebrado en México la Conferencia Mundial sobre Políticas Culturales (Mondiacult) instalando el concepto de Patrimonio Cultural Inmaterial al incluir en las concepciones tradicionales del patrimonio, los modos de vida, los sistemas de conocimiento locales, valores, tradiciones y creencias. Desde este reconocimiento se propuso el fomento de políticas de salvaguarda que promovieran el desarrollo cultural dentro de los proyectos generales de desarrollo (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [UNESCO], 2000).

Desde el llamado Decenio Mundial para el Desarrollo Cultural (1988-1997) y sus múltiples eventos y documentos como la *Declaración Universal de la UNESCO sobre Diversidad Cultural en 2001*, el discurso sobre derechos culturales y el desarrollo cultural, incluye como uno de sus objetivos priorizar la salvaguarda sobre conocimientos locales asociados a la naturaleza²⁶.

²⁶ Anexo II. Artículo 14. “Respetar y proteger los sistemas de conocimiento tradicionales, especialmente de los pueblos indígenas; reconocer la contribución de los conocimientos tradicionales, **en particular por lo que respecta a**

En las recomendaciones de la UICN para gestión de las áreas protegidas de 2008, se define que los sitios sagrados naturales como “áreas de tierra o agua que tienen especial significado espiritual para los pueblos y las comunidades” cuyas prácticas han contribuido con la conservación de la naturaleza, pueden ser reconocidos en cualquiera de las categorías de áreas protegidas²⁷. Además, señala la posibilidad de que la *Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial de UNESCO 2003* y la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* de 2007 generen el sustento legal para avanzar en el reconociendo de derechos fundamentados en la autodeterminación de los pueblos, incluyendo la protección sobre bienes culturales, intelectuales, religiosos y espirituales, así como el libre acceso a sus lugares religiosos y culturales. Por ello la importancia de la salvaguarda de los sitios sagrados naturales, el conocimiento local y su contribución con el desarrollo sostenible, incluyendo valores seculares históricos y culturales (Wild y McLeod, 2008), propios del discurso del patrimonio.

El señalamiento mundial sobre la clara limitación de los recursos naturales, hace visible una tensión entre prácticas y discursos desarrollistas y conservacionistas para la economía y la política global en relación a los espacios sagrados, ya que hace necesaria la protección de áreas específicas y a su vez, son mucho más valorados y ambicionados los recursos (minerales, hídricos, forestales, genéticos, simbólicos, éticos, filosóficos, estéticos) que se encuentran allí.

la protección del medio ambiente y a la gestión de los recursos naturales, y favorecer las sinergias entre la ciencia moderna y los conocimientos locales”. Tomado de: Declaración Universal de la UNESCO sobre Diversidad Cultural en 2001 (el subrayado no es del original).

²⁷ Para la UICN un área protegida es: “Un área terrestre o marina especialmente dedicada a la protección y el mantenimiento de la diversidad biológica, y de los recursos naturales y culturales asociados, gestionada mediante medios legales o efectivos de cualquier otro tipo”. De acuerdo a su objetivo de conservación y con una continua revisión y actualización se definen los tipos de áreas. Grupo A (de protección estricta por parte de los Estados): I Reserva científica, II Parque nacional, III Monumento nacional/hito nacional, IV Reserva de conservación de la naturaleza, V Paisaje protegido. Grupo B: VI Reserva de recursos, VII Reserva antropológica y VIII Área de gestión multi-usos. Grupo C: IX Reserva de la biosfera, X Sitio Patrimonio Mundial (natural) (Dudley, 2008).

Para el caso colombiano, con la Constitución Política del 1991 y las diferentes convenciones internacionales suscritas por el país se definen las políticas referidas a la gestión del patrimonio nacional y su relación con el patrimonio mundial. Para el caso de las políticas ambientales y posterior a la Cumbre de Río 1992, se dan las bases para la Ley 99 de 1993, que reestructura la política ambiental y diseña el Sistema Nacional Ambiental, orientado hacia la gestión de la biodiversidad para el desarrollo sostenible impulsando directrices de convenios internacionales, ratificados por Colombia y aplicados desde el orden nacional, al departamental y al local. Entre la normativa derivada de la constitución se resalta la ley 388 de 1997 conocida como la ley de desarrollo territorial pues define que el patrimonio ecológico y cultural es determinante en los ejercicios de ordenamiento territorial municipal, departamental y nacional²⁸.

En 2012 se formula la Política Nacional para la Gestión Integral de la Biodiversidad y sus Servicios Ecosistémicos (PNGIBSE) que procura avanzar en el cumplimiento del Convenio de Biodiversidad en el país. La inclusión del concepto servicios ecosistémicos está comprometido con la posibilidad de gestionar la biodiversidad en función del desarrollo. Además de los servicios de aprovisionamiento (alimentos, productos forestales, recursos genéticos, insumos para industria farmacéutica y el agua) y servicios de regulación y soporte (regulación hídrica, captura de carbono), se definen los servicios culturales (que incluye los sistemas tradicionales de conocimiento sobre la biodiversidad, la recreación y el turismo) como “los beneficios no materiales obtenidos de los ecosistemas, a través del enriquecimiento espiritual, belleza escénica, inspiración artística e intelectual, el desarrollo cognitivo, la reflexión, la recreación y las experiencias estéticas”. (Ministerio del Medio Ambiente y Desarrollo Sostenible, 2012, p.35). Dicho plan busca responder

28 Si bien es cierto en los ejercicios de ordenamiento no se respeta o solo se indica la existencia de algunos de estos patrimonios, es de señalar que es una posibilidad jurídica para la protección de lugares sagrados y el respeto de la autonomía territorial étnica en el país.

a los compromisos de las Metas Aichi 2020 en relación con la conservación de la biodiversidad y alineado con los Objetivos de Desarrollo Sostenible de la ONU.

En relación a las políticas culturales se sanciona la ley 397 o Ley General de Cultura en 1997 con argumentos y directrices fundamentados en los instrumentos internacionales de la UNESCO y los principios y derechos constitucionales, específicamente a los derechos culturales de los pueblos y grupos étnicos.

La Convención de UNESCO 2003 es suscrita por Colombia en 2006 asumiendo así el compromiso con la salvaguardia del Patrimonio cultural inmaterial. En razón de esto se sanciona la ley 1185 de 2008 que modifica la ley 397 incluyendo la definición de patrimonio cultural inmaterial (PCI) constituido por las manifestaciones, prácticas, usos, representaciones, expresiones, conocimientos, técnicas y espacios culturales. Esta nueva normativa también definió la manera en que se constituye y funciona el Sistema Nacional de Patrimonio Cultural encargado de formular y ejecutar las políticas culturales del país a partir de categorías específicas, que permitan la identificación, caracterización y catalogación de los bienes materiales y las manifestaciones inmateriales, incluyendo explícitamente a la naturaleza, en relación con un especial interés histórico, artístico, científico, estético o simbólico.

Esta ley se reglamenta con el decreto 2941 de 2009 y a partir de allí se formula la Política de Salvaguardia del PCI, que reconoce entre muchos elementos el conocimiento sobre la naturaleza y los sitios sagrados como espacios de alto valor culturales y plantea de manera explícita la necesaria articulación con el Ministerio de Medio Ambiente en lo que se refiera a políticas dirigidas a los sitios sagrados, paisajes culturales y áreas de especial interés cultural.

De esta manera la normatividad colombiana y las políticas ambientales y culturales señalan que la salvaguarda de las prácticas culturales asociadas al patrimonio cultural inmaterial, requiere de instrumentos y recomendaciones para su necesaria articulación con las políticas ambientales del país, incorporando así visiones de conservación y conocimientos locales asociados con la biodiversidad y el desarrollo sostenible.

Las concepciones indígenas sobre la naturaleza y la idea de espiritualidad que las rodea, han sido fundamentales en las reivindicaciones de derechos territoriales que destacan la diferencia con concepciones modernas de naturaleza. Desde la aparición de la conservación como agenda multilateral, el ambientalismo ha imaginado lo indígena como ligado a una naturaleza prístina y desde allí se ha establecido una fuerte relación con el movimiento indígena y sus reivindicaciones. Como lo plantea Astrid Ulloa (2001) se construye un “nativo ecológico”, constituido desde el imaginario de lo indígena que a su vez ha sido alimentado y apropiado por una identidad colectiva construida históricamente por los pueblos y organizaciones indígenas en el mundo, en la búsqueda de su reconocimiento y el acceso a la tierra. Este proceso ha alimentado la “conciencia ambiental global”, desde diferentes perspectivas sobre la naturaleza, que se unen por la búsqueda de soluciones para afrontar la crisis planetaria. Las organizaciones indígenas y sus aliados en la lucha por los derechos humanos apoyaron estas causas y lograron posicionar una identidad ecológica que sustenta políticas culturales y ambientales, incidiendo en las agendas de organismos multilaterales y en las políticas nacionales y locales en relación al medio ambiente y la cultura.

Sin embargo, son “nativos” pues no siempre escapan al proyecto colonialista movilizado en el discurso del desarrollo sostenible y las políticas de mitigación y adaptación al cambio climático, que busca incluir los conocimientos indígenas asociados a la biodiversidad desde un interés económico, que se traduce en procesos de producción y consumo relacionados con bioprospección

de recursos genéticos, turismo, bonos de carbono o pago por servicios ambientales, donde no existen claridades en la distribución de beneficios en un negocio que concibe la naturaleza como mercancía.

Esa identidad ecológica promovida por algunas Ongs ambientalistas, en relación con los movimientos indígenas, expresa también un nativo sacralizado, que lo esencializa y naturaliza en ámbitos de negociación política, en donde la espiritualidad o religiosidad han dejado su carácter local para moverse y expresarse en las redes y alianzas nacionales y globales con organizaciones ambientalistas, cooperación internacional para el desarrollo y otras organizaciones indígenas en el mundo, que trabajan por la defensa de los derechos humanos, el ambiente y la cultura. Es así como se moviliza una imagen idealizada de lo indígena como parte de un pasado en donde existía una “armonía” con la naturaleza en contraste con la sociedad global consumista y culpable de la crisis ambiental. En esta medida se les confiere a los pueblos indígenas la responsabilidad de salvar el planeta, amparados en el loable reconocimiento de la diversidad cultural y los conocimientos ancestrales, pero negando realidades locales concretas de diversas comunidades y la directa responsabilidad del mundo industrializado sobre la crisis ambiental planetaria.

Frente a esto, Rita Segato (2009) nos plantea que las religiosidades contemporáneas, al igual que la etnicidad, responden a un nuevo orden territorial en donde las marcas y símbolos están más asociados a los estereotipos de tradición y desde los cuales se territorializan frente a la presencia hegemónica del Estado nacional. Estas diferencias se exteriorizan como marcas diacríticas de pertenencia, pero reducen las profundas diferencias doctrinales, teológicas y culturales. Desde la política se da un formato a todo lo étnico o religioso en donde las personas se ven obligadas a inscribirse para lograr movilizar sus intereses (Segato, 2009, p. 48). Es por ello que las comunidades y organizaciones indígenas requieren una mirada autocrítica de estas ideas, de lo

sagrado y lo espiritual en la vida de los pueblos indígenas y la manera como las movilizan, para lograr concretar propuestas viables en sus territorios.

Llama la atención como la normatividad e institucionalidad alrededor de la biodiversidad y el patrimonio, son alimentadas por los discursos indigenistas y el pluralismo jurídico, que fueron reconociendo las prácticas y valores espirituales y religiosos de comunidades locales y étnicas. Se comienza a incluir en la normatividad internacional y nacional la existencia de religiones no hegemónicas, negadas por mucho tiempo y hoy reconocidas, en tanto contribuyen con la conservación de una naturaleza neosacralizada o reencantada en una conciencia global y metropolitana preocupada por el futuro del mundo tal cual lo conocieron y evocando la imagen de una naturaleza prístina. Lo sagrado, reconocido no solo en este ámbito sino en otros, como ya se mencionó en el capítulo 1, hace parte de un giro postsecular que reconoce una naturaleza sacralizada tensionando la división de lo natural y cultural en el ámbito de lo patrimonializable.

En este sentido los Estados seculares modernos se involucran en la producción de espacios religiosos o sagrados demarcando el espacio del territorio a partir de leyes, normas, tribunales y políticas públicas (Chidester, 2018).

4.2. Reivindicaciones indígenas desde lo sagrado en Colombia

Al igual que los discursos multilaterales sobre el desarrollo sostenible asociados a ideas de conservación, biodiversidad, etnicidad y religiosidad, en Colombia se han reproducido estos discursos desde las reivindicaciones indígenas y su constante debate con el Estado. Hoy en día el carácter de lo sagrado, cobra un lugar diferente en la mediación con el Estado y el resto de la

sociedad en un momento en el cual las posturas postseculares cobran fuerza en los debates globales y locales.

En Colombia el tema de sitios sagrados ha sido reconocido principalmente entre los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, quienes han construido un fuerte proceso de reivindicación de derechos territoriales frente a los procesos que vulneran sus relaciones con los sitios de pagamento donde las autoridades tradicionales o Mamos realizan su práctica ritual. En 1973 el Ministerio de Gobierno, durante la presidencia conservadora de Misael Pastrana, se emite la Resolución 002 “por la cual se demarca la Línea Negra o zona teológica de las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta” que incluye “la demarcación simbólica” de un círculo a partir de 39 “sitios sagrados” con la pretensión de garantizar el acceso a los sitios de pagamento propios de las prácticas religiosa de estos pueblos. La brevedad de los considerandos de este instrumento jurídico se orienta básicamente al respeto por la cultura indígena sin incorporar explícitamente los planteamientos sobre el patrimonio mundial, cultural y natural.

Posterior a la Constitución Política de 1991 y la adscripción a los convenios 169 OIT y de la Diversidad Biológica, se emite en 1995 la Resolución Número 837 del Ministerio del Interior (antes Ministerio de Gobierno) donde se reconoce el planteamiento de las autoridades espirituales de la Sierra de ampliar a 54 los sitios que conforman la Línea Negra. Luego de varios pronunciamientos de la Corte Constitucional en relación a los derechos de los pueblos de la Sierra, refiriéndose a la necesidad de revisar y ampliar las resoluciones existentes, y aclarando que no se trata de proteger unos sitios específicos sino la totalidad del sistema en una red que los integra, el gobierno nacional emite el Decreto 1500 en 2018 “Por el cual se redefine el territorio ancestral de los pueblos Arhuaco, Kogui, Wiwa y Kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta, expresado en el sistema de espacios sagrados de la 'Línea Negra', como ámbito tradicional, de especial protección, valor

espiritual, cultural y ambiental, conforme a los principios y fundamentos de la Ley de Origen, y la Ley 21 de 1991, y se dictan otras disposiciones”.

Este decreto reconoce, como lo había planteado la Corte, que los espacios sagrados no se refieren exclusivamente a los sitios que definen la línea, sino que también se deben proteger los que ésta contiene, entendiéndolos como un sistema en red de sitios que definen el territorio tradicional. El decreto describe 348 “lugares sagrados” y sus relaciones de acuerdo a su cosmogonía y reconoce el derecho a definir su propio ordenamiento territorial, pero además define la inclusión de la Línea Negra en la cartografía oficial por parte del IGAC.

Desde argumentaciones antropológicas y jurídicas de corte pluralista, se ha posibilitado que la cosmovisión territorial de los pueblos de la Sierra se materialice en el orden de lo estatal y haya podido traducirse no solo en un reconocimiento jurídico, sino también que este sea incorporado al patrimonio del Estado ante las agendas multilaterales sobre cultura, conservación, cambio climático y defensa de derechos étnicos. Sin embargo, la aplicabilidad del decreto está en revisión por parte de la Corte Constitucional debido a las inconveniencias presentadas por los entes territoriales de orden departamental y municipal que encuentran en la Línea Negra un obstáculo en la implementación de sus políticas de desarrollo y ordenamiento territorial, incluidos entre otros, la minería adjudicada, los proyectos urbanísticos y de infraestructura turística en la zona (Semana, 18 de agosto de 2019).

Otro antecedente fundamental en la aparición de los sitios sagrados en los discursos reivindicativos indígenas del país ha sido la presencia de proyectos extractivos en los territorios indígenas, como es el caso del pueblo U´wa en los años 1990²⁹ y posteriormente en otros lugares del país. Aunado

²⁹ En 1995 inicia la consulta previa para la explotación de yacimientos de petróleo y gas por las multinacionales OXY y SHELL en territorio U´wa que comprende la sierra nevada del Cocuy y las llanuras entre el departamento de Arauca

a esto la presencia de actores armados, los bombardeos, la siembra de minas antipersona, la instalación de bases militares, entre otros actos de guerra, afectaron los sistemas espirituales y los procesos políticos territoriales de los pueblos indígenas en Colombia. Esta situación fue reconocida por la Corte Constitucional en el Auto 004 de 2009 donde se refiere a las afectaciones que los “lugares sagrados” han tenido por causa de las dinámicas territoriales del conflicto armado en el país, situación que fue refrendada en los múltiples planes de salvaguarda construidos por los pueblos indígenas referidos en este Auto. Posteriormente, con el Decreto Ley de Víctimas 4633 de 2011 para pueblos indígenas, se adjudica la responsabilidad del Estado de garantizar el libre acceso a “lugares sagrados” y la “interconexión” entre estos que se haya visto afectados por causa del conflicto armado.

Lo sagrado se constituye en un elemento fundamental para el reconocimiento de los derechos territoriales de los pueblos indígenas quienes en las diferentes movilizaciones o mingas de los últimos años lo han puesto en escenarios de interlocución nacional con el Estado. Resultado de estas negociaciones durante la consulta previa del Plan Nacional de Desarrollo 2010-2014, se acordó entre el Gobierno Nacional y la Mesa Permanente de Concertación de los Pueblos Indígenas de Colombia, iniciar la construcción de lineamientos de política pública para la protección de los sitios sagrados.

y Boyacá. En su momento la querrela se centra en la explotación del yacimiento petrolero Gibraltar 3, ubicado en un sitio sagrado, la construcción de una carretera que atravesaría el territorio indígena y el impulso de ecoturismo impulsado por parques nacionales en la Sierra nevada del Cocuy, considerado sitio sagrado para los U'wa. Durante el desarrollo de la consulta previa la empresa quiso obtener un listado de sitios sagrados para comprometerse a no intervenirlos a lo que la comunidad indígena respondió diciendo que todo el territorio era sagrado y con ello advierte la posibilidad de un suicidio colectivo ante la agresión que se haría contra la Madre Tierra. A partir de ahí se da una campaña nacional e internacional con el apoyo de ongs ambientalistas que posicionaron esta lucha en la opinión pública, presionando las decisiones que se pudieran tener y logrando reconocimientos en los procesos de consulta previa que quedaron dispuestos en la sentencia de la corte constitucional SU 039 de 2007 (Serje, 2003).

Frente a este compromiso, en 2013, el Ministerio de Cultura contrata la construcción del primer documento de trabajo que permita avanzar sobre una “Propuesta de lineamientos de Política Pública para la protección y salvaguarda de sitios sagrados en Colombia” (Jiménez, 2013). A través de una revisión amplia de instrumentos jurídicos internacionales, nacionales y del pluralismo jurídico, que incluye las concepciones y experiencias de los Pueblos indígenas, este documento más allá de plantear una definición de los sitios sagrados, propone el reconocimiento del derecho de toda persona y/o colectivo a definir lo que considera sagrado, de manera libre y autónoma, todo aquello de alto valor y significancia dentro de los sistemas de conocimiento y creencias culturales.

En dicho diagnóstico se plantea la fragmentación que supone negar la existencia de sistemas de sitios sagrados interconectados y que se ha dado fundamentalmente por impulso de proyectos extractivos o de infraestructura, el conflicto armado, las políticas de conservación y patrimonio en áreas protegidas y zonas arqueológicas, la industria turística, los planes de desarrollo y ordenamiento territorial, entre otros, frente a lo que se proponen programas de protección y salvaguarda.

Es claro que se retoman acá casos como el pueblo Embera o los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta y desde allí se plantea un giro en relación a la comprensión de los sitios sagrados más desde la idea de lugares, en donde si bien, existe una localización en el espacio, este ocurre en una red de relaciones con otros lugares asociados con la vida cotidiana, la identidad, la memoria, el arraigo y las concepciones particulares y globales de espacio y naturaleza.

Posteriormente se retoma este asunto para el Plan Nacional de Desarrollo 2014-2018 y el Ministerio de Cultura le encarga al Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), que aporte una visión antropológica oficial que oriente los lineamientos y la implementación de dicha política pública. Resultado de este trabajo se publica en 2018 el libro *Lugares sagrados: definiciones y*

amenazas: prolegómenos a la elaboración de una política pública dirigida a los pueblos indígenas (Saade y Páramo, 2018).

Si bien el documento responde a las demandas étnicas sobre derechos particulares, se resalta con fuerza la condición universal de lo sagrado como algo que no solo se circunscribe a la experiencia étnica sino también al resto de sociedades. En tal sentido se señala la amplitud de los significados y experiencias en diversas sociedades y lugares y por tanto el uso del término “sagrado” como una traducción que trae consigo el problema de invisibilizar la diversidad de concepciones culturales. Sin embargo, el propósito del texto orientado hacia la formulación de una política pública plantea la necesidad de proponer elementos fijos que puedan abarcar un espectro amplio del fenómeno.

En desarrollo de dicha tesis, se plantea que los lugares sagrados “pueden entonces ser explicados como lugares poseídos por lo sagrado, donde este se manifiesta y es tratado por la gente, y en esta medida hacen las veces de mantenedores del equilibrio del mundo en todas sus dimensiones, de recordatorios de los orígenes y del devenir de la vida social, así como de marcadores territoriales, geográficos y políticos” (Saade y Páramo, 2018, p.38).

Los autores proponen la noción de lugar, a diferencia de sitio o espacio, pues estos solo hacen referencia a una unidad espacial que “contiene algo”, mientras que el lugar implica tanto espacio como tiempo siendo esta una característica de la experiencia sagrada. Agregaríamos siguiendo a Massey (2012) que, si bien el tiempo es una dimensión de la sucesión, la noción de espacio contempla una dimensión de la multiplicidad que deviene de las diversas trayectorias y posibilidades de futuro que se puedan concebir políticamente y que vemos en los lugares sagrados de comunidades étnicas como algo que puede haber sido producido y disputado históricamente con las geografías hegemónicas del Estado nacional.

Saade y Páramo (2018) recogen planteamientos de comunidades indígenas sobre las principales amenazas a los lugares sagrados de las cuales se derivan campos de acción propios de una política pública. Específicamente se refieren a territorios y lugares sagrados con jurisdicción del gobierno indígena (adentro y afuera de resguardos), en jurisdicciones superpuestas (áreas protegidas naturales y arqueológicas, ordenamientos territoriales), y por fuera de la jurisdicción indígena, que en cualquiera de los casos puede sufrir amenazas concretas por el conflicto armado, la militarización de los territorios, cultivos ilícitos, presencia de proyectos de infraestructura, la explotación de recursos naturales, la ampliación de la frontera agrícola, el turismo, las áreas protegidas, la g.uaquería e investigaciones arqueológicas sin el consentimiento de las comunidades, entre otros. Esta serie de superposiciones son retos complejos para poder llevar a cabo algo como una política pública dirigida a los lugares sagrados indígenas.

Para el Plan de Desarrollo 2018-2022 la Mesa Permanente de Concertación señala que no hay avances considerables en la materia y se incluye nuevamente la necesidad de concertar, garantizar e implementar la política pública de protección de sitios sagrados y de alto valor cultural y ambiental de los Pueblos Indígenas.

Será importante para futuros trabajos investigativos sobre este tema, indagar por los impactos de la aplicación de dicha política, no solamente en las adecuaciones de instituciones del Estado que se pudieran dar en el ámbito de lo nacional, departamental o municipal, sino y sobre todo en relación con las comunidades y pueblos y las discusiones que se dieran en relación a la conveniencia o no de dicha política.

4.3. *Jaikatuma Usakira* o Cerro Careperro: un lugar sagrado en disputa

“Por allá tenemos esos animales, si hacen minería en el *jaikatuma*, si lo tumban se soltarían todos esos animales y matarían a todo. Es un problema”. *Jaibaná* Rafaelito Majoré Chibugadó. Octubre de 2014.

Foto 14. *Jaikatuma Usakira Cerro Careperro*



Fuente: Archivo OIA

Como lo referíamos en el Capítulo 2, el cerro Careperro (ver foto 14) fue registrado desde 1840 en los mapas del ingeniero Carlos de Greiff quien viajó por el noroccidente de Colombia con el propósito de trazar caminos y modernizar la actividad minera. El Careperro aparecería de nuevo en los planos estatales en los años 1970 cuando se da un nuevo impulso a la exploración minera del país encomendada al Instituto Colombiano de Geología y Minería (INGEOMINAS) quien realizó entre 1972 y 1982 actividades de prospección geológica en los municipios de Murindó, Frontino y Dabeiba (Antioquia) y Riosucio (Chocó), en la zona que han denominado Batolito de

Mandé. Estos estudios geológicos fueron tenidos en cuenta en la formulación del esquema de ordenamiento territorial del municipio de Murindó entre 1998 y 1999, donde se define la zona del Cerro Careperro dentro de su componente minero (Yagarí, Arango Arroyave y Arboleda Betancur, 2008).

A partir de 2001 con la Ley 685 se expide un nuevo Código Minero impulsando la minería a gran escala por todo el país mediante concesiones a multinacionales extranjeras, como parte del modelo de desarrollo que se instauraba en América Latina, y por supuesto Colombia, situación que alertó a comunidades étnicas, campesinas y grupos ambientalistas. En 2005 comienza a desarrollarse el megaproyecto minero Mandé Norte luego de la adjudicación de 9 concesiones mineras por parte de la Gobernación de Antioquia a la sociedad Muriel Mining Corporation filial de la multinacional británico-australiana Río Tinto.

Entre 2006 y 2008 se realizaron reuniones y talleres con las comunidades, promovidas por el Ministerio del Interior y la empresa Muriel Mining Corporation, con la intención de desarrollar una consulta previa³⁰ que permitiera seguir adelante con el propósito de la explotación del Cerro. A través de acuerdos con algunas autoridades indígenas, sin consentimiento y conocimiento de las comunidades, recolectaron muestras de material mineral y comenzaron a realizarse perforaciones de prospección en el cerro Careperro, lo que comenzó a alertar a la población (López, 2007).

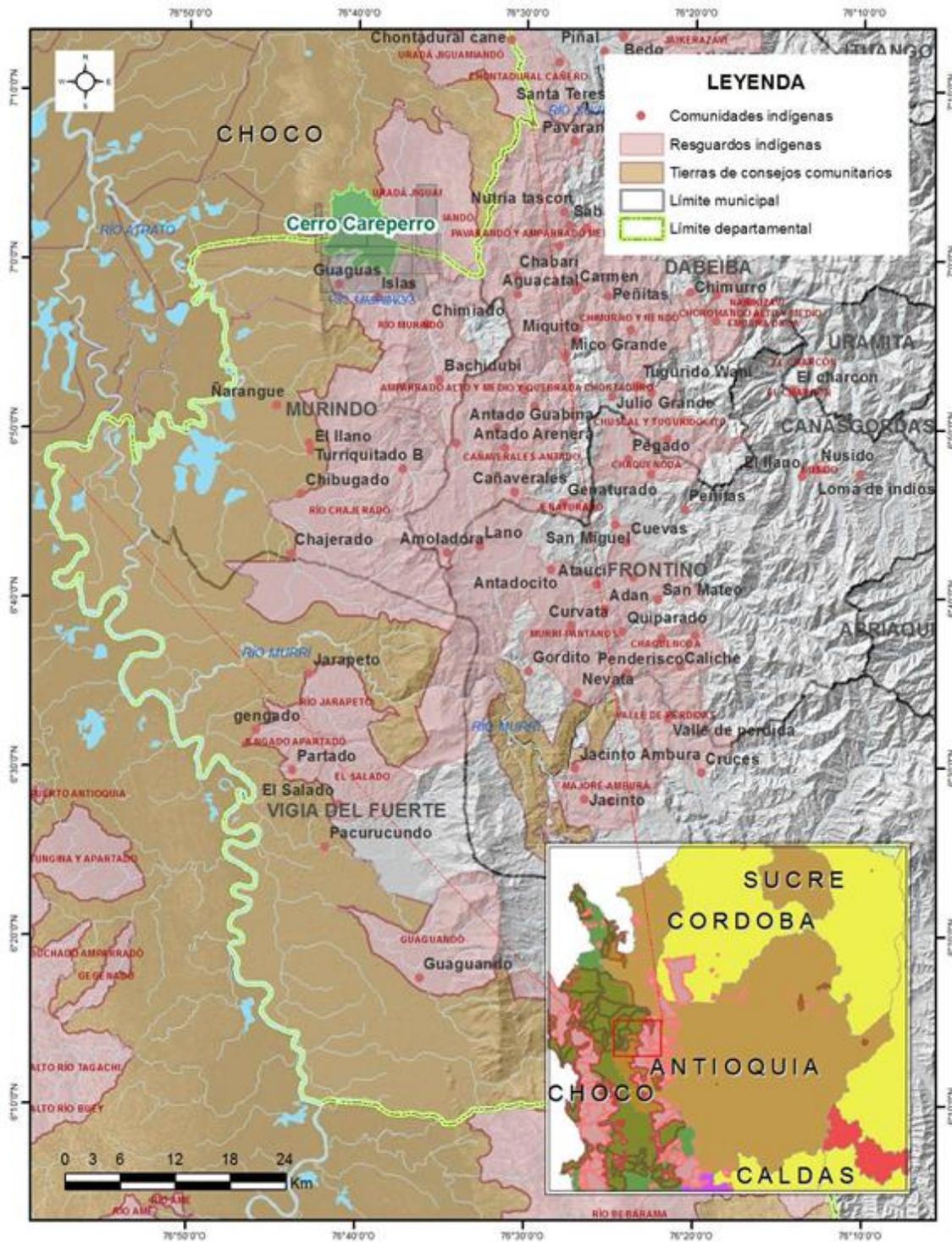
En la Política Organizativa de los Pueblos Indígenas de Antioquia del año 2007, en su línea de Territorio y Medio Ambiente, si bien se hace mención de los sitios sagrados, no había una afirmación reivindicativa desde la religiosidad Embera, Gunadule o Senú, como si lo ha implicado

³⁰ La consulta previa es un derecho humano de carácter colectivo amparado por el convenio 169 de la OIT y refrendado constitucionalmente en Colombia por la ley 21 de 1991. A partir del reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas a definir sus propias prioridades de desarrollo se contempla la aplicación de consulta previa para toda política, programa y proyecto que tenga impacto sobre la vida de los pueblos indígenas.

en las reivindicaciones indígenas de otros Pueblos Indígenas en Colombia y el mundo (Organización Indígena de Antioquia, 2007). Sin embargo, el domingo 15 de abril de 2007 el periódico *El Colombiano* en su sección de temas contemporáneos titularía “Careperro: territorio sagrado” señalando cómo este sería “profanado” por la explotación minera a gran escala como lo pretendía la empresa Muriel. El reportaje relata además la realización de un ritual en la comunidad Guaguas del Resguardo Río Murindó, cuyo objetivo era encerrar los *jai* que andaban sueltos, resultado de la perforación de pozos para prospección minera que venían ocasionando enfermedades y conflictos en las comunidades cercanas al Cerro (Gómez, 2007).

La pretensión principal estaba sobre el Cerro Careperro, un lugar en donde confluyen dos departamentos, Chocó y Antioquia, dos municipios, Carmen del Darién y Murindó, tres resguardos, Río Murindó, Río Chageradó y Urada Jiguamiandó, dos consejos comunitarios, Curvaradó y Jiguamiandó, y un área definida por la Ley 2 de 1959 como baldíos de la nación con comunidades campesinas (Ver Mapa No. 5).

Mapa 5. Resguardos y Títulos colectivos de comunidades negras en área Cerro Careperro



Fuente: Morales, L. SIG OIA 2019

En 2009 inició la militarización del territorio Embera por parte del Ejército Nacional. La Brigada XVII estableció en el cerro una base militar con helipuerto, que era usado no solo para mover tropas sino también a funcionarios y maquinaria de la empresa Muriel Mining Corporation. Con la llegada del proyecto, el conflicto armado se exacerba en la disputa por el control del área por parte de los actores armados (FARC, AUC y Fuerza Pública). En este contexto se da el desplazamiento de la comunidad Coredocito. Las comunidades con sus organizaciones indígenas y afrodescendientes, junto con ONG's que acompañaron el proceso, ayudaron a denunciar esta situación y la disposición de defender su territorio³¹.

Inicialmente, en las asambleas comunitarias indígenas se enunciaba la preocupación por la posible explotación minera en su territorio, y que no se garantizara el derecho a la consulta previa y los derechos territoriales. Dentro de este proceso los líderes mayores comienzan a narrar la historia de origen del pueblo Embera, a reflexionar sobre lo que era un *jaidé* como el Careperro y lo que ha significado para su mundo. En las asambleas se identifica la pérdida de conocimiento sobre los *jaidé* en las nuevas generaciones y por tanto la importancia de volver a hablar de esto, tanto al interior de las comunidades como hacia el Estado y la sociedad en general.

Es posible que en medio de estas reflexiones, se haya activado el diálogo entre los mayores sobre la importancia de los *jaidé* para su cosmovisión y su sentido de identidad y existencia, con los nuevos discursos del liderazgo indígena que han incorporado y ecologizado su relación con lo territorial, a partir de una idea de naturaleza como recurso que se debe conservar, lo que lleva a entender y traducir los *jaidé* como sitios sagrados naturales, asociando la idea de lo patrimonial e

³¹ Comisión Intereclesial de Justicia y Paz, “Estamos en desplazamiento forzado causado por la empresa Muriel Mining”, 11 de marzo de 2009, <https://www.justiciaypazcolombia.com/estamos-en-desplazamiento-forzado-causado-por-la-empresa-muriel-mining/>

incorporando la sacralidad al ejercicio secular del cabildo indígena, y es desde allí que se comienza a dar la acción política.

La probabilidad de que el *Jaikatuma* Careperro esté en peligro potencia que se produzcan los sitios sagrados como espacialidades en disputa, al punto que algunos miembros de las comunidades Embera del Atrato medio estén dispuestos a dar la vida en esa disputa. Se fortalece la defensa territorial que se comienza a dar a través de asambleas comunitarias y, en especial, por el relacionamiento entre las organizaciones indígenas y las organizaciones afrodescendientes en los llamados Encuentros Interétnicos, las autoridades indígenas y las autoridades de los consejos comunitarios, acompañadas de ONGS nacionales e internacionales. Como lo han denominado líderes y lideresas indígenas, afros y campesinos, el Atrato es un territorio interétnico que pone en tensión la idea de Estado moderno, aunque no logre escapar de esta lógica que dispone de límites entre resguardos y territorios de comunidades negras.

Frente a esta situación, en febrero de 2009, se realiza la Consulta Popular Interétnica como espacio autónomo de decisión de comunidades indígenas y afrodescendientes y con acompañamiento de organizaciones internacionales de cooperación. Allí se determina mediante voto un “no” absoluto ante el proyecto minero, y como medida de defensa territorial, se acuerda la realización de una minga al Cerro Careperro para la recuperación de este lugar, encabezada por las mujeres Embera. Cerca de 1.250 indígenas en compañía de afros y campesinos de diferentes comunidades de Murindó, Vigía de Fuerte, Urrao, Frontino, Dabeiba, Mutatá, Carmen del Darién y Riosucio, caminaron hacia el Cerro y se establecieron allí durante tres meses de minga, y en condiciones difíciles, realizaron asambleas, recorridos, rituales y bailes, llevando a que el Ejército Nacional y

los funcionarios de la minera, asentados en el *Jaikatuma Usakira*, se retiraran. Así lo narra un líder de la región:

“Más de 1.000 Embera caminamos al Careperro. Pa nosotros careperro es sitio sagrado, porque *jaikatuma* eso es vida, vida Embera. Por qué, porque allí todos los animales que Embera consume viven allá y de allá nacen y se reproducen, de eso viven los Embera, de animales. En ese sitio viven ríos quebradas, saltillos, hay medicinas que acá no se consigue. Los *jaibaná* meten allá y cuando hay cantos de *jai* llaman de allá para que vengan a hacer sanación. Fuera de eso los Embera resisten. Son los pulmones de Embera, de allá respira Embera, dependemos del cerro. No solo es ese cerro, hay otros cerros, acá hay 7 cerros, el *Careperro*, *Jenené*, *Gorogó*, *Kipara*, *Yu*, *Bemia*, *Bartolo*, de los siete cerros llegan todos los ríos. Donde los Embera viven del territorio y por eso es que defiende. Alrededor de los cerros viven los indígenas. Allí más arriba está el cerro Primitival allá hay comunidades, ya es Chocó. Para Embera no es Chocó, sino pa Embera no hay límite. Pero los *kapunia* a través de su política el gobierno utiliza que eso es Chocó. Es Chocó, pero es Embera que tiene la misma necesidad. Atrasito viven las negritudes. Cuando hubo la minga también participaron los afros y los mestizos, entre todos defendemos los cerros, no solo el Careperro. Allá están las semillas de los árboles y necesitamos para hacer vivienda, también hay árboles medicinales, para eso defendemos el territorio. (Alberto Sinigüí. Taller Cartografía. Comunidad Isla. Resguardo Río Murindó. Octubre 2014).

El referente fundamental que comienza a transformar los *jaidé* en sitios sagrados es la movilización al *Jaikatuma Usakira* en 2009 (ver foto 15), promovida por las autoridades locales y la

organización indígena regional, apoyadas por diferentes ONG's³² y las comunidades que participaron de aquella acción política en la que se da una presencia muy fuerte del discurso ambientalista y la concepción indígena sacralizada sobre su relación con el territorio.

Foto 15. Minga Territorial por la defensa del Jaikatuma Usakira darra. Abril 2009.



Fuente: Archivo OIA

En abril de 2009, las autoridades indígenas del Resguardo Río Murindó entablaron una acción de tutela contra los Ministerios del Interior y de Justicia, de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial, de Defensa, de Minas y Energía y de Protección Social, por la vulneración de los derechos a la vida, a la seguridad personal, a la consulta previa, a la existencia, a la integridad cultural y social, a la identidad cultural, a la autonomía de las comunidades indígenas, a la

³² Algunas de las organizaciones no gubernamentales con proyectos de cooperación internacional para el desarrollo desde los cuales impulsaron este proceso fueron Justicia y Paz, ChristianAid, Mugarik Gabe, Swissaid, Oxfam, Almaciga, entre otras.

protección de la riqueza de la Nación y al debido proceso. Se argumentan las irregularidades violatorias del derecho a la consulta previa, y se denuncian las constantes operaciones militares en el lugar. En octubre de 2009 la Corte Constitucional en su Sentencia T-769/09, respondiendo a la acción de tutela entablada, les da la razón a las comunidades sobre la vulneración del derecho a la consulta previa y ordena la suspensión de actividades de exploración minera en esta zona hasta que se cuente con un estudio de impacto ambiental. Este requerimiento jurídico se fundamenta en la afectación al derecho a la consulta previa. Sin embargo, es importante indicar que se argumenta la afectación que tendría sobre las comunidades indígenas si se llegara a instalar un proyecto minero sobre el cerro sagrado Careperro, y el territorio ancestral Embera que incluye parte de los municipios de Frontino, Vigía del Fuerte, Urrao y Carmen del Darién.

La Corte Constitucional reconoce en su sentencia, no solo el derecho a la consulta previa, sino también el derecho territorial relacionado con su usufructo material y el fundamento de la “religiosidad indígena” en relación con la *Madre Tierra* como elemento de su integridad étnica, cultural, social y económica, tal como indicaron los demandantes. También alude a la importancia ecológica de la zona para sus pobladores y el país, y a la estrecha relación entre el territorio y la supervivencia cultural y económica de las comunidades étnicas, que se ven amenazadas por el proyecto Mandé Norte, con una expectativa de explotación de 60 años³³ (Corte Constitucional, 2009).

³³ Algunos argumentos de la tutela: “pone en riesgo la biodiversidad”, dado que la zona motivo de explotación y exploración es “rica en especies endémicas de flora y fauna - ocupa el segundo lugar en el mundo en especies de aves”; indicaron que “la extracción, el refinado (*proceso industrial para hacer más puro un metal*), el uso dispersivo y los residuos de los metales y los minerales pueden causar problemas ambientales locales significativos”. En el mismo sentido señalaron que afecta “las cabeceras de los ríos, nacimientos de aguas que sirven como fuente directa a las comunidades para su consumo”, donde se generaría un impacto ambiental en los “cultivos de pancoger, los animales y la salud de las personas, significando con esto la pérdida de las economías tradicionales, base de la supervivencia... de los Pueblos Indígenas y tribales” (fs. 718 y 719 ib.). Adicionalmente, “si el territorio para las comunidades ancestrales, es la base fundamental de su cultura y de su supervivencia como pueblo, hay que concluir que la

Renace entonces *jaikatuma usakira darra* y el pensamiento jaibanístico en la acción política indígena, activando las concepciones espaciales Embera y proyectándolas en pro de la defensa de su territorio. No solo se harían acciones jurídicas y de hecho, sino también rituales de encerramiento del *jaikatuma*, con el correspondiente acompañamiento y orientación de los *jaibaná*.

“La gente no estaba dividida, porque Murindó siempre luchamos por el tema del territorio, luchamos unificada, luchamos juntos, por ejemplo, en la zona de Murindó no queremos nada de empresarios. Cuando entró empresario al cerro Careperro, nosotros de aquí hasta de Turriquitadó Alto nos desplazamos hasta el cerro Careperro para hacer la protesta y donde perdieron la vida de 5 niños, haciendo protesta en ese cerro, aguantando hambre, mal dormidos, pero se tocó aguantar hambre defendiendo el territorio.

Porque allí todas las riquezas tenemos allí, todas las riquezas están allí, allí uno encuentra todas las plantas medicinales, todo el sitio sagrado donde hay, Macario decía, donde hay ríos, donde hay plantas medicinales, animales, y oro, donde hay animales que utiliza *jaibaná*, *wangaramia* decimos nosotros. Por eso pa nosotros el sitio cerro Careperro es tan importante, y si nosotros dejamos deforestar toda esa zona seguramente las quebradas se va a secar, entonces allí nosotros nos afectamos y por eso analizamos eso. También ese día hicimos ritual en cerro Careperro, con el *jaibaná* Antolino, él es de Guagua, ese es duro, con ese hicimos ritual para proteger el sitio sagrado, es muy delicado, allá si entra cualquier

protección constitucional tiene desarrollo legal y que hace intocables los sitios considerados como sagrados, como el ‘cerro Careperro’; y, dado que la autoridad indígena ejercerá una veeduría que comprende, entre otras, la parte ambiental, podrá mantener, por medio de sus voceros, un control sobre las actividades que el proyecto demanda” (f. 106 ib.). Desde su expedición esta sentencia es referente jurisprudencial para el país en relación a los derechos indígenas.

gente extraña, los animales como espíritu están ahí pendiente pueden agarrar. Por eso es importante para nosotros.

Como nosotros luchamos unidamente comunidad en Coredocito, Guagua y Guayabal, Guayabal es Chocó sí, pero unimos nosotros. Entonces quedó de verificar, hasta hoy como Guagua y Coredocito visitan ese Cerro. Siempre sube la loma a verificar y no ha habido nada allá, ni los ejércitos están allá, eso están quietecito, hasta el momento” (Entrevista Darico Castañeda Gobernador Mayor de Murindó. Octubre de 2014).

Para 2014 seguían vigentes 61 títulos mineros entre los municipios de Murindó y Vigía del Fuerte en su gran mayoría de AngloGold Ashanti, Glencore-Xtrata y La Muriel, los que terminan “coincidiendo” o superponiéndose a los resguardos.

Tabla 4. Títulos mineros y resguardos de Murindó y Vigía del Fuerte

Municipio	Resguardo	Área	Comunidades	N° Títulos mineros	Área en superposición
Murindó	Río Murindó	18.270	Coredó, Isla, Bachidubi y Guagua	23	10.176,64
	Chageradó	42.230	Chageradó, Chibugadó, Ñarangue, Turriquitado Alto, Turriquitado Llano y la Raya	32	17.598,70
Vigía del Fuerte	Jarapetó	5.583	Jarapetó	1	0,5
	Guaguandó	13.260	Guaguandó	4	9.943,66
	El Salado	16.144,30	El Salado y Paracucundó	1	13,38
	Jengadó-patadó	4.546	Jengadó y Patadó	0	0

Elaboración propia con información de Catastro Minero Nacional. 2014

No hay nada que indique que el *Jaikatuma Usakira* esté calmado. No es casualidad que en 2019 denuncien ante la OIA nuevas visitas de funcionarios del proyecto Mandé Norte en las comunidades, a pesar de la negación de apelación a la empresa por parte de la Corte Constitucional. El contexto es favorable por parte de la política minera del actual gobierno y sus intenciones de reactivar proyectos suspendidos, aprovechando el prominente mercado de cobre para el pacífico colombiano (Portafolio, 2018). El enfrentamiento entre indígenas y afros por sus visiones territoriales, particularmente en lo referido a la reubicación del poblado de Murindó hacia un sitio cercano a la base del cerro Careperro, el proyecto de interconexión vial de este municipio con el resto de Chocó y Antioquia y el incremento de presencia de fuerza pública en el *jaikatuma*, sumado a la presencia del ELN y AGC con enfrentamientos en los territorios indígenas, presencia militar en el cerro el 17 de abril de 2019, son situaciones que vienen generando desplazamientos y confinamientos, además de asesinatos selectivos como ocurrió en Alto Guayabal con un líder indígena en Riosucio (Campos, 2018).

El *Jaikatuma Usakira* se constituye en un espacio sagrado producido en la disputa con el Estado que define la propiedad sobre el subsuelo y su adjudicación al capital transnacional bajo el telón de la guerra, pero a su vez es productor de las dinámicas políticas e identitarias de los Embera del Atrato medio.

4.3.1. Estrategia de defensa y gestión territorial

Durante la estrategia de resistencia por la defensa del *Jaikatuma Careperro*, en la asamblea de autoridades indígenas de Murindó, Vigía del Fuerte, Carmen del Darién, Alto Guayabal, Dabeiba, Frontino, Mutatá, Urrao y Chigorodó, en julio de 2009, identifican los principales sitios sagrados

del territorio Embera, y los declaran como “Áreas Indígenas de Protección”³⁴ (ver mapa 7), ordenan a la OIA seguir trabajando por el conocimiento de los sitios sagrados y definen comunicar su experiencia a la opinión pública lanzando así la campaña *Sitios Sagrados Naturales Patrimonio Embera Para El Mundo*. Este título deja ver como el *jaidé* se vuelve un híbrido de representaciones globales y locales, pero en esencia como una estrategia para la defensa territorial a partir de las fisuras que la legislación ha abierto para el reconocimiento de derechos étnicos.

Esta campaña se desarrolla desde la Política de Territorio y Medio Ambiente de la OIA³⁵ y se orienta principalmente a denunciar la amenaza minera que enfrentan los territorios indígenas en el departamento y las consecuencias que traería la explotación minera a gran escala para el Chocó Biogeográfico y para el pueblo Embera. Como parte de las acciones adelantadas se realizan videos, publicaciones y gestiones interinstitucionales de carácter nacional e internacional, denunciando el riesgo y atropello que trae el proyecto minero y las consecuencias para la vida del pueblo Embera frente a la amenaza de la política minero-energética que había entregado títulos mineros superpuestos en cerca del 70% con los resguardos indígenas en Antioquia. Además, resalta la amenaza en términos ambientales y cómo la cosmovisión Embera ha contribuido con la conservación, siendo los territorios indígenas en Antioquia el último reducto de bosque natural del departamento (Posada, 2011). La campaña de sitios sagrados trascendió al Atrato y fue convirtiéndose en política de la OIA para todo el departamento.

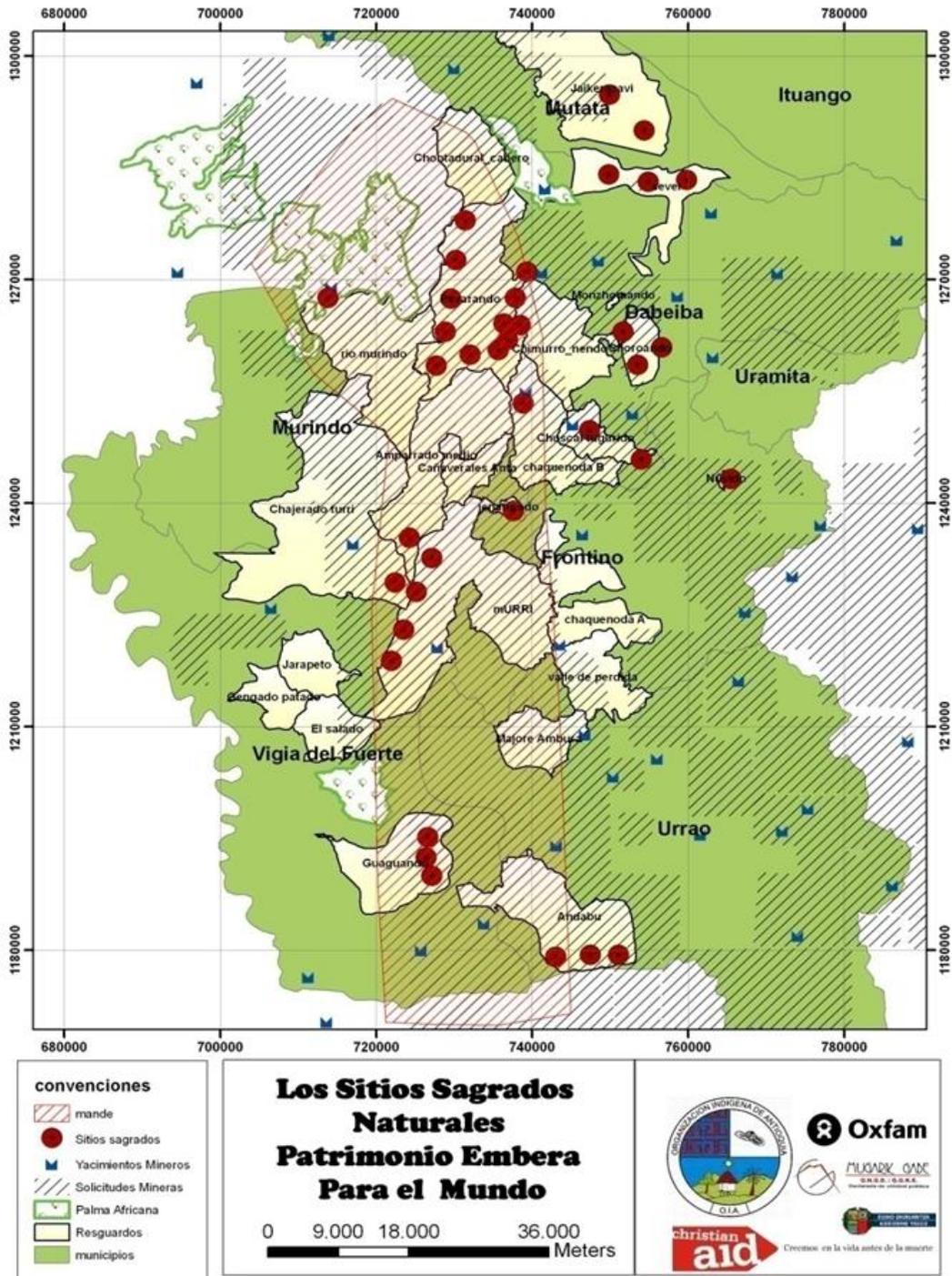
³⁴ Los sitios sagrados de mayor importancia en Murindó, Carmen de Atrato, Urao Frontino Dabeiba, Vigía del Fuerte, Mutatá y Chigorodó, son *Jai Katuma* (Careperro), *Katuma Chageradó*, *Katuma Paimadó* y *Pegadocito*, *Katuma Soso só*, *Katuma Eburá*, *Katuma Sobia*, *Katuma Chever*, *Katuma Chibugadó*, *Katuma Tasidó*, *Katuma Mojaudó*, *Katuma Gedega*, *Katuma Guangaramia*, *Katuma Necó*, *Katuma Yaberaradó* (Serranía de Abibe), entre otros (Declaratoria Asamblea de Autoridades Indígenas de los municipios de Mutatá, Murindó, Frontino, Dabeiba, Vigía del Fuerte, Chigorodó, Urao, Carmen del Darién, Alto Guayabal, Nuevo Cañaveral y Urada. Mutatá *Jaikerazabi*. Julio de 2009).

³⁵ En 1992 a partir del Plan de Etnodesarrollo de los Pueblos Indígenas de Antioquia, se crea la Política Territorial, orientada a avanzar en la conformación de las Entidades Territoriales Indígenas, incorporadas en la Constitución Política de 1991. Será en 2007 con la reestructuración del Plan de Etnodesarrollo como Política Organizativa *Volver a recorrer el camino de los ancestros*, que se amplía a Política de Territorio y Medio Ambiente.

Como acciones internas de la campaña se fomentaron declaraciones políticas desde la jurisdicción indígena sobre los sitios sagrados como áreas de conservación o de protección ambiental, se impulsaron acciones para el fortalecimiento del control territorial que incluyeron, aseguramientos o encerramientos de los *jaidé* y trabajo conjunto entre *jaibanás*, mingas y recorridos territoriales con la guardia indígena como ejercicio autónomo para el control territorial, y la identificación y cuidado de los sitios sagrados.

Inicialmente se produjeron cartografías que visibilizaran los sitios sagrados (ver Mapas 6 y 7), como una manera de denunciar el riesgo que trae la implementación de megaproyectos mineros. La ubicación de los *jaidé* que antes era un conocimiento de los *jaibanas* y de las poblaciones locales, ahora son georreferenciados y puestos en mapas, como una manera de movilizar el discurso de defensa de un territorio naturalizado y sacralizado ante las instituciones estatales y de cooperación internacional.

Mapa 6. Primer mapa publicado de sitios sagrados Embera en Antioquia afectados por proyecto Mandé



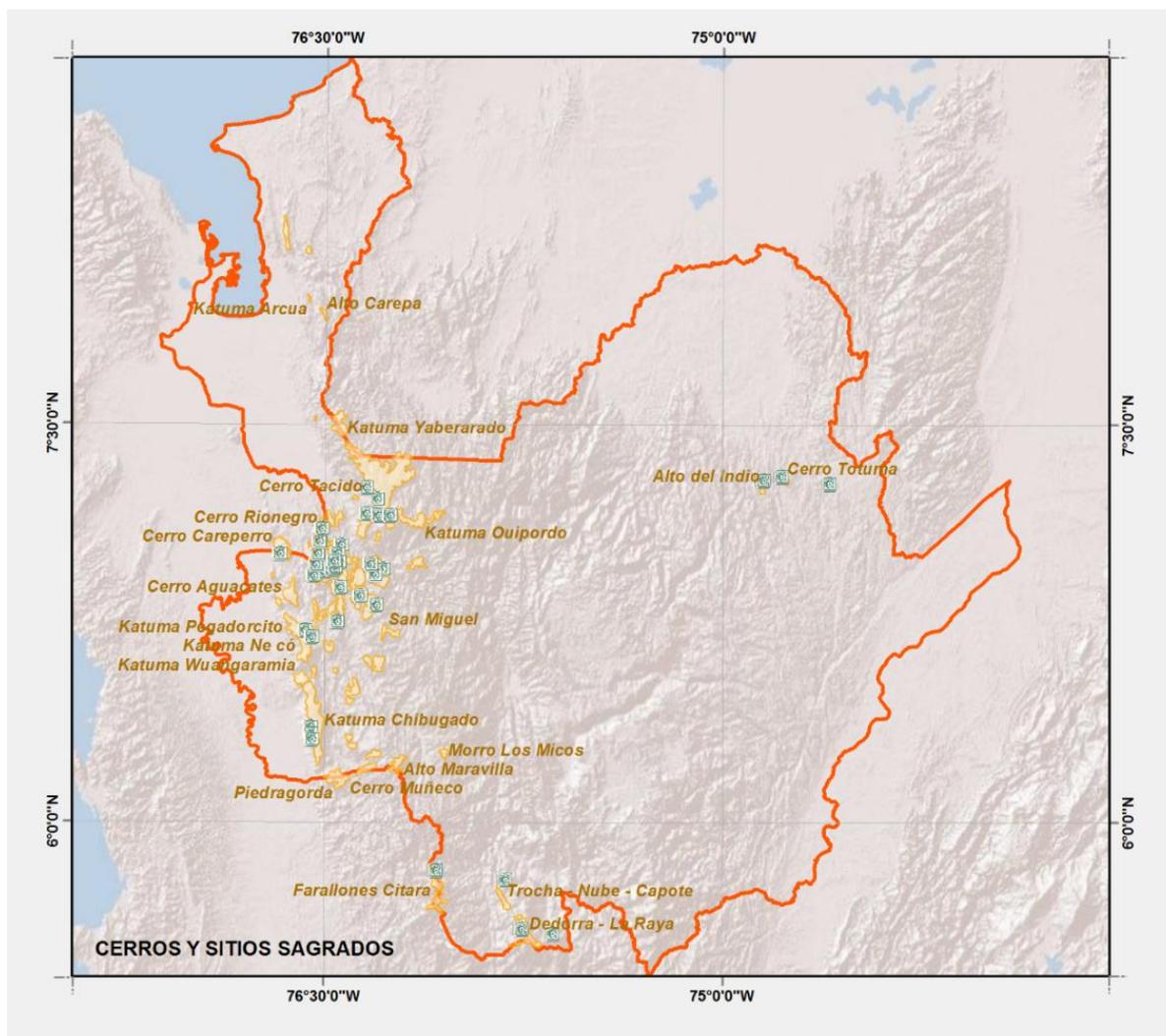
Fuente: Organización Indígena de Antioquia, 2011

Por otro lado, durante el trabajo de campo se evidenciaron las discusiones comunitarias constantes sobre la conveniencia o no de publicar, mapear y mostrar al mundo los *jaidé*, ¿para qué mostrarlos? ¿qué mostrar y qué no? Sus dueños, recelosos, temen que por esta vía se dé una expropiación de sus conocimientos, se ceda en el control sobre estos y por tanto del orden del mundo Embera. Ahora existe un control por parte del poder secular indígena representado en cabildos y gobernadores de una generación que ha transitado por procesos educativos y de formación política en sus organizaciones locales y regionales, quienes movilizan el discurso de los sitios sagrados naturales, realizan alianzas y acciones conjuntas con instituciones estatales e internacionales que promueven las agendas del desarrollo sostenible y alternativas al desarrollo que se entrelazan y, muchas veces, confunden las decisiones de las organizaciones y autoridades indígenas.

La reflexión sobre los sitios sagrados también hace parte de las discusiones de docentes y comunidades indígenas sobre la necesidad de su inclusión en los Proyectos Educativos Comunitarios (PEC) y el Sistema de Educación Indígena Propia (SEIP), cuya propuesta curricular parte de concepciones Embera, pero a su vez desarrollan contenidos curriculares del proyecto educativo nacional, de manera que los *jaidé* se institucionalizan dentro de los procesos de educación como sitios sagrados naturales asociados a áreas protegidas (Gobernación de Antioquia, 2019).

La OIA comenzó a visibilizar los sitios sagrados naturales como elementos que configuran la territorialidad Embera, resaltando esa visión cultural como eje estructurante de procesos de ordenamiento territorial desde los intereses de los planes de vida, su importancia ecológica y su pertinencia frente a procesos agresivos de ordenamiento territorial ajenos a sus proyectos de vida.

Mapa 7. Cerros y sitios sagrados indígenas de Antioquia.



Fuente: SIG OIA 2015

Desde allí se comienzan a explorar las posibilidades de definir, desde estas concepciones (culturales, políticas y ambientales), áreas protegidas indígenas que permitan generar bases para la implementación de Planes de Vida de comunidades Indígenas, donde los sitios sagrados naturales fundamentan la proyección de Entidades Territoriales Indígenas, la constitución de figuras de

conservación y de ordenamiento territorial que puedan ser reconocidas por los ordenamientos territoriales estatales.

Estas acciones se han financiado con el apoyo de la cooperación internacional para el desarrollo, específicamente las ONG Mugarik Gabe y Almaciga, con recursos de País Vasco y la Unión Europea, contribuyendo con los procesos de la OIA, dirigidos a enfrentar los conflictos entre territorios étnicos y áreas protegidas, además del apoyo a las acciones internas de la OIA. Con entidades como Corantioquia, Parques Nacionales Naturales (PNN), Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico (IIAP), se ha participado en proyectos dirigidos a la conservación de la naturaleza, aunque estas hagan parte de las políticas y líneas de trabajo propios de la agenda multilateral en estos temas.

Con la Dirección Territorial Andes Occidentales de Parques Nacionales Naturales se ha tenido una relación histórica, principalmente por la superposición que existe entre los parques nacionales de Paramillo y Orquídeas, con los resguardos de Yaberaradó en Chigorodó y Chaquenodá y Valle de Pérdidas en Frontino y Urao. Con la declaración de áreas protegidas de los sitios sagrados por parte de las autoridades indígenas se comienza a trabajar por el reconocimiento oficial de los sitios sagrados por parte de las instituciones estatales de orden ambiental, así como articularlos con el Sistema Nacional de Áreas Protegidas (SINAP) y el Sistema Departamental de Áreas Protegidas (SIDAP).

Con el IIAP se han adelantado caracterizaciones denominadas socioculturales y biofísicas de los sitios sagrados, mediante procesos de investigación que permitan conocer los elementos geográficos, culturales y biológicos de estos lugares. Estos procesos de investigación incluyen indagaciones sobre procesos de adaptación local al cambio climático y los servicios ecosistémicos que ofrecen. Para el caso de *Jaikatuma Usakira*, el IIAP realizó una caracterización ecológica con

inventarios de fauna, flora y aguas, como herramienta para el conocimiento y valoración de los sitios sagrados y el conocimiento local de los pueblos indígenas del Chocó Biogeográfico, desde el conocimiento experto (Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico, 2013). Además de esto, se realizan encuentros interétnicos para la resolución de conflictos territoriales y se impulsa el trabajo en red entre diferentes “áreas étnicas de conservación” que incluyen diversas experiencias de conservación de comunidades indígenas y afrodescendientes.

En los últimos años, el Fondo Mundial para la Naturaleza (WWF) desde el proyecto GEF ³⁶ “Conservación de la biodiversidad en paisajes impactados por la minería en el Chocó biogeográfico”, ha apoyado el reconocimiento de los sitios sagrados naturales como estructuras ecológicas principales, bajo la argumentación jurídica de la existencia de normas de superior jerarquía que los reconocen como determinantes ambientales y por tanto, deben ser considerados en los proyectos de ordenamiento territorial, en municipios como Vigía del Fuerte, Murindó y Frontino, pese a que aún no exista una política pública clara y una normatividad explícita al respecto de los sitios sagrados en el orden nacional.

Actualmente, se viene realizando la consulta previa del Plan de Manejo del PNN Las Orquídeas, uno de cuyos objetivos es “Conservar y proteger los ecosistemas asociados a los sitios sagrados dentro del área protegida, como parte constitutiva del territorio indígena de las comunidades Embera Eyábida de los resguardos Valle de Pérdidas y Chaquenodá, para la garantía de la pervivencia de la etnia, su cultura y la sabiduría ancestral” (Parques Nacionales Naturales, 2018).

³⁶ El fondo GEF (Global Environment Facility) o Fondo para el Medio Ambiente Mundial nace en 1991 conformado por organismos de la ONU, Ongs internacionales, instituciones estatales y banca multilateral. Es el mayor financiador de proyectos que desarrollan la agenda medio ambiental, cambio climático y demás.

Desde la campaña de defensa de los sitios sagrados de la OIA, se logró incidir en la inclusión del trabajo específico con Pueblos Indígenas en los Planes de Acción de Corantioquia 2013-2016 y 2016-2019, en donde se incluyó el acompañamiento a planes de vida y ordenamiento ambiental territorial. Desde entonces se han desarrollado convenios que buscan adelantar procesos de ordenamiento ambiental y territorial, orientados por el ánimo de armonización de criterios entre saberes expertos y los saberes locales, lo que incluye los sitios sagrados como determinantes ambientales del ordenamiento territorial no solo en los resguardos sino en los municipios y en el departamento.

Sin duda, la instrumentalización de lo étnico o religioso trae consigo el riesgo de convertir los lugares sagrados en formatos comunes, ocultando las transformaciones o hibridaciones producidas en largos procesos geohistóricos. En este caso los *jaidé* que se convierten en sitios sagrados naturales, corren el riesgo de responder más en función de un “nativo ecológico” y sacralizado cuya identidad viabiliza proyectos de mercado verde, estrategias REDD (Reducción de Emisiones derivadas de la Deforestación y la Degradación de los bosques) o pago por servicios ambientales, amenazando los valores consuetudinarios en relación a sus concepciones espaciales y de naturaleza. Pero a su vez, es una oportunidad para viabilizar de manera creativa los proyectos políticos como los planes de vida que permitan reafirmar desde la identidad, el territorio y los *jaidé*, apuestas de vida desde concepciones divergentes al desarrollo como el buen vivir para las comunidades del Atrato medio.

Conclusiones

Esta investigación nace con la pregunta sobre cuáles fueron las condiciones que permitieron la producción de la figura de sitios sagrados en el movimiento indígena de Antioquia, a partir de la amenaza de un megaproyecto minero al *Jaikatuma Usakira* o Cerro Careperro en el Atrato Medio. Circunstancia que puso de relieve la condición religiosa o sagrada del pueblo Embera en los escenarios de negociación y disputa con el Estado colombiano y las empresas multinacionales. Este hecho nos llevó a pensar los sitios sagrados como una producción social del espacio y preguntarnos ¿En qué consiste y cómo opera este proceso de producción de un espacio sagrado en relación con lo local y lo global?

El primer capítulo, **“Geografías de lo sagrado”**, fue fundamental para discernir un enfoque de trabajo desde la denominada Nueva Geografía Sagrada que permitió acercarse al problema planteado desde una perspectiva socioespacial, en donde la producción de lugares sagrados implica la política del lugar como elemento que involucra actores, discursos, redes de poder y conocimiento, los cuales determinan y producen espacialidades sagradas. Comprometer en el análisis de lo sagrado o religioso una mirada postsecular, permite abordar el problema, no desde la negación o el esencialismo de la experiencia religiosa, que puede ocultar las relaciones entre poder y espacio, sino por el contrario, acercarse a las condiciones materiales y a las experiencias que posibilitan la producción de espacios sagrados.

Desde esta premisa y buscando responder a la pregunta sobre los procesos de producción de espacios y geografías sagradas Embera, en el capítulo 2, **“Territorialidades en el Atrato Medio”**, se abordaron los procesos geohistóricos de poblamiento en la cuenca del río Atrato y las territorialidades coloniales, religiosas, estatales y étnicas, en disputa constante en la configuración de la espacialidad del Atrato Medio; procesos de larga duración relacionados con el control y

expansión territorial, la explotación minera, la imposición de una religión y el control sobre los circuitos económicos en esta espacialidad de la cuenca del río Atrato.

Estos procesos fueron impulsados por la territorialidad colonial con su pretensión de control espacial motivada por el despojo de recursos y el control de poblaciones, a través de ejércitos y la Iglesia, que entran en tensión con las territorialidades de las aguerridas naciones nativas y sus prácticas religiosas. Las territorialidades estatales, herederas de la Colonia, continuaron con procesos de control de recursos y poblaciones; no obstante, se han transformado en el relacionamiento permanente con las territorialidades étnicas. Estas últimas han resistido con la incorporación de técnicas jurídicas estatales para la delimitación territorial, desde donde se concilian o exacerban las disputas por la tierra y los recursos naturales.

El acercamiento a la espacialidad sagrada desde la perspectiva propuesta por Chidester y Linenthal (1995) fue desarrollado en el capítulo 3, **“Geografías Embera desde el Atrato Medio”**, donde se concibe la producción del espacio sagrado desde el trabajo ritual, la significación de los lugares y la condición de disputado, proponiendo la superación del dualismo entre sagrado/profano, que se manifiesta en un espacio vacío, y planteando el espacio entendido como producto y productor social de lo sagrado y lo profano.

Desde esta perspectiva resaltamos el rol político en el trabajo ritual del *jaibaná*, cuyo conocimiento le permite tener el control sobre la apertura o cierre de los *jaidé*, para regular la salud y la enfermedad de cuerpos y lugares propios de una geografía Embera. Esta práctica soportaba la posibilidad de asentarse y poseer la tierra, ordenar su uso, además de propiciar la movilidad entre los grupos Emberas en el occidente colombiano motivada por luchas jaibanísticas.

Como en la mayoría de pueblos colonizados, fueron los *jaibaná* quienes han soportado y enfrentado con más intensidad los procesos de colonialidad; en este sentido, el “doctor de indios” termina mediando entre la religión del colonizado y la del colonizador, lo que ha derivado en la asimilación de elementos de religiones hegemónicas, la negación de la religiosidad propia o el sincretismo de prácticas de acuerdo a contextos geohistóricos particulares.

El nacimiento de las organizaciones políticas indígenas modernas, secularizadas en el sentido de configurarse como autoridades civiles que ejercen control social y territorial, se produjo en el contexto de un reciente proceso de nucleamiento de las poblaciones indígenas, y de una colonialidad de larga duración sobre la religiosidad Embera. Estos elementos contribuyeron a la percepción del jaibanismo como generador de conflictos sociales, tras el incremento de la violencia asociada a esta práctica ritual. Sin embargo, en un continuo proceso de transformación, la presencia del jaibanismo persiste y su poder político se reactiva en una postsecularización donde lo sagrado se vuelve central en las disputas por el espacio.

Enfocarse en las relaciones de espacio, poder y condiciones materiales de la religiosidad Embera, permite observar un proceso de colonialidad que se relaciona con la manera como una identidad indígena sacralizada, facilita la instrumentalización de la figura de sitios sagrados. El pensamiento Embera no parte de una ontología donde exista la oposición naturaleza/cultura; son los diferentes discursos, conocimientos expertos e instituciones, las que imaginan unas identidades híbridas con las que se relacionan. Por su parte las comunidades indígenas reconocen dichas identidades instrumentalizando esa idea de naturaleza sacralizada, que les permite posibilidades de resistir a la megaminería y adelantar procesos de ordenamiento y gestión territorial como un ejercicio autónomo.

Es por esto que hablar del *jaikatuma* Careperro, en el capítulo 4, “**De Jaidé a sitios sagrados**”, no solo se refiere a la poética del lugar y lo sagrado; sino a la dialéctica entre el desarrollo y la autonomía territorial indígena.

La emergencia de los lugares sagrados corresponde a la producción de espacios, ritualizados, significados y disputados; localizados, en relación con otros lugares de la geografía Embera, que comienzan a ser nombrados en el discurso de defensa territorial frente al capital transnacional. Esto los lleva a conectarse con otras redes a diferentes escalas geográficas, cuyos discursos sobre la naturaleza, lo sagrado y lo patrimonial, los ubican en una relación de poder que les permite instrumentalizar la figura de “sitios sagrados naturales” como posibilidad de defensa y salvaguarda de las geografías Emberas.

También se reconoce la participación del Estado en la producción de lo sagrado desde la lógica jurídica e institucional, que instrumentaliza un discurso patrimonial de lo inmaterial, que usa lo sagrado como bisagra entre la naturaleza y la cultura, para impulsar políticas que responden tanto a los derechos étnicos como a los mercados del capital natural.

Esto nos sugiere la pregunta sobre cuál y cómo debe ser el papel del Estado en la protección y manejo de los lugares sagrados. En qué medida las instituciones de orden ambiental y patrimonial del Estado como Parques Nacional Naturales, las Corporaciones Autónomas Regionales o el Ministerio de Cultura, son determinadores de políticas sobre los lugares sagrados y cómo se daría participación a las comunidades locales, tanto a los cabildos indígenas como a los *jaibanas* en la toma de decisiones en relación a sus *jaidé*.

Si bien todas estas instituciones están orientadas por las políticas multilaterales para el desarrollo sostenible y la conservación de la biodiversidad, es poco lo que se ha avanzado en un

reconocimiento pleno de autonomía de las comunidades y pueblos indígenas que se concrete en leyes y decretos aplicables en contextos locales y regionales particulares, que superen las promesas de orden constitucional, como la conformación de ETIS o su reconocimiento como autoridades ambientales. Por su parte las organizaciones indígenas, no siempre dimensionan las implicaciones de su agenda política, y muchas veces está ausente una lectura escalar que permita identificar los actores y las relaciones de poder e intereses de un modelo global que también se concretan en las políticas de lo sagrado natural; por tanto, es fundamental que dichas reflexiones estén presentes en las discusiones políticas del movimiento indígena.

La inclusión de la perspectiva de una geopolítica de lo sagrado natural en dichas discusiones, donde no solamente se evidencien las afectaciones de la globalización sobre la territorialidad indígena, sino también el rol que los lugares sagrados juegan en dicha disputa, permitiría contribuir al análisis de las implicaciones que traería para la pervivencia indígena, hacer oficial los sitios sagrados con el riesgo de invertir sus valores culturales, espirituales, sagrados o religiosos, al incluir los valores que impulsan las políticas globales del desarrollo y el mercado del capital natural. Sería importante que las comunidades avancen en la elaboración de estas discusiones y argumentos que requerirán para la negociación inminente frente a la implementación de políticas estatales y multilaterales.

Desde la activación de las espacialidades sagradas con las situaciones de disputa alrededor del cerro Careperro y el camino que ha llevado a transformar los *jaidé* en sitios sagrados naturales, figura que ha cobrado relevancia en los planes de vida y el ordenamiento territorial indígena, se estarían fortaleciendo las apuestas políticas del movimiento indígena siempre y cuando exista un reconocimiento real de la autoridad indígena como autoridad política, territorial y ambiental en sus territorios.

Será importante, para futuros trabajos investigativos sobre este tema, indagar por los impactos de estas políticas estatales territoriales, ambientales y culturales sobre las autonomías indígenas y las discusiones que se dieran en relación a la conveniencia o no de dichas políticas.

La activación de otras espacialidades sagradas que fueron generadas desde el caso Careperro, como el *jaikatuma* Chageradó, el *jaikidué* en Valparaíso o el cerro Totumo en Zaragoza, entre otros, amerita el desarrollo de investigaciones en otros pueblos y lugares de Antioquia y el país, que puedan incorporar análisis sobre los impactos de la aplicación de políticas públicas en el orden de lo ambiental, cultural o patrimonial en las diferentes territorialidades indígenas y estatales.

Finalmente, desde la perspectiva desarrollada en este estudio sería interesante indagar por otras reivindicaciones territoriales indígenas y no indígenas, que no renuncian a los lugares sagrados, espacios ritualizados y significados, que siguen siendo parte del territorio de pueblos y comunidades, en muchos casos en disputa con proyectos y discursos extractivos, ambientales y patrimoniales.

Bibliografía

- Agnew, J. (2011). Space and Place. En J. Agnew y D. Livingstone, *Handbook of Geographical Knowledge*. London.
- Agnew, J., & Oslender, U. (2010). Territorialidades Superpuestas, soberanía en disputa: lecciones empíricas desde América Latina. *Revista Tabula Rasa* (13), 191-213, julio-diciembre. Colombia.
- Anónimo. (1777). Curso del Río Atrato Plano de la Provincia de Zitará. *Archivo General de la Nación. Colección Fondo documental, sección mapas y planos N°5*. Ref.316B. Recuperado de <https://www.archivogeneral.gov.co/consulte/fondos-documentales>
- Arias, M., y López, A. (2014). *Potes de la enfermedad entre los embera. Patogenia y cura*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Arocha, J. (1999). *Obligados de ananse: Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Universidad Nacional.
- Asad, T. (1993). The Construction of Religion as an Anthropological Category. En T. Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (pp. 27-54). Baltimore: Johns Hopkins University Press. Recuperado de: http://www.iupui.edu/~womrel/Rel433%20Readings/01_SearchableTextFiles/Asad_ConstructionOfReligionAnthroCategory.pdf
- Brace, C., Bailey, A., y Harvey, D. (2006). Religion, place and space: a framework for investigating historical geographies of religious identities and communities. *Progress in Human Geography*, 28-43.
- Bradshaw, R. y Linares de Gómez, R. (1999). Fronteras: Una visión teórica en el período contemporáneo. *Aldea Mundo*, 4(7), mayo-octubre. Recuperado de <http://intranet.comunidadandina.org/Documentos/BDA/VE-INT-0009.pdf>
- Bonfil, G. (1995). Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización. En: Guillermo Bonfil Batalla, G. *Obras escogidas de Guillermo Bonfil Batalla, Tomo 2*. México: INI/INAH/CIESAS/CNCA
- Cáisamo, G. (2012). *Kirinca Bio o Kuitá: Pensar Bien el camino de la sabiduría*. [Tesis de Doctorado]. Universidad de Antioquia.
- Campos, R. (2018). La trocha que no termina: buscando paz en el Darién. *Semana*. Recuperado de <https://www.semana.com/nacion/articulo/la-trocha-que-no-termina-buscando-paz-en-el-darien/590660>
- Cantor, E. (2000). *Ni Aniquilados, ni vencidos. Los embera y la gente negra bajo el dominio español. Siglo XVIII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Casanova, J. (2007). Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial. *Revista Académica de Relaciones Internacionales* (7), 1-20.
- Chidester, D. y Linenthal, E. (1995). Introduction. En D. Chidester, & E. T. Linenthal, *American Sacred Space* (pp. 1-42). Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Chidester, D. (2018). *Religion : Material Dynamics*. Oakland, California: University of California Press.

- Codazzi, A. (1958). *Jeografía física y política de las nuevas provincias de la Nueva Granada*. Bogotá: Banco de la República.
- Comisión Intereclesial de Justicia y Paz, (2009). Estamos en desplazamiento forzado causado por la empresa Muriel Mining. Recuperado de <https://www.justiciaypazcolombia.com/estamos-en-desplazamiento-forzado-causado-por-la-empresa-muriel-mining/>
- Córdoba, E. (2006). Sitios sagrados y territorio wiwa. *Universitas Humanística*(61). Recuperado de <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/2085>
- Corte Constitucional de Colombia (2004). Sentencia T-025.
- Corte Constitucional de Colombia (2009). Sentencia T-769.
- Corte Constitucional de Colombia (2009). Auto 004 de seguimiento a sentencia T-025.
- D'Andrea, D. (2014). Secularizaciones y postsecularismo. Perspectivas Descentradas. *Soft Power*, 1(2), 11-18, Julio-diciembre.
- De Greiff, C. S. (1840). Tierras entre Riosucio y el Atrato. *Archivo General de la Nación. Colección Fondo documental, sección mapas y planos de Mapoteca N°4, Ref. 553-A*. Recuperado de <https://www.archivogeneral.gov.co/consulte/fondos-documentales>
- De Greiff, C. S. (1847) El Bajo Atrato y sus principales afluentes recorridos por Carlos S. de Greiff. *Archivo General de la Nación de Colombia Colección Fondo documental, sección mapas y planos de Mapoteca N°6, REF.242*. Recuperado de <https://www.archivogeneral.gov.co/consulte/fondos-documentales>
- De Greiff, C. S. (1970). Apuntaciones históricas y geográficas sobre la antigua provincia de Antioquia. 1852. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Colombia*, 27(102), 17-28. Recuperado de www.sogeocol.edu.co
- Delgado, J. D. (2010). Entre la materialidad y la representación: reflexiones sobre el concepto de paisaje en geografía histórica. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, (19), 77 - 86. <https://doi.org/10.15446/rcdg.n19.16848>.
- Drexler, J. (2002). *"¿En los montes, sí; aquí no!" Cosmología y Medicina tradicional de los Zenúes*. Quito: Abya Yala.
- Dudley, N. (2008). *Directrices para la aplicación de las categorías de gestión de áreas protegidas*. Gland, Suiza: UICN. Recuperado de <https://portals.iucn.org/library/efiles/documents/PAPS-016-Es.pdf>
- Duque, L., Espinosa, I. D., Galvez, A., Herrera, D. y Turbay, S. (1997). *Chageradó, el río de la Cañaflacha partida*. Bogotá: Colcultura.
- Durkheim, É. (2014). *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Madrid: Alianza Editorial.
- Dussel, E. (1969). De la secularización al secularismo de la ciencia. Desde el Renacimiento a la Ilustración. *Concilium Revista Internacional de Teología*(47), 91-114, julio-agosto.
- Elden, S. (2010). Land, terrain, territory. *Progress in Human Geography*, 6(34), 799-817.
- Eliade, M. (1974). *Tratado de Historia de las Religiones I*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

- El Mundo. (1986). Indígenas denuncian asesinatos en Murindó. *El Mundo*. p.12. 5 de noviembre de 1986.
- Escobar, A. (1999). El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología
- Escobar, A. (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? En Lander, E. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/escobar.rtf>
- Esteva, G. (1996). Desarrollo. En Sachs, W. *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. Perú: PRATEC. Recuperado de http://aprendeonline.udea.edu.co/lms/moodle/pluginfile.php/141854/mod_folder/content/0/DiccionarioDelDesarrollo-completo.pdf?forcedownload=1
- Foucault, M. (1999). Diálogo sobre el poder. En Foucault, M. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales Vol II* (pp. 59-72). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2010). Heterotopías. En Foucault, M. *El Cuerpo Utópico. Las Heterotopías* (pp. 63-81). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Friedemann, N. (1982). Embera: escultores de espíritus. En Friedemann, N, y Arocha J. *Herederos del jaguar y la anaconda* (pp. 189-222). Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Gálvez, A. (1998). Cultura y deforestación. La percepción del entorno entre los indígenas Embera del noroccidente colombiano. *Utopía Siglo XXI*, 1(3), 99-118.
- Gamboa, J. (1999a). La manumisión de los esclavos del Chocó 1821-1851. En Vargas, P. (Ed.), *Construcción territorial en el Chocó* (Vol. I, pp. 97-104). Bogotá: ICAN-PNR.
- Gamboa, J. (1999b). Desarrollo de la población chocoana desde la colonización española hasta nuestros días. En Vargas, P. (Ed.), *Construcción territorial en el Chocó* (Vol. I, pp. 105-125). Bogotá: ICAN-PNR.
- Gamboa, J. (1999c). La política de baldíos en el Chocó durante la segunda mitad del siglo XIX. En Vargas, P. *Construcción territorial en el Chocó* (Vol. 1, pp. 127-158). Bogotá: ICAN-PNR.
- Giraldo, N. (2017). Rompiendo el Embrujo Minero. Permanencia y re-etnización de los Embera en Colombia como formas de resistencia al extractivismo. En Valencia Hernández, J. Giraldo Jaramillo, N. Muñoz Villarreal, E., y Hainsfurth, J. *Pueblos Originarios y Extractivismo Minero. Casos en pueblos Embera de Colombia Proyectos Mandé Norte y Marmato*.
- Gobernación de Antioquia. (2019). Pueblos indígenas. Retos y objetivos desde el Plan de Educación Antioquia 2030.
- Gómez, G. L. (2007, abril 15). Careperro: un territorio sagrado. *El Colombiano*.
- González, L. (1997). Territorio, poblamiento y presencia indígena en el occidente antioqueño durante el siglo XIX [Tesis de Maestría]. Universidad de Antioquia.
- Grosfoguel, R. (2013). Entrevista. *Metapolítica*. (83), 38-47.
- Guber, R. (2001). *La Etnografía: Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma.

- Gupta, A. y Ferguson, J. (2008). Más allá de la “cultura”: espacio, identidad y las políticas de la diferencia. *Antípoda*(7), 233-256.
- Habermas, J. (2008). El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad? *Diánoia*, 53(60), 3-20. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-24502008000100001&lng=es&nrm=iso>
- Hernández, C. A. (1995). *Ideas y prácticas Ambientales del Pueblo Embera del Chocó*. Bogotá: CEREC ICAN COLCULTURA.
- Herrera, M. (2006). Transición entre el ordenamiento territorial prehispánico y el colonial en la Nueva Granada. *Historia Crítica*(32), 118-152.
- Houghton, J. (2008). Desterritorialización y pueblos indígenas. En Houghton, J. (ed). *La Tierra contra la muerte. Conflictos territoriales de los pueblos indígenas en Colombia* (pp. 15-56). Bogotá: CECOIN.
- Ingeominas. (2001). *Mapa Geológico del departamento de Antioquia*. Bogotá: Ministerio de Minas y Energía Colombia.
- Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico. (2013). *Caracterización ecológica del Cerro Careperro como sitio sagrado en la región del Chocó biogeográfico*. Quibdó: IIAP.
- Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico. (2014). *Ecorregión Atrato: Una estrategia de planificación integral y conjunta para el manejo sostenible del territorio*. Quibdó: IIAP.
- Iranzo, Á. (2013,.). La comprensión del fenómeno religioso y sus desafíos a las Ciencias Sociales. *Revista de Estudios Sociales*(47). Septiembre-diciembre. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.7440/res47.2013.15>
- Isacson, S.-E. (1976). Embera: Territorio y régimen agrario de una tribu selvática bajo la dominación española, pp. 13-38.. En De Friedemann, N. S. *Tierra, tradición y poder en Colombia: Enfoques antropológicos*. Instituto Colombiano de Cultura
- Isacson, S.-E. (1980). Gentilicios y desplazamientos de la población aborigen en el noroeste colombiano (1500-1700). *Indiana*, 6, 209-224. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.18441/ind.v6i1.209-224>
- Ivakhiv, A. (2006). Toward a Geography of "Religion": Mapping the Distribution of an Unstable Signifier. *Annals of the Association of American Geographers*, 96(1), 169-175.
- Jiménez, M. (2013). *Propuesta de lineamientos de Política Pública para la protección y salvaguarda de sitios sagrados en Colombia*. Bogotá: Fundación Etnollano.
- Jiménez, O. (2002). El Chocó: vida negra, vida libra y vida parda, siglo XVII y XVIII. *Historia y Sociedad*(7), 173-198.
- Knott, K. (2005). Spatial Theory and Method for the Study of Religion. *Temenos*, 41(2), 153-184.
- Kong, L. (2001). Mapping 'new' geographies of religion: politics and poetics in modernity. *Progress in Human Geography*, 211-233.
- Kong, L. (2010). Global shifts, theoretical shifts: Changing geographies of religion . *Progress in Human Geography* (34), 755-776.

- Latour, B. (2017). *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina S.A.
- Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space*. Cambridge: Blackwell.
- Leff, E., Argueta, A., Boege, E. y Gonçalves, C. (2002). Más allá del desarrollo sostenible. La construcción de una racionalidad ambiental para la sustentabilidad: una visión desde América Latina. En E. Leff, E. Eszurra, I. Pisanty y P. Romero, *La transición hacia el desarrollo sustentable: perspectivas de América Latina y el Caribe*. pp. 477-576. Recuperado de https://www.researchgate.net/profile/Enrique_Leff/publication/312971280_Mas_alla_del_desarrollo_sostenible_La_construccion_de_una_racionalidad_ambiental_para_la_sustentabilidad_una_vision_desde_America_Latina/links/5b8571d8a6fdcc5f8b6e6e3c/Mas-alla-del-de
- Legrand, C. (1988). *Colonización y protesta campesina en Colombia 1850-1950*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Loewen, J. (1963). Chocó I: Introduction and Bibliography. *International Journal of American Linguistics*, Vol. 29, No. 3 (Jul, 1963), 239-263. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/1263414>
- López, A. (2018). Chocó marca el hito para la operación de cobre en el país. *Portafolio*. Recuperado de <https://www.portafolio.co/negocios/choco-marca-el-hito-para-la-operacion-de-cobre-en-el-pais-514053>
- López, N. A. (2007). La riqueza perturba a los indígenas de Careperro. *El Tiempo*. Recuperado de <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-2623535>
- Losonczy, A.-M. (1997). Hacia una antropología de lo inter-étnico: una perspectiva negro-americana e indígena. En Uribe, M. V. y Restrepo, E. *Antropología en la Modernidad: Identidades, Etnicidades y Movimientos Sociales en Colombia* (pp. 253-277). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Losonczy, A.-M. (2006). *Viaje y violencia. La paradoja chamánica Emberá*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Low, S. (2017). *Spatializing culture*. London And New York: Routledge.
- Massey, D. (2012). Un sentido global de lugar. En Albet A. y Benach N., *Doreen Massey. Un sentido global de lugar* (pp. 112-129). Barcelona: Icaria.
- Mayr, J. (2008). Hacia una Visión compleja del patrimonio de la humanidad. *Patrimonio Mundial*(49), 32-41. Recuperado de <https://whc.unesco.org/document/103202>
- Meza, A. (2018). Interculturalidad e interreligiosidad desde una perspectiva decolonial: un diálogo de “conocimientos desde lo Divino”. *Interdisciplina* 6, 61-82. septiembre-diciembre. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.22201/ceich.24485705e.2018.16.65635>
- Molano, A. (2009, enero 24). La socia Mandé Norte. *El Espectador*. Recuperado de <https://www.elespectador.com/opinion/la-socia-mande-norte-columna-111273>
- Montoya, V. (2007). El mapa de lo invisible. Silencios y gramática del poder en la cartografía. *Universitas humanística*(63), 155-179. enero-junio.
- Montoya, L. (2008). *Autobiografía*. Medellín: Congregación de Misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Siena.

- ONIC CECOIN GhK. (1995). *Tierra profanada: Grandes proyectos en territorios indígenas de Colombia*. Bogotá: Disloque editores.
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (2000). *1982 - 2000: de MONDIACULT a "Nuestra diversidad creativa"*. Recuperado de <https://ich.unesco.org/es/1982-2000-00309>
- Organización Indígena de Antioquia. (2007). *Volver a recorrer el camino. Política Organizativa de los pueblos indígenas de Antioquia*. Medellín: OIA.
- Organización Indígena de Antioquia. (2011). *Territorios Indígenas y Megaproyectos en Antioquia: Los sitios sagrados naturales, patrimonio Embera para el mundo*. Medellín: OIA.
- Organización Indígena de Antioquia. (2012). *Plan Salvaguarda del Pueblo Embera. Capítulo Antioquia*. Medellín: OIA.
- Organización Indígena de Antioquia. (2015). *Inventario de las manifestaciones del patrimonio cultural inmaterial de las comunidades indígenas Polines, Chigorodocito, Guapá, Saundó y Dojura del Municipio De Chigorodó*. Medellín: OIA.
- Oslender, U. (1999). Espacializando Resistencias: Perspectivas de "Espacio" y "Lugar" en las Investigaciones de Movimientos Sociales. *Cuadernos de Geografía, VIII*, 1-35.
- Paasi, A. (2009). Bounded spaces in a 'borderless world': border studies, power and the anatomy of territory. *Journal of Power, 2*(2), 213–234.
- Pardo, M. (1982). Bibliografía sobre Indígenas Chocó. *Revista Colombiana de Antropología, XXIII*, 463-528.
- Pardo, M. (1984). *La Escalera de cristal: términos y conceptos cosmológicos de los indígenas Embera*. Bogotá: Colciencias. Universidad Nacional.
- Pardo, M. (1987). Regionalización de Indígenas Chocó. Datos etnohistóricos, lingüísticos y asentamientos actuales. *Boletín Museo del Oro*(18), 46-63.
- Park, C. C. (1994). *Sacred Worlds An introduction to geography and religion*. London and New York: Routledge.
- Parques Nacionales Naturales. (2018). *Plan de Manejo del Parque Nacional Natural Las Orquideas 2018-2023*. Medellín: Inédito.
- Peña-Ortega, J. (2020). Ingenieros militares en el río Atrato: cartografía y comercio (1760-1790). *Fronteras de la Historia, 25*(1), 76-101, enero-junio.
- Pérez, J. (2012). *Indígenas y Colonos. Configuración del territorio en los resguardos del occidente de Antioquia (1886-1920)*. Medellín: Instituto de Estudios Regionales-Universidad de Antioquia.
- Piazzini, C. E. (2008). Cronotopos, memorias y lugares: una mirada desde los patrimonios. En Piazzini, C. E. y Montoya, V. *Geopolíticas: espacios de poder y poder de los espacios* (pp. 171-184). Medellín: INER. Universidad de Antioquia.
- Piazzini, C. E. (2020). *Entre Panamá y Colombia. Arqueologías del Chocó Norte*. Medellín: Universidad De Antioquia.

- Pineda, R. (2012). Encontrando mundos perdidos y contemporáneos. El Instituto Etnológico Nacional y la revolución del trabajo de campo en Colombia. *Baukara*, 76-97. Recuperado de <http://www.robertopinedacamacho.com/wp-content/uploads/2013/06/Pineda-2012-Encontrando-mundos-perdidos-y-contemopor%C3%A1neos.pdf>
- Pineda, R. (2016). Estado y pueblos indígenas en el siglo XX. La Política indigenista entre 1886 y 1991. *Revista Credencial Historia*. Recuperado de <http://www.revistacredencial.com/credencial/historia/temas/estado-y-pueblos-indigenas-en-el-siglo-xix>
- Pineda, R. y Gutiérrez, V. (1999). *Criaturas de Caragabí*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Portafolio. (2018). Chocó marca el hito para la operación de cobre en el país. *Portafolio*. Recuperado de <https://www.portafolio.co/negocios/choco-marca-el-hito-para-la-operacion-de-cobre-en-el-pais-514053>
- Posada, H. (2011). Los Sitios Sagrados Naturales, Patrimonio Embera para el Mundo. Campaña en Defensa del Patrimonio Indígena amenazado por los megaproyectos. *Revista Ambiental EOLO*(16).
- Prats, L. (1998). El concepto de patrimonio cultural. *Política y sociedad*(27), 63-76.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1960). Notas etnográficas sobre los indios del Chocó. *Revista colombiana de Antropología*, 170-192.
- Restrepo, E. (2013). El Giro a la biodiversidad en la imaginación del Pacífico. *Revista Estudios del Pacífico Colombiano*, (enero-junio), p. 171-199. Recuperado de <http://www.ramwan.net/restrepo/documentos/7-restrepo.pdf>
- Restrepo, E. (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Bogotá: Envión editores.
- Restrepo, E. y Gutiérrez, A. (2017). *Misioneros y organizaciones campesinas en el río Atrato (Chocó)*. Medellín: Uniclaretiana.
- Revista Semana. (2019). El enredo por la delimitación de "línea negra" de las comunidades de la Sierra. *Semana*. Recuperado de <https://www.semana.com/nacion/articulo/delimitacion-de-linea-negra-de-las-comunidades-indigenas-de-la-sierra-por-que-hay-enredo/628382/>
- Romoli, K. (1975). El alto Chocó en el siglo XVI. *Revista Colombiana de Antropología*, 19, 9-38. Recuperado de <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/article/view/1726/1297>
- Saade, M. M. y Páramo, C. G. (2018). *Lugares Sagrados: Definiciones y amenazas. Prolegómenos a la elaboración de una política pública dirigida a los pueblos indígenas*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH.
- Sachs, W. (2000). Development: The rise and decline of an ideal,. *Wuppertal Papers*(108). Recuperado de <https://www.econstor.eu/bitstream/10419/49106/1/332536696.pdf>
- Sáigama, P. (2013). *Los sitios sagrados del resguardo Karmatarua Municipio de Jardín Antioquia* (Tesis de pregrado). Medellín: Universidad de Antioquia.
- Salgado, E. K. (2015). Estrategias de negociación y resistencia indígena a la colonización del occidente de Antioquia, 1880-1920. *Historia y Sociedad*(29), 171-201.
- Sandoval, A. y Sampedro, A. (1994). Vivienda Indígena Embera. *Boletín de Antropología*, 8 (24).

- Santa Teresa, F. (1924). *Creencias, ritos, usos y costumbres de los indios Catíos de la Prefectura Apostólica de Urabá*. Bogotá: Imprenta de San Bernardo.
- Santos, B. de S. (1998). *La Globalización del derecho. Los Nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- Segato, R. (2009). La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad. En *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20150116030632/Segato.pdf>
- Semana, (2019) El enredo por la delimitación de 'línea negra' de las comunidades de la Sierra. *Semana*. Recuperado de <https://www.semana.com/nacion/articulo/delimitacion-de-linea-negra-de-las-comunidades-indigenas-de-la-sierra-por-que-hay-enredo/628382/>
- Serje, M. (2003). *ONGs, indios y petróleo: El caso U'wa a través de los mapas del territorio en Disputa*. Bulletin de l'Institut français d'études andines [En línea], 32 (1) | 2003, Publicado el 08 abril 2003, consultado el 08 diciembre 2020. Recuperado de <http://journals.openedition.org/bifea/6398>
- Serje, M. (2011). *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Sinigüí, A. (2013). *Recuperar los nombres en lengua materna y el significado histórico de los lugares importantes y sitios sagrados de la comunidad indígena Guagua del Resguardo Río Murindó* (Tesis de pregrado). Medellín: Universidad de Antioquia.
- Soja, E. (2010). Tercer Espacio: Entendiendo el alcance de la imaginación geográfica. En Albet A.y Benach N. *La Perspectiva Posmoderna de un Geógrafo Radical* (pp. 181-210). Barcelona: Icaria.
- Tascón, O. (2013). *Proteger la Madre Tierra* (Tesis de pregrado). Medellín: Universidad de Antioquia.
- Ulloa, A. (2001). El Nativo Ecológico: Movimientos Indígenas y Medio Ambiente en Colombia. En Archila, M. y Pardo, M. *Movimientos sociales, Estado y Democracia en Colombia*. Bogotá: CES-Universidad Nacional. Recuperado de http://www.humanas.unal.edu.co/colantropos/files/2014/6722/6517/El_nativo_ecologico-Ulloa.pdf
- Ulloa, A. (2012). Los territorios indígenas en Colombia: De escenarios de apropiación a territorialidades alternativas. *Scripta Nova: Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, XVI(418). (U. d. Barcelona, Ed.). Recuperado de <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-418/sn-418-65.htm>
- Valtierra, J. (2012). Del discurso crítico a la práctica para hacer una investigación situada . (CLACSO, Ed.) *Serie documentos de trabajo. Red de posgrados* (19). Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/posgrados/20121227032250>
- Vargas, P. (1993). *Los Embera y los Cuna: Impacto y Reacción ante la Ocupación Española. Siglos XVI y XVII*. Bogotá: ICAN/CEREC.
- Vargas, P. (2016). *Historia de territorialidades en Colombia: biocentrismo y antropocentrismo*. Bogotá: Patricia Vargas Sarmiento (Ed).
- Vasco, L. G. (1985). *Jaibanas : Los Verdaderos Hombres*. Bogotá: Banco Popular.

- Vasco, L. G. (2002). *Entre selva y páramo: viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Vásquez, D. (2017). Tendiendo un lazo para esclavizarlos: Evangelización en la provincia del Darién, siglo XVIII. *Diálogos Revista Electrónica de Historia*, 18(2). Recuperado de <http://dx.doi.org/10.15517/dre.v18i2.27857>
- Velásquez, R. (1957). La medicina popular de la costa colombiana del Pacífico. *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. VI, Bogotá, pp. 216-218.
- Vélez, L.F. (1990). *Relatos tradicionales de la cultura catía*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Vieira, G. (1996). *OIA 10 años* [Archivo de Video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=3BuDRkD3xY8>
- Wassén, H. (1933). Cuentos de los indios chocós recogidos por Erland Nordenskiöld durante su expedición al istmo de Panamá en 1927 y publicados con notas y observaciones comparativas de Henry Wassén. En *Journal de la Société des Américanistes*. Tomo 25 N°1. pp 103-137. Recuperado de http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jsa_0037-9174_1933_num_25_1_1873
- Weber, M. (1972). *Ensayos de sociología contemporánea*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca.
- Wild, R., y McLeod, C. (Ed.) (2008). *Sitios Sagrados Naturales: Directrices para administradores de Areas Protegidas*. Gland, Suiza: UICN.
- Yagarí, N., Arango, J. U. y Arboleda, A. (2008). Megaproyectos mineros en territorios de comunidades negras e indígenas del bajo y medio Atrato. El proyecto Mandé Norte. En Houghton, J. *La Tierra contra la muerte. Conflictos territoriales de los pueblos indígenas en Colombia* (pp. 367-378). Bogotá: CECOIN.
- Zapata Torres, J. (2010). *Espacio y Territorio Sagrado. Lógica del "ordenamiento" territorial indígena*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Arquitectura.