

# PERSPECTIVAS DE INVESTIGACIÓN EN COMUNICACIÓN INTERCULTURAL

Construcción de una propuesta de justicia y reparación por parte  
de la comunidad emberá katío de Choromandó en Dabeiba



José Julián Herrera Pulgarín  
Lina Marcela Betancur Prisco  
Víctor Hugo Betancur Rodríguez

 **UNIMINUTO**  
Corporación Universitaria Minuto de Dios  
Educación de calidad al alcance de todos

Colección de Investigación

# PERSPECTIVAS DE INVESTIGACIÓN EN COMUNICACIÓN INTERCULTURAL

Construcción de una propuesta de justicia y reparación por parte de la  
comunidad emberá katío de Choromandó en Dabeiba

José Julián Herrera Pulgarín  
Lina Marcela Betancur Prisco  
Víctor Hugo Betancur Rodríguez

Corporación Universitaria Minuto de Dios – UNIMINUTO  
Seccional Antioquia - Chocó



**Presidente del Consejo de Fundadores**

P. Diego Jaramillo Cuartas, cjm

**Rector General Sistema UNIMINUTO**

P. Harold Castilla Devoz, cjm

**Vicerrectora General Académica**

Marelen Castillo Torres

**Rector Seccional Antioquia - Chocó**

P. Huberto Obando Gil, cjm

**Vicerrector Académico Seccional Antioquia - Chocó**

Jorge Arbey Toro Ocampo

**Directora General de Investigaciones**

Amparo Vélez Ramírez

**Directora General de Publicaciones**

Rocío del Pilar Montoya Chacón

**Directora de Investigación Seccional Antioquia - Chocó**

Elizabeth Meneses Ospina

**Decano de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales Seccional Antioquia - Chocó**

Wilson de Jesús Mazo Gómez

**Coordinadora de Investigación de la Facultad de Ciencias Humanas  
y Sociales Seccional Antioquia - Chocó**

Juliana Jaramillo Jaramillo

**Analista de Publicaciones y Divulgación Científica Seccional Antioquia - Chocó**

Diana Sofía Villa Múnica

Herrera Pulgarín, José Julián

Perspectivas de investigación en comunicación intercultural : construcción de una propuesta de justicia y reparación por parte de la comunidad emberá katio de Choromandó en Dabeiba / José Julián Herrera Pulgarín, Lina Marcela Betancur Prisco, Víctor Hugo Betancur Rodríguez. Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios. UNIMINUTO, seccional Antioquia - Chocó, 2018.

ISBN: 978-958-763-315-3

108 p. il.

1. Comunidades indígenas -- Investigaciones -- Antioquia 2. Comunicación intercultural -- Colombia 3. Comunidades indígenas -- Aspectos sociales 4. Etnografía -- Colombia 5. Víctimas de conflicto armado -- Colombia. i. Betancur Prisco, Lina Marcela ii. Betancur Rodríguez, Víctor Hugo

CDD: 303.482 H37p BRGH

Registro Catálogo UNIMINUTO No. 95991

Archivo descargable en MARC a través del link: <https://tinyurl.com/bib95991>

### **Autores**

José Julián Herrera Pulgarín

Lina Marcela Betancur Prisco

Víctor Hugo Betancur Rodríguez

### **Correctora de estilo**

Melisa Restrepo Molina

### **Diagramación**

María Paula Berón Ramírez

### **Fotografías**

Jennifer Mariana Vásquez Restrepo, Juan Carlos Valencia Molina

y Lina Marcela Betancur Prisco

### **Ilustraciones**

Mariana Gutiérrez Zuluaga

Esta publicación es el resultado del proyecto de investigación “Estrategias de comunicación para la participación política del cabildo indígena emberá katio Choromandó de Dabeiba, Antioquia en el diseño de una propuesta de paz para el pos acuerdo de las actuales negociaciones en la Habana”, realizada por José Julián Herrera, Lina Marcela Betancur Prisco, Jennifer Mariana Vásquez Restrepo y Víctor Hugo Betancur Rodríguez. Financiado por la “II Convocatoria para el desarrollo y fortalecimiento de la investigación en UNIMINUTO”. Contó con el apoyo de la Rectoría General, la Vicerrectoría General Académica y la Dirección General de Investigaciones.

**Primera edición:** diciembre de 2018

Libro digital

ISBN 978-958-763-315-3

Corporación Universitaria Minuto de Dios – UNIMINUTO

Calle 81B No. 72B - 70

Bogotá, D. C., Colombia

Este libro está protegido por el Registro de Propiedad Intelectual. Se autoriza su reproducción parcial en cualquier formato, incluido el electrónico, con la condición de que se cite la fuente de forma clara y completa, siempre y cuando las copias no sean usadas para fines comerciales. Los textos son responsabilidad del autor y no comprometen la opinión de UNIMINUTO.

*A la memoria de la docente Michelle Álvarez Toro  
y los líderes emberá Miguel y Reinaldo Domicó.*

# TABLA DE CONTENIDO

<b>AUTORES</b>	<b>10</b>
<b>PRÓLOGO</b>	<b>12</b>
<b>PREFACIO</b>	<b>15</b>
<b>AGRADECIMIENTOS</b>	<b>17</b>
<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>18</b>
<b>CAPÍTULO 1.</b> APROXIMACIÓN AL RESGUARDO DE CHOROMANDÓ	<b>21</b>
<b>CAPÍTULO 2.</b> LA CLAVE DEL ACERCAMIENTO INICIAL A LOS INDÍGENAS, SU COSMOGONÍA	<b>27</b>
Aproximación a sus orígenes	29
Aproximación a su dimensión espacio temporal	36
Acercamiento a la comunidad desde su condición de víctimas	37
Pasos para alcanzar una comprensión histórica sobre sus experiencias	38
Informantes	42

<b>CAPÍTULO 3.</b>	
<b>CÓMO ENCONTRAR UN CAMINO PROPIO EN LA INVESTIGACIÓN ETNOGRÁFICA</b>	<b>53</b>
Del grupo de discusión al taller vivencial: el reconocimiento desde la horizontalidad	55
De la entrevista en profundidad al ejercicio del mapa parlante y la visiotopía, escuchar la voz del territorio	58
<b>CAPÍTULO 4.</b>	
<b>LA RELEVANCIA DE LA COMUNICACIÓN INTERCULTURAL EN LA INVESTIGACIÓN ETNOGRÁFICA</b>	<b>65</b>
Propuesta de justicia y reparación por parte del cabildo Emberá Katío Choromandó de Dabeiba (Antioquia), en el marco de la Ley 1448 de 2011, como víctimas del conflicto armado entre el Estado colombiano y la guerrilla de las Farc	70
<b>CAPÍTULO 5.</b>	
<b>DE CHOROMANDÓ A LA HABANA: LA REALIDAD DE UNA PROPUESTA DE PAZ</b>	<b>74</b>
<b>CAPÍTULO 6.</b>	
<b>ALCANCES DE UNA INVESTIGACIÓN CON COMUNIDADES INDÍGENAS</b>	<b>86</b>
<b>CONCLUSIONES</b>	<b>98</b>
<b>REFERENCIAS</b>	<b>101</b>

# LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1.	Vista panorámica del resguardo de Choromandó	21
FIGURA 2.	Mapa del municipio de Dabeiba (Antioquia), Choromandó se encuentra al lado de la cabecera municipal	23
FIGURA 3.	Población infantil de Choromandó	27
FIGURA 4.	Celebración del mito fundacional	31
FIGURA 5.	Estudiantes investigadoras vestidas a la usanza emberá	35
FIGURA 6.	Discusión entre diferentes miembros de la comunidad en el taller de memoria histórica	46
FIGURA 7.	Pobladores de Choromandó	53
FIGURA 8.	Representación del resguardo por parte de los niños en el taller vivencial. Destaca la presencia de las serpientes	57
FIGURA 9.	<i>Yaira</i> o niña de Choromandó	65
FIGURA 10.	Participación de las mujeres en la propuesta de paz	69
FIGURA 11.	Huellas dactilares de los habitantes de Choromandó que participaron en la construcción de una propuesta de paz	73
FIGURA 12.	<i>Guarranos</i> o niños de Choromandó	74
FIGURA 13.	Una mirada al futuro del resguardo	86
FIGURA 14.	Asistentes a la reunión de retroalimentación de la propuesta de paz. En la foto están autoridades indígenas, miembros de la comunidad de Choromandó, personero municipal, delegada de la Unidad de Víctimas y equipo investigador.	91
FIGURA 15.	Informe de difusión de la propuesta de paz y de estrategias de comunicación intercultural ante los asistentes a la reunión de cierre	92
FIGURA 16.	Competencias necesarias en el proceso de comunicación intercultural	95
FIGURA 17.	Detalle de un bujío o vivienda de Choromandó	97



## LISTA DE TABLAS

TABLA 1.	Relación de la propuesta de paz construida con el enfoque étnico de los acuerdos de paz	76
----------	---	----

## **AUTORES**

### **JOSÉ JULIÁN HERRERA PULGARÍN**

Candidato a Doctor en Humanidades y Artes con Mención en Ciencias de la Educación. Magíster en Desarrollo. Especialista en Comunicación Urbana. Licenciado en Filosofía con estudios de Periodismo. Docente de la Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO. Trabaja en la sublínea de investigación en Comunicación, Desarrollo, Cambio Social y Participación.

Correo electrónico: [jherrerapul@uniminuto.edu.co](mailto:jherrerapul@uniminuto.edu.co)

### **LINA MARCELA BETANCUR PRISCO**

Comunicadora Social y Periodista egresada de la Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO, con formación en Desarrollo Territorial y Control Social para la Participación. Se ha desempeñado como dinamizadora de procesos sociales y comunitarios con poblaciones vulnerables en Medellín y el departamento de Antioquia. Profesionalmente, se ha orientado hacia la comunicación para el desarrollo y el cambio social.

Correo electrónico: [linacomunicaciones.23@gmail.com](mailto:linacomunicaciones.23@gmail.com)

**VÍCTOR HUGO BETANCUR RODRÍGUEZ**

Comunicador Social y Periodista, egresado de la Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO, con formación complementaria en Gerencia y Gestión de proyectos y construcción social del territorio. Desde su experiencia como investigador ha participado de múltiples proyectos de investigación, orientados hacia la comunicación para el cambio y la transformación social en comunidades campesinas e indígenas.

Correo electrónico: [comunicacionplaneta@gmail.com](mailto:comunicacionplaneta@gmail.com)

## PRÓLOGO

La reparación a las víctimas del conflicto armado colombiano es necesaria para una sociedad como la nuestra que precisa hoy más que nunca reencontrarse consigo misma después de tantos años de guerra y desplazamiento. En el caso colombiano, bajo un escenario de pos acuerdo con las autodefensas y las Farc-EP (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia - Ejército del Pueblo), además de los problemas propios del sector rural, la experiencia investigativa con comunidades indígenas se torna todavía más particular si se tienen en cuenta las formas en que estas asumen su condición de víctimas del conflicto armado entre el Estado y grupos insurgentes. En vista de ello, se estableció un marco jurídico que pretende visibilizar la realidad de cada comunidad indígena frente al conflicto, además de repararla conforme a su sentido identitario. Dicho marco está dado en la Ley 1448 del 10 de junio del 2011 y su Decreto Reglamentario 4633 del 9 de diciembre del mismo año.

El presente texto se aproxima a una de las comunidades indígenas, en este caso la de Choromandó, la cual vivió el flagelo del conflicto. El marco metodológico de investigación sirvió como soporte y pretexto para abordarlos y permitió acercarse con detalle a esta comunidad vulnerable en un contexto de respeto y aprendizaje permanente. Es así como sus investigadores lograron desentrañar aspectos claves de su cultura mediante herramientas metodológicas que permitieron establecer lazos comunicativos y puentes de comprensión en un marco de respeto por el otro, lo anterior posibilitó que el trabajo realizado convergiera en una investigación etnográfica única que se acercó a una realidad para transformarla de forma positiva.

La motivación del presente la encontraron los integrantes del Semillero de investigación *Communicare* —semillero dedicado a temas de comunicación para el desarrollo y cambio social— y los docentes de la Corporación Universitaria Minuto de Dios – UNIMINUTO. Tras una serie de visitas de carácter misionero<sup>1</sup> a la comunidad indígena de Choromandó en el municipio de Dabeiba (Antioquia) en el 2014, identificaron que la comunidad planteaba demandas sociales y en materia de paz. El acercamiento a la comunidad suscitó preguntas en los estudiantes como: ¿había sido escuchada la comunidad por el Estado o por entidades de representación indígena?, ¿conocía la comunidad el marco jurídico de la Ley de Víctimas?, ¿podría adaptarse la Ley a su realidad?, ¿podrían tenerse en cuenta sus demandas en los diálogos con las Farc-EP si eran víctimas de este grupo? Estos interrogantes tomaron forma en un proyecto de investigación el cual, contando con el aval de la comunidad, se presentó a una convocatoria de investigación en la Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO, y fue aprobado.

Con dicho proyecto se pretendía acompañar a la comunidad en un proceso de construcción propia de una propuesta de paz a partir de la *comunicación intercultural*. El carácter inclusivo de la propuesta de investigación permite entrever un escenario de aprendizaje en el que el conocimiento de los jóvenes y los docentes dialoga con el de la comunidad indígena.

A raíz de ello, se generaron reflexiones que buscaban hacer un aporte al campo de la investigación con comunidades indígenas, por medio de las particularidades encontradas en el modo de vida de la comunidad abordada, la estructuración del marco metodológico específico que se adoptó en el proceso y la forma en que se buscó adaptar la Ley de Víctimas a su realidad y no al contrario.

---

1 Dado el carácter religioso de la institución, se contaba para el momento con un docente que realizaba procesos de evangelización en la comunidad e invitaba a estudiantes a acercarse al lugar.

Los hallazgos y posteriores resultados del proceso podrían también apoyar la adaptación del conocimiento construido para la aplicación de Ley de Víctimas en otros entornos indígenas. Esta Ley, si bien es generalizable, aún no cuenta con estrategias específicas de comunicación intercultural que permitan tender un puente con la realidad de los pueblos ancestrales. No obstante, investigaciones como la presente ponen en evidencia la necesidad del reconocimiento de las diferencias culturales en los procesos de reparación y de que las comunidades participen y tengan voz propia en dichos procesos.

*Jana Catalina Congote  
Historiadora. Magíster en Desarrollo  
Universidad Pontificia Bolivariana*

## PREFACIO

La paz supone una lucha ancestral para las comunidades indígenas, una concepción que está en permanente correlación con la defensa a la autonomía, al territorio y a sus posibilidades de supervivencia. Históricamente los pueblos indígenas de Colombia han asumido variadas posiciones frente al conflicto, violencia, inequidad, opresión, colonialismo y desconocimiento de sus derechos básicos. Estas posturas hacen parte de lo que se conoce como la resistencia civil y van desde acciones de agresión hasta actitudes de no violencia y de no colaborar con ningún grupo o actor armado en conflicto. En los últimos tiempos estas formas de resistencia se han convertido en verdaderas propuestas de paz, estrategias y acciones a través de las cuales las comunidades indígenas exigen y luchan por la defensa de sus derechos.

En este contexto, la paz para los grupos étnicos es un deber, este es transversal al sujeto, a los grupos y comunidades, puesto que tiene que ver consigo mismo y con sus tejidos sociales, pero también con el territorio —que es su entorno— y con la naturaleza —que es su origen—. Por ello, la construcción de paz para los pueblos indígenas en la Colombia actual es un propósito desde el cual construyen sus planes de vida, sus tejidos sociales, también es el propósito de vida para hacer frente a toda forma de violencia estructural, de políticas institucionales que no los cobijan o a los enfrentamientos de grupos armados al margen de la ley.

Con estas claridades, el presente trabajo es un ejercicio de investigación muy acertado para concebir y trabajar un tema que hoy es crucial para los pueblos indígenas. Aquello que lo hace decisivo trasciende la combinación de elementos y técnicas de investigación para acercarse a

la comunidad y obtener de ella información, se asienta sobre todo en facilitar y permitir a la comunidad la toma de consciencia y transformación para forjar acciones concretas a favor de la paz, a la construcción de paz de una comunidad fuertemente afectada por el conflicto, como son los indígenas emberá katío de Choromandó en Dabeiba, Antioquia.

Se resalta la pertinencia del trabajo etnográfico que se enfoca en dinámicas culturales como identidades, territorio y temporalidad, y la trabaja principalmente desde la comunicación a partir de los testimonios y significados que los mismos líderes indígenas dan a sus interacciones en la vida cotidiana. Lo anterior permitió visibilizar en los procesos comunicacionales las múltiples maneras de dar sentido y relevancia a las formas de vida armónicas y en coherencia hombre – naturaleza que hoy viven estas comunidades, formas de vivir en paz. Así mismo, trabajar talleres, grupos focales y mapas parlantes puso de manifiesto un proceso de investigación en el que la comunicación fue el centro de articulación; hubo momentos en los que el rasgo comunicativo no solo fue diálogo y encuentro, sino un proceso de autorreflexión y transformación de la comunidad en sí misma, lo cual les permitió reconocerse como víctimas del conflicto, reconocer sus derechos y reclamaciones, hasta elaborar su propia propuesta de paz.

Es sin duda un ejercicio interesante que relaciona y equilibra tres elementos coyunturales: la paz de las comunidades indígenas, un caso en particular que nutre y refuerza las miradas y conceptos de paz para abordar y enriquecer los procesos en el postconflicto; la comunicación para el cambio social como un campo que facilita y proporciona elementos de comprensión, conocimiento y acuerdos o decisiones de cambio para las comunidades; y la metodología etnográfica que articula e irradia de sentido todo un proceso de participación y construcción colectiva.

*Alma García Gómez*

Comunicadora Social y Periodista. Magíster en Comunicación  
Pontificia Universidad Javeriana



## **AGRADECIMIENTOS**

A la Corporación Universitaria Minuto de Dios – UNIMINUTO por la financiación y cooperación con la investigación que dio lugar a las reflexiones del presente texto. La investigación hizo parte de la II Convocatoria para el Desarrollo y Fortalecimiento de la Investigación en dicha institución.

## INTRODUCCIÓN

Generar reflexiones sobre un ejercicio investigativo es quizás uno de los aportes más significativos que se pueden otorgar desde la academia a la sociedad. Cada proyecto de investigación produce una serie de resultados acordes con los objetivos inicialmente planteados; pero, son las prácticas generadas en torno a la labor heurística las que, finalmente, contribuyen a consolidar el perfil investigador, tanto de docentes como de estudiantes. Dichas prácticas son todavía más exigentes e interesantes cuando exigen salir de la realidad propia, sumergirse en otra cultura y tratar de adentrarse en otro mundo para dialogar con él, empleando las herramientas conceptuales, epistemológicas y metodológicas que se establecen en la academia. Todo esto se aplica a las Ciencias Humanas y Sociales, pero, entre ellas, el campo propio de la Comunicación Social y el Periodismo ofrece todavía más herramientas para el proceso si se tiene en cuenta que la comunicación entre culturas es una temática que atañe a este saber y se enriquece constantemente en el marco de una sociedad globalizada, pero que a la vez demanda la reivindicación de las minorías étnicas y sus necesidades.

El presente texto busca exponer precisamente eso: las prácticas investigativas aprendidas sobre *comunicación intercultural* y su aplicación en el proceso de acercamiento a una comunidad indígena, en este caso la emberá katío de Choromandó del municipio de Dabeiba (Antioquia). Lo anterior se realiza a partir del acompañamiento que se le brindó a la comunidad indígena en la construcción de una propuesta de paz como víctimas del conflicto armado. Si bien la propuesta de paz fue el interés medular que propició el proyecto de investigación sobre el que se basa este escrito, el equipo investigador decidió no centrarse en ella por dos

motivos: en primer lugar por la distancia entre los tiempos de finalización de la investigación y la realización de este escrito; en segundo lugar, a medida que se recopilaban los resultados y se generaban reflexiones, se encontró que el mayor hallazgo para la comunidad académica residía en la experiencia de acercamiento al resguardo mediante un marco metodológico que se validaba paso a paso.

Así pues, se realizó un mapeo general del lugar de investigación, en este se revisaron las características generales del resguardo Choromandó, tales como su georeferenciación, prácticas de territorialización, hábitos cotidianos y formas de participación política. Seguidamente, se hizo una reflexión sobre cómo propiciar un *rapport* o acercamiento a la comunidad. Para ello fue determinante participar en la celebración de su mito fundacional<sup>2</sup>, el punto de partida de su dimensión espacio temporal, lo que permitió comprender qué implica el reconocimiento del resguardo como víctimas del conflicto armado en Colombia.

Un tercer momento se refiere a las particularidades del diseño metodológico de una investigación etnográfica. El diseño inicial se concibe a partir del uso y mezcla de varias metodologías cualitativas como: etnografía, etnometodología, investigación acción-participación y comunicación intercultural; se recurrió a otros estudios alternativos de abordaje de las comunidades indígenas para enriquecer los instrumentos de recolección de información y así poder responder los interrogantes que surgieron en la interacción con la comunidad al momento de apuntalar qué demandas tenían en materia de justicia y reparación. Es así como el ejercicio de construir la propuesta de paz se basó en las demandas que manifestaba la comunidad y adoptó elementos propios de la comunicación intercultural para llevar a cabo la investigación etnográfica.

---

2 Su mito fundacional permite explicar “el origen, la posición y la intersubjetividad de los actores. Ante todo, es una narración verosímil del pasado, y no necesariamente verdadera en el sentido estricto historiográfico. La verosimilitud de esta escritura o de esta redescrición, desde la perspectiva de Rorty (1997), no se refiere al ajuste de los hechos a un conjunto de leyes externas de funcionamiento, sino a una lógica interna donde [sic] los mecanismos iniciáticos tienen la capacidad de reproducirse en el tiempo. A partir de esa lógica interna se erige una ideología secular y una teoría fundacional presentada y asumida como racional, científica, estatutaria y programática” (Olave, 2013. pp. 149-150)

La última sección subraya los alcances de una investigación con comunidades indígenas: cómo se revisó y evaluó la propuesta de paz, las instancias a las cuales se dirigió, y sobre todo, la transferencia del conocimiento construido, además de los aprendizajes que se alcanzaron con la comunicación intercultural para los entes estatales encargados del proceso de reparación a pueblos ancestrales afectados por el conflicto armado.

Hubo que afrontar debilidades en el ejercicio investigativo relacionadas con la distancia física, además de los desencuentros en el calendario y actividades del resguardo y la academia a la hora de programar encuentros, tiempos de inmersión y socialización de asuntos. Siempre faltará tiempo en todo trabajo de investigación etnográfica, por lo que los tiempos de entrega de resultados suelen postergarse. Por su parte, los aspectos propios del encuentro con otras culturas no supusieron un desafío sino una oportunidad de crecimiento para los investigadores: no conocer la lengua emberá y adaptarse a otro tipo de costumbres fue una experiencia significativa en tanto permitió ampliar los horizontes de comprensión sobre estos pueblos con miras a futuros trabajos en este mismo ámbito.

Finalmente, los aportes para el campo comunicacional y periodístico, así como para las Ciencias Sociales en general, radican en la contribución a la temática investigativa de la comunicación intercultural<sup>3</sup> y en general, a la construcción de la praxis investigativa a partir de experiencias de trabajo con pueblos originarios o ancestrales.

---

3 Se refiere al “encuentro entre dos o más individuos con diferentes culturas, uno o más de los cuales habla un idioma que no es su lengua materna (Baldwin y Hunt, 2002). El éxito de la comunicación intercultural dependerá del grado de comprensión y aceptación del otro, así como de la identificación de los rasgos culturales más significativos entre las distintas culturas. Las principales teorías de la comunicación intercultural se derivan de las investigaciones de Hall (1959), Geertz (1991), Schwartz (1992), Triandis (1995), Hofstede (1999) y Trompenaars y Hampden-Turner (1998), cuyo objetivo es analizar y valorar las diferencias entre culturas” (Rey, Caro y Balhadj, 2016, p. 418).

# CAPÍTULO 1.

## Aproximación al resguardo de Choromandó

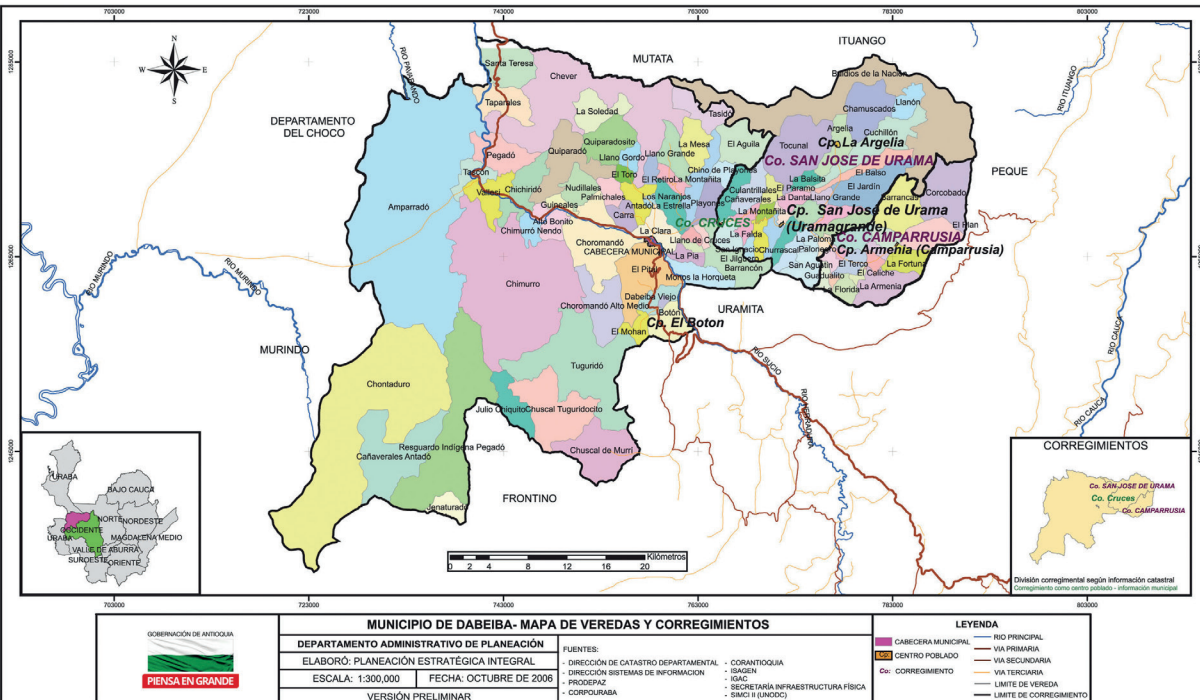


**Figura 1.** Vista panorámica del resguardo de Choromandó

En los murales que cercan las calles y en el rostro de los emberá que se concentran en tiendas, bares y supermercados de Dabeiba, aún se percibe el espíritu aguerrido e inexpugnable de mujeres, hombres y niños que portan la consigna de un pueblo de guerreros nativos que se inmolaron casi hasta el exterminio, en medio de la resistencia, para defender su territorio, cosmogonía y etnia de la aculturación impuesta por la dominación española. El nombre del último municipio de la subregión occidente de Antioquia pertenece posiblemente a una famosa protectora de colonos llamada Dabeiba Hernández, al igual que representa a una de las diosas del pueblo indígena katio. En su cosmovisión, la india “Dabeibe” educó e instruyó a los eyábida en el arte de moldear el barro y cultivar el “nembe” o maíz.

Eyábida significa habitante de montaña. Los Eyábida en Antioquia constituyen el 59 % de la población indígena del Departamento y habitan en la subregión de Urabá en los municipios de Turbo, Apartadó, Chigorodó, Mutatá y Murindó; en el occidente en los municipios de Dabeiba, Uramita y Frontino; en el suroeste en el municipio de Urrao, en el norte en el municipio de Ituango; en el bajo cauca en los municipios de Tarazá, Zaragoza y Nechí y en el Valle de Aburrá en el municipio de Medellín. (OIA, 2013, p.1)

La municipalidad, también denominada “la puerta del Urabá”, es de tradición campesina e identidad indígena. Según el censo étnico del 2010, realizado por la Gerencia Indígena de Antioquia, Dabeiba es el municipio con mayor población indígena del departamento de Antioquia: 4.206 personas del pueblo Eyábida. Lo que se traduce en que el 15 % de la población rural es indígena y pertenece a la etnia emberá katio, se distribuye en 32 comunidades y 10 resguardos indígenas (figura 2)



**Figura 2.** Mapa del municipio de Dabeiba (Antioquia), Choromandó se encuentra al lado de la cabecera municipal

**Fuente:** Gobernación de Antioquia (2018)

Luego de emerger del artesanal y rústico túnel de la Llorona, se impone majestuosamente un sistema montañoso de selva tropical húmeda en el que convergen la serranía de Abibe, el nudo de Paramillo y el Valle de Murri. En el epicentro de este sistema montañoso se asienta el resguardo de Choromandó.

Para los indígenas, el territorio va más allá de lo edificable, contempla aspectos naturales, artificiales y sobrenaturales que hacen parte de su vida, de su mundo y de sus vivencias. Ellos reconocen la relación entre

espacio y territorio como conceptos inseparables en los que el espacio es la representación del territorio, es decir: “la idea y la materia que generan una tercera categoría como unidad real, que permite consolidar el mundo terrenal, donde estamos los humanos” (Zapata Torres, 2010, p. 25). Los Jaibaná son los líderes espirituales para los Emberá, son ellos los intérpretes del universo simbólico de la comunidad.

En este territorio la libertad se hace inmarcesible y la vida adquiere un carácter indómito. Se observa a una piara de doce lechones que marchan torpemente detrás de su madre; en simultánea, la imagen de las niñas y los niños reunidos, se disipa en medio de la niebla que desciende paulatinamente; las risas de las *yairas* (niñas) irrumpen con la parquedad de los *guarranas* (niños); desde el bohío que está cerca al río, se impone la voz de Nubia, la madre comunitaria, que, con ahínco, convoca a sus pupilos.

Presentes en el discurso nacional de inclusión multiétnica y en la imagen de una Colombia diversa que continúa con el posicionamiento de destino de interés en Suramérica; los pueblos indígenas, como el de Choromandó, conviven con el legado de la ausencia del Estado; las secuelas del conflicto armado, como la pérdida de territorio, y múltiples problemáticas sociales que, si bien es cierto no hacen preponderante el exterminio étnico, sí los hace vulnerables a la preservación en sus condiciones autóctonas de vida.

El ejercicio de las comunidades indígenas de participar políticamente mediante los mecanismos occidentales que ofrece la democracia representativa, se orienta desde el movimiento social indigenista a través de organizaciones como la Organización Nacional Indígena de Colombia (Onic) y la Organización Indígena de Antioquia (OIA), las cuales apoyan la dirección y gobernabilidad de los cabildos como entidades públicas especiales, aunque los índices de participación en el municipio de Dabeiba no reflejen una gestión activa.

De acuerdo con la información suministrada por la Registraduría Nacional del Estado Civil, los dos últimos procesos electorales para el Congreso colombiano han mostrado poca participación de las comunidades indígenas en Dabeiba. Los dos movimientos políticos más representativos de estas comunidades son el Partido Alianza Social Indígena (ASI)



y el Movimiento Alternativo Indígena y Social (Mais). En las elecciones del 11 de marzo del 2018, con un total de 5.461 votantes para la Cámara de Representantes en este municipio, ASI obtuvo 31 votos (0.57 %) mientras que Mais hizo lo propio con 35 votos (0.64 %)<sup>4</sup>. Los resultados no mejoraron mucho en comparación con los anteriores comicios para la Cámara de Representantes. En marzo 9 del 2014, Dabeiba, con un potencial de 15.736 sufragantes, de los cuales aproximadamente 4.000 eran indígenas y una población total de votantes de 4.856, aportó 23 votos para ASI (0.47 %) y 26 votos para Mais (0.53 %).

Si bien es cierto que estas cifras no son el indicador más idóneo para medir contundentemente la participación de la población indígena en la elección de sus delegados y representantes ante el gobierno nacional, sí posibilitan afirmar que para pertenecer al municipio con mayor población indígena de Antioquia, no evidencian esa realidad demográfica.

Para el 2015, la comunidad de Choromandó no había formulado claramente su Plan de Vida o el documento que se concibe como “principio rector de los procesos de planeación y administración de las competencias y funciones públicas” (Decreto 1953, 2014, art. 15), el cual, a su vez,

[...] recoge la cosmovisión de la comunidad indígena, sus intereses y expectativas, dentro de un marco ético que refleja su ejercicio de participación y empoderamiento, constituyéndose como actores válidos ante el Estado (sujetos de derecho en ejercicio de su ciudadanía activa). (López Cuesta, 2012, p.71)

---

4 Estos resultados contrastan con aquellos obtenidos por el partido Fuerza Alternativa Revolucionaria del Común que emanó de las desmovilizadas Farc-EP, quienes para esta misma colegiatura alcanzaron 154 votos frente a 50 que representa el total de votos válidos para Cámara por circunscripción indígena. El municipio de Dabeiba fue una de las 23 zonas de concentración del grupo desmovilizado con miras a su nuevo papel como actores sociales.

Por esta razón, el acercamiento de tipo documental a la comunidad se basó en otros registros como informes de organizaciones indígenas, de la Alcaldía Municipal, de la Personería Municipal y en general, de organismos de Derechos Humanos.

## CAPÍTULO 2.

La clave del acercamiento inicial a los indígenas, su cosmogonía



El acercamiento inicial o *rapport* con una comunidad, mediante el cual se busca “romper el hielo”, es fundamental para el desarrollo de todo

el proceso de observación participante como fundamento de la investigación etnográfica, de hecho, “es la meta de todo investigador de campo. Cuando se comienza a lograr el *rapport* con aquellas personas a las que se está estudiando, se experimentan sensaciones de realización y estímulo” (Taylor y Bogdan, 1984, p. 55). En el caso de la comunidad indígena emberá katio con la cual se realizó el estudio, el acercamiento fue aparentemente fácil en tanto la actividad misionera fue el primer escenario de encuentro entre los investigadores y los pobladores de Choromandó. A partir de esta experiencia, que se desarrolló mediante la observación participante, se percibió apertura y disposición por parte de los emberá al trato con los *kapunia* o “blancos”, adicionalmente se generó un ambiente favorable con los estudiantes, se evidenciaron lazos de amistad con algunos miembros de la comunidad. No obstante, el *rapport* no solo implica el reconocimiento del papel que juegan los actores de la investigación mediante relaciones de cercanía, además de la confianza requerida, este acercamiento tenía una particularidad doble en la investigación de campo, tanto podría parecer lenta como ser una actividad de desarrollo continuo a lo largo de todo el proceso investigativo (Taylor y Bogdan, 1984). Así las cosas, la interacción con la comunidad tomó tiempo e implicó un esfuerzo por parte del equipo para hacer efectivas las lecturas y orientaciones propias de este tipo de investigaciones. Fue un proceso de adentrarse en otra cultura, de modo que era menester comprender quiénes eran los emberá, para luego responder al cometido de acompañarlos en la construcción de una propuesta de paz.

A partir de Taylor y Bogdan (1984) se empezaron a adaptar presupuestos sobre la manera de alcanzar un *rapport* efectivo, lo que se complementó con el modelo de comunicación intercultural de Hall (1978), a partir del cual se estableció que existe una especificidad en la concepción espacio temporal de la comunidad. Se encontró que la celebración de su mito fundacional, de su cosmogonía, era el punto de partida preciso para el acercamiento a este grupo indígena; la celebración se actualizaba en cada gesto, acto y proceso al interior de la comunidad. Los relatos primigenios que se rememoraban en rituales singulares tocaban así las consideraciones de los hechos por los cuales los indígenas se consideraban víctimas del conflicto armado y reclamaban atención para sí por parte del Estado y de la sociedad.

El alcance del *rapport* inició con una primera visita oficial del grupo investigador al resguardo, entre los días 30 de marzo y cinco de abril

del 2015. En esta visita se aplicaron dos instrumentos de recolección de información que permitieron conocer su cosmovisión y a partir de ello, completar un diseño metodológico establecido inicialmente desde una mirada externa. De este modo, se parte de la investigación acción participación como enfoque investigativo que relaciona las técnicas e instrumentos de recolección de información que le sean más afines a sus intencionalidades (Calle, 2004). Se eligió un taller de reconstrucción de memoria popular, a partir de la narración del mito fundacional de la comunidad se descubrieron aspectos claves para la validación social del conocimiento. Luego, un taller de reconstrucción de memoria histórica, el cual condujo al señalamiento con la comunidad de “elementos del pasado que fueron eficaces para defender los intereses de las clases explotadas y que vuelven otra vez a ser útiles para los objetivos de lucha y concientización” (Fals Borda, 1985, p. 138).

## Aproximación a sus orígenes

Una de las primeras orientaciones de Taylor y Bogdan (1984) frente al *rapport* consiste en la reverencia a las rutinas de la comunidad estudiada. Es así que:

Los observadores sólo [sic] pueden lograr el *rapport* con los informantes si se acomodan a las rutinas y modos de hacer las cosas de estos últimos. A todas las personas les gusta hacer las cosas de cierta manera y en ciertos momentos. (p. 56)

El contacto y comprensión de las costumbres inveteradas de un grupo humano permite establecer la escala de valores sobre la cual se sustenta la vida de ese grupo; de modo que no se caiga en la ignorancia epistemológica o axiológica, muchas veces dada en el trabajo con comunidades autóctonas.

El acercamiento a las rutinas básicas de la comunidad comenzó con la aplicación de un taller de reconstrucción de memoria popular por medio de la narración del mito fundacional que este grupo ha asumido como orientación nuclear de su sistema cosmogónico. Para Arcila (1998), una cosmovisión se entiende como visión de sí mismo, del mundo y el universo, de la ubicación del ser humano en ellos y de su accionar conjunto; de ahí que para hablar de justicia y reparación en

este resguardo fue fundamental el mapeo social, no sin antes, desde la etnometodología, conocer los principios de vida de esta cultura.

Celebrar la cosmogonía emberá propició condiciones favorables para el *rapport* con la comunidad. Las autoridades del lugar invitaron al equipo a participar en el ritual; la oportunidad se aprovechó sobremanera puesto que “cuando el compromiso activo en las actividades de las personas es esencial para lograr la aceptación, hay que participar por todos los medios, pero sabiendo dónde trazar la línea divisoria” (Taylor y Bogdan, 1984, p. 58). Así mismo, “uno de los mejores modos de comenzar a ganarse la confianza de la gente consiste en hacerle favores” (Taylor y Bogdan, 1984, p. 56), de modo que cuando las mujeres de la comunidad manifestaron no tener velas para la celebración, el equipo las facilitó para poder hacerse presente en esta. El ritual que vino a continuación no solo representaba un cúmulo de signos y gestos valiosos, sino que su mismo lenguaje era de por sí, un universo desconocido para los investigadores. Así las cosas, el equipo debía

[...] partir de la premisa de que las palabras y símbolos utilizados en sus propios mundos pueden tener significados diferentes en los mundos de sus informantes [era menester] también sintonizar y explorar los significados de palabras con las cuales no están familiarizados. (Taylor y Bogdan, 1984, p.72)

Para mediar la comprensión de la lengua emberá, un miembro de la comunidad sirvió de intérprete simultáneo y quedó registrado en grabación con la autorización de sus líderes<sup>5</sup>.

Las autoridades tradicionales, políticas y religiosas presidieron el momento significativo en el que la comunidad renovó su sentido más profundo a través del mito fundacional. La presencia de diversos estamentos dio cuenta de cómo el mito reúne toda forma de poder dentro de un colectivo humano, y sobre todo en este tipo de grupos en los cuales las jerarquías son determinantes para su desarrollo y comprensión. En este tipo de relatos, la comunidad guardó silencio, como lo muestra la

---

5 Hay divergencias entre los teóricos de investigación etnográfica con respecto al registro sonoro o audiovisual de los testimonios de una comunidad originaria mediante entrevistas o grabación de sus costumbres y rituales. El equipo investigador decidió realizar la grabación no solo por el hecho de contar con la traducción de la lengua nativa al español, sino también por la cantidad de detalles que estaban presentes en la celebración del ritual. También se eligió no tomar notas durante la celebración del ritual.

figura 4, para escuchar la narración inveterada de la autoridad tradicional que da sentido a los poderes espirituales y temporales.



En el proceso de aproximación a las rutinas de una comunidad en estudio resulta ineludible establecer semejanzas con la cotidianidad propia. De acuerdo con el constructivismo, teoría del aprendizaje acorde con el proyecto desarrollado, todo conocimiento se genera a partir de las estructuras propias que posee el individuo, las cuales se acomodan al contexto de producción cognitiva al que se enfrenta. Edward Hall (2003) llama a este proceso la “dimensión cultural” de modo que la relación del hombre con esta dimensión es tal que “tanto el hombre como su medio ambiente participan en un moldeamiento mutuo” (p. 10). Estar frente a un grupo humano en una investigación etnográfica implica generar conocimiento sobre la interacción social, en esta medida, al establecerse el *rapport* “es probable que el camino más fácil para consolidar las relaciones con la gente consista en establecer lo que se tiene en común con ella” (Taylor y Bogdan 1984, p. 56), eso sí, teniendo presente, de acuerdo con la comunicación intercultural, no “occidentalizar” las semejanzas compartidas.

Al hacer una revisión –en cierta medida estructuralista– de los aspectos más significativos del mito fundacional, en aras de comprender el valor del territorio como ámbito básico del proceso de justicia y repa-

ración para el pueblo de Choromandó, destacaron algunos mitemas<sup>6</sup> o asuntos generales comunes a todos los mitos, como los siguientes:

- a. Una deidad principal que destaca en un grupo de dioses gracias a alguna hazaña:

Caragabí es el dios de nosotros [...] cuando él nació [...] él hizo pregunta a los compañeros de él, que irá a hacer [...] sobre este mundo, entonces los acompañantes dijeron, no, usted es él que sabe eso, nosotros no. Él ya como quedó responsable, él hizo las estrellas, la luna, el sol. (P. Rico, comunicación personal, abril 3 2015)

- b. Un comienzo de los tiempos bajo la dualidad oscuridad-luz, caos-orden:

Cuando él nació [Caragabí], todo el mundo se había amanecido como estamos ahorita, pero antes de nacer él, esto era al oscuro y cuándo nació él, esto quedó así amanecido. (P. Rico, comunicación personal, abril 3 2015)

- c. Un elemento natural que resulta ser determinante en todo el proceso de generación de las cosas:

Él hizo el agua, él cargaba agua y que él sembraba maíz y daba semillas a nosotros. A través de eso las semillas que él utilizaba de maíz, que es maíz negro, que si ahorita no sé si hay de esos cultivos, pero eso me han comentado, que Caragabí sembraba maíz, pero no maíz de ahora. (P. Rico, comunicación personal, abril 3 2015)

- d. Un dualismo en cuanto al bien y el mal que coexisten:

---

6 “El mitologema constituye un modelo arquetípico dentro del propio mito, un complejo psicológico que emplea material histórica y psicológicamente construido que es constantemente revisado y reproducido a lo largo de la historia.” (Camilot, 2017, p. 68)



Antomiá es el diablo, opuesto a Caragabí, que es bueno [...] en ese tiempo siempre existía la envidia como existe ahora. (P. Rico, comunicación personal, abril 3 2015)

e. La deidad principal ejerce una labor magistral:

Y él [Caragabí], era un poderoso, él sabía muchas cosas y él era un sabio también, igual como el señor, entonces desde ahí nos enseñó a nosotros de [sic] comer cosas naturales, tradiciones que tenemos ahorita, por ejemplo, nuestra creencia [...] El arte todavía tenemos, las danzas todavía tenemos, eh, para ir a montiar [...] todavía tenemos, a la pesca también, es cosa como de otras cosas. (P. Rico, comunicación personal, abril 3 2015)

f. La deidad principal ejerce una labor como demiurgo o dios ordenador:

Estos palos que yo abrí se van a convertir en agua. Y esta agua será para mis hijos, y todos los animales que habitan en este momento en el mundo [...] Ese palo se convirtió en muchos brazos, por ejemplo, la raíz grande, se convirtió en más, y el más pequeño, en otros bracitos. Y la hoja se convirtió en quebradita, en la peña, que nace en el monte. (P. Rico, comunicación personal, abril 3 2015)

g. La creación humana como expresión culmen de la existencia:

Ya cuándo él hizo todo eso, como la tierra, el agua, el sol, la luna, las estrellas, ya después de eso, él ya hizo pues a nosotros, formó un muñequito con la tierra, si [sic] puso a soplar y a soplar, bueno, ya entonces no convertimos ahora como estamos. Bueno el que no lo sopló bien, no le dio el poder bien, son los que ahora existen como especiales, que no hablan, quedan mudos. Y ahora que estamos nosotros acá, que estamos nosotros como indígenas, más que todo. (P. Rico, comunicación personal, abril 3 2015)

Por su parte, en cuanto a los mitemas<sup>7</sup> o signos característicos de un mito, se encontraron:

- a. La referencia a la deidad principal como maestro y demiurgo, esta se refleja en las acciones de las autoridades y en la organización del resguardo.
- b. El sentido de la bondad y la convivencia pacífica que se ve en la deidad principal y que se concreta en las acciones de los miembros de la comunidad.
- c. El valor de la naturaleza como espacio sagrado que, si bien puede aprovechar el hombre, no por ello tiene menor importancia que él. Este aspecto fundamenta el ecologismo propio de estos pueblos ancestrales. En la actualidad, tanto la comunidad académica como el público en general en Colombia y en el ámbito internacional, cataloga a los indígenas como ecológicos puesto que protegen al medio ambiente y generan esperanza frente a la crisis medioambiental y del desarrollo. Por lo tanto, las representaciones sobre los indígenas se han transformado del “sujeto colonial salvaje” al “actor político- ecológico”. (Ulloa, 2001, p. 1).

Este fue el punto de partida que justificó la necesidad de justicia y reparación sobre el territorio, pues tenía un mandato no solo humano sino divino. La narración del mito fundacional representa, según Arcila (1998), el lenguaje con el que el espíritu humano, antes del razonamiento abstracto y en cualquier espacio/tiempo, se explica su origen, el sentido de existir y la finalidad de hacerlo... Y el rito, el momento de contarlo y evocarlo, la forma en la cual el mito se hace operativo en la interacción con la realidad.

---

7 De este modo, “el mitema es la verdadera unidad constitutiva del mito, no sólo [sic] por su constitución analítico-sintética, sino porque, más esencialmente, mediante esta constitución [se] da cuenta de las características específicas, por una parte, del pensamiento mítico en general y, por otra, de la especificidad de sus propiedades discursivas en el relato mítico [...] Los mitemas constituyen un sistema significativo suplementario que utiliza la lengua natural como una primera articulación significativa. En términos de la semiótica barthesiana, el mitema se descodifica en un nivel connotativo y, simultáneamente, metalingüístico” (Hozven, 2017, p. 56)

La reconstrucción de la memoria popular mediante la celebración del mito fundacional, favoreció el proceso de comunicación intercultural y con ella, el *rapport* necesario en una doble vía: la comunidad de Choromandó pudo darse cuenta del tipo de personas que las abordaban, investigadores con los que podía “expresarse sin temor a revelar algo o a una evaluación negativa” (Taylor y Bogdan 1984, p.57). De hecho, y en aras de favorecer el proceso de interacción, dos de las estudiantes visitantes accedieron por voluntad de las mujeres de la comunidad, a vestirse y pintarse a la usanza emberá (figura 5). Igualmente, y en correspondencia con lo anterior, el equipo investigador actuó de cierto modo “ingenuamente” “al presentarse como ‘incompetente aceptable’ uno puede formular preguntas sobre ‘lo que todo el mundo sabe’. De los extraños se espera cierto grado de ingenuidad respecto de un escenario” (1984, p. 65).



**Figura 5.** Estudiantes investigadoras vestidas a la usanza emberá

## Aproximación a su dimensión espacio temporal

Tras terminar la celebración del mito fundacional, el equipo investigador se reunió para la revisión de lo que ocurrió durante la jornada. En una pequeña habitación de uno de los bohíos de los pobladores, en la cual la comunidad acogió al equipo, se escucharon las grabaciones y se compartieron las impresiones anotadas en los diarios de campo. La intención no era solamente rememorar lo acontecido sino también alimentar las notas de campo, pues estas debían incluir:

No sólo [sic] descripciones de lo que ocurre en un escenario, sino también un registro de los sentimientos, interpretaciones, intuiciones, preconceptos del investigador y áreas futuras de indagación. Estos comentarios subjetivos deben distinguirse claramente de los datos descriptivos mediante el empleo de paréntesis y las iniciales "C.O." [comentarios del observador] (Taylor y Bogdan 1984, p. 82)

Entre las cuestiones que fueron motivo de reflexión posterior a la ceremonia surgió el tema de la dimensión espacio temporal. En los relatos y comentarios de los pobladores no había un único tiempo para la acción: ayer, hoy y mañana cobraban un mismo valor bajo un criterio aunado al uso que hacen de estos las deidades. Algo similar ocurría con el espacio: era un escenario para el obrar divino sin distinción de la acción humana, la cual terminaba siendo su prolongación. Para el proceso que se seguía con la comunidad, era necesario fortalecer el *rapport* en este aspecto, puesto que, de lo contrario, no se comprenderían las narraciones del conflicto a las que se aspiraba acceder. Desde el campo investigativo de corte occidental es fácil establecer una comprensión del espacio y del tiempo bajo la denominación de la relatividad, como dimensiones unidas que, si bien son singulares, discurren según un antes y un después, en un aquí y un ahora. En el acercamiento a comunidades autóctonas, como la de Choromandó, esta concepción no resulta ser suficiente. Si bien también conciben el espacio y el tiempo unidos, lo hacen de un modo cíclico. Hubo elementos todavía más importantes que, si bien se comentaron desde el primer día, solo fue posible asimilarlos con el paso del tiempo.

Edward Hall, desde la comunicación intercultural, establece un aporte significativo sobre el asunto al indicar que "el tiempo y el modo

de entenderlo, tienen que ver mucho con la estructuración del espacio” (2003, p. 212). Esta estructuración no es estática, como el simple lugar que se ocupa o se habita. Hall establece que el espacio en el hombre “es dinámica porque está relacionada con la acción –lo que puede hacerse en un espacio dado– y no con lo que se alcanza a ver mirando pasivamente” (2003, p. 141); es, pues, un conjunto de observaciones e interrelaciones acerca de los usos dados al mismo por el hombre y que se comprende desde la proxemia. Así, estar en la escuela y salón comunal, en donde se celebró el mito fundacional, implicaba adoptar una postura determinada por parte de los celebrantes que emplearon los sentidos, adoptaron posturas acordes con lo que el jaibaná pronunciaba; era estar reunidos en torno al fuego, a la presencia circundante de los dioses que inundaban todo por doquier. No era igual a estar en los bohíos, o en el cementerio o en el campo abierto.

Frente al tiempo derivado de la estructuración del espacio, Hall indica que este es policrónico en tanto las personas que lo vivencian “quizá por su fuerte participación afectiva mutua, tienen tendencia a atender varias operaciones a la vez como malabaristas” (2003, p. 212). El tiempo es un momento presente en el cual los dioses crean al mundo, crean al hombre, los hombres viven y conviven en la tierra, pero a la vez comparten con los *kapunia*.

Para quien se acerque por vez primera a una comunidad indígena como la de Choromandó, estas consideraciones son relevantes en tanto permiten salir de la visión occidental del espacio-tiempo, adentrándose en otras realidades cuyas dimensiones de existencia revelan otras modalidades de percepción.

## **Acercamiento a la comunidad desde su condición de víctimas**

El *rapport* con la comunidad continuó con el taller de memoria histórica. El objetivo de emplear esta técnica fue reconstruir la ubicación espacio temporal de la comunidad indígena como víctimas del conflicto armado entre el Estado colombiano y la guerrilla de las Farc. Esta recuperación crítica de la historia es una característica esencial de la IAP de modo que, conforme con Fals Borda (1985), se buscaba descubrir

mediante la memoria selectiva, elementos del pasado que resultaron ser eficaces para defender los intereses de las clases explotadas y que vuelven otra vez a ser útiles para los objetivos de lucha y concientización. El trabajo de campo en investigación etnográfica “está caracterizado por todos los elementos del drama humano que se encuentran en la vida social: conflicto, hostilidad, rivalidad, seducción, tensiones raciales, celos. En el campo, los observadores suelen encontrarse en medio de difíciles y delicadas situaciones” (Taylor y Bogdan 1984, p. 63). La condición de víctima del conflicto de la comunidad abordada exigió actitudes específicas para acercarse a ella, tal como la comprensión histórica de sus acontecimientos, de los intereses de la comunidad en sus luchas y del reconocimiento de la comunidad como víctima del conflicto.

## **Pasos para alcanzar una comprensión histórica sobre sus experiencias**

La celebración del mito fundacional con la comunidad le permitió al equipo de investigación acercarse a la comprensión de su dimensión espacio temporal. Esta se entiende como una unidad que implica policronía, la realización de varias acciones simultáneas, y proxémica, es decir el modo en el que se relacionan las personas en y con el espacio. A partir de esto, el concepto de historia deja de ser lineal y se torna cíclico, todo acontecimiento debe entenderse como un momento que hace parte de un todo en el cual se manifiestan los dioses, no se puede leer como un hecho aislado simplemente humano o enmarcado en el valor del progreso, según la mirada occidental.

La ubicación temporal de las repercusiones del conflicto armado sobre la comunidad se estableció a partir de 1957, con vigencia hasta la actualidad. No obstante, y en consonancia con la visión de conjunto de las comunidades indígenas, la referencia de la violencia ejercida sobre ellos se remonta a la época de la conquista; en su relato se da cuenta de esto por medio de una voz individual que es a la vez una voz ancestral, esta constituye el marco social de comprensión de la realidad de la comunidad:

[...] nosotros venimos siendo víctimas desde hace más de 500 años, con los españoles, esos engañaron. Mejor dicho nosotros éramos puro indígena, entonces ellos vinieron de lejos, acabando con los indígenas [...] Entonces ya de ahí salió un mestizo, Simón Bolívar, él luchó y él pelió [sic], para que no se acabaran más los indígenas y quedamos nosotros hasta ahora. (P. Rico, comunicación personal, abril 3 2015)

Primo Rico, la autoridad del resguardo que ofreció la mayor parte de la remembranza, hizo la delimitación temporal del conflicto recordando la atención recibida por parte del Estado en esta materia:

Lo que a mí me ha enseñado la organización, la guerra no empezó en 1960, sino que en 1960, ya estábamos nosotros como concertando a una organización, así me enseña [la] organización. En 1960 ya estábamos adelantando un proceso de la organización, en 1960, pero la guerra fue de 1957 [...] Bueno entonces desde 1960 ya empezó, así en un proceso de diálogo con el Estado, con otros departamentos. En 1970, ya nos hicieron una firma con diferentes departamentos, en 1970 ya [...] ya estaban como dialogando, como conversando, ya habían hablado, ya muchos departamentos ya habían asegurado, nos dieron una ley que [es] la que ahora nosotros tenemos que es la ley 89, entonces ya de ahí en adelante nos dieron primero en 1970, fue así un proceso [...] la guerra que nosotros conocimos como tal, en medio de eso, de 1960, al 1970, 80, 90, 95, al 2000, al 2010, al 2015. Primero que nosotros conocimos la guerra como tal que hubo en este, en Antioquia o en otros departamentos también. (R. Primo, comunicación personal, abril 3 de 2015)

En cuanto a la comprensión de los intereses de la comunidad en sus luchas, el ejercicio de reconstrucción de memoria histórica permitió, no solo la remembranza de los hechos, sino también la actualización de estos bajo una concientización de las luchas propias de sus protagonistas. Cuando se pide a los participantes de una investigación etnográfica su versión sobre hechos vivenciados, es fundamental generar sobre ellos un ánimo de interés con respecto a los relatos que permita que afloren gran diversidad de detalles y situaciones que no sería posible conocer en una conversación habitual; esta forma de propiciar interés resulta fundamental en el *rapport*. Así,

[...] en cuanto los informantes comienzan a hablar podemos alentarlos a que digan más cosas sobre los temas en los que estamos interesados.

Palabras, indicios y gestos que indiquen nuestro interés son por lo general suficientes para mantener a un interlocutor en la senda. (Taylor y Bogdan 1984, p. 70)

Las luchas manifestadas por la comunidad desde los años sesenta y setenta permiten comprender cómo, según Ulloa (2001), la conformación de su identidad ha sido fruto de un proceso de resistencia (identidad de resistencia); lo que conlleva a la construcción de nuevas identidades (identidad proyecto) basadas en las tradiciones étnicas y en relación con los discursos globales y nacionales sobre medioambiente, diversidad cultural, desarrollos alternativos e identidades colectivas. Esto se aprecia en la narración acerca de la conformación de las entidades indígenas que buscan que las incluyan en la agenda pública, la cual se verá materializada en disposiciones específicas como el reconocimiento de su identidad en la Constitución de 1991 y la formulación de la política pública departamental de los pueblos indígenas de Antioquia entre 2002 y 2004. Según el relato de Primo Rico,

En 1980 ya nos formamos la organización que dice así la ONI, ya nos dieron esa oportunidad. En 1980 y 1985 ya conformamos la organización la OIA y en 1990 ya hicimos un convenio que se llama la organización OIT, que era ya que hubiera una participación en todos los departamentos donde hayan indígenas, quiere decir, que haya un representante legal de los indígenas en cualquier institución. (R. Primo, comunicación personal, abril 3 del 2015)

El interés por la participación y la demanda de los intereses de la comunidad fue emergiendo a medida que se avanzaba en el relato. Y no solo de la comunidad emberá en particular, sino en consonancia con el pueblo indígena del país; puesto que es evidente el sentido de hermandad y colectividad que extiende las demandas del grupo abordado a la condición ontológica del indígena.

En esta medida, se encontró una relación directa entre el nivel de afectación por el conflicto y la capacidad de resiliencia y participación tanto de la comunidad como del pueblo indígena. Una forma de asumir esta relación fue reconocer la necesidad de formarse para ser interlocutores válidos frente al Estado y lograr una representatividad adecuada; así lo indican expresiones como: “Un miembro de la comunidad conoce una ley para los Indígenas, por lo cual comienza a concertar un proceso de diálogo



con el Estado” (J. Domicó, comunicación personal, abril 3 del 2015), además de que “en 1995 se lanza a Francisco ‘Pacho’ Rojas Birry, representando como consejero de la organización” (J. Domicó, comunicación personal, abril 3 del 2015).

Este último caso de representación es notorio en las reminiscencias de los pobladores, por lo cual quedó registrado como un hecho que catapultó la subsiguiente incursión del pueblo indígena en la vida política nacional. De hecho, en las elecciones para cargos departamentales y municipales de 2000 se nombraron más de veinte diputados regionales indígenas y más de cien concejales en todo el país. En las elecciones al Congreso del 2006, la ASI tenía dos candidatos para los dos curules de la circunscripción nacional indígena en el Senado: Jesús Piñacué y Eulalia Yagarí, en representación de los departamentos con mayor poder dentro del movimiento, es decir Cauca y Antioquia.

Frente a lo anterior, y en consonancia con el sentido de unidad de los pueblos indígenas de Colombia, destaca el hecho de que no se menciona la lucha y los logros del Quintín Lame, un movimiento guerrillero indígena conformado por las comunidades indígenas del Cauca para defenderse de la violencia de grupos de “pájaros”<sup>8</sup>, ejercida por terratenientes para impedir la lucha por la tierra, y de la represión oficial en defensa de estos y de los macroproyectos (Fula, 2013). El movimiento Quintín Lame nunca tuvo pretensiones políticas o ideológicas, mucho menos estratégica, pero siempre se supo que era el brazo armado de un movimiento social indígena que dejó las armas para acogerse a los beneficios que trajo consigo la Constitución de 1991. En la narración que realiza el grupo indígena al respecto, se evidencia la apreciación de que el conflicto es ajeno a las pretensiones de la comunidad, de la necesidad de su autonomía y de la preferencia de las vías legales a las vías de hecho cuando se trata de resolver un problema:

La organización indígena no lucha con armas, solamente habla con la boca, y por un derecho y razón. Eso es lo que yo conozco de lo que yo he vivido. Y la organización siempre y cuando, va un poquito avanzando. (P. Rico, comunicación personal, abril 3 del 2015)

---

8 Como parte del período de enfrentamiento bipartidista en el país, los “pájaros” aparecieron hacia 1953 como una disidencia conservadora en pro del exterminio liberal.

## Informantes

Uno de los inconvenientes propios de la investigación etnográfica radica en el corto tiempo que se puede emplear para la inmersión en la comunidad; de ahí que sea necesario tener algunos porteros o *gatekeepers* que permitan facilitar el *rapport* y, por tanto, obtener información de primera mano de la comunidad a la vez que la oportunidad de llegar a otras personas por su medio. Según esto, “puesto que la investigación de campo está limitada en tiempo y alcances, los informantes claves pueden narrar la historia del escenario y completar los conocimientos del investigador sobre lo que ocurre cuando él no se encuentra presente” (Taylor y Bogdan 1984, p. 61).

La reconstrucción de relatos sobre la situación de la comunidad en medio del conflicto requería contar con informantes claves, ya sea por asuntos de lejanía en el tiempo (había pasado más de una década de los desplazamientos y muerte de algunos de los pobladores) o de apatía a la socialización de este tipo de hechos. Fue posible que diversos actores clave se manifestaran de acuerdo con hablar, entre ellos, representantes del resguardo; si bien la estructura organizacional de las comunidades indígenas es jerárquica, y la voz de los líderes de gobierno y espirituales resulta determinante, otros pobladores, incluidas algunas mujeres, pudieron contar de viva voz sus experiencias frente al conflicto armado.

La caracterización de la comunidad frente al conflicto llevó a su reconocimiento como víctimas de este, de acuerdo con características que este concepto presenta en la Ley de Víctimas 1448 del 2011 y su Decreto Reglamentario 4633 del mismo año. En primer lugar, se consideró su afectación como víctimas de desplazamiento o,

[...] situación donde [sic] toda persona o comunidad indígena que se ha visto forzada a migrar dentro del territorio nacional, abandonando su territorio de origen o desplazándose al interior del mismo, porque su vida, su integridad física, su seguridad o libertad personales han sido vulneradas o se encuentran directamente amenazadas (Decreto 4633, 2011, art.91).

En el relato de Primo Rico, se delimita incluso el número de migraciones por causa del conflicto:

Y entonces le tocaba a uno desplazarse, tocaba a uno completamente desplazarse. Por ejemplo, en este Choromandó en ese tiempo, tocó desplazarse en tres veces. Como esa guerra fue de 1995, nosotros nos desplazamos en 2001, de aquí nos salimos para Dabeiba y nos retornamos a los tres meses otra vez a la vereda Choromandó y a los seis meses volvimos otro desplazamiento y volvimos al mismo punto, en el mismo año. Y como en 2002, ya nos mataron dos o tres personas aquí y ya volvimos a desplazarnos y luego retornamos. (P. Rico, comunicación personal, abril 3 del 2015)

La condición de desplazamiento motivó el requerimiento de atención por parte del Gobierno, el cual se obtuvo según la normatividad vigente para su momento, desde Acción Social de la Presidencia de la República, lo que hoy en día se conoce como Departamento para la Prosperidad Social. Esto da cuenta de un proceso de visibilización cada vez más acentuado, desde una entidad que todavía hoy tiene entre sus funciones formular, adoptar, dirigir, coordinar y ejecutar las políticas, planes generales, programas, estrategias y proyectos para la superación de la pobreza, la inclusión social, la reconciliación, la recuperación de territorios y la atención y reparación a víctimas de la violencia a las que se refiere el artículo 3° de la Ley 1448 del 2011. El proceso de visibilización también implicó una doble vía para la comunidad en tanto se evidenció un fortalecimiento de las competencias ciudadanas, ya que se hizo referencia a la estructura del Estado, su funcionamiento e instituciones:

Por ejemplo, en 2007 volvieron otra vez aquí, hicieron un enfrentamiento acá y nos afectó a nosotros y tiraba balacera para acá y casi le pega a un peñado que vive acá arribita. Nosotros tenemos esa evidencia, la mandamos a la fiscalía, mandamos foto de eso, eso fue en [el] 2007 y de ahí en [el] 2008 hicimos una declaración a Acción Social. Todos los que habíamos pasado malas cosas declaramos y él nos aprobó para que nos dieran [sic] como desplazados. (J. Domicó, comunicación personal, abril 3 de 2015)

Los desplazamientos reiterativos conllevan una segunda característica del concepto de víctima: el despojo. Este se comprende como

[...] la afectación territorial en la cual, con ocasión del conflicto interno armado, hay apropiación total o parcial del territorio para sí o para un tercero, apropiación de los recursos naturales o culturales del territorio, o de ambos, emplean para ello medios ilegales. (Decreto 4633, 2011, art.144)

En las narraciones hubo varios momentos en los cuales se hizo referencia al territorio enajenado, pero esta no se acompañó con indicaciones precisas sobre su ubicación: se habló de espacios que abarcan Medellín, Apartadó y hasta Chocó, más no de una delimitación específica. Tampoco hablaron de los actuales propietarios:

Si a mí me echan de la tierra donde yo vivo, sin ser consultado de mí, soy víctima, si yo pierdo muchas cosas de la tierra, producción, soy víctima, si llega conflicto armado a mi tierra, sin consultar, soy víctima [sic]. (J. Domicó, comunicación personal, abril 3 del 2015)

El territorio es un ámbito de significación fundamental para la comunidad de Choromandó y para los pueblos ancestrales en general. Según Zapata Torres (2010) los conceptos de espacio y territorio sagrado fundamentan y sustentan la esencia del pensamiento indígena. Esta perspectiva permite comprender las distancias y aproximaciones de las estructuras sociales y organizativas de estos grupos. De ahí que, como lo indica la Ley de Víctimas, el territorio es el ámbito material fundamental de la reparación puesto que,

[...] para los pueblos indígenas el territorio es víctima, teniendo en cuenta su cosmovisión y el vínculo especial y colectivo que los une con la madre tierra. Sin perjuicio de lo anterior, se entenderá que los titulares de derechos en el marco del presente decreto son los pueblos y comunidades indígenas y sus integrantes individualmente considerados (Decreto 4633 del 2011, art.3).

Precisamente esta es la mayor reivindicación de todo el relato de la comunidad: “nosotros como indígenas queremos recuperar y estamos peleando por la tierra, por la educación, por la salud, pero lo que más pedimos nosotros es tierra”. (P. Rico, comunicación personal, abril 3 del 2015). Al indagar a la comunidad sobre algún procedimiento que hubiese tenido lugar en aras de recuperar el territorio, la respuesta fue negativa, lo cual subraya la falta de cooperación por parte del Estado:

¿Por qué dice el Estado a los indígenas, que el Estado no puede sembrar cosas ilegales, o que las tierras de nosotros de metro pa' [sic] bajo, que no es de nosotros? Eso es lo que venimos pensando, eso es lo que venimos luchando, porque directamente el Estado no nos da esas condiciones. (J.Domicó, comunicación personal, abril 3 del 2015)

Una tercera característica del concepto de víctima que sugiere la narración es el auto-reconocimiento que hace la comunidad. La percepción ancestral es el fundamento de partida en la voz de Primo Rico:

Lo que a mí me enseñaron, la víctima es totalmente, si a mí me amenazan soy víctima, si a mí me chantajejan soy víctima [...] Si me violan soy víctima, si desconoce[n] mi cultura, soy víctima, si se remeda de mi dialecto, soy víctima. Eso es lo que yo sé sobre la víctima. (P. Rico, comunicación personal, abril 3 del 2015)

No obstante, para el resto de la comunidad, atendiendo a la horizontalidad del modelo comunicativo de la IAP, mediante el cual se escucha a todas las personas sin distinción (figura 6), la concepción de víctima se desenvuelve en medio de diversas apreciaciones que tienen como elemento común la terminación no natural de la vida. “Es la muerte y si lo matan es víctima”; “la víctima es de violar, ‘matancia’ [sic] desplazado, eso lo que nosotros llamamos víctima” (N. Domicó, comunicación personal, abril 3 del 2015); o simplemente no se piensa nada acerca de esta condición.

El sentido de la muerte es determinante en el proceso de auto-reconocimiento; la pérdida de familiares o vecinos, como consecuencia de la guerra, no se queda en el plano individual, sino que también incluye uno comunitario. Los líderes del resguardo toman la vocería de los deudos y del grupo en general como si fueran las propias, recordando el valor de la hermandad indígena mediante relatos que trascienden el obituario y traen al presente la memoria de sus seres queridos.



**Figura 6\***. Discusión entre diferentes miembros de la comunidad en el taller de memoria histórica

Así las cosas, la muerte de miembros de la comunidad como Miguel Domicó<sup>9</sup> y Reinaldo Domicó<sup>10</sup>, perpetrada por grupos insurgentes o como producto de diversas formas de violencia ejercidas por estos en medio del desplazamiento forzoso, conlleva mayor demanda de atención por parte del Estado y otras organizaciones, esto da cuenta del grado de empoderamiento político y de la defensa de los derechos en su papel de víctimas:

---

\* Aunque la imagen no cuenta con calidad y definición adecuada, los autores decidieron incluirla por considerarla como documentación valiosa que da cuenta del proceso de investigación realizado.

9 El crimen, perpetrado el 21 de diciembre de 1996, se debió a su supuesta colaboración con las Farc. La versión de la comunidad se corroboró con fuente periodística (Navia,1997, febrero 16)

10 Fue gobernador del Cabildo Mayor de Dabeiba, candidato a la alcaldía de este municipio en el año 2010 y aspirante a la dirección de la Organización Indígena de Antioquia en 2012. Su muerte se produjo el 1 de enero de 2013. Los móviles no fueron claros: algunos hablaban de los paramilitares como presuntos responsables (Programa Somos Defensores, 2013, p.4); otras versiones, como la de su hermano, Elkin Domicó, entrevistado en la investigación, y la de algunos medios (Blu Radio, 2013, enero 4), indicaron supuestas diferencias y celos de liderazgo al interior de los mismos cabildos indígenas.

[...] luego ya hicimos un diálogo con los DDHH, con Cruz Roja Internacional, con personero, con la Fiscalía, hicimos todo eso [como] un refuerzo y un representante legal de los indígenas, como presidente de la OIA, llegamos a un acuerdo, hicimos un diálogo y volvimos a retornar acá, a la vereda, pues en el momento vivimos aquí, pero siempre y cuando siguió esa guerra de todas manera cuando estamos nosotros [sic]. (P. Rico, comunicación personal, abril 3 del 2015)

En el ámbito de la reparación debida por parte del Estado, la comunidad tiene, en sus términos, una concepción integral que incluye tanto lo material como la atención sicosocial. En cuanto aspecto material, son conscientes de recibir determinados beneficios económicos conforme con la legislación vigente en su momento:

Ya en 2005 hasta el 2008, por un diálogo que tuvimos, ganamos para que nos arreglaran esos puentes, después en 2010 nos reconocieron los subsidios por desplazamiento, que nos dan un poquito de plata, a los de la tercera edad les dan un poquito de plata, con eso[s] diálogos que habíamos tenido [sic] (P. Rico, comunicación personal, abril 3 del 2015)

Empero, como lo reconocen ellos mismos, estas ayudas se quedan en paliativos y no atienden de lleno a la inversión necesaria en materia de desarrollo que debe hacer el Gobierno en este sector. De hecho, “el bajo nivel de desarrollo de los pueblos indígenas es una de las expresiones de desigualdad e inequidad del modelo de desarrollo implementado hasta ahora, que limita las posibilidades reales del desarrollo integral del departamento y del país” (Instituto para el Desarrollo de Antioquia, 2006, p. 28). Los habitantes de Choromandó son conscientes de las prioridades del gobierno en la atención social: “el Estado invierte totalmente, la mayoría en armas, lo que quiere decir que él juega totalmente con eso. Ellos son los que se arman con eso y como en el medio estamos nosotros eso nos afecta a nosotros” [sic]. (J. Domicó, comunicación personal, abril 3 del 2015).

De hecho, se evidencia un afán de reclamación sobre los bienes que, según se mencionó anteriormente, se extiende a la época de la conquista y que difícilmente será satisfecho por las autoridades competentes. Nubia, otra de las pobladoras de Choromandó expresó al respecto:

Y, ¿cuándo van a pagar ellos que [nos] quitaron las riquezas de nosotros [sic]?, nunca nos van a pagar ellos, y nosotros estamos reclamando de a poquitos y el gobierno chilla por eso y el gobierno piensa para matarnos a nosotros los indígenas, por eso, porque nosotros estamos reclamando la riqueza de nosotros, pero no podemos reclamarla todo eso, estamos reclamando en el medio no más. Y el gobierno piensa que está pagando todo. (N. Domicó, comunicación personal, abril 3 del 2015)

Esta lucha desde lo económico se mezcla con una desesperanza aprendida frente a los mecanismos adoptados por el Estado para reparar a las víctimas, la comunidad pide mayor valoración de su dignidad humana de una forma integral, como lo sugiere la misma Ley 1448 en su Decreto Reglamentario al decir que las víctimas son:

[...] aquellas personas que individual o colectivamente hayan sufrido un daño por hechos ocurridos a partir del 1º de enero de 1985, como consecuencia de infracciones al Derecho Internacional Humanitario o de violaciones graves y manifiestas a las normas internacionales de Derechos Humanos, ocurridas con ocasión del conflicto armado interno. (Ley 1448 de 2011)

La valoración integral demanda una atención y reparación que va más allá de lo material

[...] lo que sentimos por ser víctimas, es muy incómodo totalmente. El Estado nos engaña, deja que nos maten y después dice que es negocio, se vuelve no negocio. Nos va a pagar cualquier 20 millones de pesos y nosotros no somos de negocios. No tenemos vida, no[s] sentimos muy incómodos, no tenemos por dónde respirar[sic] totalmente. No vemos como un apoyo legal, pero seguimos adelante. (P. Rico, comunicación personal, abril 3 del 2015)

Para la comunidad, la labor del Estado como ente protector ante el conflicto, se queda corto cuando se trata de garantizar el otro aspecto aparte del territorio, que es objeto de la demanda constante de la comunidad como entidad con jurisdicción especial: la autonomía y la tranquilidad que les otorga el saberse autogobernados; todo ello bajo la añoranza de tiempos pasados, en los cuales no había minas antipersonas, y ya cuentan con una víctima de las mismas:



De todas maneras, no es igual, porque antes de todo esto, nosotros habíamos vivido como bien relajados, tranquilo[s], sin nadie que nos eche, sin ver a nadie muerto uno vive es bueno; pero de todas maneras desde que uno ya pilla como malas cosas uno ya no está tranquilo como vivía antes [...]. Entonces eso es lo que yo veo, hasta el 2015 no han cumplido lo que él [El Estado] había prometido o lo que él [El Estado] debe reconocer a los desplazados, no ha habido la seguridad que nosotros totalmente necesitamos. (P. Rico, comunicación personal, abril 3 del 2015)

La comunidad no hizo un señalamiento unificado con respecto a la determinación del victimario del que fueron objeto frente al conflicto, conforme con su concepción holística de la realidad, reconocieron la condición de victimarios a cuatro actores que han causado algún daño al resguardo sucesivamente. En primera instancia, le adjudicaron responsabilidad al pueblo español de la época de la conquista sobre la realidad actual de la comunidad, básicamente el desplazamiento. La llegada de los ibéricos devino en el abandono forzoso de las tierras, acción que se extendió a través de los años, hasta llegar a la época actual en la cual emergen los demás victimarios. En palabras de Primo Rico, líder de la comunidad,

[...] durante esos años, del 2001 al 2010, estuvieron tres grupos, primero la guerra que empezaron que tal grupo paramilitar, eso fue al principio que llegó pa' [...] joder y a todos nos hacían desplazar, en medio de eso pues la guerrilla y también de parte del gobierno como el ejército, que también hacían las mismas cosas, porque ellos también entraban y se aprovechaban de uno, por aquí pa' [sic] abajo en Chichiridó, habían violado [a] una mujer. (P. Rico, comunicación personal, abril 3 de 2015)

Resulta necesario destacar bajo qué óptica se percibe a cada uno de los victimarios en relación directa con sus acciones. Los paramilitares son vistos como afectadores de la supervivencia y las necesidades básicas. Carlos, uno de los pobladores del resguardo lo expresó de la siguiente manera:

[...] los paramilitares quitan los mercados. Uno lleva un mercadito de 50.000 y ellos le dicen a uno vea llévese una librita de sal, usted cree, nosotros una familia de cinco o nueve, para llegar con media librita de panela o media librita de sal no alcanza y por allá en una vereda ir a buscar sal y que la revolían con azufre para que no las utilice uno, con eso lo amenazan a uno los paramilitares. (C. Domicó, comunicación personal, abril 3 del 2015).

Las Farc por su parte, son consideradas más ofensivas en el empleo de armas y formas de ataque a la comunidad, cuyos líderes han sido directamente afectados. Nubia lo contó de este modo:

Cuando ellos vivían acá, aquí resultó guerrilla, estaba llena esta comunidad de guerrilla y eso se dieron cuenta ejército, y ejército vinieron por este camino de arriba, que no era camino, y ahí cogieron la guerrilla y ahí amenazaron a ellos, y de ahí los viejos, que aquí hay cuatro viejos, pues los que mandan nosotros, Joselino, Dolorita, Rosalina, son tres, que salieron primero para la carretera, o sea para el pueblo, ellos se fueron desplazados, y ellos se aguantaron acá, y ellos se escondieron por aquí para arriba, por un filo que se llama montañita, se quedaron allá, y después volvieron, ellos dejaron aquí pavo, gallina, marranos, todo lo dejaron, y ellos se fueron para Dabeiba [...] (N. Domicó, comunicación personal, abril 3 del 2015)

En cuanto al Ejército Nacional, como representantes del Estado, se acentúa su deslegitimación con las acciones cometidas y un reclamo por el cumplimiento de su verdadero papel como garantes de la seguridad en el territorio.

### **No afectar el acercamiento con publicidad Estatal**

Los talleres realizados con la comunidad habían contribuido a afianzar el *rapport*, encontrando en los pobladores actitudes y respuestas favorables a la presencia del equipo investigador. No obstante, faltaba la última parte de estos talleres, la información sobre la Ley de Víctimas, el marco de referencia para la elaboración de la propuesta de justicia y reparación propuesto. Al indagar sobre la misma se encontró un desconocimiento total, aunque cuando esta tuviera ya tres años de haber entrado en vigencia. Al considerar que “el *rapport* [aparecía] lentamente en la mayoría de las investigaciones de campo. Y cuando [aparecía podría] ser tentativo y frágil. [Era] dudoso que cualquier persona [confiara] por completo en otra, en todos los momentos y circunstancias” (Taylor y Bogdan 1984, p. 55). Se previó no afectar el acercamiento ya logrado con algo que podría parecer como publicidad para la institucionalidad estatal. Para ello, y como parte de la IAP, se incurrió en una forma de socialización que partiera siempre del saber propio de los indígenas, en un intento por entenderla como respuesta a las necesidades de la comunidad y no solo como una estrategia enmarcada en el proceso de paz.

Un primer ejercicio pedagógico consistió en la divulgación de las generalidades de la Ley. Víctor Betancur, uno de los investigadores, realizó este proceso de acuerdo con la planificación del taller, e hizo énfasis en:

- a. El propósito de la Ley
- b. El concepto de víctima
- c. El concepto e implicaciones de la reparación
- d. Mecanismos *ad hoc* para la reparación –se hizo especial hincapié en el Registro Único de Víctimas–

Este trabajo pedagógico sobre la Ley de Víctimas atendió a dos principios básicos de la IAP: la simplicidad en el proceso comunicativo de modo que los pobladores de Choromandó comprendieran de forma sencilla el sentido y *modus operandi* de la Ley; y el principio diferencial de la comunicación según el cual se deben devolver materiales culturales e históricos regionales o locales, de manera ordenada y ajustada según el nivel de desarrollo político y educativo de los grupos de base que suministran la información. De ahí que, conforme con la planificación del taller, el grupo de investigación definió las instancias hasta las cuales se pretendía acompañar el proceso y se le entregó a Primo Rico una copia del compendio del proceso a seguir en la reclamación para un futuro proceso de reparación.

Según la IAP, el proyecto tenía una intencionalidad de transformación social. No obstante, fue imprescindible abordar un aspecto formativo sobre la Ley. La misma comunidad desde su sentido ontológico, manifestó un afán de aprendizaje en el ámbito de la ley y las competencias ciudadanas que habrían de servir como puntos a favor para el proyecto:

Tenemos que estudiar directamente la Ley, para poder enfrentar al gobierno nacional, y también necesito apoyos de otras instituciones, de otros departamentos, con las fuerzas de eso pues llegaremos a un proceso de paz, eso es lo que necesitamos nosotros. Demos palabra a las mujeres, que ellas también tienen sentido, también tienen voz y voto. (J. Domicó, comunicación personal, abril 3 del 2015)

Se hizo lo posible para incluir todo el proceso llevado a cabo en el Plan de Vida de la comunidad para que atendiera a los aspectos álgidos para el posicionamiento de la comunidad en la relación entre el gobierno indígena, actores gubernamentales y otros actores, además de resaltar y respetar la visión política de la comunidad a largo plazo.

Las estrategias y técnicas de recolección de información iniciales permitieron avances significativos en el *rapport* con la comunidad. Gracias a ello se logró un acercamiento valioso en cuanto a la realidad del lugar así como también en cuanto a su cosmogonía como fundamento de su dimensión espacio-temporal. Con estos elementos, el marco metodológico inicial establecido para la construcción de la propuesta de paz se debía revisar y ampliar para que respondiera a los hallazgos obtenidos en la primera etapa.

## CAPÍTULO 3.

Cómo encontrar un camino propio  
en la investigación etnográfica



Figura 7. Pobladores de Choromandó

El proceso de investigación cualitativa se caracteriza por su flexibilidad, de modo que si bien puede contar con un diseño, no es posible determinarlo *a priori*, su naturaleza es cambiante: “si hay algo común a los diferentes enfoques cualitativos es el continuo proceso de toma de decisiones a que se ve sometido el investigador” (Rodríguez Gómez, Gil Flores y García Jiménez, 1996, p. 63).

En la investigación etnográfica, al lograr un acercamiento a la comunidad se resignifica el diseño metodológico inicial en aras de responder de mejor manera, no solo a las necesidades que se identificaron al comienzo del trabajo, sino durante el mismo desarrollo de la investigación. Esta resignificación deriva de sus criterios de validez, así que “preguntándose por la manera en que se juega el valor del saber en cada momento del estudio” (Ruiz, 1996), se pueden establecer diversas valías del conocimiento construido, atendiendo, por ejemplo, a la “suficiencia y saturación de los hechos, conceptos y métodos” empleados. Ruiz (1996) asigna estos aspectos a la fase final de investigación (pos-estudio), aunque, conforme con el sentido de apertura del proceso, a estos se les pueden revisar en el momento en el que se considere apropiado. Así pues, una vez comprendida la dimensión espacio temporal del resguardo, mediante la celebración del mito fundacional, se valida el diseño inicial de la investigación. De esta forma, se continúa con un tipo de diseño desde la IAP y desde la Comunicación Intercultural, para luego añadir elementos de la Ethnohistoria y la Antropología que complementaron hechos, conceptos y métodos. Frente a los hechos que era necesario revisar (validez ecológica), se optó por analizar las diferencias entre los testimonios de adultos mayores y jóvenes de la comunidad, se ampliaron los referentes conceptuales (validez explanatoria) sobre cosmovisión indígena desde términos como: visiotopía, topodática, y policronotopías<sup>11</sup>; asimismo se incluyeron las técnicas del taller vivencial y del mapa parlante para enriquecer la validez metodológica, sin dejar de subrayar la estrecha relación de los pobladores con el territorio previamente mencionada.

---

11 De acuerdo con Gómez (2000), la visiotopía indica “lo visto en el espacio” como discurso de la memoria étnica; la topodática se refiere a los datos que la memoria étnica almacena de un lugar; mientras que la policronotopía habla de la narración en la que confluyen diversos tiempos (épocas) y sucesos en un mismo espacio.

Entre este tipo de validaciones, la metodológica reviste mayor importancia en tanto que el referente idóneo para trabajos posteriores es la metodología que se haya empleado en un trabajo de investigación cualitativa. Cada investigación cualitativa implica un diseño metodológico único que abarca todo el proceso y que termina de construirse con la finalización del trabajo, se enriquece con la interacción, todavía más, con el conocimiento de sus necesidades. Así ocurrió en el caso de la comunidad de Choromandó que parte de la IAP, ellos son coinvestigadores, ya que la propuesta de investigación surgió de sus propias necesidades, lo cual da pie a generar posibles soluciones en sinergia con el equipo investigador.

El proyecto contó con una serie de instrumentos de recolección de información definidos al inicio con la misma comunidad. Posteriormente, el hacer parte de la celebración del mito fundacional favoreció la validación metodológica de la segunda etapa de la investigación: la de identificar las demandas en materia de justicia y paz por parte de la comunidad, con miras a la construcción de una propuesta de paz. De prever un grupo de discusión y una entrevista en profundidad al comienzo, se ampliaron las técnicas a un taller vivencial con un ejercicio de visiotopía y mapa parlante, lo cual otorga una connotación específica al diseño metodológico. En agosto del 2015 se llevó a cabo dicha construcción y se obtuvieron resultados significativos, como los que se presentan a continuación.

### **Del grupo de discusión al taller vivencial: el reconocimiento desde la horizontalidad**

El grupo de discusión realizado con adultos permitió conocer una serie de demandas significativas de la comunidad relacionadas con su condición como víctimas del conflicto armado:

- a. El hecho de que la comunidad se auto-reconociera como víctima del conflicto fue un punto de partida fundamental. Este reconocimiento, bajo su indisoluble relación con el territorio, además de su dimensión temporal, concebida como eterno presente, implicó, no solo una delimitación territorial para toda la comunidad emberá en general, sino también una datación ancestral que ubica la llegada de los españoles como inicio de la victimización.

- b. La comunidad asumió su papel de víctimas por desplazamiento o situaciones en las que toda persona o comunidad indígena se ha visto forzada a migrar dentro del territorio nacional y abandonar su territorio de origen, o trasladarse al interior del país porque su vida, integridad física, seguridad o libertad personales habían sido vulneradas o se encontraban directamente amenazadas (Decreto 4633 del 2011, art. 91). Se enumeraron tres desplazamientos colectivos a causa del conflicto, dos en el 2001 y otro en el 2002.
- c. La comunidad también asumió su afectación como víctimas por despojo; los desplazamientos reiterativos llevan el despojo.

Al indagar por la extensión del territorio despojado, los pobladores del resguardo no tuvieron claridad. De una forma general refirieron una extensa región que, incluso, desde su percepción ancestral, implicaría un reclamo sobre la mayor parte de las tierras hoy pobladas por los *kapunia* o blancos.

- d. Se presentó un reclamo persistente por la tierra y las riquezas; tierras para cultivar y poder legarles a generaciones venideras; tierras para asegurar el sustento y al mismo tiempo la conservación de la idiosincrasia y características particulares.
- e. No hubo una especificación sobre el victimario de la comunidad. De manera indistinta, tanto los grupos insurgentes como las Farc y los paramilitares, los campesinos, terratenientes y hasta el mismo Estado se identifican como agresores. En general, el *kapunia* es el victimario.

A estas percepciones de la población adulta se añadieron las de los niños mediante el ejercicio de un taller vivencial, por medio del cual se abordó la temática de cómo deseaban los niños ver a su resguardo. Desde la pedagogía crítica, se buscó generar en los menores una “conciencia crítica capaz de reconocerse en el mundo y transformarlo, llegando a obtener esta conciencia, necesitando de una educación dialógica, en la que se establezcan relaciones horizontales y el conocimiento sea reflexivo (y co-construido)” (Mirabal Patterson, 2008, p. 108). Para ello, los niños usaron plastilina y buscaron responder a la temática propuesta con elaboraciones propias.



Entre los elementos constantes en la gran mayoría de las representaciones, evidenciamos elementos naturales como las serpientes (símbolo del cuidado y del peligro) y el río (eje estructurante del resguardo); elementos artificiales como sus viviendas, los bohíos y la torre de energía que simboliza un hecho trascendental para esta comunidad, ya que en los primeros meses del 2014 llegó la electricidad al resguardo (figura 8).



**Figura 8.** Representación del resguardo por parte de los niños en el taller vivencial. Destaca la presencia de las serpientes

Por medio del moldeado, se observó que los niños indígenas proponían la ampliación del resguardo mediante la obtención de tierras y el mejoramiento de la calidad de vida, todo ello teniendo en cuenta la protección del medioambiente y las condiciones para la agricultura.

## De la entrevista en profundidad al ejercicio del mapa parlante y la visiotopeía, escuchar la voz del territorio

De acuerdo con Fals Borda y Rodríguez Brandao (1987, p. 45) “las técnicas propias de la IAP no descartan la organización flexible y ágil de otras muchas olvidadas de la tradición sociológica y antropológica como la entrevista abierta (siempre y cuando se evite la demasiada estructuración)”. Esto fue lo que se hizo aprovechando los testimonios de dos líderes destacados del resguardo: Elkin de Jesús Domicó, joven emberá mestizo que visitaba el resguardo semanalmente para realizar labores de acompañamiento social y educativo; y Joselino Domicó, la máxima autoridad del resguardo. Con el primero se aplicó una entrevista en profundidad y un mapa parlante adaptado a la situación de la comunidad<sup>12</sup>, con el segundo se llevó a cabo un ejercicio de visiotopeía<sup>13</sup>.

Al aplicar la entrevista en profundidad, que también adquirió algunos matices de una historia de vida, fue posible contrastar la mirada de Elkin Domicó con la de algunos de sus familiares, habitantes permanentes del resguardo. Su perspectiva destacó, entre otros aspectos, por:

- La reevaluación del papel de la comunidad como víctimas de la guerrilla por despojo de tierras; en línea con las disposiciones de la Ley de Víctimas, la comunidad era víctima del desplazamiento, más no por despojo puesto que no hubo tal por parte de este grupo.
- La aclaración sobre los móviles de la muerte del líder Reinaldo Domicó, hermano de Elkin, no murió directamente en manos de la guerrilla de las Farc, sino como consecuencia de una supuesta envidia por su liderazgo.

---

12 Dentro de la cartografía social, la técnica del mapa parlante permite una construcción de la realidad de una comunidad desde las tres dimensiones temporales: pasado, presente y futuro, cada una empleando diferentes técnicas y de modo separado. Con base en la realidad propia de los pueblos indígenas, el mapa parlante se adapta teniendo en cuenta que su dimensión espacio temporal es la tierra con un ahora en el que convergen las demás dimensiones temporales.

13 Instrumento de recolección de información que, desde la recuperación crítica de la historia, posibilita estudiar a profundidad las prácticas de memorización asumidas colectiva e individualmente por los diferentes miembros de la comunidad.

- La necesidad de preservar los valores culturales de la comunidad en consonancia con lo establecido por la Ley de Víctimas, del reconocimiento de las potencialidades de la comunidad y de formarla en el valor y el cuidado de la tierra, de la lengua emberá y de los procesos de interculturalidad.
- La mención de una agenda de trabajo en torno a temas como la discusión sobre los linderos, abusos infantiles, maltratos, robos y demás, que debían ser considerados como asuntos de implicación común por encima de las demandas particulares, respetando el liderazgo y la palabra de cada cual.

## Mapa parlante

Se realizó un ejercicio de mapa parlante con Elkin Domicó para complementar la entrevista, de modo que esta técnica de la cartografía social permitiera a la comunidad tener presente y edificar un conocimiento integral de su territorio y elegir la forma idónea de apropiárselo (Habegger, Mancila y Serrano, 2006). A medida que dibujaba el resguardo, Elkin se refirió constantemente al territorio en clave de la lucha indígena por su valoración y recuperación. Destacó dos aspectos, por un lado, la violencia como factor que venía afectando la relación ontológica de la comunidad con la tierra, y del otro, las consecuencias que sobrevinieron para el desarrollo material del resguardo. En cuanto a lo primero, Elkin partió del mito fundacional de la comunidad para establecer los límites físicos del territorio y señaló la importancia de las antiguas minas de oro. Indicó que se regresa allí para no olvidar lo que le pertenece a la comunidad y reafirmó la identidad colectiva de un pueblo enajenado y mancillado. La narración en clave de víctima vinculó historias y relatos acaecidos durante los días y noches más inclementes del conflicto, recordó con gran intensidad a su hermano Reynaldo, líder de la comunidad asesinado el 1º de enero del 2013 en el pueblo, y cómo despojaron a la comunidad de sus predios en los intervalos entre uno y otro desplazamiento.

El segundo aspecto que mencionó Elkin Domicó fue el de preservar la extensión territorial de la comunidad e incrementarla vía reclamación jurídica frente a los *kapunia*, para ofrecerle un desarrollo sustentable al resguardo. Para ello, subrayó la oferta de productos que permiten el autoabastecimiento:

El plátano, la yuca, el maíz, el pasto, el cacao y el pez son las fuentes alimenticias más cercanas al resguardo. Dentro de los que la comunidad considera más importante se encuentran: la tierra, la pesca y las hortalizas y verduras que puedan cultivar. (E. Domicó, comunicación personal, agosto 8 del 2015)

En la narración de Elkin se hizo evidente una preocupación por la tenencia sobre las tierras y su explotación para la supervivencia, asociada al desarrollo de las capacidades endógenas como motor de progreso sustentable dentro de las comunidades indígenas. Así, según Calvelo (citado por Vargas Chávez y Segura Rodríguez, 2013):

[...] el desarrollo se debe entender como un proceso endógeno, autogestionado y sustentable, que tiende a incrementar la calidad de vida material, intelectual, cultural y afectiva de toda la humanidad y, en particular, de aquellos que hoy en día ni siquiera alcanzan los niveles básicos de supervivencia biológica debido al hambre, las enfermedades y los déficit de desnutrición y salud. (p. 90)

Conforme con esto, en materia de justicia y reparación Elkin subrayó la demanda desde el territorio de la recuperación de tierras en poder de los *kapunia*. Esto para aumentar la oferta habitable y cultivable para las generaciones venideras, todo ello acompañado de proyectos que les permitan asumir su identidad colectiva.

Una tercera particularidad presente en la narración de Elkin fue la reivindicación y el respeto de los sitios sagrados del resguardo en los cuales, según sus creencias, habitan espíritus de un invaluable sentido inmaterial para la comunidad. Su conservación es indispensable para preservar el orden dado en la construcción simbólica y cosmogónica del universo emberá, es por ello por lo que el acceso a los sitios sagrados es restringido. En medio de bombardeos, asesinatos y enfrentamientos armados, todos los sitios sagrados habían sido objeto de violencia y profanación. Elkin indicó que la comunidad no se había recuperado del impacto que representaron las incursiones armadas en lo más íntimo y puro del ser colectivo emberá. De ahí que el proceso de justicia y reparación, bajo el carácter de integralidad, debía asegurar también la recuperación de la solemnidad de lo sagrado.

## Ejercicio de visiotopía

Para complementar estos hallazgos y enfatizar en el papel que cumple el territorio para los indígenas como su fundamento ontológico, se recurrió a un ejercicio de visiotopía mediante un recorrido con Joselino Domicó, autoridad del resguardo. En este sentido, las demandas en materia de justicia y reparación no se concentraron solo en un punto de encuentro fijo sino que se establecieron desde un sentido topológico mientras se recorría el territorio.

Antes del recorrido, Joselino hizo algunas claridades, fijó un punto de llegada: la entrada a unas minas que otrora habían sido de la comunidad y que Elkin también señaló en el ejercicio del mapa parlante. Denominaron al lugar “la sepultura”. Las minas no solo representan el valor de la riqueza fruto de la extracción del oro, sustento material, sino también la enajenación del territorio por parte de los *kapunias* y las formas de hostilidad que adoptaron hacia ellos. En palabras de Joselino: “la sepultura ya está tapada, es una mina de oro, que los blancos robaron a los indígenas. Los dueños de las minas mataban con arcos y los españoles mataban a los indígenas con fusil” (J. Domicó, comunicación personal, agosto 8 del 2015).

La violencia sobre la comunidad fue el primer eje directriz, así como el punto de llegada del recorrido; de modo que no se separó un acontecimiento del lugar en el que ocurrió, sino que todo el trayecto fue una evocación de lo que ha sido la historia de la comunidad. Esta es una característica de la cosmovisión indígena, la cual no se aprecia como independiente del territorio, sino que “se entiende como visión de sí misma, del mundo y el universo, de la ubicación del ser humano en ellos y de su accionar conjunto” (Arcila, 1998, p. 34). Es así que, de la violencia ancestral de la época de la conquista, se pasa a los enfrentamientos con campesinos y terratenientes, quienes les quitaron las minas de extracción aurífera a la comunidad, para luego señalar los lugares en los que los grupos insurgentes ejercieron alguna forma de violencia.

A medida que el equipo de investigación ascendía una ladera empinada para llegar a “la Sepultura”, Joselino dio cuenta de diferentes componentes de la territorialidad delimitados a partir de la violencia a la cual se han visto sometidos. Zonas de vida familiar como los bohíos, espacios de vida comunitaria como la cancha y la escuela fueron descritos

bajo una óptica diferenciadora según un antes y un después —que se comprende como un ahora— de la violencia. De acuerdo con Joselino “por ahí había 25 bohíos, que fueron desplazados por la violencia de los *kapunia*, tuvieron que salir 72 indios para Chigorodó [...] La violencia duró 10 años, lo que hizo que estas familias se fueran, pero todavía hay violencia” (J. Domicó, comunicación personal, agosto 8 del 2015).

Otro eje diferenciador en el recorrido que se asocia con las repercusiones de la violencia fue el trabajo sobre la tierra como esencia del sustento material de la comunidad. La concepción del territorio no es unívoca, sino que comprende diversas “áreas que de forma regular y permanente son habitadas por una comunidad, parcialidad o grupo indígena, pero también son las áreas que constituyen el ámbito tradicional para las actividades económicas, sociales y culturales” (Instituto para el Desarrollo de Antioquia, 2006, p. 11). La alusión a las consecuencias de la violencia de Joselino presentó variaciones con respecto al relato de Elkin<sup>14</sup>, tanto en cuanto a la enajenación del territorio por parte de campesinos y terratenientes, como a las diferentes acciones de los grupos insurgentes que han afectado el ejercicio de la labranza de la tierra. Según el líder del resguardo,

Lo que quieren es recoger a la familia y trabajar en la siembra de maíz, yuca, plátano. Si uno no trabaja la tierra, ¿qué come? Quisiera tener plata para sembrar la comida, el maíz, la yuca y el plátano. La guerrilla también se ha apoderado de varios territorios y al resguardo le tocó volver a comprar las tierras que les pertenecía[n], porque *kapunia* no respeta a los indígenas. Joselino quiere recoger a la familia, que está en Mutatá, Chigorodó. (J. Domicó, comunicación personal, agosto 8 de 2015)

Los ejercicios del taller vivencial y el mapa parlante evidenciaron que la estimación de la oferta de la tierra y su capacidad productiva como sustento de la demanda de la comunidad es una preocupación tanto para la autoridad tradicional de la comunidad, como para las generaciones más jóvenes. En los mencionados ejercicios se consideró

---

14 Según se anotó previamente, lo que diferencia ambos relatos radica en la condición de víctimas por despojo de tierras. Elkin sostuvo, desde una postura pragmática, que no había despojo, mientras que Joselino, desde la visión cíclica del espacio tiempo indígena, sostuvo lo contrario.

la importancia de la tenencia de la tierra y la necesidad de aprovecharla para generar un ámbito de convivencia.

Gracias a la validación metodológica realizada en esta etapa, fue posible sacar a flote todas las percepciones mencionadas sobre lo que demandaba el resguardo en materia de justicia y reparación, necesidades que van más allá del asunto de la tierra, y que abarcan diferentes ámbitos de afirmación de la cultura. Así las cosas, se optó por ampliar el conjunto de técnicas de recolección de información iniciales y se diseñaron otras que permitieron una comprensión más cercana de las pretensiones del resguardo en su condición de víctimas del conflicto armado.

La horizontalidad con la que se manifestaron las opiniones de los pobladores, sin hacer distinción de género o edad, además de poder señalar el papel del territorio en los relatos itinerantes de sus habitantes, consolidaron un espectro de posibilidades de construcción de una propuesta de paz que incluyese:

- a. La necesidad de asegurar la tenencia de la tierra para el sustento de la comunidad y el legado de las futuras generaciones.
- b. La conciencia de los pobladores menores de edad sobre el valor de la tierra y la lengua como esencia de la comunidad.
- c. La reparación material de las tierras despojadas, no como consecuencia del conflicto armado, pero sí para ejercer el derecho a la protección del territorio.
- d. La reparación simbólica y espiritual del territorio profanado a causa del conflicto, para lo cual se debía trabajar en procesos de afirmación de la territorialidad.
- e. La importancia de fomentar la idiosincrasia y los valores propios de la comunidad en las generaciones más jóvenes para enfrentar los procesos de modernización e interculturalidad
- f. El fomento de proyectos que permitieran conservar la lengua emberá como fundamento de la cultura.

- g. El fortalecimiento de los procesos de memoria histórica al interior de la comunidad con acciones que materialicen su territorialidad. Se propuso una construcción colectiva de un mapa del resguardo en barro.

En la etapa siguiente se pretendía dar forma escrita a la propuesta de paz y trascender la cultura de tradición oral presente. Para ello, se requería realizar un trabajo cuyo énfasis fuese la comunicación intercultural mediante estrategias adecuadas.



## CAPÍTULO 4.

### La relevancia de la comunicación intercultural en la investigación etnográfica



**Figura 9.** *Yaira* o niña de Choromandó

Servir como puente en un proceso de comunicación intercultural no fue fácil, menos aún siendo que los investigadores no dominaban la lengua de la comunidad a la que se le estaba acompañando en el proceso de investigación. Si bien se habían dado logros importantes en el *rapport* que permitieron generar un acercamiento más directo a la realidad de los pobladores, el manejo de la lengua se convirtió en un factor en contra que se hacía más complejo por el hecho de contar con tan poco tiempo para llevar a cabo la investigación.

Aunque en el transcurso de la investigación se contó con el apoyo de un intérprete e incluso buena parte de la comunidad era bilingüe, esto no es igual a escuchar y comprender a las personas directamente, sin intermediarios. A esto se sumaba que la comunidad era ágrafa, por lo que tratar de plasmar por escrito y en español, las propuestas de paz que proponían, implicaban plantear estrategias de comunicación intercultural. Se decidió planear esta actividad en compañía de Elkin y Jesús Domicó, luego de realizar una entrevista abierta y un mapa parlante con Jesús para aprovechar su experiencia como mestizo que vive por fuera de la comunidad y así generar estrategias que resultaran pertinentes para el grupo de discusión que se llevaría a cabo posteriormente, de forma que quedara consignado por escrito la propuesta de paz. Los puntos clave de la discusión incluyeron:

- a. Repasar signos y gestos que se identificaron en los ejercicios con la comunidad: antes que la palabra, la comunicación no verbal se presenta como primera forma de interrelación. Precisamente los estudios de comunicación intercultural se detienen en el valor del lenguaje corporal y el paralenguaje y los interpreta como códigos de expresión que se deben abordar cuando se trata de un grupo de personas con una cultura diferente. En el caso del lenguaje corporal, “se incluyen gestos, movimientos de cabeza, expresiones faciales, movimientos oculares y otras manifestaciones físicas que pueden utilizarse para comunicar” (Vilà Baños, 2007, p. 21), mientras que el paralenguaje “hace referencia a los estudios de la voz y del uso de los signos vocales en la comunicación” (2007, p. 21). Se hizo un barrido de gestos y signos que se habían vuelto familiares para concretar su expresión a la hora de escribir la propuesta y completar así la traducción que realizaría Elkin Domicó.

- b. Comprender las dinámicas de interacción de la comunidad desde la proxemia: el contexto es básico a la hora de concretar acciones de reparación con los pobladores, quienes no cuentan en su haber con prácticas burocratizadas. De acuerdo con Hall, la comunidad sería una Cultura de Contexto Alto (CCA), ya que “buena parte del mensaje se expresa, pero no se dice explícitamente porque no hay necesidad [...] en las culturas de alto contexto la comunicación suele ser más densa que en las de bajo, se le suele dar importancia a la armonía y a relaciones interpersonales explícitamente buenas” (Cerdeña Hegerl, 2005, pp. 331-332). Con base en lo anterior es importante tener presente, de acuerdo con Vilà Baños (2007) y en su explicación de los planteamientos de Hall, que:
- Se iguala el no estar conforme con las ideas de alguien, a no estarlo con la persona como tal, así fuera un simple altercado.
  - Se procesa la información en la vida cotidiana muchas veces como incertidumbre, llegando en ocasiones a elegir el silencio como postura<sup>15</sup>.
  - Se emplean estilos indirectos de comunicación, dando relevancia a la armonía grupal desde formas de cooperación y participación al interior de la comunidad.
- c. Poner atención a la politopía: en la comunidad existe una unidad indisoluble entre espacio y tiempo, estos se conciben como uno solo. El espacio no es un lugar que se habita, es un lugar en el cual existen gracias a sus deidades. Hay lugares sagrados que determinan las dinámicas del grupo, sitios que evocan el mito fundacional y el devenir histórico del grupo, puntos de socialización, puntos de añoranza y respeto. Se da por tanto una politopía o simultaneidad de espacios que se relacionan en uno solo: el de los dioses, el de los antepasados, el propio y el de los descendientes.

---

15 Este concepto de silencio no es el que occidente maneja habitualmente, no es ausencia de habla o momento de disposición para algo; el silencio es ante todo una competencia en sí misma, la cual “depende del uso que el sujeto le da. No como sitio de meditación, calma o preparación hacia la creatividad, por el contrario como inferencia necesita situar al silencio en los sentidos y usos para ponerlo vigente como espacio-tiempo antes de la palabra como la oralidad dicha” (Rosas Flores, 2014, p. 148).

- d. Poner atención a la policronía: el tiempo por su parte, tiene una connotación cíclica, bajo un eterno presente en el cual confluyen presente, pasado y futuro, aparecen así continuamente, los hitos que perfilan su identidad colectiva y que se repiten en un fenómeno de eterno retorno en el cual los *kapunias* o personas blancas, son vistos indistintamente como invasores, desde la época hispánica hasta el conflicto actual. En esta medida, el tiempo es *policrónico* y superpone el instante de la interacción humana al tiempo y al trabajo, a la medición de actividades con una finalidad preestablecida. Así, según Vilà Baños (2007) que referencia a Hall, se puede indicar que en la comunidad:
- Se realizan actividades simultáneas
  - Hay repetidas interrupciones en las actividades laborales
  - Las obligaciones que se adquieren tienen plazos de entrega y no una fecha o momento único de realización
  - No hay agendas o derrotero de actividades fijas, todo está sujeto al azar
- e. Grabar la discusión, poner por escrito y presentar el borrador a la comunidad para su aprobación.

Con estos elementos se realizó un grupo de discusión sobre demandas en materia de justicia y reparación el domingo 15 de noviembre del 2015. Para ello, se convocó a los miembros de la comunidad indígena, asistieron 19 personas, entre las que se encontraba el gobernador del cabildo, además de las autoridades ancestrales y espirituales, hubo una presencia destacada de las mujeres en la discusión (figura 10). Elkin Domicó sirvió de intérprete del emberá al español.



**Figura 10.** Participación de las mujeres en la propuesta de paz

La aplicación de esta técnica permitió a la comunidad afirmar el carácter singular que tenían como jurisdicción indígena, tanto desde la normatividad constitucional como desde la Ley de Víctimas. Aunque en las narraciones de los miembros de la comunidad se encontraron temas aludidos en momentos anteriores de la recolección de información, fue significativo que ellos mismos subrayaran nuevamente la necesidad de ser integrados socialmente y sujetos de garantías de las acciones estatales, para la conservación de su cultura y el respeto de su identidad cultural. Las demandas en etnoeducación, tenencia de tierras, atención en salud, no intromisión de grupos armados—incluyendo al ejército—en el territorio del resguardo, fueron los puntos que más nombraron los participantes, esto acentuó los principios de no violencia así como de hermandad para con el resto de los pueblos, no solo indígenas sino de cualquier grupo racial, bajo los cuales se rige la comunidad.

Luego de escuchar los audios y revisar los elementos propuestos desde la comunicación intercultural se inició la redacción de la propuesta de paz de la comunidad que se haría llegar a la mesa de negociaciones entre el gobierno nacional y la guerrilla de las Farc en La Habana. La comunidad escuchó los acuerdos finales y puso sus huellas dactilares al lado de sus nombres, puesto que los emberá katío son ágrafos. El texto final quedó del siguiente modo:

### **Propuesta de justicia y reparación por parte del cabildo Emberá Katío Choromandó de Dabeiba (Antioquia), en el marco de la Ley 1448 de 2011, como víctimas del conflicto armado entre el Estado colombiano y la guerrilla de las Farc<sup>16</sup>**

El resguardo Emberá Katío Choromandó de Dabeiba (Antioquia), en el derecho que les confiere la Constitución Política de Colombia, y como directos beneficiarios de la Ley de Víctimas de 2011 y su decreto reglamentario 4633 de diciembre del mismo año, se une a las negociaciones de paz, estableciendo su carácter de víctimas del conflicto, y solicitando al mismo tiempo las formas de justicia y reparación a que tenemos derecho, como se establece a continuación:

- a. La comunidad es víctima de desplazamiento: La comunidad asumió su papel de víctimas de desplazamiento o situación donde toda persona o comunidad indígena que se ha visto forzada a migrar dentro del territorio nacional, abandonando su territorio de origen o desplazándose al interior del mismo, porque su vida, su integridad física, su seguridad o libertad personales han sido vulneradas o se encuentran directamente amenazadas (Decreto 4633, 2011, art.91). Se enumeraron tres desplazamientos a causa del conflicto, dos en el año 2001 y otro en el año 2002.
- b. La comunidad también asumió su afectación como víctimas por despojo. Los desplazamientos reiterativos conllevan el despojo. De acuerdo con la Ley de Víctimas, “se entiende por despojo la

---

16 Este apartado es la cita textual de un fragmento de la propuesta final.

afectación territorial en la cual, con ocasión del conflicto interno armado, hay apropiación total o parcial del territorio para sí o para un tercero, apropiación de los recursos naturales o culturales del territorio, o de ambos, emplean para ello medios ilegales (Decreto 4633, 2011, art.144).

- c. La comunidad es víctima de enajenación del territorio, como consecuencia de la incursión de las Farc en su territorio.
- d. La comunidad es víctima por la muerte de varios de sus miembros en medio del conflicto.
- e. El territorio también es víctima ya que “sufre un daño cuando es violado o profanado por el conflicto armado interno y sus factores vinculados y subyacentes y vinculados” (Decreto 4633, 2011, art. 45). Este daño no solo es inmaterial, por el irrespeto a los lugares sagrados, sino también material, ya que con los químicos con que se ha trabajado la tierra en los alrededores y en el tiempo que estuvo la comunidad desplazada, se ha presentado un deterioro notable.

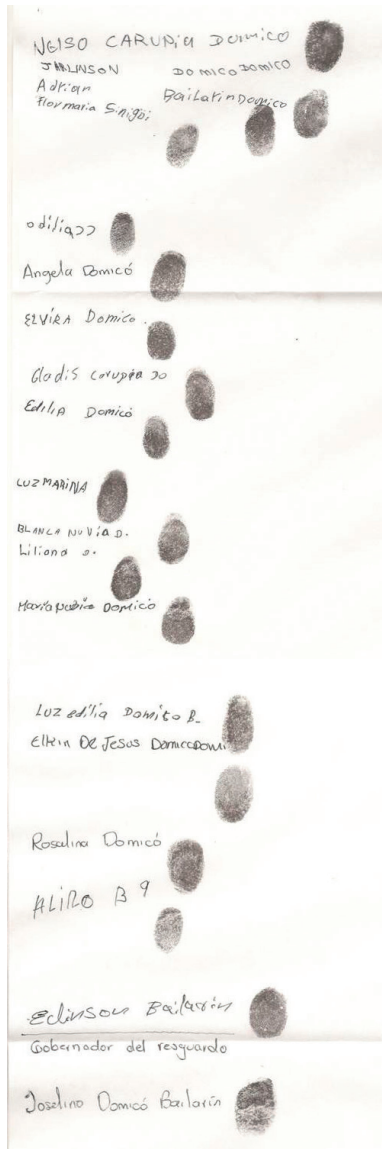
Con base en ello, la comunidad propone como formas de justicia y reparación:

- a. El respeto por la identidad cultural y territorial del resguardo.
- b. La atención a la educación en el resguardo: que sea impartida dentro del mismo para asegurar la preservación de la identidad cultural de la comunidad. Para ello, se requiere la dotación en infraestructura y materiales de estudio.
- c. El saneamiento del territorio, de modo que sea atendido por expertos para que pueda ser aprovechable y cultivable luego de toda la afectación por químicos.
- d. La reparación simbólica sobre el territorio profanado a que se tenga derecho.
- e. La provisión en el sistema de salud para la comunidad.

- f. El establecimiento de garantías de no repetición.
- g. La no intromisión de ningún grupo armado –incluido el ejército nacional– en el territorio indígena.
- h. El apoyo en el mejoramiento de la infraestructura de la comunidad: casas, puente colgante y demás, que le permita conservar su identidad.
- i. El apoyo con programas que le permitan a los niños y jóvenes de la comunidad apreciar sus valores ancestrales.
- j. La garantía de que el Gobierno y las Farc sí cumplirán con lo pactado.

Esperando respuesta, firman los miembros de la comunidad que aparecen a continuación (figura 11).





**Figura 11.** Huellas dactilares de los habitantes de Choromandó que participaron en la construcción de una propuesta de paz

## CAPÍTULO 5.

De Choromandó a La Habana:  
la realidad de una propuesta de paz



Figura 12. *Guarranos* o niños de Choromandó

Uno de los propósitos de la propuesta de paz a construir con la comunidad era su consideración en las discusiones sobre los Acuerdos de Paz por parte de la Comisión Étnica para la Paz y la Defensa de Derechos Territoriales<sup>17</sup>. Para ello, se contactaron a entidades de representación indígena como la Organización Indígena de Antioquia (OIA) y la Gerencia Indígena de Antioquia, de modo que conocieran los puntos de la comunidad de Choromandó y que estos se tuviesen en cuenta para lo que la Comisión pretendía proponer. En este proceso hubo un nuevo aprendizaje para el equipo investigador con respecto al compromiso ético de la investigación con los pobladores de Choromandó: el proceso llevado a cabo no debía garantizar el alcance de la propuesta que se generaría con la comunidad sino las acciones necesarias para que se diera. Lo primero que se debía hacer entonces era poder reflejar la construcción hecha con la comunidad en los Acuerdos de Paz. En efecto, y confiando en que las entidades de representación indígena pusieran atención a sus aportes, se revisaron los alcances de la propuesta en el marco del componente étnico de los Acuerdos de la Habana.

Aunque la propuesta se atendió a destiempo<sup>18</sup>, las pretensiones de la Comisión Étnica para la Paz y la Defensa de Derechos Territoriales se estructuraron en el apartado 6.2 de los Acuerdos, se redujo a tan solo cuatro páginas las veintiuno que tenía la propuesta inicial. Los aspectos que se privilegiaron en el apartado fueron: la reforma rural integral, la participación, las garantías de seguridad, la solución del problema de drogas ilícitas, el “Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición”, y todo lo concerniente a la implementación y verificación de los acuerdos.

Una vez se tuvo conocimiento sobre el texto de enfoque étnico, se le relacionó con la propuesta construida con la comunidad, se resaltaron los puntos de convergencia entre ambos que luego fueron objeto de socialización con la comunidad. De acuerdo con la tabla 1, todos los aspectos que sugirieron los pobladores de Choromandó encontraron correspondencia en

---

17 Conformada por la Organización Nacional Indígena (Onic), el Consejo Nacional de Paz Afrocolombiano (Conpa) y el Gobierno Mayor de Autoridades Tradicionales.

18 Desde el mes de junio del 2016 la Comisión Étnica fue invitada a la mesa de negociación, esto permitió concretar el encuentro el 23 de agosto, un día antes del cierre de las negociaciones (Comisión Étnica para la Paz y la Defensa de los Derechos Territoriales, 2016).

los acuerdos étnicos, eso sí con una pretensión más global que aquella de la comunidad emberá. También destaca que no se ofrecieron estrategias claras de acercamiento intercultural para la consecución de los acuerdos.

**Tabla 1.** Relación de la propuesta de paz construida con el enfoque étnico de los acuerdos de paz

Propuesta de paz de la comunidad de Choromandó	Enfoque étnico de los Acuerdos de Paz
La comunidad propone como formas de justicia y reparación:	El gobierno nacional y las Farc-EP en concordancia con la Comisión Étnica para la Paz y la Defensa de Derechos Territoriales, incorporan los siguientes acuerdos:
a. El respeto por la identidad cultural y territorial del resguardo.	Se observarán también la integridad de la territorialidad y sus dimensiones culturales y espirituales, la protección reforzada a los pueblos en riesgo de extinción y sus planes de salvaguardas. (Acuerdo final enfoque étnico, 2016, numeral 6.1.12.3.a).
b. La atención a la educación del resguardo se debe impartir dentro del mismo para asegurar la preservación de la identidad cultural de la comunidad. Para ello, se requiere la dotación en infraestructura y materiales de estudio.	Para el diseño e implementación del Programa de Seguridad y Protección para las comunidades y organizaciones en los territorios se incorporará una perspectiva étnica y cultural (Acuerdo final enfoque étnico, 2016, numeral 6.1.12.3.c).
c. El saneamiento del territorio que requiere de atención por parte de expertos para que lo puedan aprovechar y cultivar los pobladores luego de toda la afectación por químicos que ha sufrido.	La adjudicación de predios y procedimientos de formalización se hará con destino a la constitución, creación, saneamiento, ampliación, titulación, demarcación, restitución y resolución de conflictos de uso y tenencia de tierras. Se entenderá para el caso de los pueblos étnicos que la función ecológica de la propiedad y las formas propias y ancestrales de relacionamiento con el territorio se antepone a la noción de <i>inexplotación</i> (Acuerdo final enfoque étnico, 2016, numeral 6.1.12.3.a). El Programa de Desminado y Limpieza de las áreas del territorio nacional se desarrollará en concertación con los pueblos étnicos y sus organizaciones representativas (Acuerdo final enfoque étnico, 2016, numeral 6.1.12.3.d).

continúa

<b>Propuesta de paz de la comunidad de Choromandó</b>	<b>Enfoque étnico de los Acuerdos de Paz</b>
d. La reparación simbólica sobre el territorio profanado a que se tenga derecho.	Se observarán también la integralidad de la territorialidad y sus dimensiones culturales y espirituales, la protección reforzada a los pueblos en riesgo de extinción y sus planes de salvaguarda (Acuerdo final enfoque étnico, 2016, numeral 6.1.12.3.a).
e. La provisión a la comunidad de servicios contemplados en el sistema de salud	En la interpretación e implementación del Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera en Colombia, con enfoque étnico se tendrán en cuenta, entre otros, los siguientes principios: el derecho a la identidad e integridad social (Acuerdo final enfoque étnico, 2016, numeral 6.1.12.2., principios)
f. El establecimiento de garantías de no repetición	Se creará una instancia especial de alto nivel con pueblos étnicos para el seguimiento de la implementación de los acuerdos, esta se acordará entre el gobierno nacional, las Farc-EP y las organizaciones representativas de los pueblos étnicos. La instancia tendrá funciones de consultora, representante e interlocutora de primer orden de la Comisión de Implementación, Seguimiento y Verificación del Acuerdo Final de Paz y de Resolución de Diferencias (CSV) (Acuerdo final enfoque étnico, 2016, numeral 6.1.12.3.f)
g. La no intromisión de grupos armados –lo cual también incluye al ejército nacional– en el territorio indígena.	Se creará una instancia especial de alto nivel con pueblos étnicos para el seguimiento de la implementación de los acuerdos. Este se acordará entre el gobierno nacional, las Farc-EP y las organizaciones representativas de los pueblos étnicos. La instancia fungirá como consultora, representante e interlocutora de primer orden de la Comisión de Implementación, Seguimiento y Verificación del Acuerdo Final de Paz y de Resolución de Diferencias (CSV). (Acuerdo final enfoque étnico, 2016, numeral 6.1.12.3.f)

continúa

<b>Propuesta de paz de la comunidad de Choromandó</b>	<b>Enfoque étnico de los Acuerdos de Paz</b>
h. El apoyo en el mejoramiento de la infraestructura de la comunidad: casas, puente colgante y demás, que le permita a la comunidad conservar su identidad.	Se observarán también la integralidad de la territorialidad y sus dimensiones culturales y espirituales, la protección reforzada a los pueblos en riesgo de extinción y sus planes de salvaguardas (Acuerdo final enfoque étnico, 2016, numeral 6.1.12.3.a).
i. El apoyo con programas que le permitan a los niños y jóvenes de la comunidad apreciar sus valores ancestrales.	El diseño y ejecución del Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición respetará el ejercicio de las funciones jurisdiccionales de las autoridades tradicionales dentro de su ámbito territorial de conformidad con los estándares nacionales e internacionales vigentes (Acuerdo final enfoque étnico, 2016, numeral 6.1.12.3.e).
j. La garantía de que el gobierno y las Farc cumplirán con lo pactado.	Se creará una Instancia Especial de Alto Nivel con Pueblos Étnicos para el seguimiento de la implementación de los acuerdos, la cual se pactará entre el gobierno nacional, las Farc-EP y las organizaciones representativas de los pueblos étnicos. La instancia tendrá las funciones de actuar como consultora, representante e interlocutora de primer orden de la Comisión de Implementación, Seguimiento y Verificación del Acuerdo Final de Paz y de Resolución de Diferencias (CSV) (Acuerdo final enfoque étnico, 2016, numeral 6.1.12.3.f).

**Fuente:** elaboración propia

Las convergencias encontradas implican el estudio del contexto actual para establecer la factibilidad de su cumplimiento. Para ello, la discusión se estructuró con base en cuatro aspectos clave presentes tanto en la propuesta como en los acuerdos: la identidad cultural y territorial, la educación, la seguridad social, y el territorio.

Sobre la identidad cultural y territorial fue posible identificar que hay un reconocimiento de esta por parte del Gobierno y de las Farc y este se sitúa como punto de partida para la generación de una paz estable y duradera en el país. En los diversos relatos de la comunidad de Choromandó se hizo

hincapié en la necesidad de que se les garantizara su autonomía<sup>19</sup>, esta no solamente incluye autodeterminación territorial, sino también política, educativa, y en materia de seguridad social. Para los firmantes del acuerdo, dicha autonomía se logra mediante el empoderamiento que generen los grupos indígenas frente a su realidad, de modo que:

[Se tenga en consideración] que los pueblos étnicos deben tener el control de los acontecimientos que les afectan a ellos y a sus tierras, territorios y recursos manteniendo sus instituciones, culturas y tradiciones, y [que resulta] fundamental incorporar la perspectiva étnica y cultural, para la interpretación e implementación del Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera en Colombia. (Acuerdo final enfoque étnico, 2016, numeral 6.1.12.1. Consideraciones)

Empero, todavía existe incertidumbre en la comunidad en cuanto a las acciones específicas del gobierno que les permitan alcanzar su autonomía. Al dialogar sobre este asunto, los pobladores del reguardo refirieron algunos subsidios otorgados por el Estado, las demás intervenciones fueron réplicas que resaltaban lo que el Estado no ha hecho y cumplido con respecto a la comunidad emberá katío. Lo anterior se da debido a que el tema de la autonomía ni siquiera es claro para el mismo Estado y ello genera confusión. Así pues,

---

19 Como derecho colectivo, la autonomía es referida en los artículos 1, 2 y 7 de la Constitución Política. También ratifican este derecho: la Ley 21 de 1991 “Por medio de la cual se aprueba el Convenio número 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, adoptado por la 76ª reunión de la Conferencia General de la O.I.T., Ginebra 1989”; el Decreto 1397 de 1996 “Por el cual se crea la Comisión Nacional de Territorios Indígenas y la Mesa Permanente de Concertación con los pueblos y organizaciones indígenas y se dictan otras disposiciones”; la Ley 160 de 1994 y su decreto reglamentario 2164 de 1995, “por la cual se crea el Sistema Nacional de Reforma Agraria y Desarrollo Rural Campesino, se establece un subsidio para la adquisición de tierras, se reforma el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria y se dictan otras disposiciones”; la Ley 691 del 2001, “Mediante la cual se reglamenta la participación de los Grupos Étnicos en el Sistema General de Seguridad Social en Colombia”; la ley 115 de 1994 y su decreto reglamentario 804 de 1995, “por medio del cual se reglamenta la atención educativa para grupos étnicos”. Además, por jurisprudencia, el Alto Tribunal de Justicia en Sentencia T-973 del 2009 precisa algunos aspectos de la autonomía política de los pueblos indígenas en el país (Defensoría del Pueblo, 2010).

[...] ninguna de las ramas del poder público ha cumplido a cabalidad con su deber, y existe hoy por hoy un vacío normativo importante en lo que tiene que ver con las entidades territoriales indígenas y su autonomía. Es necesario que el Congreso produzca las normas necesarias para aclarar el asunto, y el papel que tanto el Gobierno como el poder judicial pueden desempeñar en el cumplimiento de ese deber constitucional es secundario, aunque no irrelevante. (Baena, 2015, p. 129)

La Ley de Víctimas y el Decreto 4633, al igual que los acuerdos en sí mismos, dan por sentado que es posible lograr la autonomía y dejar de lado el vacío de especificación jurídica. Algo que puede afianzar esta carencia es la formación en temas de participación y de trámites públicos que ostentan algunos líderes del resguardo, además, en el momento en que la Unidad de Víctimas y la Personería asuman el Plan de Reparación Integral de la comunidad, pueden delimitar el alcance de la autonomía que puede tener el resguardo de Choromandó.

En esta misma línea formativa, la propuesta de educación y los recursos correspondientes se incluyeron en los Acuerdos. La comunidad se preocupa por los niños y jóvenes en tanto herederos y depositarios de su cultura ancestral. En los encuentros con los adultos fue posible evidenciar un olvido creciente por parte de las nuevas generaciones de los atuendos y la lengua emberá como producto del contacto cultural con los *kapunia* (blancos). Para los pobladores de Choromandó la educación es el medio idóneo para asegurar la preservación de sus costumbres, empero, también las políticas públicas en este tema quedan muchas veces en ciernes, se da por hecho que son efectivas solo por existir y no se cumplen.

Las políticas públicas etnoeducativas, al igual que otras, parecerían fundirse en literaturas fantasiosas de algunos gobernantes que incurren en la falacia de considerarlas suficientes, con el solo hecho de existir; pues éstas [sic], al no encontrar puente entre las demandas colectivas que propenden por la transformación, propician esos silencios interminables que las sepultan y, con ellas, la sabiduría ancestral que lucha en contra del infortunio que es el olvido. (Palacios Callejas, 2017, p. 41)

En la caseta del resguardo se imparten clases a los niños en emberá, algunos de los profesores son líderes de la comunidad, aunque no cuentan con suficiente formación y materiales para la enseñanza. Aquí



precisamente reside la tarea: mayor apoyo a la etnoeducación dentro del resguardo, conforme a lo que especifica el decreto reglamentario 804 de 1995. Los fines de semana se desarrollan otras actividades impartidas por mestizos como Elkin Domicó. Gracias a la labor de las Hermanas Lauritas, además de otras organizaciones, la cabecera municipal cuenta con varias instituciones de etnoeducación a las que pueden acudir los jóvenes para recibir su formación; no obstante, las distancias se convierten en un obstáculo. Algunos adultos como Nubia Domicó, viajan los sábados en la mañana para terminar sus estudios de bachillerato.

En cuanto a la seguridad social, específicamente la salud, la población de Choromandó está cobijada por el Sistema de Identificación de Potenciales Beneficiarios de Programas Sociales (Sisbén) y recibe atención independientemente de su edad y situación de morbilidad. Si bien se encuentran adscritos al Sisbén, reclaman por la distancia que deben franquear del resguardo a la cabecera municipal, por lo cual piden asistencia en su mismo territorio, sobre todo en lo que se refiere a la asistencia materno-infantil. Este es otro asunto que el Estado sigue en mora de cumplir; de acuerdo con el Ministerio de Salud Nacional (2016), el perfil de salud de la población indígena en el país indica que:

Es persistente en los años analizados las altas tasas de mortalidad materno infantil en poblaciones indígenas por causas que son evitables, innecesarias e injustas. También se evidencia pobre acceso a los servicios de salud, en indicadores de atención materno-perinatal, donde [sic] se puede identificar que existen barreras geográficas y culturales que contribuye[n] a incrementar la marginación y aumentar las desigualdades en salud. (Ministerio de Salud, 2016, pp. 129-130)

Las mujeres del resguardo fueron quienes más insistieron en la demanda de servicios de salud dentro el resguardo luego de que se presentara un suicidio en la comunidad y era menester atender la percepción de los pobladores en este caso. La tarea del acceso a la salud tiene muchas aristas, pero el problema central sigue siendo la reducción de distancias para su acceso. No basta con ser beneficiarios del Sisbén, de acuerdo con el Ministerio de Salud (2016):

[...] la población indígena no ha igualado las ganancias de salud realizadas por la población no indígena en el mismo periodo analizado. Se pudo esta-

blecer que hay diferencias significativas y sistemáticas entre la situación de salud de la población indígena frente [a] población no indígena, en todos los indicadores analizados, demostrando situaciones de vulnerabilidad, y no goce de los derechos humanos. La mortalidad indígena se concentra en población menor de 19 años. (2016, p. 129)

En el marco de la Ley de Víctimas, el tema del territorio, quizás el más importante para la comunidad como fundamento de su identidad cultural, se abordó al identificar a la comunidad como sujeto de afectación por los conceptos de desplazamiento y profanación, esta última en clave del sentido sagrado que entraña. Como se mencionó anteriormente, el programa de Acción Social asumió la atención a los desplazados y el retorno al territorio luego de las migraciones forzosas. No obstante, la comunidad no queda satisfecha e insiste en que también han sido víctimas por despojo de tierras. Sobre el tema de la sacralidad espacial, la normatividad previa y la Ley de Víctimas consideran su importancia, pero no ofrecen estrategias para responder adecuadamente. Nuevamente, aparece aquí la falta de claridad sobre el tema para las comunidades indígenas a las cuales, en apariencia, se les incluyen socialmente desde el plano legal, pero poco se traduce en el ámbito práctico en el cuál, según términos de Charles Taylor continúan sin recibir reconocimiento<sup>20</sup>. A partir de los años 90 y especialmente desde la Constitución de 1991, alrededor de cuatro normas y seis decretos<sup>21</sup> han sido punto de referencia para la atención a la protección del territorio indígena; se ha llegado incluso a consideraciones jurisprudenciales que incluyen la afirmación del derecho a la propiedad colectiva, el derecho a la preservación de su hábitat natural, el derecho a la constitución de resguardos, el derecho a la integridad territorial y al dominio sobre el resguardo, el derecho fundamental a la supervivencia del pueblo indígena, y el derecho a la libertad de locomoción (Báez Manrique, 2017). Empero, la ausencia de un

---

20 En medio de la sociedad multicultural, este autor defiende el nexo entre el reconocimiento de las culturas y el valor de su identidad. Así, incluir socialmente a un grupo étnico no es solo afirmar su existencia, implica que “cualquiera de los conjuntos habituales de derechos puede aplicarse en un contexto cultural de manera diferente que en otro, que sea posible que su aplicación haya de tomar en cuenta las diferentes metas colectivas” (Taylor, 1993, p.79).

21 Se sugiere consultar la síntesis que al respecto ofrece Báez Manrique (2017).

acercamiento a su realidad ha dado lugar a políticas que no corresponden muchas veces con lo que sucede en los resguardos. Con base en esto,

Los mecanismos jurídicos de protección al territorio indígena, deben reconocer al indígena como un sujeto político que contribuye desde su visión con la construcción de un proyecto histórico, es equivocado realizar un debate a la luz de un concepto como el territorio sólo [sic] con una perspectiva económica y mercantil, de lo anterior, la importancia de articular las políticas del Estado con las concepciones diversas, pero válidas que hacen convalidar a nivel constitucional la defensa de la diferencia (Báez Manrique, 2017, p. 35)

Una posible forma de impulsar que lo anterior se cumpla es el diseño y realización del Plan de Vida de la comunidad indígena o

[...] instrumento de planeación que se construye a partir de un proceso participativo de autodiagnóstico y del ejercicio de elaboración de proyectos. Es un instrumento de política y de gobierno; y como tal, un acuerdo social que debe surgir del consenso. (Helvetas Swiss Intercooperation, 2010)

Este plan, diseñado y gestionado con ayuda del Ministerio del Interior Nacional, contiene:

[...] información sobre la comunidad, sus recursos y sus necesidades; información sobre los cambios que la comunidad quiere lograr, y los proyectos para lograr esos cambios y vivir mejor; el posicionamiento de la comunidad acerca de la relación entre el gobierno indígena y los actores gubernamentales y otros actores; la visión política de la comunidad a largo plazo. (2010)

Si bien en el momento en que comenzó el acercamiento a la comunidad en el 2015, el plan aún no estaba diseñado, en tiempos posteriores la comunidad ha recibido asesoría para su construcción. Un ejemplo son los talleres desarrollados por la Asociación Campesina del Occidente de Antioquia (Ascoa) en el 2017 para caracterizar la situación de la población campesina en el occidente de Antioquia, población indígena en este caso, en los cuales se establecieron los temas prioritarios para la construcción del Plan de Vida en la comunidad. Los temas identificados en estos talleres guardan correspondencia con aquellos sugeridos por la comunidad en la construcción de la propuesta de paz, a saber (Ascoa, 2017), acceso a:

1. Tierras
2. Viviendas
3. Carreteras, garruchas y puentes
4. Economía, proyectos productivos, herramientas de capacitación y comercialización
5. Salud
6. Educación
7. Casetas comunales

Estos aspectos se revisaron en la mesa de interlocución para la implementación de los acuerdos en Dabeiba, creada en dicha municipalidad el 15 de diciembre del 2017, como fruto del Foro comunitario y popular: “¿Cómo va la implementación de los acuerdos de paz?”. Aunque se reconocieron las bondades de los acuerdos y la disponibilidad de los pobladores para la cooperación en su implementación, de modo particular, se recalcó en hacer un llamado

[...] para incluir a las comunidades indígenas, pues se sienten abandonadas, exigen que se incluyan sus miradas, sus cosmovisiones, lenguas, tradiciones, sus saberes, sus formas de producción y relación con la madre tierra, requieren un acompañamiento diferenciado, esto sumado a los reclamos históricos de acceso al Territorio, acceso a servicios de salud, educación propia e intercultural, acceso a educación superior, mejoramiento de vivienda propia y formas diferenciadas de producción. (Insuasty Rodríguez, 2017, p. 7)

La mesa se instaló el 30 de enero del 2018 y declaró la necesidad de adoptar un sentido de participación adecuado en la implementación en la localidad de los Programas de Desarrollo con Enfoque Territorial (PDET) o aspectos básicos del Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera (Decreto 893 del 28 de mayo del 2017). En esta medida, con respecto a la participación de las comunidades indígenas en la construcción de estos programas que incluye

a la comunidad de Choromandó, se pidió partir de la comprensión de su cosmovisión y de su Plan de Vida, de modo que no se desconocieran los procesos adelantados al interior de las comunidades. Entre estos esfuerzos se puede mencionar aquel del equipo investigador y sus acciones de socialización de la propuesta que se llevaron a cabo entre 2016 y 2017, todas ellas tendientes a resaltar el valor de la interculturalidad en el acercamiento a la realidad de la comunidad.

## CAPÍTULO 6.

### Alcances de una investigación con comunidades indígenas



**Figura 13.** Una mirada al futuro del resguardo

El compromiso ético es fundamental en todo proceso de investigación cualitativa; al leerles los consentimientos informados a los participantes, se creó un vínculo a partir de la garantía de cuidado de los datos y de la entrega de los resultados a la comunidad. En el caso de la investigación etnográfica y desde la IAP, que implican un proceso de construcción de conocimiento, no solo se deben entregar los resultados, sino que se hace necesario dar una retroalimentación para luego hacer una evaluación de la misma. El proceso de retroalimentación es para Fals Borda (1985) un eje rector del sentido de la acción y reflexión en el marco de un conocimiento validado a través de la *praxis*. Desde esta perspectiva, se debe asumir la concepción y el grado de participación de la comunidad en el proceso investigativo; así, para este autor:

[...] es obligatorio devolver el conocimiento a las comunidades [...] de manera sistemática y ordenada, porque ellas siguen siendo sus propietarias: las masas se hallan en condición de determinar prioridades en la destinación del conocimiento, como también de fijar las condiciones para su publicación y uso. (p. 138)

En aras de entregar la retroalimentación de los resultados a la comunidad, se organizaron varias etapas: en primer lugar, una vez construida la propuesta de paz con los pobladores de Choromandó, el equipo investigador, con la debida autorización, buscó hacerla llegar a instancias administrativas indígenas, tanto en la ciudad de Medellín como en el departamento de Antioquia. El propósito de esta primera estrategia de difusión de la propuesta era comunicarla ante entidades con voz e incidencia directa, tanto en el proceso de paz con la guerrilla de las Farc como en todo el proceso del pos acuerdo, entidades que pudieran tomar la vocería de las demandas establecidas por la comunidad indígena.

En esta medida, se presentó la propuesta a la Organización Indígena de Antioquia (OIA) y se le entregó a su líder Aída Petrona Suárez Santos, así como a la Gerencia Indígena Antioquia en cabeza de Llanedt Martínez Ruiz. Ambas instancias recibieron la propuesta al considerar que entraba en la línea del enfoque étnico de los Acuerdos de Paz de la Habana, en agosto del 2016, cuando todavía no se había cerrado el ciclo de negociaciones en la Habana, previendo así que fuera incluida allí. En los acuerdos concertados entre gobierno y guerrilla de las Farc aún no se incorporaba el enfoque a los pueblos autóctonos; situación que generó

protestas y críticas que acarrearón la acogida del enfoque étnico en el acuerdo, prácticamente en su momento de cierre.

Las comunidades indígenas del país continuaron con su propósito de hacerse escuchar en el proceso de paz. Llegada la época del Plebiscito por la Paz en Colombia, el voto por el Sí tuvo acogida no solo por parte de la población indígena en el país<sup>22</sup>, sino, y de modo relevante, en el municipio de Dabeiba y sus pobladores autóctonos<sup>23</sup>. Esta votación positiva resulta aún más significativa puesto que este territorio habría de convertirse en Zona Veredal Transitoria<sup>24</sup> para las Farc, específicamente en el sector denominado Llanogrande de Chimiadó. En el nuevo Acuerdo de Paz con las Farc firmado en noviembre 12 del 2016, el enfoque étnico se mantuvo sin cambio alguno frente a lo que incluía la primera versión.

Una segunda estrategia de difusión de la propuesta fue contactar a la instancia creada por la Ley de Víctimas para el tema de la reparación: la Unidad para la Atención y Reparación Integral de Víctimas, en este caso específicamente a la que corresponde al municipio de Dabeiba, Antioquia. Si bien la propuesta estaba dirigida a la mesa de negociación con las Farc, el alcance de esta, al igual que la condición diversa de los victimarios hacia los pobladores de Choromandó (Farc, paramilitares, ejército nacional), implicaba que la comunidad debía ser atendida por dicha instancia en los términos que planteaba la Ley 1448 de 2011 y su Decreto Reglamentario 4633 del mismo año. De acuerdo con lo ya mencionado en el primer capítulo, la comunidad contaba con un proceso de reconocimiento como víctimas, sobre todo frente a las Autodefensas Unidas de Colombia, razón por la cual ya

---

22 En los municipios donde más del 50 % de la población es indígena y/o afrodescendiente la votación por el Sí ganó por más de 72 % (Codhes, 2016).

23 Con el 64,68 % correspondiente a 2.971 votos, el Sí en el plebiscito por la paz se impuso en el Municipio de Dabeiba, Antioquia (Registraduría Nacional del Estado Civil, 2016).

24 De acuerdo con el Decreto 2003 de 2016, las Zonas Veredales Transitorias de Normalización (ZVTN) buscaron garantizar el cese al fuego y la dejación de armas, preparando la reincorporación de las Farc a la vida civil. Contaron con una serie de características especiales, entre ellas: temporalidad (180 días), vigencia del Estado Social de Derecho, monitoreo y verificación por parte del Estado.



venía recibiendo algunos beneficios<sup>25</sup>; ahora, en el marco de la Ley de Víctimas, se retomaba dicho proceso para direccionarlo hasta lo que esta normatividad determinaba. De este modo, el conocimiento construido con la comunidad como fruto de la interacción del equipo investigador con los pobladores de Choromandó, se extendió también a la identificación de estrategias de comunicación intercultural que pudieran servir a la Unidad de Víctimas y a otras instituciones para comprender a la comunidad indígena desde su sentido ontológico y antropológico, para luego hacer efectivo el principio de construcción conjunta del Plan Integral de Reparación Colectiva para los Pueblos y Comunidades Indígenas (Pircpi), un instrumento que evidencia el proceso de reparación integral a la comunidad.

El acercamiento a la Unidad de Víctimas tuvo dos momentos. En el primero, la Unidad de Víctimas contactó a la comunidad de la siguiente forma: simultaneo a la culminación de la propuesta, la Personería Municipal de Dabeiba, conforme a las disposiciones de la Sentencia mencionada del 2014, tomó la declaración de afectación de la comunidad a través de uno de sus líderes, el señor Edison Bailarín, entre el 19 y 20 de noviembre del 2015. El declarante, atendiendo a los artículos 3 y 156 de la Ley 1448 de 2011, expresó entonces que:

[...] la comunidad sufrió daños colectivos con ocasión de la violación grave y manifiesta de los derechos individuales de sus integrantes, el impacto colectivo por la violación de los derechos individuales y la violación de sus derechos colectivos, en la forma y oportunidad legal establecida en el artículo 184 del Decreto 4633 de 2011 (Personería Municipal de Dabeiba, 2016, p. 52).

La Personería remitió esta declaración a la Unidad de Víctimas el 21 de diciembre del 2015 e inscribió a la Comunidad de Choromandó en el Registro Único de Víctimas mediante Resolución No. 2016-32926 del 10 de febrero del 2016; tras comunicarles a la comunidad que quedaban en

---

25 Específicamente del Ministerio de Protección Social, al igual que las determinaciones de la Sentencia 110016000253 2008 83241 (28 de agosto del 2014), dictada por la Sala de Justicia y Paz del Tribunal Superior de Medellín, según la cual se establecía la responsabilidad de las Autodefensas Unidas de Colombia con respecto a hechos de violencia y desplazamiento en contra de la comunidad.

calidad de posible sujeto de reparación colectiva, se inició el proceso de construcción del Pircipi. En el texto de la Resolución se pueden evidenciar aspectos que hicieron parte del proceso que se vivió con la comunidad:

- a. El conocimiento de la Ley de Víctimas y de los procedimientos a seguir para obtener los beneficios de reparación colectiva.
- b. El reconocimiento de los victimarios: Farc y AUC y del hecho que la comunidad quedó en medio del enfrentamiento entre ambos.
- c. Reconocimiento de los movimientos políticos que surgieron en torno a las luchas de los pueblos indígenas.
- d. Contextualización con la situación sociopolítica de la región.
- e. Mención de víctimas específicas como miembros de la comunidad: Miguel Barrientos Domicó<sup>26</sup>.
- f. Consideración de derechos vulnerados: al territorio, a la integridad cultural, a la autonomía.

Un segundo momento de acercamiento a la Unidad de Víctimas lo propició el equipo investigador con la intención de entregar retroalimentación a los líderes de Choromandó sobre el estado de la propuesta. También para transferir el conocimiento construido con la misma comunidad, mediante la inclusión de las estrategias de comunicación intercultural en el proceso ya iniciado del Pircipi. De este modo, se convocó a los líderes indígenas de Dabeiba, a representantes de la comunidad de Choromandó, a instancias del municipio –tanto gubernamentales (secretario de gobierno) como del Ministerio Público (personero municipal) – a y la Unidad de Víctimas y se realizó un encuentro en las instalaciones de la Casa de la Cultura de Dabeiba el 17 de septiembre del 2016. Entre los asistentes estuvo el gobernador indígena de Dabeiba, el declarante ante la Unidad de Víctimas, algunos miembros de la comunidad, el personero municipal y la delegada de la Unidad de Víctimas (figura 14):

---

26 La ausencia del nombre de Reinaldo Domicó en dicha resolución tiene relación con lo ya expresado respecto a las condiciones poco claras bajo las cuales fue asesinado este líder de la comunidad.



**Figura 14.** Asistentes a la reunión de retroalimentación de la propuesta de paz. En la foto están autoridades indígenas, miembros de la comunidad de Choromandó, personero municipal, delegada de la Unidad de Víctimas y equipo investigador.

Con respecto a la socialización del estado actual de la propuesta a la comunidad indígena, se les informó acerca de las instancias a las cuales se hizo llegar el texto (OIA, Gerencia Indígena Antioquia), así como las coincidencias que presentaba con el enfoque étnico adoptado en los acuerdos de la Habana; todo ello se hizo conforme a las técnicas comunicativas fundamentales para la transmisión de nuevos conocimientos obtenidos que apuntala Fals Borda (1985). Así, con base en el principio diferencial de comunicación, como se contaba con líderes de la comunidad, se optó por elaborar una carpeta con la información, en un lenguaje sencillo, semejante al empleado para la construcción de la propuesta de noviembre. Esta carpeta se entregó igualmente a las personas de las instituciones invitadas, quienes recibieron el trabajo realizado por el equipo investigador con agrado y se mostraron dispuestas a acoger la propuesta y los aspectos que surgieron como parte del proceso de reparación a la comunidad (figura 15).



**Figura 15.** Informe de difusión de la propuesta de paz y de estrategias de comunicación intercultural ante los asistentes a la reunión de cierre

Los líderes indígenas, por su parte, manifestaron su conformidad con la propuesta y con las estrategias de difusión realizadas, resaltaron aspectos como:

- El hecho de que siempre se realizó una consulta previa para toda actividad que se deseara llevar a cabo con la comunidad. En este sentido, destacaron la forma en que el equipo investigador se dirigió a Choromandó, partiendo primero de sus tradiciones y respetando su modo de vida.
- El énfasis en el reclamo por el tamaño del resguardo. Los líderes insistieron en que a la comunidad se le debían reconocer tierras que perdieron durante el conflicto. Frente a esto se presentó una ambigüedad: era claro tanto en la propuesta construida como en la declaración recibida por la Unidad de Víctimas que la comunidad era víctima por vulneración del territorio, no obstante, el problema residía en el despojo. En la propuesta aparecía, pero en la declaración ante Unidad de Víctimas no, incluso las opiniones de miembros de la comunidad divergían y no hubo unidad de

criterios al respecto<sup>27</sup>. En este aspecto, el equipo investigador decidió dejar en manos del proceso de reparación la aclaración respectiva.

- La necesidad de mejorar los niveles de participación de la comunidad en las actividades y proyectos que se les proponen desde afuera de la misma, de modo que no se convierta simplemente en receptora de procesos de intervención.
- El respeto que se debía guardar hacia la autonomía de los indígenas, buscando siempre que sus tradiciones se conserven y respeten.
- La posibilidad de incluir los resultados del trabajo en el Plan de Vida de la comunidad, ya que presentaba muchos puntos afines con este.

A todo esto, los líderes añadieron que la comunidad había logrado mayor entendimiento con el equipo investigador que con las instancias de gobierno con quienes habían comenzado el proceso de reparación: “ustedes sí entienden cómo pensamos los indígenas”, afirmaron. Este aspecto permitió al equipo sugerir algunas estrategias de comunicación intercultural para que se aprovechen desde la Unidad de Víctimas en el proceso de reparación:

- El proceso de reparación para la comunidad de Choromandó debe partir de sus necesidades e intereses, se debe tratar de adaptar la Ley de Víctimas a la comunidad y no al revés. Al ser una comunidad ágrafa, en la cual, si bien los adultos también son hispanoparlantes, su cosmovisión y tradiciones distan mucho de lo que los *kapunia* o blancos perciben sobre sí mismos y sobre ellos. Así, “el proceso básico empieza con la percepción de las diferencias que sugiere que los participantes a menudo no comparten normas, creencias, valores y ni tan siquiera modelos de pensamiento y conducta (Casmir y Asunción Lande, 1989, p. 283).

---

27 Tal era el caso de las diferencias encontradas en las declaraciones de Joselino Domicó (autoridad del resguardo) y Elkin de Jesús Domicó (líder mestizo que colaboró con el grupo investigador).

En Choromandó, por ejemplo, al ser una cultura jerárquica y patriarcal, los hombres poco socializaban temas de interés común con las mujeres, incluso si eran *kapunia*, como algunas investigadoras del equipo. Hubo momentos durante el trabajo en el que se le preguntaba a los hombres sobre asuntos de la historia de la comunidad y ellos se miraban entre sí, o se mostraban renuentes a contestar –incluso si estaban solos– y daban a entender que debían marcharse las mujeres. Frente a ello, el equipo decidió que ciertas actividades debían realizarse por separado con hombres y mujeres de la comunidad.

- El lazo familiar –las familias son pocas ya que muchos llevan los mismos apellidos– hace que no se requieran mayores requisitos para interactuar con el otro. Es una cultura que si bien otorga un valor trascendental al territorio hacia fuera, evidente en la reclamación de territorio que sentaron en la propuesta de paz, a la vez muestra “baja territorialidad” hacia adentro, en cuanto las relaciones entre sus pobladores no necesitan de muchas distancias para afianzarse, comparten sus propiedades y restan valor a problemas de demarcación de límites.

Es necesario reconocer el esfuerzo de la comunidad por comprender el mundo de los *kapunia* (blancos). Los indígenas desean estudiar, conocer las dinámicas de los blancos, pero siempre y cuando puedan conservar y se les asegure que pueden preservar su identidad y tradiciones.

- De forma más concreta, se propone, de acuerdo con Vilà Baños (2007), un modelo de comunicación intercultural que requiere de tres competencias básicas que podrían permitir acercarse a la comunidad con mayor asertividad al momento de elaborar el Plan de Reparación de Víctimas. Así, las competencias del orden cognitivo conducirían a la autoconciencia sobre las propias prácticas culturales, de modo que se pueda contar con un nivel de certeza, amplitud de criterios de interpretación y valoración de las especificidades a la hora de acercarse a una cultura distinta. Las capacidades de adaptación y flexibilidad de la propia conducta frente al contexto emergente, a partir de habilidades verbales y no verbales, constituyen la razón de ser de las competencias del orden comportamental. Por su parte, las competencias de orden afectivo comprenden el manejo

de la propia emotividad en aras de responder a los estímulos del grupo humano que se aborda, para ello se desarrollan capacidades que van desde el control de la ansiedad hasta mantener reserva de los juicios frente al sujeto al cual se aborda y frente a costumbres que aparecen de modo fenoménico.



**Figura 16.** Competencias necesarias en el proceso de comunicación intercultural

**Fuente:** Vilà Baños (2005)

En lo que se refiere a las competencias comunicativas interculturales (figura 16), en varias situaciones fue posible evidenciar su aplicación. Fue necesario escuchar diversas voces entre los pobladores de la comunidad (competencias cognitivas) ya que, en ocasiones, no coincidían las versiones o faltaban datos. Esto obedeció al sentido de la incertidumbre de la información que se denominó *cultura de alto contexto*<sup>28</sup>, sin embargo, era menester del equipo investigador controlar el nivel de incertidumbre, no tanto para la comunidad sino para la investigación. Algo similar sucedió con el sentido cíclico del tiempo: correspondió al equipo contrastar con fuentes indirectas las narraciones de hechos históricos emitidas por los pobladores. ¿Hablaban del presente, del pasado, de esta persona o de esta otra? No era posible comprender sin documentarse adecuadamente; esto se dio incluso en términos teóricos, puesto que hubo necesidad de realizar explicaciones conceptuales y metodológicas, con las cuales se revisaron técnicas de recolección de información y que fuesen acordes con las teorías abordadas en el proceso.

Con respecto a las competencias comportamentales, le correspondió al equipo adaptarse a los ritmos propios de la comunidad y a aspectos propios de su idiosincrasia. Los domingos, por ejemplo, poco se podía contar con los pobladores para realizar actividades porque era el día en el que salían al pueblo, asimismo había que tener presentes las ocasiones en que los hombres estaban fuera cazando o las mujeres recolectando en el bosque. Fue necesaria adaptarse a costumbres específicas que incluyeron habilidades verbales y no verbales apreñadas a medida que se daba la interacción.

Finalmente, quizás las competencias más decisivas en la comunicación intercultural sean las afectivas. Lograr empatía con los pobladores fue decisivo, no solo por las distancias y tiempos del proceso investigativo –incluso al estar cerca se requería de ambos– sino porque la comunidad presentaba cierta “desesperanza aprendida” en tanto que, si bien acogía a quienes los visitaban, en veces pasadas terminaban

---

28 Al explicar a Hall, Vilà Baños (2007) menciona que en las culturas de contexto alto (CCA) –en las que se privilegian las relaciones sociales por encima de los procesos comunicativos que ya están dados implícitamente y no se enuncian– muchas veces la información de la vida cotidiana no se procesa y en su lugar se pasa a la incertidumbre o al silencio.



considerándose “objetos” de investigación o sujetos de promesas de ayuda que no se mantenían con el tiempo. La actitud de no juzgar y adaptarse fue la directriz en el proceso: recibir los alimentos de manos de los pobladores, convivir como ellos sin servicios sanitarios, dejarse interpelar por dinámicas completamente diferentes pero que son parte de las raíces de la cultura latinoamericana, ese fue el mejor aprendizaje para el grupo investigador (figura 17).



**Figura 17.** Detalle de un bujío o vivienda de Choromandó

## CONCLUSIONES

Toda investigación cualitativa genera un universo que precisa de un diseño metodológico particular, con su propio marco teórico, bajo una serie de perspectivas que tratan de dar respuesta a los interrogantes postulados. La experiencia se torna más singular aún si se trata de un enfoque etnográfico y participativo; hay un acercamiento a una cultura, con la cual se convive, de la cual se trata de hacer parte, a la cual se acompaña en la construcción de conocimiento en doble vía: generación de transformación social para la comunidad y aprendizajes metodológicos para el equipo investigador. A partir del acercamiento al resguardo de Choromandó surgió la necesidad de que esta estableciera una propuesta de paz como víctimas en el contexto de las negociaciones de paz con la guerrilla de las Farc. El texto de la propuesta y su socialización fue el conocimiento construido que benefició a la comunidad; el proceso de construcción metodológica que acompañó dicha propuesta fue la ganancia que le quedó a los autores del presente texto.

La generación y afianzamiento del *rapport* con la comunidad constituyó un primer aporte. La celebración del mito fundacional y la reconstrucción de la memoria del conflicto en el resguardo permitieron comprender cómo la cosmogonía indígena es el eje fundamental de su vida. La condición de actor político-ecológico de los indígenas es la que les permite situar el mito fundacional en un movimiento desde el plano trascendente al inmanente, con una ubicación espacial determinada y avalada por la deidad. Se narró un proceso de lucha del pueblo que parte de la época hispánica y la enajenación del territorio inicial, en un espacio y tiempo sagrados unidos indisolublemente.

La precisión cosmogónica llevó a un segundo aporte que es la revisión del diseño metodológico mediante la adopción de instrumentos de recolección de información adecuados a la realidad de la comunidad. Así las cosas, el grupo de discusión se complementó con un taller vivencial, la entrevista en profundidad se valió luego de un ejercicio de memoria visiotópica y la construcción de un mapa parlante. Estos instrumentos señalaron el reconocimiento de la comunidad como víctimas del conflicto de acuerdo con las características que la Ley de Víctimas 1448 de 2011 y su Decreto Reglamentario 4633 del mismo año adjudica a dicho concepto. La consideración de la comunidad como víctimas abarcó nociones de asesinato de sus miembros, desplazamiento, profanación al territorio y, todavía por argumentar, el despojo de tierras.

Una vez establecida la condición de víctimas, se procedió a establecer las demandas en materia de justicia y reparación para la propuesta de paz. Mediante la adopción de estrategias desde la comunicación intercultural, se delimitaron demandas en cuanto al valor de la tierra en su dimensión natural-religiosa, y se incluyeron diferentes peticiones con las cuales se busca afirmar su cultura y territorialidad. Entre estas se encuentra: el apoyo con programas que permitan resarcir los daños causados al territorio, a sus sitios sagrados y la vida de los pobladores; un acompañamiento a los pobladores desde el ámbito psicosocial que les permita reafirmar la pertenencia sobre el lugar que habitan; el ejercicio del derecho a la protección del territorio por parte del Estado, lo cual incluye garantías de no repetición de los hechos, además de acompañamiento en materia de justicia para las reclamaciones sobre el territorio –que estén cobijadas en el marco de la Ley de Víctimas– ya sea por afectación directa del conflicto o por el mismo derecho a la preservación del territorio bajo las condiciones de su conformación.

Otras demandas incluyeron: la concientización de la población menor de edad de la comunidad sobre el valor de la lengua como esencial para ellos; la reparación material para tierras despojadas –no como consecuencia del conflicto armado– para así ejercer el derecho a la protección del territorio; la reparación simbólica y espiritual sobre el territorio profanado por el conflicto, para ello se debe trabajar en procesos de afirmación de la territorialidad; la importancia de fomentar en las generaciones más jóvenes la idiosincrasia y valores propios de la comunidad de modo que se haga frente a los procesos de modernización e intercultural-

lidad; el fomento de proyectos que permitan conservar la lengua emberá como fundamento de la cultura; el fortalecimiento de los procesos de memoria histórica al interior de la comunidad con acciones que materialicen su territorialidad.

La construcción de la propuesta de paz implicó un compromiso del equipo investigador con la comunidad, no solo desde el ámbito ético, sino también en cuanto a la necesidad de dar retroalimentación para luego evaluar la propuesta, como parte de la metodología de investigación acción participación. Ambas cosas se llevaron a cabo en la reunión del 16 de septiembre del 2016 en la cual la comunidad aprobó los puntos de la propuesta y reconoció que hubo un acompañamiento adecuado del equipo investigador a los pobladores de Choromandó; propusieron, además, incluir los resultados del proceso en el Plan de Vida de la comunidad.

La propuesta de paz se entregó a instancias de representación indígena como la Organización Indígena de Antioquia y la Gobernación Indígena de Antioquia, con el fin de que fuese tomada en cuenta como parte del enfoque étnico de los acuerdos de paz de la Habana; también se socializó la propuesta con la Unidad de Víctimas de Dabeiba, Antioquia, de modo que fuese considerada para la implementación del Plan Integral de Reparación Colectiva para los Pueblos y Comunidades Indígenas (Pircpi), instrumento que evidencia el proceso de reparación integral a la comunidad. En esta medida, a dicha institución se le sugirieron algunas estrategias de comunicación intercultural para tener en cuenta en dicho proceso, procedimientos que implican competencias en los órdenes cognitivo, comportamental y afectivo.

## REFERENCIAS

- Arcila, R. (1998, julio-septiembre). Cosmovisión, Pensamiento y Cultura. *Revista Universidad Eafit*, 111(34), 33-42.
- Asociación de Campesinos del Occidente de Antioquia (Ascoa) (2017). Planes de vida. Caracterización cualitativa de las condiciones socioeconómicas de las comunidades campesinas de Dabeiba, Antioquia. *Kavilando*. Recuperado de <https://kavilando.org/images/stories/documentos/PLANES-DE--VIDA-PRESENTACION.pdf>
- Baena, S. (2015, enero-junio). La Autonomía de las Entidades Territoriales Indígenas. *Revista Digital de Derecho Administrativo*, 13. Recuperado de <https://revistas.uexternado.edu.co/index.php/Deradm/article/view/4188/4634>
- Báez Manrique, A. (2017). *El concepto de territorio en la cosmogonía indígena en Colombia; un estudio jurídico sobre la relación del concepto de territorio indígena y sus mecanismos de protección por parte del Estado* (tesis de pregrado). Universidad Católica. Bogotá, Colombia.
- Blu Radio. (2013, enero 4). *Muerte de Reinaldo Domicó haría parte de disputa entre indígenas: Carlos Salazar* [grabación sonora]. Recuperado de <https://www.bluradio.com/14657/muerte-de-reinaldo-domico-haria-parte-de-disputa-entre-indigenas-carlos-salazar>
- Calle, C. V. (2004). *Investigación Acción Participativa*. Medellín: Funlam.

- Camilot, L. (2017). El lenguaje de los mitos: una revisión idealista de la función simbólica como método de aproximación a la realidad. *Akademos*, 2(27), 61-75.
- Casmir, F., y Asunción Lande, N. (1989). Intercultural Communication. Conceptualization, Paradigm Building and Methodological Approaches. En Anderson, J. *Communication Yearbook*, 12 (pp. 278-309). Londres: Sage.
- Cerda-Hegerl, P. (2005). Dimensiones centrales de la cultura y la comunicación en América Latina hoy. Actas del Programa de Formación para el profesorado de Español como Lengua Extranjera del Instituto Cervantes de Múnich (2005-2006). Recuperado de [https://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca\\_ele/publicaciones\\_centros/PDF/munich\\_2005-2006/05\\_cerda-hegerl.pdf](https://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/publicaciones_centros/PDF/munich_2005-2006/05_cerda-hegerl.pdf)
- Comisión Étnica para la Paz y la Defensa de los Derechos Territoriales. (2016, agosto 24). Comunicado oficial 003 [comunicado de prensa]. Recuperado de <http://www.onic.org.co/comunicados-onic/1410-comunicado-oficial-comision-etnica-para-la-paz-y-la-defensa-de-los-derechos-territoriales>
- Congreso de la República de Colombia. (2011). *Ley 1448 de 2011: Por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones*. Bogotá: Diario Oficial.
- Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento, Codhes (2016). *Plebiscito 2016. Análisis territorializado de los resultados electorales*. Recuperado de <http://podion.org/es/comunicados/plebiscito-2016-analisis-territorializado-de-los-resultados-electorales>
- Defensoría del pueblo. (2010). Derecho a la autonomía de los grupos étnicos. *Boletín* (2). Recuperado de <http://www.defensoria.gov.co/public/pdf/04/boletin2eticos.pdf>
- Fals Borda, O. (1985). *Conocimiento y poder popular: lecciones con campesinos de Nicaragua, México y Colombia*. Bogotá: Siglo Veintiuno Editores.

- Fals Borda, O., y Rodríguez Brandao, C. (1987). *Investigación Participativa*, Montevideo: De la Banda Oriental.
- Fula, H.C. (2013). Movimiento Armado Indígena Quintín Lame, Coordinadora Guerrillera Simón Bolívar y proceso de paz. En J. C. Celis Castillo (Coord.), *II Congreso Internacional Izquierdas, movimientos sociales y cultura política en Colombia*. Bogotá, Colombia. Recuperado de <http://www.indepaz.org.co/wp-content/uploads/2013/11/encuentro-izquierdas.pdf>
- Gobernación de Antioquia (2018). *Municipio de Dabeiba. Mapa de veredas y corregimientos* [Figura]. Disponible en [http://www.antioquia.gov.co/images/municipios/dabeiba\\_map.jpg](http://www.antioquia.gov.co/images/municipios/dabeiba_map.jpg)
- Gómez, H. (2000). De los lugares y sentidos de la memoria. En I. C. Historia, C. Gnecco y M. Zambrano (Eds.), *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia* (pp. 23-52). Bogotá: Arfo Editores Ltda.
- Habegger, S., Mancila, J., y Serrano, E. (2006). *El poder de la Cartografía Social en las prácticas contrahegemónicas o La Cartografía Social como estrategia para diagnosticar nuestro territorio*. Recuperado de [http://acervo.paulofreire.org:8080/jspui/bitstream/7891/4034/1/FPF\\_PTPF\\_01\\_0693.pdf](http://acervo.paulofreire.org:8080/jspui/bitstream/7891/4034/1/FPF_PTPF_01_0693.pdf)
- Hall, E. T. (1978). *Más allá de la cultura* (G. Gili trad.). Barcelona: Colección Punto y Línea.
- Hall, E. T. (2003). *La dimensión oculta*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Helvetas Swiss Intercooperation. (2010). Los Planes de Vida. *Territorio indígena y gobernanza*. Recuperado de <http://www.territorioindigenaygobernanza.com/planesdevida.html>
- Hozven, R. (2017). El modelo genético de Claude Lévi-Strauss: Desarrollos. *Boletín de Filología*, (30), 51-89.

- Instituto para el Desarrollo de Antioquia, Gobernación de Antioquia, Gerencia de Asuntos Indígenas. (2006). *Escuela de líderes y lideresas indígenas de Antioquia: Administración*. Antioquia. Medellín: Imprenta Departamental de Antioquia.
- Insuasty Rodríguez, A. (2017). Comunidades campesinas e indígenas exigen cumplimiento de los acuerdos de Paz. Dabeiba (Antioquia). *Kavilando.org*. Recuperado de <https://www.researchgate.net/publication/321884088> Comunidades campesinas e indígenas exigen cumplimiento de los acuerdos de Paz Dabeiba Antioquia
- López Cuesta, L. M. (2012). Elaboración participativa del plan integral de vida del resguardo de Lomamoto- Guajira. *Horizontes pedagógicos*, 14(1), 68-96.
- Ministerio de Salud. (2016). *Perfil de Salud de la Población Indígena, y medición de desigualdades en salud Colombia 2016*. Recuperado de <https://www.minsalud.gov.co/sites/rid/Lists/BibliotecaDigital/RIDE/VS/ED/PSP/Perfil-salud-pueblos-indigenas-colombia-2016.pdf>
- Ministerio del Interior República de Colombia. (2011, diciembre 9). *Decreto 4633 de 2011*. Bogotá: Diario Oficial
- Mirabal Patterson, A. (2008). Pedagogía crítica: algunos componentes teórico-metodológicos. En P. Freire, *Contribuciones para la pedagogía* (pp. 107-112). Buenos Aires: Clacso.
- Navia, J. (Febrero 16 de 1997). Caso juzgado en Dabeiba. *El Tiempo*. Recuperado de <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-581960>
- Oficina del Alto Comisionado para la Paz. (2016, agosto 24). *Acuerdo Final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera. Capítulo Étnico*. Recuperado de [http://infoindigena.servindi.org/images/Publicaciones\\_generales/Consulta\\_Previa/2016-Acuerdo-Final--terminacin-conflicto-construccin-paz-Capitulo-Etnico.pdf](http://infoindigena.servindi.org/images/Publicaciones_generales/Consulta_Previa/2016-Acuerdo-Final--terminacin-conflicto-construccin-paz-Capitulo-Etnico.pdf)





- Ruiz Murrieta, J. (2003). Democracia y participación política de los pueblos indígenas en América Latina. *Documentos de debate No 67*. París: Gestión de las Transformaciones Sociales (MOST).
- Taylor, S. J., y Bodgan, R. (1984). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Taylor, Ch. (1993). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ulloa, A. (2001). El Nativo Ecológico: Movimientos Indígenas y Medio Ambiente en Colombia. En M. Archila y M. Pardo (Eds.), *Movimientos sociales, estado y democracia en Colombia* (pp. 286-320). Bogotá: ICANH-CES, Universidad Nacional.
- Vargas Chávez, A., y Segura Rodríguez, M. (2013). *Inclusión de la comunicación para la consulta previa con indígenas: un aporte para el ish-tana de la etnia Barí* (tesis de pregrado). Universidad de la Sabana, Bogotá, Colombia.
- Vilà Baños, R. (2005, noviembre 21). Modelo de competencia comunicativa intercultural [figura]. En Hacia el desarrollo de la competencia comunicativa intercultural (p.47). En *La competencia comunicativa intercultural. Un estudio en el Primer Ciclo de la ESO* (pp. 105-173) (tesis doctoral en Pedagogía). Universidad de Barcelona, Barcelona, España. Recuperado de: [https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/2345/3.CAP\\_3.pdf?sequence=7&isAllowed=y](https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/2345/3.CAP_3.pdf?sequence=7&isAllowed=y)
- Vilà Baños, R. (2007). *Comunicación intercultural. Materiales para secundaria*. Madrid: Narcea Ediciones.
- Zapata Torres, J. (2010). *Espacio y Territorio sagrado. Lógica del "ordenamiento" territorial indígena*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

El cuerpo de texto del libro está compuesto en tipos Calibri y Zurich BT  
Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO  
Diciembre de 2018

El acompañamiento brindado por el Semillero Comunicare del programa de Comunicación Social - Periodismo de UNIMINUTO Seccional Antioquia - Chocó, a la comunidad indígena emberá katío de Choromandó del municipio de Dabeiba (Antioquia) en la construcción de una propuesta de paz como víctimas del conflicto armado, conforme con la Ley de Víctimas en Colombia, permite divulgar las prácticas investigativas aprendidas sobre *comunicación intercultural* y su aplicación en el proceso de acercamiento a esta comunidad étnica. Si bien la propuesta de paz fue el interés inicial que propició el proyecto de investigación sobre el que se basa este escrito, el equipo investigador decidió no centrarse en ella y privilegió la experiencia de acercamiento al resguardo; de modo que mientras se establecían una serie de demandas que partieron de la cosmovisión emberá hasta la validación de su autonomía territorial, se fueron aplicando elementos propios de comunicación intercultural ausentes en el texto de la Ley de Víctimas. Precisamente estas falencias fueron suplidas mediante la construcción de un marco metodológico que se validó paso a paso, recurriendo a una mixtura de técnicas de recolección de información cualitativas, ofreciendo así un campo de reflexión para el ámbito de las investigaciones en comunicación, la etnografía y el trabajo con comunidades ancestrales. Los aspectos de interculturalidad significativos en el proceso incluyeron: la comunicación no verbal y el paralenguaje; la diversa valía del espacio y el tiempo (*polícronotopías*) para entender las interrelaciones de los pobladores (*proxemia*); y el trabajo conjunto con la población mestiza para suplir la falencia del desconocimiento de la lengua nativa, y adentrarse en las prácticas comunicacionales de una cultura ágrafa.



**UNIMINUTO**

Corporación Universitaria Minuto de Dios  
*Educación de calidad al alcance de todos*

Seccional Antioquia - Chocó

Bogotá D.C. Calle 81B No. 72B - 70

Teléfono +(57)1 - 2916520

[www.uniminuto.edu](http://www.uniminuto.edu)