Itinerarios Burocráticos y Ciudadanía Transitoria: Un acercamiento al desplazamiento Emberá en Bogotá.

Monografía de grado

Universidad del Rosario

Escuela de Ciencias Humanas

Programa de Antropología

Director de monografía: Diana Bocarejo Suescún

Presentado por:

Oscar Sebastian Díaz Gómez

Semestre I de 2016

Bogotá, Colombia

INTRODUCCIÓN 4

CAPÍTULO 1

CIUDADANÍA TRANSITORIA 16

Tras una década de vivir en la ciudad aparece el albergue transitorio y las presiones para retornar a territorio 19

Vigilancia en el albergue y mis des-encuentros etnográficos con el sujeto indígena desplazado 24

La historia de Emiliano Queragama y su movilización en contra de la ciudadanía transitoria 34

La vulnerabilidad de los Emberá en la ciudad 43

CAPÍTULO 2.

ITINERARIO BUROCRÁTICO 47

El abanico de burocracias contradictorias y el estado como un ente homogéneo 51

Entre la vida y la muerte: la búsqueda de una operación en un itinerario burocrático 61

El estado en el cuerpo, y un performance aprehendido 66

La producción de la arbitrariedad dentro del itinerario burocrático 69

La agencia del papel en el encuentro burocrático……... 76

La violencia burocrática y la producción de datos……..…83

CONCLUSIONES…….……85

BIBLIOGRAFÍA…….…..90

A Felipe Campos

INTRODUCCIÓN

Don Emiliano Queragama y su primo Jairo estaban esperándome en la entrada del albergue del barrio La Favorita donde habíamos quedado de encontrarnos ese sábado a las 9 de la mañana. A la hora acordada llegué, esta era la segunda vez que iba a ver a don Emiliano y lo único llevaba conmigo era un papel doblado y guardado en un bolsillo en el que tenía consignado los lugares del recorrido que íbamos a hacer, un par de direcciones y algunos nombres de edificios. Con esta información también había números de teléfono y una lista de precios y características de apartamentos que la noche anterior yo había buscado en internet. Según me hizo saber don Emiliano una semana atrás, nuestro propósito de ese sábado iba a ser buscar un apartamento para cuatro familias Emberá que querían irse del alojamiento temporal que había dispuesto la Alcaldía Mayor de Bogotá y el gobierno nacional exclusivamente para los indígenas Emberá desplazados en la ciudad. Éstas familias, entre las que se encontraba la de don Emiliano, querían salir de allí porque se quejaban de la vigilancia que les tenían dentro del albergue, los controles de entrada y salida, y la imposibilidad que tenían hombres y mujeres de trabajar en la ciudad sin el permiso que tenían que obtener tanto de los líderes Emberá como de los funcionario de la Unidad de Víctimas que controlaban todo lo que pasaba dentro de dicho inmueble.

Tras un largo recorrido por diferentes barrios y luego de llamar a cuanto número de apartamento veíamos expuesto en porterías, en un apartamento que logramos entrar a ver en el barrio Policarpa (al sur oriente de la ciudad), don Emiliano le dijo a Raúl lo siguiente: "Raúl mire, este apartamento nos sirve, cada familias puede ir en una habitación y podemos compartir la cocina" y, luego de esta sentencia, don Emiliano se dirige a mi y me pregunta "Oscar, aquí se puede entrar y salir sin problema ¿cierto?"[1].

[1] A lo largo de esta tesis reconstruyo buena parte de las conversaciones que tuve con las personas Emberá durante mi trabajo de campo. Estas conversaciones fueron extraídas de mis notas de campo en las cuales yo reproducía casi "literalmente" la forma en que los Emberá Katío y Chamí que conocí hablan el español. Etnográficamente hablando, su uso del español es particularmente importante para este análisis pues el idioma con el que se comunicaban estas personas entre ellos era el emberá. Sin embargo, y como se podrá ver en las siguientes páginas, cuando yo estaba con ellos, especialmente en los recorridos que hacíamos por diferentes instituciones del estado, el uso del español era algo ineludible, algo que aparecía necesario a la hora de comunicarse conmigo o con los funcionarios públicos que íbamos a visitar. De esta forma, esta necesidad de expresarse en el idioma de los "paisas", como ellos llaman a las personas que no pertenecen a la comunidad,

Dos años y medio después de ese encuentro, el instante en que Emiliano le habla a Raúl y después se refiere a mí dentro de ese apartamento permanece intacto en mi memoria pues ese instante consigna de manera clara la experiencia de vivienda que han tenido los Emberá en Bogotá. Con esto me refiero a que en la afirmación de don Emiliano sobre la posibilidad de que en cada habitación, que eran cuatro, una familia entera podría dormir, claramente hacía una referencia al pagadiario (pequeñas habitaciones ubicadas en el centro de la ciudad en las que una noche vale entre cuatro mil y doce mil pesos, y en las que Emiliano vivió por casi cinco años antes de empezar a hacer parte de los albergues). Y, además de esa afirmación, al cuestionarme don Emiliano a mí sobre la posibilidad que tendrían, si se mudaran a ese apartamento en el que el dueño prestaba atención a nuestra conversación con cara de desconcierto, de salir y entrar libremente, hacía una clara referencia a la vigilancia que vivía día a día dentro del albergue, en el que, como lo he dicho, tenían que pasar por rigurosos controles a la hora de salir y entrar a estos inmuebles. Luego de ese día emprendí un recorrido con don Emiliano por diferentes instituciones estatales buscando que el estado se comprometiera con la vivienda de los Emberá que, como él, decidieron radicarse en Bogotá y no hacer parte del retorno al territorio propuesto por el gobierno nacional a raíz de lo pactado en la ley de víctimas 1448.

Basado en este tipo de encuentros con miembros de las comunidades Emberá Katío y Emberá Chamí radicados en Bogotá, en esta monografía analizo etnográficamente la relación que los indígenas Emberá desplazados en la ciudad tuvieron con el gobierno nacional y local durante el segundo semestre del 2013, el segundo semestre del 2014 y el primer semestre del 2015. Años en los que, como lo muestro más adelante, los Emberá empezaron a ser sujetos del nuevo marco regulatorio para la reparación a las víctimas de la violencia armada en el país. Aquí busco exponer y analizar cómo estos indígenas que llegaron a la ciudad luego de haber salido de sus territorios, se vieron obligados a encarar su desplazamiento desde dos ámbitos: El primero, en el acceso a vivienda en Bogotá tanto dentro como fuera de los albergues

era a mi juicio un claro ejemplo de la manera en que estos Emberá encaraban su vida en la ciudad desde las necesidades mismas que en ella se les presentaban. Por esta razón he decidido mantener la reconstrucción "literal" de nuestras conversaciones, a pesar de que soy consciente de lo problemático, en términos políticos, que esto puede llegar a ser a la hora de representar a cada una de las personas que amablemente contribuyeron para que esta investigación se llevara a cabo.

transitorios dispuestos durante el gobierno del presidente Santos. Y, el segundo, en los itinerarios burocráticos que emprendía cada Emberá que conocí por diferentes instituciones del estado presentes en la ciudad -Unidad de Atención y Reparación a Víctimas (UARIV), Personería de Bogotá, Alcaldías locales, Defensoría del Pueblo, Ministerio del Interior, Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (INCODER)- en busca de derechos que les permitieran vivir dignamente en la urbe, o en busca de respuestas claras a los compromisos que había asumido el estado con las víctimas del conflicto armado.

Así, mi objetivo es mostrar cómo en estos dos escenarios los indígenas se enfrentaron a dos mecanismos de gubernamentalidad[2] estatal, a saber, el reconocimiento multicultural colombiano desde el cual se enfocó el subsidio de vivienda a las comunidades Emberá desplazadas en Bogotá en el cumplimiento de lo contemplado en la Ley de víctimas 1448. Y, por otra parte, el andamiaje burocrático al cuál se enfrenta un indígena Emberá desplazado en la ciudad cuando se dispone a ir a una institución del estado a hacer algún reclamo por sus derechos. Considero necesario exponer estos dos ámbitos que están anclados a la vida diaria de los Emberá para dar cuenta de diferentes tipos de violencia que encaran los miembros de esta comunidad cuando llegan a una urbe como Bogotá, y su única opción es convertirse en sujetos de un aparato estatal tremendamente excluyente y contradictorio que se manifiesta en múltiples esferas de su vida social.

En esta monografía me centro exclusivamente en dos manifestaciones de dicho aparato estatal. Sin embargo, es importante decir que sus manifestaciones son múltiples y dentro de su multiplicidad hay también una gran cantidad de efectos, producto de políticas y prácticas estatales ancladas en la cotidianidad de los indígenas Emberá desplazados. Estos efectos

[2] El concepto gubernamentalidad de Foucault (2006), presentado en su conferencia seguridad, territorio y población de 1977-78, se puede definir, en pocas palabras, como las técnicas de gobierno enmarcadas dentro de la formación y práctica del estado moderno. Utilizo este concepto pues ha sido un punto de partida de buena parte de los debates analíticos aquí descritos. Sin embargo, por términos de espacio y preocupaciones analíticas, no es de mi interés presentar una amplia discusión sobre la gubernamentalidad, más allá de lo que analíticamente propongo a lo largo del capítulo. Para profundizar en análisis del multiculturalismo como una forma de gubernamentalidad recomiendo el artículo del profesor Eduardo Restrepo (2008) "Multiculturalismo, gubernamentalidad y resistencia". Y, para profundizar en el análisis de la práctica burocrática como una forma de gubernamentalidad recomiendo el libro editado por los profesores Aradhana Sharma y Akhil Gupta (2006), titulado "The Anthropology of the state. A reader".

necesitan ser estudiados con el fin de que dichas políticas puedan ser revaluadas de cara a lo que producen y no, como ha venido sucediendo con la famosa Ley de Víctimas 1448, en escenarios como universidades, foros y el Congreso de la República en donde se enaltecen datos y cifras que son muy distantes a la práctica cotidiana de dicha ley.

Así las cosas, en el primer capítulo de esta monografía analizo el anclaje que tuvo la Ley de Víctimas con el reconocimiento multicultural colombiano. Allí me centro en mostrar la manera en que los Emberá desplazados en Bogotá fueron encerrados políticamente dentro de albergues transitorios mientras el gobierno prometía retornarlos a sus territorios de origen, es decir a los resguardos Emberá ubicados en los departamentos del Chocó y Risaralda. Con encerrarlos políticamente me refiero a un encerramiento con base a la representación que el estado colombiano ha hecho de los indígenas como sujetos de costumbres anclados a sus resguardos indígenas y por fuera de los espacios urbanos.

El problema de base que está en este capítulo es que, durante los años que hice campo, tanto para el gobierno nacional, representado por instituciones como la Unidad de Víctimas, como para los líderes Emberá, no era posible que miembros de la misma comunidad que habían sido reconocidos como víctimas del conflicto armado y que se encontraban dentro de los albergues en Bogotá, se quedaran a vivir de manera permanente en la ciudad; sino, por el contrario, era imperativo que todos retornaran a sus territorios pues en ellos sus costumbres estaban a salvo. Esta limitación espacial que se dio dentro de los albergues impidió a los Emberá, una vez decidían quedarse a vivir en la ciudad y renunciar a ser parte del proyecto de retorno contemplado en la Ley de Víctimas, acceder a condiciones necesarias para tener un acceso digno a salud, educación, alimentación y trabajo. Como lo demuestro a lo largo del capítulo, ésta fue una exclusión a la ciudad fundada en la aceptación tácita y acrítica que se ha hecho en diferentes contextos sociales de que el reconocimiento multicultural colombiano es la mejor vía para llevar a cabo políticas en las que se involucra la población indígena.

Así las cosas, mi propuesta en este capítulo es que la articulación que se hizo entre la Ley de Víctimas y el multiculturalismo no sirvió para comprender los intereses reales de los Emberá

desplazados en la ciudad, ya que esta articulación innecesariamente filtró, con el tamiz de la espacialización de los derechos indígenas que promueve el multiculturalismo[3], las diferentes formas de movilidad de los Emberá que llegaban (y siguen llegando) a diario a la urbe (Salcedo, 2006). Formas de movilidad que se generan la mayoría de veces huyendo del conflicto armado (como supone la ley), pero otras veces buscando nuevas oportunidades y condiciones de vida que no es posible encontrar dentro de los resguardos indígenas (algo que no contempla el gobierno nacional a la hora de analizar el caso de los indígenas desplazados en la ciudad).

Así, para probar esta exclusión de los indígenas a los contextos urbanos, me baso en las múltiples conversaciones y en todo el tiempo que estuve con diferentes miembros de la comunidad Emberá Katío y Emberá Chamí hablando de cómo el retorno a territorio se configuró como la única salida que el gobierno propuso, de manera clara y sin dilataciones legales[4], a su desplazamiento en la ciudad. Esto lo hizo el gobierno, como lo he venido diciendo, impidiendo y desconociendo los múltiples problemas de los resguardos Emberá, como la falta de comida, el carente acceso a salud y el nulo acceso a educación superior. Y, por otra parte, desconociendo las redes de cooperación y la experiencia de vida de los Emberá en la urbe, ambas creadas desde la historia de migración que han tenido los Emberá a Bogotá.

De esta manera la respuesta estatal, materializada en la formación de albergues transitorios y en el programa de retorno a territorio, ignoró y en muchos casos reprodujo diferentes problemáticas a las que se enfrentaban los Emberá una vez arribaban a esta urbe y vivían su día a día dentro de ella. De estos problemas el más visible en este capítulo es el pagadiario, el cual es un espacio tremendamente marginal al que diariamente siguen llegando indígenas provenientes de Chocó y Risaralda.

[3] A lo largo de esta tesis me baso en la definición de multiculturalismo de la profesora Diana Bocarejo (2014), que lo define como un "arreglo político que define el significado de pluralidad y crea regímenes políticos para el manejo y reconocimiento de aquellas poblaciones marcadas como minorías que, se estima, deben "ser protegidas"." (Bocarejo, 2014. Pág. 28)

[4] Digo sin dilataciones legales porque el retorno era, a pesar de todas las diatribas temporales para llevarlo a cabo, el único hecho claro que tenían los funcionarios públicos de la Unidad de Víctimas y los líderes Emberá con respecto a la situación de toda la comunidad desplazada en Bogotá.

Para el análisis de este capítulo me baso en el trabajo de diferentes académicos latinoamericanos que han estudiado los efectos que ha tenido el reconocimiento multicultural en la vida de las personas indígenas a lo largo y ancho del país. Particularmente me concentro en los conceptos de tipologías y topologías indígenas de Diana Bocarejo (2014), los cuales muestran cómo la definición del ser indígena dentro del multiculturalismo colombiano (tipología), está articulada espacialmente al territorio de origen, más conocido como resguardo indígena (topología). Además de lo anterior, analizo cómo la vulnerabilidad de los indígenas, siguiendo a Pablo Jaramillo (2011), es una categoría que es movilizada constantemente por el estado colombiano para (re)articular la indigenidad en el proceso de reparación a víctimas del conflicto armado. Dialogo con estos conceptos con el propósito de discutir cuáles han sido las consecuencias de la definición del sujeto indígena ligado al resguardo en el caso de los indígenas Emberá desplazados radicados en la capital. Y, además, cómo desde el discurso de la vulnerabilidad el gobierno justificó la vigilancia y el control que se llevó a acabo en los albergues y, por consiguiente, el retorno como única salida que tenían los Emberá para conservar sus prácticas culturales que corrían el riesgo de perderse entre las calles de la urbe.

Por último, para reunir el análisis de este capítulo, a lo largo de él retomo las discusiones que en la antropología se han hecho sobre formas de ciudadanía y en las cuales se ha planteado que la ciudadanía, en términos generales, es un problema que se produce en torno al acceso a derechos que, de manera diferenciada, las personas suscriben en contextos urbanos (Ong, 1996; Holston, 2008, 2012; Troulliot, 2012; Ordoñez, 2013). En este sentido, a lo largo del capítulo propongo que los indígenas Emberá hicieron parte de una ciudadanía transitoria que se caracterizó precisamente por la no-pertenencia de ellos a la ciudad en tanto esta ciudadanía tenía, como lo he venido diciendo, como punto de referencia el albergue y el retorno a territorio; siendo contraria a las prácticas y a lo que simbólicamente representaba el pagadiario, en donde, según el gobierno, las costumbres de los Emberá estaban en peligro de extinción.

En el segundo capítulo de esta tesis me preocupo por analizar un itinerario anclado a la cotidianidad de los Emberá. Este es el itinerario que ellos hacen por diferentes instituciones

del estado con el propósito de exigir el cumplimiento de sus derechos como ciudadanos, por una parte. Y, por otra parte, con el propósito de pedir información o alguna respuesta de las instituciones sobre la reparación que el estado mismo acordó entregarles por ser víctimas del conflicto armado y el desplazamiento. En este capítulo me interesa exponer la manera en que los Emberá se enfrentan a diferentes prácticas burocráticas -como el uso de documentos, las largas filas y la toma decisiones en el encuentro cara a cara con funcionarios públicos- en las que se desenmascara un tipo de violencia estatal anclada a la formación del estado desde el mismo ejercicio burocrático. La violencia que analizo en este capítulo tiene que ver, por lo tanto, con la manera en que el itinerario burocrático se inscribe en el día a día de los Emberá determinando potencialmente su forma de vida dentro y fuera de la ciudad, sus proyecciones a futuro y sus propias cotidianidades. Esto es una forma de violencia ya que, como lo afirma Veena Das (2007), la violencia es la privación de las condiciones necesarias para acceder a derechos que determinan la sociabilidad del individuo, algo que, como lo demuestro en el capítulo, es una consecuencia evidente de las prácticas burocráticas que presencié acompañando a los indígenas Emberá por diferentes entidades estatales.

A partir de la teoría contemporánea sobre el estado, en la que se vinculan las prácticas burocráticas con un inminente sometimiento de las formas de vida de las personas, de la garantía de sus derechos como ciudadanos y, en algunos casos, con el mismo riesgo a la muerte que éstas implican (Aretxaga, 2003; Stepputat, 2005; Low, 2009; Gupta, 2010; Das, 2007, 2014; Navaro-Yashin & Yael, 2007). En este capítulo muestro cómo, primero, en el itinerario burocrático emprendido por los Emberá en su necesidad de llevar a cabo reclamos y peticiones a instituciones, se crea el estado discursivamente como un ente homogéneo al cual es posible exigirle por los derechos en tanto éste se configura como una entidad encargada de responder por los mismos. Parto de estudiar el estado desde la contradicción que representa su alusión como un ente homogéneo dentro del conglomerado discordante de prácticas, instituciones y ramas de poder, heterogéneas entre sí, para exponer la manera en que en el encuentro cara a cara entre un funcionario público y una persona Emberá, el estado aparece como el único responsable por los derechos de los indígenas.

Luego de dar cuenta de esta contradicción, me interesa mostrar cómo opera una de las características más inherentes a las burocracias modernas y es lo que el antropólogo Akhil Gupta (2012) ha llamado la "producción de la arbitrariedad". Considero necesario mostrar que en los recorridos burocráticos que hice con diferentes Emberá, la producción de la arbitrariedad, la cual tenía que ver con todas las decisiones que tomaban las personas "del otro lado del escritorio" (desde celadores hasta funcionarios públicos) -como aplazamiento de citas, organización de la entrada y salida a las instituciones y, la respuesta a sus peticiones desde el lenguaje jurídico- interferían sistemáticamente en la forma cómo los Emberá accedían a sus derechos, entre los cuales se encontraba el de obtener información de la indemnización que ansiosamente esperaban por la muerte de algún familiar, por las amenazas en su territorio y por todo estos hechos característicos de la violencia en Colombia que dentro de la ley de víctimas son denominados "hechos victimizantes".

Finalmente, para entender la interferencia de estas prácticas burocráticas en la vida de los Emberá, también analizo el significado que tenía el uso del papel tanto dentro como fuera de las burocracias basándome en el concepto de artefactos gráficos de Mattew Hull (2012). En esta parte del capítulo muestro la manera en que documentos jurídicos como el derecho de petición, y diferentes tipos de papeles con múltiples formatos, se convirtieron en actores y participantes de todos los encuentros burocráticos a los que acompañé a los Emberá. Esto debido a que estos papeles no solo aparecían en los encuentros en cuanto eran requeridos por los funcionarios públicos, sino porque también eran movilizados en carpetas que estaban cargadas de un amplio valor simbólico y afectivo por parte de los indígenas, ya que lo que estaba consignado allí dentro tenía un significado muy importante a la hora de lograr el acceso a buena parte de las cosas que ellos reclamaban.

Para llevar a cabo esta investigación, metodológicamente hablando, seguí durante un año y medio (en el segundo semestre del 2013 y entre agosto de 2014 hasta junio de 2015) las diferentes relaciones que tenían los Emberá katío y chamí con el gobierno nacional y local en el acceso que tuvieron a vivienda en la ciudad materializada en albergues transitorios y, su contraparte, los pagadiario (primer capítulo). Ambos lugares ubicados en el centro de la ciudad en las localidades Mártires y Santa fe. Mientras yo analizaba las múltiples tensiones

que presentaban el albergue y el pagadiario en cuanto a la vigilancia y control que tenían los primeros, y la forma cómo se vivía en los segundos, generalmente mediada por el rebusque y la mendicidad. Poco a poco me fui involucrando en los recorridos por las burocracias que hacían los Emberá para reclamar por sus derechos (segundo capítulo), esto gracias a que me pedían el favor de acompañarlos para que les ayudara a leer e interpretar las respuestas que los funcionarios públicos les daban. De esta manera el trabajo de campo que presento en esta tesis empezó a tomar forma en las notas de campo que escribía a diario luego de pasar horas caminando por la ciudad recorriendo instituciones y, también, luego de estar constantemente en las habitaciones de los pagadiarios donde vivían los familiares de Emiliano Queragama, el indígena Emberá katío que me permitió conocer a la comunidad Emberá de Bogotá y a quién le agradezco haberme abierto las puertas de su familia y de su propia vida para llevar a cabo esta investigación.

En este punto es importante resaltar que mientras seguía estas problemáticas, mi compromiso con los Emberá se fue complejizando debido a que las condiciones de vida de las personas con las que trabajaba eran muy precarias. Muchas veces no tenían para comer o pagar el alquiler del pagadiario, y como lo dije anteriormente, su acceso a trabajo era muy restringido. Esta situación hacía que yo me sintiera aludido personalmente por mi condición privilegiada que representaba en frente de ellos, pues estos Emberá, que tenían que en muchas ocasiones mendigar para tener un plato de comida, constantemente se encontraban en situaciones delicadas de salud a causa de su desnutrición y la de sus niños. Por eso, a medida que avanzaba el tiempo, y cuando mis condiciones materiales me lo permitían, fui brindándoles ayuda con mercados que en múltiples ocasiones compramos con Emiliano Queragama. Gracias a estas ayudas, me volví muy cercano a la familia de Emiliano y, de esta manera, poco a poco pude conocer a muchos de los indígenas que a diario se ven en la ciudad rebuscando el día a día.

Más aun, mi ayuda y mi compromiso no se quedaron allí en los mercados, cada vez era más frecuente la necesidad de algún indígena de ir a una institución a reclamar por su acceso a salud, educación o vivienda, lo que hizo que en un momento ellos me empezaran a considerar su "asesor" o "abogado" –forma como siempre me presentaban ante los funcionarios-,

pasando por alto que yo simplemente era un estudiante de antropología. Más allá de si esto representaba o no una táctica para presionar a los funcionarios (lo que analizo en el segundo capítulo), para mí era evidente que en la proyección que tenían los Emberá del itinerario burocrático yo aparecía como una persona indispensable dentro del mismo, un aliado de ellos en esa circunstancia específica. Darme cuenta de esto hizo que solamente al principio y en un par de ocasiones les dijera que yo no podía presentarme como tal. Sin embargo, ellos lo siguieron haciendo y yo accedí a ser su "abogado" y su "asesor", entre otras cosas porque era yo quien, como lo muestro en el segundo capítulo, escribía sus derechos de petición, se los leía, y les ayudaba a interpretar lo que había allí dentro.

Traigo estas consideraciones metodológicas a este análisis porque considero que detrás de todo trabajo de investigación debe haber un ejercicio reflexivo y sincero por parte del antropólogo que está recolectando información. Pienso que el "hacer" del trabajo de campo no es ajeno a la realidad que está estudiando y mucho menos cuando esta realidad está llena de desigualdades sociales de las cuáles es imposible escapar como sujetos inmersos dentro de la misma sociedad que estudiamos. Aun cuando yo era consciente de las múltiples limitaciones que podría traer en términos metodológicos tomar ciertas actitudes como regalar mercados o escribir documentos, mi condición de estudiante de una universidad privada con la posibilidad de pagar un almuerzo y un pasaje de transporte público todos los días y, además, de conocer el lenguaje que ellos en muchos casos desconocían, como el lenguaje de los documentos, era para mí un ejemplo vivo de las dificultades que éstas personas vivían y de la posibilidad verdadera que yo tenía para ayudarlos, contrario al imaginario que los Emberá tienen de los antropólogos que solo quieren recolectar información de ellos y no dar nada a cambio. Aunque decir que ayudarlos podría ser muy pretensioso de mi parte, y yo no podía hacer nada que de base que les ayudara a salir de dichas condiciones, en un momento me vi inmerso participando activamente en el pagadiario y en las burocracias y creo que al final terminó siendo este compromiso, producto del contexto de los Emberá desplazados en Bogotá, lo que me permitió acceder a toda la información que aquí presento. Así, y para terminar con esta reflexión, creo también que es importante que dentro de la misma disciplina se reflexione tanto metodológica como epistemológicamente sobre este tipo de condiciones a las que está enfrentado el investigador. Estas, como en mi caso con los Emberá, son parte

inherente al trabajo de campo y no pueden ser obviadas como reiterativamente se ha hecho en múltiples investigaciones simplemente por el fantasma vivo del puritanismo científico que llevamos los antropólogos y que, además de alejarnos de la gente, le ha hecho mucho daño a las ciencias sociales en general.

Para terminar con la introducción a esta monografía, en las próximas páginas expondré un par de consideraciones importantes alrededor de la comunidad Emberá que le servirán al lector para situarse tanto contextual, como espacialmente a lo largo y ancho de estas páginas.

La comunidad Emberá en Colombia está conformada por diferentes grupos étnicos -katío, chamí, dobida y wounan-. Los Emberá katío y Emberá chamí, con quienes trabajé a lo largo de esta investigación, están asentados principalmente en resguardos indígenas ubicados en los municipios de Chocó y Risaralda, respectivamente. La comunidad katío pertenece a los municipios de Bagadó, El Carmen de Atrato y Novita, en el departamento del Chocó. Mientras que la comunidad chamí a los municipios de Pueblo Rico y Mistrató, Risaralda. Estos territorios, fronterizos entre sí, han sido golpeados por la violencia desde épocas de la colonia, a la que se remiten los conflictos por el control de la explotación minera en el territorio y la subordinación de las comunidades indígenas como mano de obra. Así, desde el siglo XVI se han venido generando dinámicas de movilización y desplazamiento forzados en ambas comunidades (Salazar González, 2011).

En el siglo XX, los katío y chamí experimentaron una de las mayores oleadas de violencia que ha vivido el país. En la década del 70 y a raíz de diversos intereses en torno a la explotación de minas de oro presentes tanto en Chocó como en Risaralda, se produjeron intensos enfrentamientos armados entre fuerzas del ejército y paisas[5] (quienes peleaban el control de estas tierras). Según antropólogos como Francisco Salazar y Luís Guillermo Vasco (2011) en esta época se produce el primer desplazamiento masivo de los Emberá a las ciudades, especialmente Medellín, Pereira y Cali son las ciudades a las que llegan los indígenas huyendo del conflicto. Mas aun, en la década del 2000 y a causa de la violencia

[5] Paisas es la denominación con la que los Emberá llaman a todas las personas foráneas a sus territorios.

guerrillera y paramilitar (desatada también por el control territorial) que se venía extendiendo desde el 70, se presentaron otras múltiples oleadas de desplazamientos masivos a las ciudades, esta vez Bogotá se convirtió en una de las principales receptoras de ambas comunidades Emberá[6]. Según un decreto que expidió la Alcaldía de Bogotá en el año 2011, en el cual se resalta la importancia de tomar medidas de protección urgentes a las personas Emberá que llegaban a Bogotá en tanto éstas arribaban a los barrios más marginales conocidos comúnmente como "ollas", para tal fecha había un total de 719 Emberá entre katío y chamí desplazados en la ciudad[7].

Como lo muestro a lo largo de esta tesis, los Emberá siguen llegando a Bogotá a estos barrios marginales después de casi cuatro años de una fuerte intervención estatal que buscaba acabar con el desplazamiento de los indígenas a la ciudad. Esta tesis es solamente un acercamiento contextual a la relación que tuvieron los Emberá con el estado durante el 2013-2015. Más aún esta propuesta analítica y metodológica es un insumo para evaluar de manera crítica tanto la política de víctimas 1448, como el reconocimiento multicultural que el estado colombiano le ha brindado a las comunidades indígenas y, además, el funcionamiento burocrático estatal dentro de la coyuntura del desplazamiento indígena en la ciudad. Aun cuando la comunidad Emberá y sus múltiples problemáticas y dinámicas culturales han sido objeto de estudio por parte de disciplinas como la antropología, la sociología, el trabajo social, el derecho y la ciencia política, las coyunturas que viven los Emberá actualmente en la ciudad requieren de análisis más rigurosos y críticos de los que, en nombre de estas disciplinas, se producen en cartillas o caracterizaciones sociales, promovidas en gran parte por instituciones estatales. Las dinámicas de los Emberá, como la de todas las sociedades, cambian con el paso del tiempo, y su realidad actual con el desplazamiento debe ser vista de manera contextual e histórica, resaltando todas las relaciones de poder y tensiones dadas en espacios como la ciudad que son el producto de relaciones de vieja data con el estado, y con los múltiples poderes que lo representan. Esto es un ejercicio vital para entender a las personas indígenas

[6] Esta información se puede ver en diferentes cartillas, artículos y libros productos de la labor de un sin número de antropólogos que se han dedicado ha estudiar a la comunidad Emberá (Salazar González, 2011)(Cortés, 2012) (Vasco, 1973; 1980; 1989; 2011) (Centro de Estudios Políticos e Internacionales, 2012)(Codhes, 2012)
[7] Este decreto se puede encontrar en la página web de la alcaldía http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=43982. Fue visitado el día 10 de Marzo.

por fuera del marco político del reconocimiento multicultural y, además, entender cómo su construcción de individuos con anhelos y proyecciones a futuro está en constante tensión con dicho reconocimiento.

CAPÍTULO 1. CIUDADANÍA TRANSITORIA

> "A nosotros nos dijeron que todos los del albergue debíamos retornar, que si nos quedamos aquí vamos a perder costumbres Emberá, que la lengua se nos va a perder y el territorio también…yo llevo doce años viviendo en Bogotá, yo salí a la fuerza del territorio y aquí tengo mi familia, no nos pueden devolver a la fuerza…entonces dicen, que el retorno es voluntario, pero que todos debemos retornar porque se nos pierden costumbres. Si yo toda la vida he comido plátano y hablado Emberá pues toda la vida voy a seguir comiendo plátano y hablando Emberá." Relato de Emiliano Queragama, Emberá katío.

La historia de vida de don Emiliano Queragama fue una de las razones que me llevaron a la escritura del presente capítulo destinado al análisis de los efectos que tuvo, en la vida diaria de los Emberá katío y chamí desplazados en Bogotá, la implementación de la ley 1448 del 2011 o también conocida como Ley de Víctimas y Restitución de tierras[8]. Aquí analizo particularmente cómo en la práctica esta ley, que fue destinada a la reparación individual y colectiva de las personas víctimas del conflicto armado y el desplazamiento, se articuló al reconocimiento multicultural que han tenido las comunidades indígenas en Colombia desde la constitución de 1991. Esta articulación se produjo con el fin diferenciar a los Emberá desplazados en Bogotá del resto de desplazados del país y, así, brindarles una atención especial acorde a su condición de sujetos étnicos.

8 Con ley de Víctimas me refiero a la ley como tal y a los decretos adjuntos a ella, de esta forma sigo el análisis que realizó el Centro de Estudios Políticos e Internacionales de la Universidad del Rosario con los indígenas Wounan de Madrid, Cundinamarca. En este estudio se afirma que "el marco jurídico relacionado con la problemática del desplazamiento forzado por la violencia se fundamenta básicamente a nivel internacional en los Principios rectores del desplazamiento interno, a nivel nacional en la Ley de Víctimas 1448 de 2011 y su decreto reglamentario 4633 de 2001 sobre pueblos y comunidades indígenas, la Ley 387 de 1997 y su decreto reglamentario 2569 del 2000, los cuales constituyen los instrumentos que garantizan la protección de los derechos de la población desplazada en Colombia. Como lo afirma la *Ley 387 de 1997 en su artículo 10*, entre los objetivos del Plan Nacional para la Atención Integral a la Población Desplazada por la Violencia se encuentran dos principios relacionados con la problemática del desplazamiento indígena: 1. Brindar atención especial a las mujeres, niños, preferencialmente a las viudas, mujeres cabeza de familia y huérfanos; y 2. Garantizar atención especial a las comunidades negras e indígenas en correspondencia con sus usos y costumbres, y propiciando el **retorno** a sus territorios." (Centro de Estudios Políticos e Internacionales, 2012)

A lo largo del capítulo expongo la forma en que este engranaje entre la ley de Víctimas y el multiculturalismo dio lugar a un nuevo "sujeto social y político" (Hall, 2010), -el Emberá desplazado en Bogotá-. Y, como consecuencia del nacimiento de este nuevo sujeto, expongo a su vez la emergencia de una ciudadanía multicultural producto del proyecto de reparación a víctimas que asumió el gobierno colombiano en el año 2011. Esta ciudadanía está caracterizada por la vigilancia y el control que dispusieron diferentes instituciones del estado, amparadas por dicha ley, en pro de preservar "la cultura material y física de los Emberá desplazados en Bogotá". Así, a lo largo del capítulo propongo que esta ciudadanía urbana-multicultural que vivieron los Emberá entre el 2013-15, resaltó los atributos de no-pertenencia a la ciudad que tienen las comunidades indígenas bajo el mando discursivo del multiculturalismo colombiano. El cuál, gracias al apoyo que ha tenido de diferentes sectores sociales -globales, nacionales y locales- (Segato, 1999; Ulloa, 2001; del Cairo, 2011), incluyendo los mismos movimientos indígenas, ha vinculado espacialmente a las personas indígenas con su territorio de origen, incluso luego de vivir fenómenos tan violentos como el desplazamiento forzado de sus resguardos ubicados en las zonas rurales del país (Bocarejo, 2014).

En este capítulo busco desarrollar los siguientes tres argumentos. El primer argumento es que la petición que hicieron los Emberá, algunas ONG y la Corte Constitucional al gobierno del presidente Santos de que los indígenas desplazados debían acceder a una vivienda digna durante su estadía en la ciudad y, además, retornar a sus territorios de origen[9]; generó, a partir del 2012 (año en que se puso en práctica la ley de víctimas 1448), una ciudadanía transitoria que los Emberá no esperaban y, la cual, estuvo definida por las formas de vigilancia y control de las que fueron sujetos a raíz de esta nueva implementación política. De esta manera la intervención estatal forjó una forma de acceso al derecho de vivienda para los Emberá en la que, basada en la "conservación de la cultura", múltiples derechos de los indígenas fueron filtrados con el tamiz del reconocimiento multicultural que en ese momento se manifestó en la forma de albergues transitorios. Así, estos albergues hicieron parte del proyecto nacional

[9] Desde el principio la propuesta del retorno a territorio dividió la comunidad entre quienes querían volver a sus tierras y quienes no. Los motivos de esta tensión los expongo a lo largo del capítulo.

que pretendía "garantizar efectivamente la pervivencia física y cultural de los pueblos indígenas"[10] el cual, en última instancia, se llevó a cabo por medio de una serie de técnicas de control y vigilancia abanderadas por la Organización Cristiana Nuevo Nacimiento (encargada de la administración e infraestructura del albergue) y la Unidad de Víctimas.

El segundo argumento es que la ciudadanía transitoria debido a la vigilancia y el control de los indígenas en los albergues. Y, por lo tanto, debido a la no-pertenencia de ellos a la urbe en tanto resaltó abiertamente la importancia del retorno de todos y cada uno de los Emberá a sus resguardos en Chocó y Risaralda. Generó un descontento entre indígenas como Emiliano Queragama (quien lideraba a algunas familias katíos) al momento de tener que aceptar vivir bajo dichos controles y, además, bajo la obligación del retorno a territorio. Esta discrepancia con la ciudadanía transitoria de estos indígenas se hizo manifiesta desde la enunciación que hicieron de una serie de anhelos y proyecciones a futuro y, también, desde la enunciación de la marca innegable les había dejado la violencia en los resguardos de la comunidad. Dos argumentos que los situaba, según ellos, de manera permanente en la ciudad.

Y el tercer y último argumento es que la vulnerabilidad de los Emberá en la ciudad a la que aludía la ley de Víctimas y los funcionarios públicos para sostener la viabilidad de la ciudadanía transitoria, es decir, de los métodos de vigilancia que ellos ejercían dentro del albergue y del proyecto de retorno a territorio, no se solucionó dentro de estos espacios carcelarios. Estos albergues más que servir para acabar de raíz el problema de la vulnerabilidad que tenían los Emberá, lo que se podría interpretar como sus precarias condiciones de vida dentro de los pagadiarios, la falta de salud y la falta de educación. Lo que vislumbraron fue que el desplazamiento Emberá en Bogotá se sintetizó desde la política de víctimas como una necesidad de retorno y no, como también se manifestó, como la

[10] Este tipo de premisas sobre la necesidad de llevar a cabo un discurso multicultural en las políticas encaminadas a las víctimas del conflicto se puede ver claramente en los Autos de la Corte Constitucional: "Luego de advertir la situación de riesgo de exterminio que recaía sobre ellos, tanto cultural como físicamente, en razón del desplazamiento, la muerte natural o violenta de sus miembros y la dispersión de ellos...ordenó [la Corte Constitucional en Autos anteriores] la adopción de medidas de protección a los derechos de las personas y los pueblos indígenas...resaltando que los grupos indígenas son uno de los grupos poblacionales más frágiles y excluidos dentro de los grupos vulnerables, por lo cual son merecederos de protección constitucional reforzada" Corte Constitucional. Auto 051 del 2013.

voluntad de algunos indígenas de acceder a una vida en la ciudad a raíz de todo lo vivido en territorio. Razón por la cual varios de los indígenas que hicieron parte del albergue meses después de haber retornado a los resguardos katío y chamí, regresaron a la ciudad y a los pagadiarios, es decir, a vivir en las mismas condiciones que estaban antes de que existieran los albergues transitorios, aunque esta vez sin la posibilidad de entrar en ellos.

Tras una década de vivir en la ciudad aparece el albergue transitorio y las presiones para retornar a territorio.

> "Nosotros empezamos a hacer parte del albergue porque eran muchos los problemas en los pagadiario, drogas, a mí me amenazaron…no había plata pal' almuerzo a veces ni pal' plátanos. Algunos querían retornar a resguardos" Relato don Emiliano Queragama.

A partir del año 2000 las amenazas de muerte, los asesinatos a familiares y los diferentes hechos, que el gobierno ha llamado victimizantes, obligaron a cientos de indígenas Emberá de las zonas fronterizas de los departamentos del Chocó, Antioquia y Risaralda, a migrar masivamente a diversas ciudades del país, especialmente Bogotá, Medellín, Armenia y Pereira. El camino para llegar a Bogotá -como lo relata Javier Borocuara, un Emberá chamí de Pueblo Rico, Risaralda, y que vivió nueve años en la ciudad- es "agreste y muy desgastante". Su vereda dentro del resguardo Chamí está a seis horas de la carretera, seis horas en las que según dice hay que cruzar la montaña a pie para salir a buscar un transporte hacía la ciudad más cercana, Mistrató.

> "De ahí no más pa' salir a buscar transporte a Pereira o Armenia, depende donde haya la familia, luego son como 12 horas en bus para llegar Bogotá, si hay plata. Si no, se demora días o meses para llegar. Yo paré en Buga la grande, allá estuve unos 15 días mientras me hacía el pasaje pa' acá" me contó don Javier mientras caminábamos un día por Bogotá.

La historia de Javier es apenas una de las tantas que hicieron de Bogotá la ciudad con más desplazamientos de Katío y Chamí[11]. La dimensión de estos fue tal que el 11 de Julio del

[11] Autores como Gerardo Ardila (2012) sostienen que aunque la alcaldía ha intentado hacer censos para saber el número exacto de Emberás en Bogotá, éstos han fracasado en tanto ha habido un flujo constante de

2012, sobre la carrera séptima (la avenida más reconocida de la ciudad por su acceso a ministerios y palacios del gobierno nacional y distrital) cientos de ellos marcharon en modo de protesta hasta la Plaza de Bolívar. En la marcha reclamaban celeridad en los procesos de retorno y reubicación que el gobierno dos meses atrás había aceptado cumplir; y, por otra parte, mejores condiciones de vivienda en la ciudad, un reclamo producto de las precarias condiciones en las que estaban viviendo dentro de los pagadiarios y algunos alojamientos provisionales dispuestos por la Alcaldía de Bogotá con el apoyo de la Cruz Roja. Los llamados pagadiarios de los que se quejaban en la marcha, eran pequeñas habitaciones situadas en los barrios más marginales del centro de Bogotá, una noche valía cuatro mil pesos y era muy común ver familias de hasta nueve personas durmiendo en una misma habitación con una sola colchoneta. En relatos de varios indígenas, estos sitios aparecían bastante problemáticos en la medida en que, por una parte, allí se vendía y consumía droga (lo que coloquialmente se conoce como una "olla" en las calles de esta ciudad).Y, por otra parte, eran constantes los desalojos de las familias indígenas en manos de los administradores de los pagadiario, esto último debido a la falta de recursos que tenían los Emberá para pagar el alquiler, según me contó Emiliano Queragama quien vivió en diferentes pagadiario de La Favorita y el barrio Santa fe del 2006 (año en que llegó a Bogotá) al 2011 (año en que decidió vincularse a un alojamiento provisional de la Cruz Roja en el barrio el 20 de Julio)

> "fue la protesta que hicimos pa' obligar al gobiernos que nos ayudara aquí en la Bogotá porque nosotros los indígenas también tenemos derechos, y los pagadiarios son muy malos para los Emberá" Relato de Emiliano Queragama.

Por otra parte, la Corte Constitucional (el órgano legislativo más importante del país), ante la evidente situación de precariedad en la que vivían los Emberá en las zonas marginales del centro de la ciudad, generó una serie de presiones, por medio de la figura de Autos de seguimiento, a las políticas que el gobierno del presidente Santos estaba desarrollando para acabar con "el estado de cosas inconstitucional"[12] del desplazamiento de los Emberá. Estas

indígenas entre su territorio y la ciudad. Sin embargo, en el Decreto Distrital del 9 de Septiembre de 2011 se afirma que para la fecha hay más de 719 emberás viviendo en Bogotá.

[12] El estado de cosas inconstitucional es una figura creada por la Corte Constitucional que denuncia una serie de hechos que afectan a poblaciones específicas y son contrarios a los mandatos de la Constitución de 1991, en la sentencia T-025 creada para las poblaciones desplazadas estos son los factores que determinan el estado

presiones nacieron porque, del 2011 al 2013, la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento (CODHES) y la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), expusieron una serie de informes ante la Corte en los que se caracterizaron dichas problemáticas que, según éstos, evidenciaban una preocupante situación de vulnerabilidad de la comunidad Emberá asentada en Bogotá (CODHES; ONIC). Más aún, según la misma Corte, al 2012 el gobierno del presidente Santos no había cumplido con su tarea de reparar a las víctimas indígenas y, además, los ineficaces programas desarrollados hasta el momento -ayudas humanitarias y alojamientos provisionales de la cruz roja- carecían de un enfoque diferencial que salvaguardara "la cultura y costumbres de la población indígena víctima del desplazamiento" (Corte Constitucional. Auto de seguimiento a la T-025 del 2004. 9 de Noviembre del 2012)[13].

El interés del gobierno en tomar cartas en el asunto nace, entonces, de la presión ejercida por los Emberá, la Corte Constitucional, diferentes organizaciones -como el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), CODHES, la Asociación de Cabildos Indígenas Emberá Wounan, Katío, Chamí y Tulé del Chocó (OREWA) y la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC)- y, en marzo del 2012, la Unidad de Víctimas, entidad que recién empezaba a funcionar en el marco de la ley de víctimas 1448, aceptó la propuesta de retorno construida por los Emberá en Bogotá. Y, así mismo, aceptó poner en práctica una serie de alojamientos transitorios mientras se llevaba a cabo el retorno el tan esperado retorno de los katío y chamí a sus resguardos.

---

de cosas inconstitucional: "*i) la vulneración masiva y generalizada de varios derechos constitucionales que afecta a un número significativo de personas; (ii) la prolongada omisión de las autoridades en el cumplimiento de sus obligaciones para garantizar los derechos; (ii) la adopción de prácticas inconstitucionales, como la incorporación de la acción de tutela como parte del procedimiento para garantizar el derecho conculcado; (iii) la no expedición de medidas legislativas, administrativas o presupuestales necesarias para evitar la vulneración de los derechos. (iv) la existencia de un problema social cuya solución compromete la intervención de varias entidades, requiere la adopción de un conjunto complejo y coordinado de acciones y exige un nivel de recursos que demanda un esfuerzo presupuestal adicional importante; (v) si todas las personas afectadas por el mismo problema acudieran a la acción de tutela para obtener la protección de sus derechos, se produciría una mayor congestión judicial."* Ver http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2004/t-025-04.htm

[13] Ver en http://www.corteconstitucional.gov.co/T-025-04/AUTOS%202012/254.%20Auto%20del%209Auto%20informaci%C3%B3n%20Embera.pdf. Consultado el 8 de diciembre del 2015

> 27 de Marzo de 2012: La comunidad Emberá radicó su propuesta de retorno ante la Unidad de Víctimas. Ese mismo día se llevó a cabo una reunión con el fin de presentar esta propuesta ante las instituciones y definir la ruta para el retorno. Se definió un ruta inicial y se acordó el inició del diálogo formal entre la comunidad Emberá del Alto Andágueda en situación de desplazamiento en Bogotá y sus autoridades en territorio con el Gobierno nacional y los gobiernos locales, en el marco de un plan de retorno. También se estableció que, según la ruta trazada, le retorno tendría lugar en el 2012. (CODHES; ONIC. Crisis humanitaria del pueblo Emberá).

Así las cosas, para cumplir con el proyecto de albergues, a inicios del 2012 la Unidad de Víctimas hizo un convenio con la Asociación Cristiana Nuevo Nacimiento para que ésta fuera la encargada del manejo administrativo de estos nuevos lugares que pretendían, principalmente, sacar a los Emberá de los pagadiarios y mandarlos de nuevo a sus lugares de origen. Esta ONG cristiana, según me contó una de sus trabajadoras sociales, tenía una amplia experiencia en poner en práctica albergues para personas de la tercera edad y habitantes de la calle. De esta manera, a finales del 2012 las familias Emberá katío que se encontraban viviendo en pagadiarios de los barrios La Favorita y Santa Fe, empezaron a vivir en un antiguo edificio ubicado en este último barrio, a tan solo unas cuadras de los inquilinatos a los que siempre habían llegado en la última década de su desplazamiento. Paralelamente, ese mismo año, las familias pertenecientes a la comunidad Chamí empezaron a vivir en un inmueble ubicado en el barrio La Favorita. Este albergue, al igual que el del barrio Santa Fe, estaba situado a pocas cuadras de los pagadiarios y también era administrado por la misma fundación cristiana.

Imagen 1. Alojamiento provisional (Parque deportivo en el barrio el Tunal) de la Cruz Roja (2008). Imagen sacada de www. semana.com. *Así viven los Emberá katío en el Tunal.*

A diferencia de los alojamientos provisionales que la Cruz Roja había dispuesto años atrás para los Emberá, estos nuevos albergues transitorios fueron llevados a cabo desde un "enfoque diferencial" según lo exigía el organismo legislativo más importante a nivel nacional, la Corte Constitucional. Y, además, según estaba contemplado en la Ley de Víctimas 1448 que establece la importancia de realizar acciones de reparación enfocadas a las "necesidades y características culturales de los pueblos indígenas".[14] Así, las necesidades y características culturales de los Emberá desplazados en Bogotá empezaron a ser una clara alusión a los fundamentos esencialistas y culturalistas desde los cuales se ha entendido el multiculturalismo desde la constitución del 91 (del Cairo, 2011). Es decir, desde la importancia de proteger las costumbres Emberá por medio de un estricto sistema de vigilancia y control a la forma en que vivían en la ciudad. Y no, como lo esperaban los indígenas, desde los problemas que personas como Emiliano Queragama y diferentes personas de la comunidad tenían en la ciudad (y los cuales ellos buscaban solucionar haciendo parte de los albergues), es decir, tener un acceso digno al trabajo para no verse obligados a mendigar en la calle, o acceder a una vivienda desde la cual realizar sus actividades como cualquier ciudadano.

Vigilancia en el albergue y mis des-encuentros etnográficos con el sujeto indígena desplazado.

> Como todas las veces que he llegado al albergue del barrio La favorita, golpeé la puerta azul grande, carcelaria, y el celador abrió una pequeña ventana a la altura de mi cara, sin abrir completamente la puerta. Sin saludarme, el hombre me pregunta qué se me ofrece, le respondo que busco a Emiliano Queragama -¿de parte de quién? ¿de qué entidad viene?-. -Soy amigo de Emiliano- le respondo a sus preguntas que

[14] "*1. Asistencia alimentaria: alimentación en especie, auxilios monetarios, medios canjeables restringidos o estrategias de comida servida garantizando los mínimos nutricionales de la totalidad de los miembros del hogar.*
2. Alojamiento digno: auxilios monetarios, convenios de alojamiento con particulares o construcción de modalidades de alojamiento temporal con los mínimos de habitabilidad requeridos. ***Las autoridades indígenas y los entes territoriales, con el apoyo de la Unidad Administrativa Especial de Atención y Reparación Integral a las Víctimas, podrán formular programas especiales para la construcción de albergues adecuados a las necesidades y características culturales de los pueblos indígena****s. Los albergues en territorios indígenas se construirán con la participación de la comunidad a efectos de definir su diseño, adecuación y administración"* (Artículo 93. Decreto Ley de Víctimas 4633 de 2011)**.** Énfasis mío.

> parecían más increpaciones que cualquier otra cosa. Antes de que salga Emiliano, Claudia Helena, su esposa, se acerca a la puerta que esta vez una mujer celadora entreabrió. Claudia Helena me saluda, le pregunto si hoy va ir a trabajar, me dice que no puede, está castigada dentro del albergue y no puede salir, entonces le pregunto por Emiliano, si él también está castigado, me dice que sí pero a él si lo van a dejar salir. Sin despedirse, Claudia Helena entró y no me dio tiempo de preguntarle las razones del castigo. Es la primer vez que sé que castigan a Emiliano. En los 10 minutos que se demora él en salir, entran dos mujeres con tres hombres Emberá, a todos les hacen la requisa rutinaria para entrar al albergue. Mientras Emiliano firma la planilla de salida, el celador abre la puerta en donde estoy esperando. Ese día fuimos con él a arreglar las llantas del carro de supermercado, "la chaza" como él la llama, pues se le averiaron con las largas caminatas que hace con ella por el centro de la ciudad. Emiliano estaba más silencioso que nunca y le pregunto qué le pasa, además de vacilarlo porque a simple vista tenía un guayabo impresionante que lo estaba dominando. Me dice que a Claudia Helena y a él los castigaron en el albergue porque llegaron tarde ayer, a las 12 de la medianoche y ambos llegaron borrachos. También me cuenta lo que en varias ocasiones hemos hablado acerca de la seguridad del albergue, es decir, que está prohibido llegar ebrio, entrar licor o cigarrillos, y la entrada está cerrada para todos los Emberá después de las 8pm. Le pregunto por qué él puede salir y Claudia Helena no, me dice que dijo que necesitaba salir a arreglar "la chaza" porque él no pretendía quedarse sin trabajar toda la semana. El castigo fue de tres días "sin salir del albergue". Nota de campo, Agosto 13 del 2013

Como lo he venido diciendo, el más importante de los "rasgos culturales" de los Emberá katío y chamí que buscó preservar el gobierno colombiano con su multiculturalismo sedimentado en la ley de víctimas, fue la vinculación intrínseca del ser indígena con el territorio[16], base fundamental del reconocimiento a la diferencia en Colombia (Chaves, 2010; Bocarejo, 2014; Ulloa, 2001; el Cairo, 2011). En Bogotá, la materialización de éste se hizo con la implementación de los albergues transitorios pensados como un lugar de tránsito para los indígenas mientras eran retornados a sus resguardos. El problema subyacente con que el gobierno justificó los albergues fue la vulnerabilidad de los Emberá en la ciudad y, la

[16] Como lo afirma la *Ley 387 de 1997 en su artículo 10*, en la cual está basada buena parte de la Ley de víctimas 1448, entre los objetivos del Plan Nacional para la Atención Integral a la Población Desplazada por la Violencia se encuentran dos principios relacionados con la problemática del desplazamiento indígena: 1. Brindar atención especial a las mujeres, niños, preferencialmente a las viudas, mujeres cabeza de familia y huérfanos; y 2. Garantizar atención especial a las comunidades negras e indígenas en correspondencia con sus usos y costumbres, y propiciando el **retorno** a sus territorios." Y, mientras se produce el retorno dentro de la ayuda inmediata de los desplazados en la ciudad el estado "cubre los componentes de alimentación y alojamiento temporal, según el nivel de vulnerabilidad identificado en los hogares solicitantes." (Centro de Estudios Políticos e Internacionales, 2012)

necesidad de hacer de éstos alojamientos temporales, contrario a lo que pasaba dentro de los pagadiarios -en donde un número significativo de indígenas vivían (y aún viven)-, lugares para preservar precisamente esas características culturales Emberá que se "conservan" en los resguardos y que, según el estado, podían perderse en la ciudad si no se hacía una intervención inmediata.

Basados en este tipo de argumentos, la Unidad de Víctimas en consenso con los líderes Emberá, quienes se cercioraban de todo lo que hacía la Asociación Cristiana Nuevo Nacimiento (encargada como lo he dicho de la infraestructura y el cuidado de cada familia), permitieron que esta última desplegara una serie de prácticas de vigilancia y control dirigidas a todas las familias del albergue. Es entonces cuando las requisas, las restricciones de entrada y salida del alojamiento, el acompañamiento diario de un trabajador social y hasta el menú de la cocina, más conocido como la minuta, se convirtieron no solo en las características de la vigilancia multicultural en Bogotá, sino también en la intervención cotidiana que definió al sujeto indígena Emberá del albergue. Sujeto que empezaba a ser parte de una forma de ciudadanía en la que era más importante la conservación de las prácticas culturales como el idioma y el vestuario que, como lo he dicho, el acceso real que muchos de ellos pedían tener a la ciudad.

Digo que esto fue una forma de ciudadanía porque, como se ha trabajado desde la antropología social, la ciudadanía en el mundo globalizado ha dejado de ser estrictamente una característica de la pertenencia de una serie de personas a un territorio llamado Estado-nación (Holston, 2008, 2012; Ordóñez, 2013)[17]. La ciudadanía ha pasado a ser la representación de la forma de acceder a derechos que no necesariamente están determinados por dicha pertenencia a la nación sino, por el contrario, que están anclados a dinámicas que se mueven en escalas locales, nacionales y globales, y que se sitúan de manera clara en espacios urbanos (Ong, 1996; Ordóñez, 2013). De esta manera, y de acuerdo con Holston (2008) el certificado de una serie de derechos (salud, educación, vivienda, etc.) a los que accedían dichos ciudadanos marcados por su nacionalidad, se convirtieron en la base

[17] Lo que comúnmente se ha denominado ciudadanos colombianos, brasileños, puertorriqueños, etc.

sustantiva de la ciudadanía en contextos urbanos donde coexisten una serie de dinámicas y de personas con múltiples estatutos legales producto de migraciones o historias particulares, como los indígenas Emberá desplazados en Bogotá.

Basado en esta discusión, planteo que los Emberá vivieron una ciudadanía en esta ciudad a partir de los albergues pues, como lo he dicho, esta fue la manera en que el gobierno respondió a sus peticiones de tener el derecho a una vivienda digna a la ciudad. Derecho que se convirtió en el punto de convergencia del acceso a otros derechos como trabajo, salud, y educación. Así, esta ciudadanía se manifestó con la puesta en práctica del albergue que abanderó la vigilancia del multiculturalismo. Un discurso basado en la protección de una población, los Emberá, que venía desarrollando una serie de prácticas en la ciudad, y con ellas unas necesidades que poco fueron tenidas en cuenta. Esto, como lo he dicho, argumentando que el albergue era la forma más plausible de reconocer a los indígenas sus derechos como ciudadanos que, en vez de vivir en la ciudad, deben vivir en sus "territorios", donde sus prácticas deben ser conservadas.

> "Cuando pasamos al albergues de la 18 y luego a La Favoritas, había más seguridad para con los Emberá. Ya no se dejaba salir a las noches, ni llegar borrachos. Las mujeres Emberá no entendían el español, y les pegaban a los trabajadoras sociales porque no las dejaban salir. Entonces después les dijeron que las mujeres estaban obligadas a pedir permiso al trabajador social para salir, las comidas también cambió. También la Unidad de Víctimas venía todas las semanas a hablarnos de las fechas pa retorno" Relato de Emiliano Queragama.

Así, la vigilancia multicultural, que no es más sino la vigilancia de la ciudadanía que empezaron a vivir los Emberá pues, además de lo anterior, "las políticas de identidad señalan, notablemente, nuevas configuraciones de la ciudadanía" (Trouillot, 2011, pág. 165) empezó a tener un sentido insoslayable en todo lo que hacía parte de la vida diaria de estas personas. Su cotidianidad se convirtió por lo tanto en el lugar de enunciación de una ciudadanía que al encerrarlos espacialmente en los albergues, resaltaba los atributos de no-pertenencia de los indígenas desplazados a la ciudad. Esto último en tanto sus relaciones con los espacios y con las personas de la urbe estaban controladas bajo un sistema de vigilancia estricto que se logra entrever en los relatos de personas como Emiliano y Raúl Queragama. Este encerramiento

recuerda el inquebrantable vínculo que ha creado el multiculturalismo colombiano del indígena con su territorio de origen, como ya lo ha dicho Margarita Chaves (2010), el cual ha hecho que los indígenas Emberá sean ajenos a las ciudades, como también lo ha argumentado Diana Bocarejo (2014) analizando los efectos de las políticas multiculturales.

Imagen 2. Foto de Díaz Gómez, Oscar. Albergue La Favorita de Emberá Katío

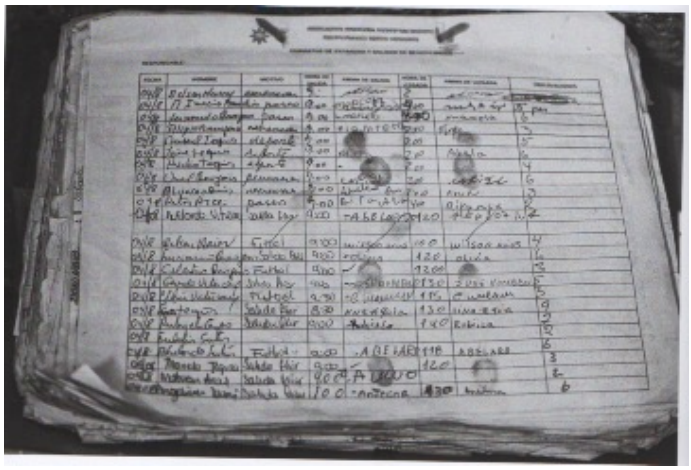


Imagen 3. Foto de Herrara Pérez, Andrés (2013). Desarraigo.
Libro de control de entradas y salidas del albergue de La Favorita

Mas aun, estas prácticas de vigilancia no solo aparecieron en los relatos Emberá, también durante mis visitas al albergue parecía evidente que para los funcionarios yo hacía parte del riesgo que tenían los indígenas en Bogotá. Esto lo viví no solo no pudiendo entrar a dichos albergues, sino también en la resistencia que tuvieron varios de los funcionarios tanto de

Nuevo Nacimiento como de la Unidad de Víctimas a ser entrevistados. Incluso, en varias ocasiones, el director del albergue me impidió acompañar a Emiliano a los talleres que mensualmente con los trabajadores sociales y, en algunas ocasiones con miembros de la Unidad de Víctimas, desarrollaban en la ciudad. En una ocasión que describo en el siguiente párrafo, como era de esperarse, el director argumentó que los Emberá eran vulnerables en la ciudad y, por lo tanto, yo no tenía permiso de la Unidad para acompañarlos.

Dicho encuentro estaba planeado para las 9 am en la puerta del albergue. A esa hora iría con Emiliano, tres Emberá más y Laura, una trabajadora social del albergue, a ver casas y apartamentos alrededor de la ciudad en el marco de un programa para los Emberá chamí y katío que estaban decididos a no hacer parte del retorno y quedarse definitivamente a vivir en Bogotá. Al llegar al albergue recordé que mi entrada a campo había tenido un propósito similar, acompañar a Emiliano y Raúl Arce, quienes para ese entonces ya llevaban 7 años en la ciudad, a buscar vivienda en arriendo que fuera totalmente diferente a lo que ellos llamaban pagadiario y, además, al albergue (ver introducción). Emiliano me presentó como su amigo y "acompañante" ante Laura, quien no esperaba mi presencia y desde el primer momento mostró apatía a que yo estuviera en el recorrido, fue entonces cuando llamó al director del albergue para que diera la aprobación de que yo saliera con ellos desde allí. Al cabo de 10 minutos salió el director del albergue, tras recordar que en varias ocasiones nos habíamos visto en la puerta del albergue, Emiliano le dijo al director “Oscar me ha acompañado desde hace mucho tiempo a hacer vueltas en la ciudad, él es estudiante de universidad del que le hablé, nos ha ayudado mucho a los Emberá”. El director, quien tenía colgado en el pecho un carné de la Asociación Cristiana Nuevo Nacimiento y un escapulario, respondió sin pedir mayor detalle de mi amistad con Emiliano, “Yo entiendo que usted quiera acompañarlos a ellos al recorrido de hoy, pero usted debe saber que la autorización no la puedo dar yo sino la Unidad de Víctimas, los Emberá son una población altamente vulnerable, usted entenderá que siempre se debe pedir ese requisito con gente de afuera. Traiga una carta dirigida a Claudia Camacho diciendo que usted hace parte de una universidad y quiere estar en los proyectos que se adelantan en el albergue. La verdad es lo único que puedo hacer”. Le respondí a Diego que hacía año y medio había pasado esa carta y hasta ese momento no había recibido respuesta, también pregunté cómo podía afectar mi presencia en un recorrido que

iba a ser por barrios de la ciudad, es decir por fuera del albergue, lo único que se limitó a decir era que los Emberá eran población vulnerable y yo no podía estar en el recorrido, ofreció disculpas de nuevo y volvió a entrar al albergue.

De esta forma se me vetó no solo la entrada al albergue sino también la posibilidad de hacer parte de los programas que ellos desarrollaban para garantizar la ciudadanía multicultural indígena colombiana. Sin embargo, más que esto ser un obstáculo para llevar a cabo esta investigación, este veto a mi juicio reveló las preocupaciones de la política de albergues y, por lo tanto, las preocupaciones de las que emergió la ciudadanía transitoria. Es decir, que los Emberá tuvieran, sin la autorización de los funcionarios que representaban a la Unidad y a la Organización Cristiana, cualquier tipo de contacto con lo que pasaba por fuera de éste, era una intranquilidad más que evidente. Una preocupación que, como lo he dicho, fue producto del reclamo que hicieron tanto indígenas como instituciones como la Corte Constitucional al gobierno por la preocupante situación de los indígenas dentro de los pagadiarios y, para las cuales, la forma más directa y acrítica de respuesta fue el encerramiento de los Emberá en los albergues; con los que se pretendió vigilar la vida de los indígenas y el tipo de socialización que ellos desarrollaban a diario en la ciudad.

Así, la ciudadanía transitoria con su materialización en los albergues se convertía poco a poco, como lo he venido diciendo, en la extensión de la política de resguardos que desde 1991 ha definido las características de la movilización política de los indígenas. Esto en tanto su acceso restringido basado en la supuesta conservación de las prácticas culturales configura y se sedimenta la idea del indígena encerrado no solo en su territorio sino también dentro de su comunidad (Ulloa, 2001; Chaves, 2010; Jaramillo, 2011; Gros, 2012; Bocarejo, 2014). Razón por la cual se produce la formación de un modelo de ciudadanía que recuerda que la ciudadanía multicultural es una negociación entre minorías y el estado (y sus formas hegemónicas) en la que se establece la pertenencia de dichas minorías a un territorio que, en pro de la conservación cultural, enaltece al indígena rural limitando y, en muchos casos, enmudeciendo las posibilidades de reconocimiento político de los indígenas en los espacios urbanos.

Sin embargo, el espacio urbano aquí, con respecto a las formas de vida de los Emberá, no era homogéneo en lo absoluto a pesar de las intenciones que tenía la Unidad de Víctimas de reunir a todos los indígenas en un solo lugar como el albergue. No todos los indígenas que conocí vivían dentro del albergue y hacían parte de sus dinámicas. Paralelamente, había un gran número de indígenas que vivían en los pagadiario desde hacía años y, con ellos, un gran número de indígenas que llegaban semanalmente a Bogotá. A todos éstos los conocí porque con Emiliano los acompañábamos a realizar diferentes diligencias burocráticas o les llevábamos mercados pues sus condiciones eran muy precarias. Además, la mayoría de estos indígenas tenían vínculos familiares con las personas del albergue, lo cuál hacía más compleja la relación entre estos dos espacios. Estos indígenas no hacían parte de la ciudadanía transitoria, por el contrario, eran su contraparte, no eran sujetos de la vigilancia y no estaban atados a la propuesta de retorno o reubicación a territorio. Para mi era como si en menos de 3 cuadras en los barrios de La Favorita y el Santa Fe, ambos en el centro de la ciudad, se resumieran las formas de vida de los Emberá en Bogotá y las claras diferenciaciones de las que ellos hacían parte. Mientras unos iban al albergue a la hora del almuerzo y comían la minuta que allí les daban, la cuál, según ellos, pocas veces era lo que estaban acostumbrados a comer en territorio -a pesar de que en el relato de los funcionarios lo más importante del albergue era el enfoque diferencial, en el que estaba incluida la minuta. Los otros cocinaban en los pagadiario con una dieta basada principalmente en el plátano pues era lo más accesible en el mercado. Mientras los Emberá del albergue estaban sujetos a los horarios de entrada y salida, así como a los horarios en los que se desarrollaban programas de trabajo y educación por entidades como el Instituto Para la Economía Social (IPES), los Emberá de los pagadiario pasaban casi todo el día rebuscando, algunos de ellos mendigando dinero para pagar la noche y no hacían parte de ninguno de estos programas sociales.

Y aunque las diferencias en cuanto al modo de vida entre los unos y los otros eran muy grandes ya que los problemas de los pagadiario y la marginalidad de estos era evidente solamente al entrar en estos sitios. Y, anudado a esto, el cuidado y la vigilancia de los albergues contrastaba mucho con lo que sucedía en los primeros. Esto no impedía que personas como Emiliano, quien como lo he dicho desde el principio hizo parte de los albergues, pasaran gran parte de su tiempo dentro de los pagadiario visitando sus amigos y

familiares, y ayudándolos en sus vueltas burocráticas para acceder a los subsidios de la Ley de víctimas. Es decir que la política de albergues no impedía que se tejieran vínculos entre unos y otros Emberá y, que estos vínculos desenmascaran la inminente cercanía de estos dos espacios.

> "Nosotros estamos cansados del albergue, no nos dicen nada del retorno, siempre viene la unidad de Víctimas y dice así, que el retorno se aplaza otros dos meses, que los Emberá tienen que tener paciencia. En el albergue la comidas es fea, no estamos trabajando. Por lo menos en los pagadiarios podíamos trabajar, salir a cualquier hora." Relato Raúl Queragama

De esta manera la cercanía de estos dos lugares, el albergue y el pagadiario, evidenciaba la geografía de la ciudadanía transitoria en la ciudad, es decir, una "geografía de gestión y administración de la diferencia" (Bocarejo, 2014, pág. 250) de los Emberá que eran movilizados por la gestión multicultural de los albergues, en contraposición del resto de Emberá de los pagadiarios, quienes de manera evidente tenían una lejanía mayor al proyecto multicultural articulado a la ley de víctimas 1448. La sustancia de la ciudadanía, es decir, el reconocimiento a los derechos de las personas en contextos urbanos (Holston, 2012) llevaba consigo los espacios mismos de la ciudad en donde se desarrolló la cotidianidad indígena.

El albergue, como espacio, era el más significativo dentro de la ciudadanía pues era la división material de quienes accedían a la reparación del estado a través de subsidios específicos para quienes vivían allí, es decir los programas desarrollados por el IPES[18], la educación en colegios distritales, el servicio de salud dentro del albergue, reuniones semanales con la Unidad de Víctimas y, el más importante de todos, el programa de retorno a territorio que solo se promovía para personas que hacían parte del albergue, siendo éste el más paradigmático de los subsidios que sustentan el multiculturalismo y, seguidamente, la materialización del argumento jurídico que considera vulnerable un indígena en la ciudad.

Esta diferenciación entre los indígenas del albergue, es decir, quienes gozaban de la ciudadanía transitoria y los indígenas del pagadiario, además de ser espacial, tenía que ver

[18] Estos programas eran los más nombrados por los indígenas pues tenían que ver con capacitaciones mensuales que el Instituo Para la Economía Social les ofrecía. Entre estos programas había enfermería, música, albañilería, según me hacían saber quienes participaban en ellos.

incluso con el acceso que tenían los unos y los otros a la ciudad. Es decir, el acceso a los lugares de la ciudad, a vivienda dentro de ésta, a trabajo, educación, lugares de esparcimiento, y al conjunto de derechos que, como lo he venido diciendo, legitimaron la no pertenencia a la ciudad de los Emberá de los albergues y, como consecuencia de ello, generaron la formación de la ciudadanía transitoria, tal como lo demuestra no solo la forma de vida que ellos llevaban, sino también los relatos de los funcionarios de los albergues.

> "Nosotros aquí en el albergue les damos todo a ellos, ropa, comida, techo, salud, educación, todo con un enfoque diferencial. Y ellos insisten en salir a pedir, a trabajar. Además, les llega la ayuda humanitaria y se la toman". Relato Sandra, funcionaria del albergue.

Si bien, como lo relata Sandra, el albergue les dio a los Emberá éstos múltiples "beneficios" basados en un discurso de protección del indígena en la ciudad. En el año y medio de trabajo de campo que hice, la aceptación de estos lugares por parte de los Emberá era muy baja. Su opinión con respecto a éstos, la mayoría de veces, eran quejas sobre la vigilancia, sobre los castigos por llegar borrachos (que generalmente eran llamados de atención y encerramiento), sobre la imposibilidad de recibir visita dentro del albergue, sobre los horarios de comidas, de sueño, de esparcimiento y de todas las actividades que se realizaban allí dentro. Esto lo vine a saber gracias a conversaciones que Emiliano decidía tener con sus familiares en español cuando estábamos dentro de los pagadiarios. En esas conversaciones ellos planteaban todos los problemas de los Emberá en Bogotá, tanto dentro como fuera del albergue. En lo concerniente a este último, los problemas podían ir desde la carencia de instrumentos para la agrupación musical en el que participaba Emiliano con sus familiares[19], y que después del

[19] La historia de la agrupación musical es muy interesante. En el tiempo en que se encontraba Emiliano en el albergue La Favorita, a mediados del 2013, se desarrolló una iniciativa de los indígenas y de un profesor de música de un colegio ubicado en el centro de la ciudad (al cual acudían los Emberá del albergue), de desarrollar un grupo musical con los hombres katío, y posteriormente con los chamí. La idea de este profesor era crear una orquesta con lo que él creía era la música tradicional Emberá, y presentarla en diferentes escenarios de la ciudad, en gran medida inspirado en esta idea de no dejar perder la cultura de los indígenas en la urbe. De esta manera, y gracias a su cercanía con la alcaldía, el profesor logró pasar la propuesta a la Unidad de víctimas y Nuevo Nacimiento y su proyecto fue puesto en marcha. Sin embargo, lo que no sabía este profesor era que lo que él concebía como música tradicional Emberá, es decir, cantos repetitivos con los que se celebran ritos y las mujeres bailan, era más un conglomerado de ritmos "paisas" (como los llaman los Emberá) que variaban desde estos cantos antiguos realizados por los Jaibaná y celebrados sus fiestas, hasta mezclas de ritmos contemporáneos como vallenato y reggaetón, todos con letras en Emberá. Estos últimos ritmos, como era de esperarse, fueron los que más sedujeron a los indígenas más jóvenes del albergue quienes estaban más emocionados con la idea

2013 había dejado de contar con la ayuda del albergue, hasta problemas que tenían para pedir permisos de trabajo o la manera en que mensualmente el retorno se dilataba y ellos quedaban en vilo por su situación.

Este tipo de conversaciones hacía evidente el desdén que sentía la familia y amigos de Emiliano hacia estos lugares que les brindó el gobierno para vivir y, por lo tanto, hacia la ciudadanía que se les estaba imponiendo que los coartaba de, como lo mostraré más adelante con el caso de Emiliano, trabajar en lo que quisieran y habitar como cualquier persona en la urbe. Sin embargo, en múltiples ocasiones hablamos con Emiliano de una posible solución a su situación de ciudadano transitorio en la ciudad que tanto le molestaba, y de la cual todo el tiempo tenía una queja. Planteábamos posibles escenarios en los que él y su familia se encontraban por fuera del albergue, que entre otras cosas ninguna institución, ni siquiera los líderes, los obligaban a quedarse allí. En esos planteamientos hipotéticos, el miedo de Emiliano era tener que volver a vivir el pagadiario y que sus hijos, sobre todos los más pequeños, crecieran al lado del ejercicio de la prostitución y el consumo de drogas. Así, en este tipo de escenarios se solidificaron los deseos de Emiliano de gozar con una vida más digna en la ciudad de la que se le ofrecía tanto en el albergue como en estos inquilinatos ubicados en el centro de la ciudad.

Por otra parte, como lo he venido diciendo, la desazón de los Emberá con el albergue se debió también a que, para noviembre del 2013, llevaban año y medio recibiendo visitas semanales de la Unidad de Víctimas en las que una funcionaria les explicaba las múltiples razones por las cuales el retorno debía ser aplazado: condiciones de seguridad en el territorio, carencia de infraestructura para llevar a cabo la compra de predios del resguardo o colindantes que habían sido vendidos por indígenas a terceros para la explotación minera y, además, el desacuerdo

del grupo musical. Así, dicho grupo empezó a hacer arreglos musicales de música tropical, vallenato, reggaetón, que les servían para narrar las experiencias de desplazamiento en la ciudad, del pagadiario, la mendicidad y estar alejados de sus familiares muertos o que se quedaron en territorio. Cuando el grupo musical, en el que se encontraba casi toda la familia de Emiliano, estaba en su mejor momento (a finales del 2013) y habían realizado un disco que le ayudaba a varios indígenas a trabajar, llego el retorno a territorio y este grupo musical, hecho todo con instrumentos de primera calidad que los mismos Emberá habían comprado, se desintegró pues solamente dos de sus integrantes, entre ellos Emiliano, se quedaron a vivir en Bogotá. Al principio esto frustró bastante a Emiliano, quien después él solo continúo con el proyecto y creo nuevas agrupaciones, pero esta vez con personas del pagadiario.

con algunos Emberá acerca de cómo se iba a llevar el subsidio de vivienda. Esta dilatación del retorno aparece entonces como una parte fundamental para entender lo que en el tiempo significó la ciudadanía transitoria de los Emberá en Bogotá, pues si bien fue una ciudadanía transitoria caracterizada especialmente por una vida vigilada en el albergue, nadie sabía cuánto se iba a demorar el tránsito hasta el territorio y, entre otras, cómo se iba a llevar a cabo el tan esperado retorno.

> "Nosotros queremos retornar, son pocas las familias que no quieren retornar. Pero si no hay las condiciones del retorno, seguridad, buena casita y ayuda alimentaria, porque las tierras están muy malas por allá. Nosotros no retornamos hasta que nos garanticen eso no más. Yo quiero seguir con mis músicas y aplicar mis estudios en territorio, pero si eso no se cumple con lo que pedimos no se puede." Relato de Carlos Queragama

En el albergue, había una incertidumbre sobre en qué se iba a convertir su vida en "territorio" luego de vivir tanto tiempo en la ciudad. Lo cual fue muy significante para la ciudanía, pues al estar ésta determinada por la necesidad inexorable de retorno, en ella también se proyectaron los anhelos y las expectativas (Das, 2014) que desde la ciudad los Emberá tejieron con respecto a cómo pensaban su vida por fuera de la urbe tras un largo periodo de desplazamiento.

La historia de Emiliano Queragama y su movilización en contra de la ciudadanía transitoria.

Contrario a la voluntad de su hijo Carlos y de la mayoría de katío, Emiliano Queragama fue desde el principio una de las personas que en el albergue de La Favorita se negó a retornar al Alto Andágueda, resguardo ubicado en el Chocó y del cual salió a causa de las amenazas de muerte que le hicieron a él y a varios integrantes de su familia luego de la muerte de uno de sus hermanos en manos de grupos armados que operaban en la zona. Las razones de su reticencia al retorno, aun cuando Carlos, su hijo mayor, y varios de sus familiares y amigos estaban de acuerdo con éste, fueron, en primer lugar, la marca ineludible que le dejó la violencia en el resguardo perpetuada por más de cinco años.

> "A mi familia a mi nos amenazaron. Nosotros nos retornamos a la violencia. Yo no quiero retornar por más que digan que hay seguridad, no sabemos si nos vuelvan a amenazar y otra vez desplazarnos. Mis papás están allá y dicen que todavía hay amenazas. Nosotros, Oscar, queremos quedarnos en la ciudad" Relato Emiliano Queragama

Anudado al miedo de volver a vivir estos hechos de violencia, tras su llegada a Bogotá, Emiliano desarrolló, según él, un apego por la ciudad debido a que, a diferencia del resguardo en donde hay que caminar hasta dos horas para conseguir una libra de arroz o agua, en la ciudad la mayoría de los víveres y servicios de los cuales carecía el resguardo se le presentaron con más facilidad. Y por lo tanto la ciudad, a pesar de la gobernanza del albergue, le parecía un lugar en donde tenía mejores condiciones de vida.

> "Al gobierno como tal no le gusta que los indígenas se queden a vivir en la ciudad porque dicen no hay platas para darles y que la culturas se va a perder. Siempre dicen esos. Lo que no saben es que pa' conseguir una libra de arroz en territorio usted se demora de cuatro a seis horas porque no hay arroz allá. Entonces dicen, que los emberás no pueden vivir en la ciudad, no se pueden venir a mendigar a la ciudad. Pero como quieren que no vivamos aquí si en territorios no hay nada, no hay educación, no hay pa' la salud, no hay nada, ni siquiera hay arroz" Relato de Emiliano

Además de las dos razones anteriores, Emiliano tejió lazos de solidaridad con muchos de los Emberá que voluntariamente vivían en los pagadiario y, al igual que él, no tenían ninguna intención de volver al territorio. Por su cercanía a los funcionarios encargados de los asuntos étnicos de la UARIV, la Personería de Bogotá, el Ministerio del Interior, el IPES y las Alcaldías locales de los lugares cercanos a los pagadiarios, Emiliano se convirtió en el puente entre muchos Emberá y estas instituciones, cada vez que los primeros tenían un hecho que denunciar o, más aún, buscaban conocer cosas como el estado de la indemnización individual prometida por el estado. El cual estuvo enmarcado en lo dispuesto por la ley de víctimas 1448.

Estas razones, muy parecidas a las del resto de familias del albergue de La Favorita que decidieron no retornar, demostraron que la ciudadanía transitoria y el derecho a la ciudad, por una parte, siguiendo el planteamiento de Gros acerca de cómo las migraciones configuran "ciudadanías alternativas", permitieron "la posibilidad [de los Emberá] de proyectarse en un

espacio político más amplio que aquel de la comunidad local o étnica de pertenencia" (Gros, 2012, pág. 120). Es decir, la ciudadanía transitoria no solo resaltó el anclaje identitario de los indígenas con su territorio, como lo he venido diciendo, sino también, en la práctica, tuvo como contra parte el empoderamiento de los indígenas del espacio político que empezó a significar en sus vidas, en sus proyecciones a futuro, y en su legítimo derecho de encontrar un lugar en donde construir su proyecto de vida, este era la ciudad.

Imagen 3. Díaz Gómez, Oscar. Cumpleaños Ana María. Fotografía realizada en el pagadiario del Santa fe.

Así, la idea de convocar a las familias para quedarse a vivir en Bogotá y pelear contra los intentos de persuasión que hacían líderes Emberá y funcionarios de la Unidad de Víctimas en las reuniones que se llevaban en el albergue al inicio de cada semana, nació desde mediados de marzo de 2013 y empezó a tener una importancia impresionante para el día a día de Emiliano. Para esa fecha él ya iba a cumplir un año en el albergue y siete años viviendo en Bogotá, y hasta ese Marzo el gobierno había dilatado, además, unas cuatro veces el retorno a territorio de los Emberá argumentando carencia de condiciones de seguridad para llevarlo a cabo.

Emiliano, evidentemente desesperado por la vida del albergue, por su vigilancia y todo lo descrito en párrafos anteriores, me propuso que lo acompañara a buscar ayuda en diferentes entidades del gobierno para ver si así él podía presionar una respuesta clara y rápida para las

familias que con él querían quedarse en la urbe. Incluso luego de tener claro que su familia, como lo he venido diciendo, se iba a fraccionar luego del retorno pues dos de sus hijos querían volver al Alto Andágueda. La primera vuelta burocrática que hicimos con Emiliano fue, entonces, en la alcaldía de la localidad de los Mártires. Tras mandar a arreglar, por segunda vez, las llantas del carro de supermercado que sostiene la estructura de madera que surtía cada tres días de cigarrillos, paquetes y gaseosas, Emiliano y yo nos dirigimos una mañana del mes de Marzo del 2013 a un centro comercial frente a la calle 13 con carrera 15 a la oficina de la alcaldesa de la localidad de los Mártires.

Al llegar allí hablamos con la secretaria de la alcaldía pues la alcaldesa no se encontraba. Emiliano le expuso a ella el caso, quien lo escuchó atentamente como si se tratara de un problema que le concernía personalmente. Emiliano le habló de la carencia de subsidios dentro del albergue para quienes se querían quedar en Bogotá y de la angustia que pasaban cuatro familias al contemplar vivir en la urbe pero sin ningún tipo de ayuda del estado. La secretaria nos dijo que desde la alcaldía de los Mártires no podían hacer nada, ellos tenían el conocimiento del albergue, sabían que estaba a cargo de la alcaldía mayor y la Unidad de Víctimas, más no "tenían velas en ese entierro". Sin embargo, de una forma muy cordial nos instó a ir al Subdirección de Integración Social de la localidad de los Mártires a hablar con la funcionaria encargada de asuntos indígenas dejándonos su nombre y número de celular. Mientras salíamos de su oficina, nos pidió volver como si hubiera olvidado decirnos algo importante, sacó su teléfono celular y llamó a la persona de quien nos había hablado hacía un minuto. En un tono muy amistoso le habló de Emiliano y le preguntó qué día de la semana estaba disponible para atendernos, la cita quedó para el siguiente día a las 8 de la mañana.
De esa reunión en la Subdirección de Integración Social, la cual se llevó a cabo en una sala de reuniones en la que estaban presentes representantes de diferentes instituciones, no obtuvimos respuesta clara referente a lo que Emiliano quería saber, es decir, si podía contar con ellos para obtener recursos desde la alcaldía para apoyar a las personas que, junto con él, no querían retornar. Sin embargo, la reunión planteó un escenario muy interesante en el que no solo había confusión por parte de Emiliano a qué instituciones debíamos dirigirnos para hacer esta petición. Sino también confusión por parte los funcionarios en cuanto a un proceso del cual ellos mismos se habían hecho cargo años atrás, en lo anterior al 2012 y antes de la

puesta en prácticas de la Ley de Víctimas 1448, pero en ese momento carecían de cualquier agencia sobre él.

Una semana después de esa reunión, acompañé a Emiliano, que estaba con una de las trabajadoras sociales del albergue, a la Unidad de Víctimas. El objetivo era llevar la lista de las familias que, al igual que él, pretendían quedarse en Bogotá. Sin mayor preámbulo llegamos hasta la Unidad. Allí preguntamos por una señora Patricia quien nos estaba esperando en su oficina. Eran aproximadamente las ocho de la mañana y dimos paso a la reunión. Esta vez Emiliano me presentó como abogado ante la funcionaria quien se vio muy inquietada con mi presencia, lo digo porque me preguntó por el tiempo que llevaba trabajando con él, a qué otros Emberá conocía y de que universidad y bajo qué investigación provenía. También sacó una hoja para hacer un acta de la reunión, nos dijo que al final todos los presentes debíamos firmar esta acta. Entonces Emiliano sacó la lista de cuatro familias Emberá katío, y tres mujeres viudas Emberá chamí. Se la entregó y ella la recibió preguntándole si esa era la totalidad de familias que él había convocado. Emiliano asintió y, acto seguido, Patricia hizo hincapié en que no podían haber más personas que se fueran a quedar en Bogotá por fuera de las presentadas en esa lista. Las razones, según ella, era que los Emberá que ya se habían convocado para el retorno se podrían "aprovechar" -esa fue la palabra que utilizó- de esa situación, incluso para volver a desplazarse a Bogotá una vez se hubiera cumplido el retorno dilatado tantas veces. Una vez más, la funcionaria manifestaba la preocupación de la entidad en que trabajaba de romper el discurso multicultural sedimentado en el sentido común de muchos de los funcionarios públicos que trabajan con indígenas, y que se encontraba articulado evidentemente al proyecto de reparación a víctimas del conflicto.

Al salir ese día de la Unidad, Emiliano me contó que lo mismo le dijo Claudia Camacho durante esa semana, es decir, que la Unidad de Víctimas había aceptado ayudarlo a él, las cuatro familia katío y las mujeres chamí para que se quedaran a vivir en Bogotá pero debían esperar a que se llevara a cabo el retorno porque cumplir el Plan de retorno concertado con los líderes era la prioridad de la unidad. Sin embargo, al preguntarle a Emiliano por la reacción de los líderes sobre la decisión de la unidad, me explicó que los líderes habían estado

en desacuerdo con la vida que puedan llevar los Emberá en Bogotá, de cualquier forma para los indígenas significaba, según ellos, un riesgo que puede terminar en la perdida de la "cultura Emberá".

> A nosotros nos dicen que vamos a perder las culturas si nos quedamos en Bogotá. Que vamos a dejar de ser Emberá por eso. Yo creo que eso no es así, nosotros no vamos a dejar de hablar el Emberá y comer plátanos si es lo que hemos hecho toda la vida. Relato Emiliano Queragama

Así pues, los encuentros burocráticos con los que buscamos ayuda inútilmente para Emiliano y las familias Emberá en Bogotá, más allá romper la vinculación del multiculturalismo del indígena-territorio que la petición de acceder dignamente a la ciudad suponía tanto para funcionarios, líderes e instituciones, los cuales no tenían ningún tipo de idea acerca de qué pasos debíamos seguir o a qué instrumento legal debíamos acudir (más allá del derecho de petición), en qué institución preguntar, etc. Lo que evidenciaron fue precisamente cómo la ciudad se convirtió en un espacio estratégico para la petición de derechos basados en las preguntas ¿por qué los indígenas no pueden vivir en la ciudad?¿qué tipo de peticiones debe hacer un indígena cuando se quiere quedar en la ciudad?¿es necesario ser doblemente victimizado como indígena vulnerable en la ciudad y como desplazado para aceptar el derecho de las comunidades indígenas de quedarse en la ciudad?. Es decir, la ciudad se convirtió tanto en el escenario de la ciudadanía transitoria con los albergues, como en el escenario de su contraparte, una ciudadanía insurgente y contra hegemónica Emiliano empoderaba (Holston, 2008; Gros, 2012). Esta forma de ciudadanía estaba basaba, principalmente, en sus anhelos de vivir en Bogotá (Das, 2014).

Llamo a esta ciudadanía insurgente, siguiendo a Holston (2008), porque nació como un producto del descontento que tenían indígenas como Emiliano de la ciudadanía transitoria que el estado les ofrecía en Bogotá, y con todas las características que he nombrado anteriormente. A diferencia de la ciudadanía transitoria, esta nueva forma de ciudadanía estaba basada en el deseo de los indígenas de vivir en Bogotá bajo condiciones dignas de vivienda, salud y educación, diferentes a las de los pagadiario (Das, 2014).

> "Yo soy viuda. No tengo hijos, y llevo más de diez años en Bogotá trabajando con mi artesanía. No tengo qué hacer en territorios. Aquí me quiero quedar porque ya tengo mi vidas aquí y voy a recibir mis sobrinos que llegan a Bogotá a estudiar para ayudar a los Emberá que viven allá. Yo les ayudo pa que se vengan y ellos me ayudan a mí porque ya estoy vieja." Relato doña Rosalba, una de las mujeres que estaba con Emiliano dentro del censo de los Emberá que se quedaban en Bogotá

Estos Emberá empezaron a manifestar un conglomerado de anhelos y proyecciones a futuro en torno a su derecho a vivir de manera digna en la ciudad, y no verse obligados a retornar, como se suponía en el estado pasajero de la ciudadanía transitoria mientras se cumplía el retorno a territorio. Así, basados en anhelos y proyecciones a futuro, Emiliano, doña Rosalba y otras tres familias más demostraban que la ciudadanía, a su vez, es una demanda por el derecho, y no un estatus coherente de las personas consideradas ciudadanos (Das, 2014). Es decir, una demanda por los derechos que caracterizan las formas de ciudadanía en tanto acceso a salud, educación y vivienda en la ciudad. Estas demandas, además de lo anterior, fueron muy importantes y legitimas para los indígenas pues nacían de la experiencia de la violencia en territorio, y lo que ha sido su vida en la urbe después del desplazamiento, como se logra entrever en el relato de doña Rosalba.

Por otra parte, como lo dije anteriormente, el espacio estratégico de la ciudad para la formación de la ciudadanía transitoria y su respuesta se debió, por una parte, a la confluencia de instituciones del estado en la ciudad. Esto permitió la emergencia de lo que James Holston ha llamado los "performance de la ciudadanía" (Holston, 2008, pág. 13). Es decir, todos los momentos en los que el derecho a la ciudad se movilizó por los indígenas en contra del multiculturalismo.

> "Oscar, yo les he mostrado la chaza, a Claudia Camacho le he dicho muchas veces que quiero una casitas y nada más. Solo una casitas dignas pa' vivir en la ciudad… A mi no se me van a perder las costumbres, yo salí del territorios porque estoy amenzao, porque allá no hay qué comer, pero yo sigo siendo emberás, a mis papás y mis familias las tengo en mi territorio… pero necesitos aprender el español. Yo le digo eso a Claudia, y dice que esperes, que no hay plata pa' los que se van a quedar en Bogotá porque la comunidad Emberá vas es a retornar….yo no me voy a salir del albergues porque tampoco quieros pagadiarios, yo quiero tener mi ranchito digno como cualquier personas en Bogotá. Pero a los indígenas hay que educarlos mano, no ve que nosotros nos nos conocíamos estes pueblos Bogotá… por eso es que nos vemos

> obligados a mendigar, pa' comer, pa' sacar las monedas y pagar pagadiarios". Relato Emiliano.

Aquí no solamente estoy hablando del itinerario burocrático que hicimos en repetidas ocasiones con Emiliano y que desnudó a la ciudad como un agente en la tensión por la ciudadanía transitoria, estoy hablando también de un ejercicio performativo en las reuniones que semanalmente tenía con la Unidad de Víctimas dentro del albergue y que también hicieron parte de esa transitoriedad, ese momento liminal de la vida de los Emberá que convirtió a la ciudad como un lugar de paso. La ciudad, por lo tanto, no puede verse solamente como el espacio de la negociación multicultural hegemónica, sino también como un agente dentro de ésta debido a la carga simbólica que tuvo la experiencia Emberá en la urbe, en el pagadiario, en los grandes recorridos que hacía Emiliano buscando alguna respuesta para su petición y la de las familias que lideraba, y en la forma como a diario trabajaba con su chaza recorriendo el centro de Bogotá debido a la imposibilidad de acceder a un mejor trabajo. Todo esto estaba enmarcado dentro de su discurso para exigir su derecho a estar en la ciudad en condiciones más dignas que las de los pagadiarios, Emiliano siempre acudía a lo que había sido su vida en Bogotá con respecto al territorio y, en ello, como se puede leer en los relatos de conversaciones que tuvimos, basó sus anhelos y sus proyecciones a futuro en la urbe.

Después de varios encuentros parecidos a los anteriores en la Unidad de Víctimas, y la descripción que me hacía Emiliano de la falta de seriedad de la unidad, pues nunca le dijeron qué tipo de subsidio o ayuda le iban a dar si se quedaba en Bogotá. Emiliano decidió esperar al retorno masivo al Alto Andágueda que se produjo el 10 de diciembre del 2013 y en el que retornaron 63 familias Emberá katío del albergue La Favorita. El retorno se produjo a los resguardos Aguasal y Conondo en la frontera entre Chocó y Risaralda. Dos de los hijos de Emiliano, Claudia de 15 años y Carlos de 30, decidieron salir de Bogotá en los buses que los llevaban ese martes a territorio. Al cuestionar a Emiliano por el fraccionamiento que estaba viviendo su familia tras pasar casi ocho años juntos en Bogotá, me dijo lo siguiente: "Claro que nos pone tristes separarnos, pero ellos van a estar viniendo y nosotros en contactos, no ve que la situación de por allá no mejora. Acá en la ciudad se vive mejor."

Un año después, en Enero del 2015, Claudia volvió con su esposo Gonzalo, un Emberá katío de 18 años, a quedarse definitivamente en Bogotá y dar a luz a su bebé en la urbe. Desde su llegada Gonzalo empezó a trabajar con Emiliano vendiendo pomadas de coca y marihuana -para dolores en el cuerpo- en diferentes puentes de Transmilenio. Un negocio rentable por el que Emiliano vendió la chaza de dulces y en el que actualmente trabaja su mujer, Claudia Helena de 55 años, su hija Andrea de 16, y su nuero Gonzalo. Las familias Emberá que inicialmente estaban en la lista que llevamos a la Unidad de Víctimas y que buscaban quedarse con Emiliano en Bogotá, retornaron a territorio, sin embargo, junto a Emiliano se sumaron emberás chamí del albergue del Samper Mendoza -a 10 minutos del anterior en La Favorita-, y la Unidad de Víctimas reunió a todos estos Emberá en un solo albergue. Hasta el momento todas las familias de este albergue esperan que el gobierno proponga y cumpla una solución a la reparación que les corresponde como víctimas del desplazamiento ligadas a su deseo de tener las condiciones y el acceso para desarrollar su vida en la ciudad.

El retorno, por otra parte, ha acarreado una serie de consecuencias en el desplazamiento que claramente no fueron previstas dentro del plan de retorno, documento en el que se consignó cada uno de los acuerdos a los que llegaron los líderes y la Unidad en torno a los subsidios después del retorno. Como lo relata Heriberto, un líder Emberá chamí de Pueblo Rico, Risaralda, y quien trabaja en la fundación Crecer en Bogotá -una fundación encargada de desarrollar programas para el acompañamiento burocrático de las víctimas en la ciudad, así como proyectos educativos dirigidos a la primera y segunda infancia Emberá-.

> "El gobierno se lavó las manos con el retorno, todo se quedó en el papel, mandaron a los emberás a territorio y no cumplieron con la pactado, no hay seguridad, educación, no hay nada…además muchos emberás, sobre todo chamís, se acostumbraron a la ciudad y estan volviendo a vivir en pagadiarios y a vivir otra vez todo eso que el gobierno pensaba subsanar con disque retornar al territorio" Relato de Heriberto.

La vulnerabilidad de los Emberá en la ciudad.

La vulnerabilidad de los Emberá en la ciudad, a la que aludía la ley de Víctimas y los funcionarios públicos para sostener la viabilidad de los métodos de vigilancia que ellos ejercían dentro del albergue -y la cual ha sido sumamente importante para el proyecto

multicultural colombiano (Jaramillo, 2011)- y, por lo tanto, para sostener la nueva ciudadanía que se les estaba imponiendo a los indígenas en Bogotá, no fue solucionada con los albergues transitorios. Con éstos espacios la migración de los Emberá a Bogotá y, por consiguiente, los problemas de desnutrición, desempleo, salud y educación que ellos tenían en la ciudad, fueron entendidos desde el gobierno como una consecuencia del desplazamiento a causa de la violencia armada y no como una consecuencia de múltiples razones que ponen en entredicho el proyecto multicultural, y que desarticulan la tipología de la topología del sujeto étnico en Colombia (Bocarejo, 2014). Razones como la violencia intrafamiliar, la carencia de recursos en el territorio o, más aún, el deseo de algunos indígenas de acceder a una vida en la ciudad, y que se pueden evidenciar en los relatos de Emiliano, no fueron tenidos en cuenta por el gobierno para ayudar a los indígenas a salir de la vulnerabilidad que tanto le preocupaba a los funcionarios de la organización del albergue y a la Unidad de víctimas.

Así, la política de albergues que, como lo muestro en párrafos anteriores, buscaba ser una solución a la difícil situación de las familias Emberá, terminó siendo una política indiferente a las motivaciones que tenían los indígenas para venir a la ciudad, y quienes llegaban precisamente a mendigar en las calles (en muchos casos sin saber español) y a vivir la difícil experiencia de los pagadiario. Esto por, como lo he venido diciendo, la vinculación que ésta política tenía con el multiculturalismo colombiano y, por lo tanto, con la inminente necesidad de hacer retornar a los indígenas a sus territorios. A causa de ello, esta política le negó el acceso a los albergues a las personas que diariamente, a pesar incluso de haber sido retornados, llegaron a la ciudad entre 2013 y el 2015. Así lo demuestra el caso de Romelia, una Emberá katío a quien conocí gracias a Emiliano, aquí está su historia.

Romelia llegó a Bogotá el 16 de Julio del 2014. A los tres días Emiliano me llamó porque quería que yo lo acompañara hasta el pagadiario a donde ella había llegado. En el camino, Emiliano, notablemente preocupado, me dijo que Romelia estaba muy mal de salud, que no había comido nada desde hacía mucho tiempo y que era nuestro deber ayudarla. Ese sábado en el pagadiario la sorpresa fue grande. Una mujer de aproximadamente 35 años se encontraba sentada en una habitación en la que únicamente había un colchón y una puntilla

de la que colgaba una maleta. En efecto, se veía muy disminuida en salud, y en su cara se podía ver la tristeza que la había hecho llegar hasta ese lugar. Romelia no sabía hablar español, así que Emiliano desde ese momento fue nuestro traductor.

Al igual que la mayoría de las familias katío que vivieron en el albergue de la Favorita, Romelia, junto con su esposo y sus hijos, retornó en Diciembre del 2013 al Alto Andágueda. Antes de tomar la decisión de dejar a su familia y venir a Bogotá, pasó 15 días en el cepo, castigo que le impusieron según ella de manera injusta por haberle sido infiel a su marido, quien, no bastándole con el castigo, la amenazó de muerte. Esta afrenta contra su vida fue la motivación para desplazarse de nuevo hasta la ciudad, en donde aspiraba llegar al mismo albergue en el que estaban las familias katío y chamí que no querían retornar. Más aun, la sorpresa de Romelia fue grande cuando se dio cuenta que no podía ingresar allí de nuevo pues el compromiso que había hecho la comunidad con la Unidad de Víctimas era que una vez cumplido el retorno ningún Emberá podía volver a solicitar el reintegro a un albergue en la ciudad. Así las cosas, Romelia, a través de Emiliano, llegó de nuevo a vivir en un pagadiario. Sin dinero para pagar otro día de habitación y mucho menos para comer, ese sábado fuimos los tres a San Victorino a conseguir un telar y chaquiras para que Romelia pudiera trabajar y rebuscar su manutención. Al final del día quedamos de vernos a la siguiente semana para ir a la Defensoría del Pueblo y a la Unidad de Víctimas a radicar, en cada una de estas entidades, un derecho de petición en el que se pidiera la reintegración de Romelia al albergue, se explicara la justificación que le dio una de las funcionarias a Romelia cuando intentó entrar al alojamiento de La Favorita en Bogotá, y cómo esta imposibilidad de acceder a dicho inmueble la había llevado al pagadiario, y a sufrir una grave situación de marginalidad. A pesar de haber realizado estos derechos de petición, Romelia no tuvo otra opción que quedarse en el pagadiario, vivir de lo que escasamente podía a hacer con las chaquiras y de la ayuda que Emiliano y yo le brindamos hasta la segunda semana, en la que tomó la decisión de volver al Alto Andágueda, pues Emiliano recibió una llamada del resguardo en la que le decían que la estaban buscando porque uno de sus hijos se encontraba en un delicado estado de salud.

Imagen 4. Foto tomada por Díaz Gómez, Oscar. Pagadiario.

Al igual que Romelia, conocí a cuatro indígenas que llegaron a Bogotá después de retornarse y a quienes se les impidió la entrada al albergue (uno de ellos Javier y cuya historia presento en el segundo capítulo). Articulando esta situación con lo que he venido explicando a lo largo del capítulo sobre cómo el albergue produjo una ciudadanía transitoria en la que los Emberá, si querían acceder a éste, tenían que aceptar las condiciones de la negociación que el estado y los líderes indígenas habían pactado. Es decir, someterse a las formas de vigilancia y al retorno a territorio y a la imposibilidad de volver a Bogotá. Es evidente que se desenmascara no solamente la forma como la vulnerabilidad es entendida hegemónicamente en este tipo de programas, a partir del cuidado de un repertorio de costumbres dentro y fuera del territorio -lengua, vestuario, medicina tradicional, etc-. Vulnerabilidad que entre otras cosas, reproduce la idea del indígena como víctima de un aparato colonizador (Jaramillo, 2011) que desde la colonia se ha venido sedimentando en el entendimiento del reconocimiento político de lo indígena. Sino también, en la articulación entre el multiculturalismo y la ley de víctimas que produjo este programa de albergues, se desenmascara el desinterés de la política con las condiciones reales de las personas indígenas que llegan a Bogotá sistemáticamente aludiendo una vulnerabilidad de sus costumbres, y no de su vida en sí misma. Esto convierte estas políticas en, como lo he venido diciendo, la creación de nuevas ciudadanías que están muy lejos de estar ligadas a la realidad de comunidades como la Emberá desplazada en Bogotá. Y aunque en ocasiones, como en el caso de Emiliano, haya un empoderamiento y la emergencia de una serie de peticiones por parte de los Emberá basadas en sus necesidades reales, estas

peticiones son cooptadas o por el ejercicio burocrático que analizo en el segundo capítulo, o el discurso hegemónico multiculturalista que tiene el control de la movilización política de las comunidades indígenas en Colombia.

CAPÍTULO 2. ITINERARIO BUROCRÁTICO.

Javier Borocuara, Emberá chamí, vivió cinco años como desplazado en Bogotá hasta el retorno masivo de katíos y chamís a los resguardos del Chocó y Risaralda en diciembre del 2013. Siete meses después del retorno, en Julio del 2014, Javier decidió volver por una semana a Bogotá con el único propósito de hacer un amplio recorrido burocrático; buscaba ser escuchado y radicar unos derechos de petición. Romelia, una Emberá katío de quien hablé en el capítulo anterior, vivió aproximadamente seis años en la urbe. Tras retornar en diciembre, también volvió a Bogotá con el propósito de dirigirse a diferentes burocracias para ser reconocida de nuevo como desplazada y quedarse en la ciudad; tenía miedo de volver a territorio porque, según ella, su esposo pretendía matarla. Carlos Siecagama, un katío, vino a Bogotá para adelantar una carrera universitaria en la Nacional y, además, dirigirse a la Unidad de Atención y Reparación a Víctimas (UARIV) y ser reconocido como Emberá desplazado. Carlos, al llegar a la ciudad, sabía que lo primero que tenía que hacer era un recorrido burocrático para poder moverse con el certificado de desplazado. Alicia, una Emberá Dóbida, se separó de su esposo en Bogotá y empezó un recorrido burocrático para poder acceder a la ayuda humanitaria como madre soltera cabeza de familia. Otra Alicia, la madre de Javier, vino a la ciudad exclusivamente para ir a diferentes burocracias y averiguar de qué manera le iban a entregar la reparación individual que le correspondía por el asesinato de su hijo en manos de grupos armados en el 2006 dentro del resguardo chamí de Pueblo Rico, Risaralda. Emiliano Queragama, otro Emberá katío de quien hablé en el capítulo anterior, emprendió un amplio recorrido por burocracias locales y nacionales en Bogotá para reclamar su derecho de vivir en la ciudad bajo condiciones dignas de techo y alimentación.

¿Por qué viajar un día entero -algunas veces hasta tres- a la ciudad para radicar un derecho de petición, o tener una cita de 15 minutos con un funcionario público? ¿Qué significa tanto para un Emberá como para las instituciones, que el primero lleve consigo una carpeta repleta de documentos a todos los encuentros con funcionarios públicos? ¿Qué tipo de dinámica social es el encuentro burocrático que lo hace algo tan importante dentro de la comunidad Emberá desplazada en Bogotá?¿Cuál es la incidencia del funcionamiento burocrático estatal en el modo de vida de los Emberá en la ciudad? Estas son algunas de las preguntas que me

dispongo a exponer en este capítulo destinado al análisis del itinerario burocrático por el cual debe pasar un indígena Emberá desplazado en la ciudad para reclamar por sus derechos, tanto como ciudadano como indígena desplazado.

Este capítulo, más allá de ser un análisis sobre la eficacia o ineficacia burocrática en el cumplimiento de estas peticiones que realizaron las personas Emberá, es decir, más allá de pensar la burocracia como un instrumento del gobierno para llevar a cabo una serie de compromisos gubernamentales en el cumplimiento de unos derechos que lo obligan junto a sus múltiples instituciones, análisis clásico de la sociología del estado. Es una descripción y análisis de los efectos que tiene, en la vida diaria de la comunidad Emberá, el itinerario burocrático que se ven forzados a hacer cada vez que alguno siente que un derecho está siendo vulnerado, o está buscando el reconocimiento de éstos en la ciudad.

Mi propósito aquí es mostrar cómo la comunidad Emberá lleva a cabo una serie de itinerarios burocráticos en Bogotá que determinan potencialmente su forma de vida dentro y fuera de la ciudad, sus proyecciones a futuro, y sus propias cotidianidades. Estos itinerarios los hacen los indígenas con el objetivo suplir sus necesidades más básicas como la alimentación, el acceso a la salud, o por pedir la ayuda humanitaria o la reparación individual y colectiva, que el gobierno acordó entregarles por ser víctimas del conflicto armado. Así, aquí propongo, con base a mi trabajo etnográfico en Bogotá, que el itinerario burocrático, entendido como el recorrido por diferentes instituciones estatales en busca de los derechos ya nombrados, desenmascara una violencia estatal, característica de la práctica burocrática que presencié, que dilata y en muchos casos enmudece las peticiones de los indígenas desplazados que acuden a diversas instituciones buscando acceder a diferentes derechos.

Retomando la teoría contemporánea del estado en la que se vinculan las prácticas burocráticas con un inminente sometimiento de las formas de vida, de la garantía de los derechos de los ciudadanos, y, en algunos casos, con el riesgo a la muerte (Gupta, 2010; Das, 2007, 2014; Low, 2009; Navaro-Yashin & Yael, 2007; Aretxaga, 2003; Stepputat, 2005). Propongo que en todo encuentro burocrático que forma el conjunto de los itinerarios Emberá por las instituciones del gobierno, se presenta una violencia intrínseca a la "dinámica social

burocrática" (Abadía & Oviedo, 2010, pág. 12). Es decir, una violencia intrínseca a la dinámica que aparece únicamente en el encuentro cara a cara entre un funcionario público y una persona, y dentro de la cual coexisten una serie de prácticas como la arbitrariedad de los funcionarios, el uso y clasificación de documentos legales, las interminables filas, entre otros performances de las burocracias. Performances que hacen las particularidades de la violencia estatal burocrática de la cual los Emberá desplazados en Bogotá son víctimas, pues del itinerario burocrático depende, en muchas ocasiones, desde el tipo de alimentación que van a tener, decidir si vivir encerrados en un albergue, hasta vivir la marginalidad del pagadiario.

Parto de entender la violencia estatal desde el concepto de violencia de Veena Das (2007), definido como la privación de las condiciones necesarias para acceder a derechos que determinan la sociabilidad del individuo, para argumentar que estas privaciones aparecen a raíz de las prácticas burocráticas en sí mismas. Prácticas a las que se enfrentan los Emberá, más allá de las políticas, leyes, o buenas intenciones del gobierno que las propone y las materializa[20] (Gupta, 2012). Para argumentar esto muestro los itinerarios burocráticos a los que acompañé a múltiples Emberá en Bogotá, por una parte. Y, por otra parte, muestro la expresión individual de la violencia burocrática en las adecuaciones corporales que obligan las burocracias (Linke, 2006). Es decir, la repercusión corporal que tiene venir hasta la ciudad para acudir a una cita con un funcionario, llevar consigo una maleta cargada de documentos por todas las instituciones, madrugar para hacer filas, esperar durante horas a ser atendido, entre otras adecuaciones corporales características del itinerario que aquí presento. Además de éstas, también muestro como la violencia burocrática repercutió en los sentimientos de escepticismo que expresaban las personas Emberá cuando eran cuestionadas acerca del acceso que algún día aspiraban tener a los derechos que reclamaban.

Para desarrollar la tesis de este capítulo propongo, por lo tanto, los siguientes cuatro argumentos. El primero es que si bien el estado materialmente es muy difícil de percibir en la vida diaria como un ente como tal en tanto coexisten burocracias, agendas, ramas del poder e intereses de funcionarios que hacen que el estado sea un abanico indescifrable y muy

[20] Ver primer capítulo.

contradictorio de características políticas. En la práctica burocrática el estado se crea discursivamente como un ente ontológicamente homogéneo al cual es posible reclamarle por los derechos y, el cual, tiene la obligación de responder por dichos reclamos.

Gracias a la identificación, creación y reproducción del estado como una ficción-realidad homogénea dentro del itinerario burocrático, es posible ver cómo recae sobre esta alusión -que se crea a diario- una amplia responsabilidad de las formas de vidas de las personas que se ven obligados a movilizarla para acceder a sus derechos (Arexaga, 2000). Así, el estado es un fenómeno social por medio del cual se re-produce la práctica burocrática que, como lo he dicho, es una forma de violencia sistemática en sí misma (Gupta, 2012). La cual es posible percibir en la configuración de las ideas de los Emberá sobre su real acceso a los derechos y en las disposiciones corporales que son obligados a asumir en los itinerarios burocráticos.

Mi segundo argumento es que el itinerario burocrático es un ejercicio rutinario sistemático en el que el sujeto se ve obligado a encarar la violencia estatal de las prácticas inherentes a las burocracias. En estas prácticas, la producción de la arbitrariedad es un fenómeno transversal a todo encuentro, en tanto empieza desde sujetos como el celador de las instituciones hasta los mismos funcionarios, modificando sustancialmente las posibilidades de realizar el encuentro y, por lo tanto, siendo un factor que determina el acceso a los derechos de las personas que reclaman (Gupta, 2012). En esta tesis la arbitrariedad tiene que ver con todas las decisiones que son tomadas por los funcionarios públicos -como aplazamiento de citas, evasión a respuestas, o incluso, la subestimación de las capacidades intelectuales de los indígenas- en el cumplimiento de sus quehaceres como funcionarios del estado al momento de los encuentros con los Emberá que acompañé. Considero que este tipo de comportamientos, tremendamente comunes, intervienen a diario en el proceso burocrático condicionando las posibilidades de realización del mismo, y dejando en las personas una sensación de escepticismo sobre la verdadera posibilidad que tienen de acceder a sus derechos (Das, 2007). La arbitrariedad, como lo pretendo demostrar, no es un fenómeno que culpabiliza a los funcionarios públicos por su trabajo, como es posible interpretar si se parte de que son ellos los agentes de estas decisiones, sino que, por el contrario, la arbitrariedad hace parte de la naturaleza de las burocracias, pues es un fenómeno sistemático silenciado

por el expreso interés de las burocracias en la producción de datos cuantitativos que legitiman su accionar (Gupta, 2012).

El tercer argumento del capítulo es que el papel, el lenguaje inserto en él y la escritura de los documentos que intervienen en los encuentros burocráticos, al igual que el resto de prácticas, no son simplemente las características de un instrumento, el documento, que tecnifica y racionaliza el encuentro entre los funcionarios públicos y las personas. Por el contrario, aquí propongo, siguiendo a Hull (2012) y Gupta (2012), que los documentos son agentes que tienen características capaces de transformar la dinámica burocrática en la que están inmersos los Emberá, dependiendo del tipo de documento, de quien estén a favor, y la legitimidad legal que éste tenga. Así, los documentos, dentro del itinerario de los Emberá, son actores en la dinámica que crea la violencia burocrática.

El cuarto, y último argumento, tiene que ver con la responsabilidad de la gobernanza estatal en la práctica burocrática que da nacimiento a la violencia aquí descrita. Considero que existe una estrecha relación entre el ejercicio burocrático y las estadísticas que legitiman su accionar y ponen de relieve cómo los intereses del gobierno se centra en las cifras que crean las burocracias, y no en las prácticas burocráticas en sí mismas (Gupta, 2012). Esto último sustenta una forma de gobernanza burocrática dirigida a la población, no necesariamente centrada en la vigilancia y control de sus prácticas, sino en la creación de mundos sociales que giran en torno al desarrollo, y están muy alejados de la realidad etnográfica del día a día burocrático (Gupta, 2012). Aquí, me baso en un análisis del discurso de altos funcionarios del gobierno en pro de lo realizado por las burocracias que intervienen en la ley de víctimas y desplazados, especialmente la Unidad de Víctimas, a la cual pertenecen los indígenas Emberá y la cuál describo etnográficamente.

El abanico de burocracias contradictorias, y el estado como un ente homogéneo.

> "Oscar, son cuatro las vueltas que vamos a hacer, la primera es ir al INCODER a reclamarles allá que nos incumplieron con las tierras que prometieron antes del retorno, el subsidio de casas, y la ayudas para poder sembrar. Después vamos a poner el derecho de petición a la Defensoría del pueblo porque no nos han querido atender

> el caso de mis esposas en territorio y ella necesita la operación urgente. Después vamos al ministerio del interior, allá yo conozco a una señora que nos puede colaborar con lo de mis esposas. Después vamos a la Unidad de Víctimas, allá en la 63, porque mis mamás no ha recibido respuesta de la reparación que le toca por el asesinato de mi hermano, y ella dicen que le responden a territorio, pero allá nadies dice nada…eso lo hacemos en tres días, ¿cierto?...por eso no más vine a Bogotá."[21] Relato de Javier Borocuara.

Javier Borocuara es un Emberá chamí a quien conocí por medio de su hermana, Mercilia Borocuara, la tarde del 14 de julio del 2014 sobre la carrera séptima a la altura de la iglesia San Francisco. Lugar donde se ubicaban a diario las mujeres Emberá katío y chamí a vender collares, manillas y aretes hechos por ellas mismas con chaquiras diminutas y en telar. Mercilia, al enterarse que yo había acompañado a varios de sus compañeros Emberá a instituciones como la Unidad de Víctimas, y los ayudaba a escribir derechos de petición, me contó que para esa semana iba a llegar a Bogotá su hermano Javier en compañía de su esposa, su madre y un niño. Esa tarde no ahondamos en las razones que llevaron a Javier y su familia a salir del resguardo en Pueblo Rico, Risaralda, a más de 15 horas en carretera de Bogotá. Más aún, como si fuera un chisme del que no se debían enterar el resto de mujeres Emberá que estaban ahí, Mercilia en voz baja me dijo que la razón principal por la que venía su hermano era que su cuñada tenía un problema en la vejiga que no le habían querido atender en Pereira y requería de operación inmediata, y tanto Javier como su esposa estaban convencidos que en Bogotá podían acceder a la operación.

Conocí a Javier el mismo día de su llegada a Bogotá tras gastar 2 días de viaje desde Risaralda, a falta de dinero. Mientras desayunábamos en una cafetería del centro me explicó las razones por las cuales decidió hacer ese viaje tan costoso y largo con toda su familia. Si bien la salud de su esposa, como me lo contó Mercilia en la calle, era la principal razón, él no venía únicamente por eso. Las siguientes eran las vueltas que pretendía hacer Javier en Bogotá: 1) Poner el derecho de petición para que le hagan "lo más pronto" la

[21] He decidido desarrollar este capítulo con la historia de don Javier porque, por una parte, esta reúne muchas de las prácticas manifiestas en todos los recorridos burocráticos que hice con diferentes emberás katíos y chamís durante un año (y los cuales todavía sigo haciendo cuando me llaman y tengo el tiempo para hacerlo). Y por otra parte, porque lo que aquí me interesa mostrar sobre todo es que de estos itinerarios puede depender la salud, la alimentación y la vivienda de una familia entera Emberá.

operación de vejiga a Elorisa. 2) Dirigirse al INCODER para llevar una carta del cabildo del resguardo en la que se solicita a dicha entidad información acerca de la compra de predios para cada familia Emberá. 3) Dirigirse a la Unidad de Víctimas para preguntar por las casas y los subsidios que les prometieron al momento del retorno a territorio. 4) Dirigirse a la UARIV para preguntar por la reparación individual de su madre como víctima debido a la muerte de su hermano menor en manos de grupos paramilitares. Las diligencias que debía realizar Javier empezaron con la visita al Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (INCODER) y el día 16 de Julio del 2014 hacia las 11:30 a.m. llegamos a esa institución Javier, su hijo Giovanni, Carlos, Marcela y yo. Carlos y Marcela eran una pareja de estudiantes de trabajo social de la Universidad Nacional a quienes Javier conoció cuando vivió en Bogotá en pagadiarios y luego en el albergue.

Al llegar a la puerta del edificio del Incoder ubicado en la zona administrativa de la calle 26, el celador nos recibió con una requisa de rutina –detector de metales en el cuerpo, y chequeo de maletas-. Sin embargo, la maleta de Javier estaba cerrada con un candado pequeño como los que se utilizan para cerrar las puertas de los pagadiarios, y Javier había perdido la llave. Esto nos llevó más tiempo de lo normal y una suerte de nerviosismo de todos los que acompañábamos a Javier, incluyendo Giovanni de ocho años, pues sabíamos la importancia de los papeles que Javier cargaba en la maleta, y que de éstos dependía potencialmente la reunión que íbamos a tener con la funcionaria. Encontró finalmente la llave y sobre una mesa dispuso sus pertenencias, la carpeta y una bolsa con pan.

Mónica, la funcionaria del Incoder, era una mujer de aproximadamente 30 años con formación en derecho de una reconocida Universidad en Bogotá, según nos lo hizo saber en su presentación. Tras presentarnos todos, sobre la mesa Javier colocó una serie de papeles y empezó a hablar –la razón por la cual estamos aquí doctora es porque traigo esta carta del cabildo solicitando información del plan de retorno, nosotros hemos estado esperando que el gobierno cumpla con lo que nos prometió cuando salimos de Bogotá el 5 de Diciembre del 2013 del albergue del barrio La Favorita, yo viví allá con mi familia durante unos años esperando volver a la tierra de donde me desplacé. Ya vamos para casi un año de haber retornado y todavía no nos han dado los subsidios que prometieron, no tenemos casas, no hay

trabajo, no hay nada...otro problema señorita es que yo me he tenido que desplazar de la vereda en que retorné debido a amenazas del dueño de la casa hacia una hermana mía y nos tocó desplazarnos a otra vereda cerca, esta vereda no tiene dueño y es la que vengo a presentar como propuesta para la compra de los predios que prometieron ustedes en el Incoder por familia-. Javier terminó de hablar mientras Mónica miraba detalladamente los documentos, entre los que estaban una carta con la firma del gobernador del cabildo dirigida al Incoder solicitando el plan de retorno y la lista de cosas que el gobierno ha cumplido hasta el momento, y la que les falta por cumplir; junto a la carta, había una serie de mapas e informaciones topográficas de una vereda dentro del resguardo de Pueblo Rico. Mónica, quien se notaba consternada por el relato de Javier y los documentos que lo sustentaban, le preguntó–Don Javier, una preguntica, ¿sumercé se vino desde Pueblo Rico hasta Bogotá exclusivamente a hablar conmigo?¿Por qué no se dirigió a la funcionaria de la Unidad de Víctimas que viaja allá semanalmente?¿Por qué no fue a la UARIV de Pereira?

Evidentemente la respuesta de la funcionaria pública ante lo expuesto por Javier resaltaba algo que para ella parecía incomprensible, y era el hecho de que don Javier hubiera viajado con su familia hasta Bogotá para reclamar por el incumplimiento de lo pactado en el programa de retorno a territorio, sin antes agotar las posibilidades burocráticas cercanas a su territorio. Lo que no dimensionaba la funcionaria era que, del compromiso que había hecho la Unidad de Víctimas y el INCODER con los Emberá, dependía el acceso a vivienda que podía tener Javier dentro del resguardo. Ya que, como se lo hizo don Javier, él y su familia se encontraban amenazados por el dueño del terreno en donde los habían reubicado temporalmente cuando se llevó a cabo el retorno.

Luego de su sorpresiva pregunta, Mónica leyó todos los documentos, le sacó fotocopia a cada uno y, dirigiéndose a don Javier, le dijo, -siento mucho que haya venido hasta acá y yo no le pueda ayudar en ninguna de sus peticiones, primero porque la entidad encargada de la reparación colectiva de ustedes es la Unidad de Víctimas y no nosotros. El Incoder se encarga únicamente del saneamiento del territorio y la compra, la unidad de la repartición entre las familias. Y segundo, porque aún no ha salido la plata del Banco Agrario para la compra de esos predios y estamos a la espera que se termine el estudio topográfico y social de las

necesidades que tienen ustedes en territorio. Sin embargo, don Javier yo le puedo mandar una copia del plan de retorno, el cual solo necesita la firma de mi jefe para llevarlo precisamente al cabildo -[22].

Luego de ese encuentro tan poco fructífero que tuvimos en el Incoder, decidimos dirigirnos a la Unidad de Víctimas a hablar con Carolina, la funcionaria encargada del retorno y la reubicación, y a quien Javier conocía mucho tiempo atrás. Inicialmente fuimos tres veces a la Unidad y ninguna logramos encontrar a Carolina. El primer día llegamos Javier, su hijo de ocho años y yo al edificio administrativo de la Unidad de Víctimas, allí la celadora de la entrada del edificio reconoció a Javier y nos permitió entrar sin requisarnos la maleta ni anunciarnos (la funcionaria, según Javier, lo reconoció porque él frecuentemente se dirigía a la unidad a pedir información sobre el retorno). Más aún, ya en el piso en donde se ubican las oficinas de los funcionarios de tal entidad, otra celadora, más parca que la primera, nos preguntó a quién buscábamos y, dirigiéndose a mí, me preguntó de qué entidad venía o por qué razón acompañaba a Javier. Entonces Javier, quien por pertenecer a los Emberá chamí tenía mejor español que los katío[23], le dijo a la celadora que yo era un abogado amigo suyo. Entonces la señora nos hizo saber que Carolina no se encontraba en ese momento y no sabía cuándo iba a llegar. Sin embargo y para que nosotros "no perdiéramos la ida", nos llamó a otro funcionario que según ella nos podía ayudar. Este funcionario, un hombre de aproximadamente 35 años, tras pedirnos a cada uno que nos presentáramos, fue directo al grano y le pregunto a Javier para qué buscaba a Carolina. Javier le explicó que necesitaba el plan de retorno y saber exactamente cuándo la Unidad de Víctimas les iba a cumplir con el subsidio de vivienda dentro del resguardo. Entonces el funcionario, curiosamente respondiéndome a mí y no a don Javier, me dice que eso solo lo puede responder Carolina o el Incoder, debido a que, según él, estos subsidios de vivienda estaban siendo coordinados por las dos entidades. Sin dejarnos preguntar una cosa más, o desvirtuar su versión de que el

[22] Como don Javier no tenía correo electrónico, acordamos con Mónica que ella me lo enviaría a mi correo y yo me encargaría de dárselo a don Javier. Tras insistir vía correo electrónico, una semana después de que don Javier se fuera de Bogotá el plan de retorno llegó a mi correo.

[23] Esto debido a que el resguardo chamí de Risaralda es más cercano a la ciudad que el resguardo katío del Chocó.

Incoder no nos podían responder, el hombre se fue dejándonos una tarjeta con el número de celular de Carolina que don Javier desde hace mucho tiempo atrás tenía.

Javier llamó insistentemente al celular a Carolina y tan solo una vez le contestó, le dijo que ella iba a estar en Bogotá a partir del 20 de Julio y que después de esa fecha él podía pasar a su oficina. Esto último obligó a Javier a pensar cómo iba a hacer para conseguir la plata para estar más de los tres días que esperaba en Bogotá quedándose en un pagadiario donde habían vivido antes de retornar (ver primer capítulo), pues solamente tenían el dinero para pagar tres días de habitación compartida, es decir nueve mil pesos diarios.

En efecto así sucedieron las cosas con Carolina y el lunes 21 de Julio logramos tener una reunión a las 8 am. Una vez sentados todos en la sala de espera de la Unidad de Víctimas, es decir Javier, Giovanni su hijo de 8 años, Carolina y yo. Carolina me pidió que me presentara. Empecé a decirle mi nombre y que me dedicaba a terminar antropología en la Universidad del Rosario, y entonces Javier me interrumpió y, mirando a Carolina, le dijo que también era asesor de los Emberá y conocía muy bien la situación de ellos en Bogotá. Entre tanto Carolina empezaba a redactar una especie de acta de la reunión, la cual llenaba al mismo tiempo que nosotros hablábamos y le preguntaba a Javier por la familia y la salud de su esposa (cuestión que me sorprendió y me hizo preguntarme por qué si la Unidad de Víctimas conocía el caso de Elorisa no la habían logrado atender en Pereira). "Doctora Carolina, usted sabe que nosotros retornamos voluntariamente a una vereda hace seis meses mientras la Unidad compraba las tierras que nos iban a dar para reubicarnos definitivamente. Usted sabe que nos dijeron que nos iban a dar ayuda humanitaria, subsidio de vivienda. También nos dijeron que nos iban ayudar con programas para el cultivo y esas cosas. Han pasado seis meses y no tenemos nada, a mí me toco desplazarme otra vez de la casa donde me estaba quedando porque a mi hermana la amenazó el dueño. Yo vengo hasta aquí a preguntarle qué ha pasado con todo lo que nos prometieron, sí nos van a cumplir o no, porque nosotros ya estamos cansados de esto doctora". Carolina, mirándome a mí y no a Javier, al igual que el otro funcionario, empezó a responder a sus preguntas sin ocultar la molestia que ellas le causaban.

"Ustedes (refiriéndose a los Emberá) saben que nosotros como Unidad de Víctimas estamos trabajando para cumplir el Plan de retorno que sus líderes mismos construyeron con nosotros. Las cosas se están demorando un poco porque, primero, ustedes bien saben que algunas de las tierras que se habían pensado para el retorno están en posesión de terceros no indígenas siendo que ustedes no podían vender las tierras del propio resguardo, terminaron por venderlas y ese es un chicharrón[24] que nosotros les estamos resolviendo. Segundo, la reubicación por tratarse de una comunidad indígena tiene que tener un acompañamiento especial por parte de las instituciones, ese acompañamiento no se ha podido lograr porque tampoco hay todas las condiciones de seguridad para empezar a desarrollar los proyectos que se habían pensado, hasta ahora estamos buscando cómo desarrollar el proyecto de educación bilingüe en los lugares donde se va dar la reubicación definitiva, en eso estaba yo la semana pasada. Respecto a los subsidios de las casas, acuérdese que eso se cuadró con el Banco Agrario y el Incoder, ahí la Unidad de Víctimas no ha interferido. Ahora, si usted Javier ya se retornó me pregunto por qué viene otra vez a Bogotá, yo justo acabo de llegar de Pueblo Rico, toda la semana estuve en reuniones con los líderes allá y estuvimos discutiendo todos estos puntos. Javier, a usted le toca es que cuadre allá con el cabildo, ustedes salieron de Bogotá porque en territorio tienen su justicia especial y hacen las cosas a su manera, aquí las cosas son diferentes. Es que ellos son tercos -mirándome a mí y refiriéndose a los Emberá- y no lo escuchan a uno. Ahora Javier, usted sabe que lo de su mujer se lo tienen que arreglar en Pereira, eso es muy delicado, usted no puede estar viniendo a Bogotá cada vez que ella se le enferme, no ve que se le puede morir en ese camino tan largo. Ahora, usted sabe que el Plan de retorno se construye es en territorio, no acá en Bogotá, la Unidad de Víctimas y el Incoder tienen expertos que están evaluando las condiciones del terreno para legalizarlo y dárselo con todos los papeles al cabildo quien es el encargado de repartir las tierras por familias, si ustedes no son capaces de repartir sus tierras entre ustedes mismos esto ya no es culpa del estado."

La reunión con Carolina tardó aproximadamente 40 minutos, al igual que con la funcionaria del Incoder. Finalmente Javier, de esas dos reuniones, no logró obtener respuesta

[24] Problema.

alguna del plan de retorno que debía llevar al cabildo para que este conociera en qué iba el cumplimiento de la reparación prometida a los Emberá Katío y Chamí en manos de las instituciones encargadas. Mucho menos pudo saber si el predio que iba a proponer lo iban a tener en cuenta para la compra. Al final de la reunión con Carolina, Javier le dijo a la funcionaria –doctora, yo voy a ir esta semana a radicar un derecho de petición por el desplazamiento que volví a vivir a causa de las amenazas del dueño de la casa donde nos retornaron a mi familia y el incumplimiento de la Unidad de Víctimas a lo que nos prometieron, esto para ver si me adelantan el proceso de la adquisición de predios que iba a hacer el Incoder-. –Usted está en todo su derecho de hacerlo, ustedes los Emberá saben muy bien cómo funcionan los derechos de petición-. Evidentemente ofuscada, en ese momento Carolina dio la reunión por terminada y con Javier volvimos al pagadiario a ver como se encontraba su mujer, que para esa fecha ya estaba en estado de reposo luego de que nos tocó llamar días atrás una ambulancia desde el pagadiario, Elorisa ardía en fiebre y decía que se sentía muy mal.

Hacer etnografía de las burocracias es analizar el impacto de la estatalidad en la vida diaria de las personas, es hacerse "una pregunta acerca de las emociones del cuerpo y sus sensualidades, identificaciones poderosas, e inconscientes, en deseos de los funcionarios estatales. Es preguntarse sobre los performances y representaciones públicas de la estatalidad; [es preguntarse] sobre los discursos, las narrativas, y las fantasías generadas alrededor de la idea del estado" (Aretxaga, 2003, pág. 395). En este sentido, el conjunto de performances, emociones, narrativas y discursos de la estatalidad que describe Begoña Aretxaga se producen a un nivel local, nivel en el que también se imagina el estado como un ente ontológicamente coherente y homogéneo (Bloom Hansen & Stepputat, 2001). Traigo estas concepciones analíticas sobre el estado a la historia de don Javier porque, una de las cosas más importantes para empezar a entender la manera como se construye el itinerario burocrático de los Emberá en Bogotá, es la representación que para ellos tiene el estado desde las burocracias en la ciudad. La cual a mi juicio es una de las identificaciones más poderosas del estado pues de ella se desprende toda la amalgama de prácticas burocráticas, muchas de ellas mediadas por la "fantasía" de la existencia de un estado responsable.

Tanto para don Javier, como para la mayoría de Emberá a quienes acompañé a hacer los recorridos burocráticos, la ciudad representa el epicentro institucional del estado, el lugar en donde los reclamos por sus derechos como ciudadanos y víctimas del conflicto se hacen válidos. Es por esto que el itinerario burocrático que hace un Emberá no empieza, necesariamente, una vez llega a la ciudad, sino desde que sale del territorio, desde donde algunos se ven obligados a salir a causa de la falta de legitimidad que tienen las burocracias en ese alejado lugar rural conocido como resguardo[25]. De donde, a pesar de la constante presencia de funcionarios públicos, como los de la Unidad de Víctimas (como sucede en el resguardo de Pueblo Rico, Risaralda), es evidente que personas como don Javier, al igual que muchos emberás, decide salir con rumbo a Bogotá pues la ciudad representa para ellos la geografía de la estatalidad, el lugar emblemático del reconocimiento a los derechos de las personas víctimas del desplazamiento[26]. Y, por lo tanto, el lugar en el que las burocracias confluyen, los documentos se radican, y los Emberá son escuchados.

> "Yo me vine a Bogotá porque allá en territorio no le ponen cuidado a uno, allá el cabildo va pa un lado y uno va pa' otro, y no se escucha, y uno necesita que lo escuchen. Entonces nos toca venir personalmente a reclamar a la ciudad lo que nos prometieron en el retorno; y como le dije lo de la salud de mi esposa Elorisa" Relato de don Javier.

Este imaginario del estado es vital para el análisis del mismo en el sentido en que nos vemos expuestos a una de las más importantes contradicciones analíticas que plantea el estudio del estado. "A nivel local se vuelve muy difícil experimentar el estado como una entidad ontológica coherente" (Gupta, 2006, pág. 220) debido a la conjunción de múltiples burocracias, instituciones, discursos, narrativas, que todo el tiempo están hablando del estado, pero que de manera clara muestran cómo esto que se llama estado -a quien los Emberá vienen a reclamar a la ciudad- es algo difuso y contradictorio en sí mismo. Un ejemplo de ello es el itinerario burocrático que hice con don Javier por la Unidad de Víctimas y el Incoder, instituciones encargadas del retorno y la reparación en territorio y, en las cuales no pudimos obtener información de éste último a pesar de la petición que llevaba don Javier

[25] En el primer capítulo describo cómo el resguardo como lugar emblemático del reconocimiento multicultural, fue la base para la reparación a los Emberá desplazados en Bogotá, por medio del programa de albergues transitorios y retorno a territorio.
[26] Ver capítulo 1

firmada por el gobernador del cabildo del resguardo indígena de Risaralda. Lo único que encontramos allí, como lo describo, fue la descarga de responsabilidades que hicieron los funcionarios de una institución sobre la otra, lo que en lenguaje coloquial se conoce como "lavarse las manos" diciendo que no era competencia de ellos asumir el reclamo de Javier. Casos contradictorios como éste se viven a diario a nivel burocrático y, así mismo, como lo ha resaltado Gupta (2012) en su etnografía de las burocracias de la India, a nivel legislativo, presidencial y judicial, en los que muchas veces las agendas, y los intereses políticos y personales chocan entre sí, conformando un campo político altamente conflictivo imposible de unificar partiendo de los propósitos de cada burocracias, o intereses de cada funcionario.

Sin embargo, más allá de enumerar las contradicciones del estado y a pesar de su realidad material vista desde las múltiples burocracias que intervienen en el caso Emberá, considero que la discusión no se puede quedar en una crítica a la forma como discursivamente se nomina este entramado discordante de cosas que funcionarios públicos, académicos, medios de comunicación, y personas del común nominan estado (Arexaga, 2000; Gupta, 2012; Navaro-Yashin & Yael, 2007). Para entender por qué personas como Javier Borocuara o don Emiliano Queragama deciden emprender esos largos recorridos por las burocracias en nombre de sus derechos de los cuales el estado es responsable, es vital analizar cómo se crea discursivamente el estado como un ente homogéneo dentro de toda esa amalgama contradictoria de prácticas burocráticas e intereses de funcionarios (Abrams, 1988). Así, en palabras de Arexaga "cualquier cosa que sea el estado, se materializa no solo a través de leyes y rutinas burocráticas sino también a través de un mundo fantástico fuertemente narrativizado e imbuido en afecto, miedo y deseo, lo que lo hace, de hecho, una realidad verdadera" (Aretxaga, 2000, pág. 52)

Considero que es en la imaginación -y la realidad- del estado a nivel local, más específicamente a nivel burocrático, por medio del discurso que alude a él, en donde se hace evidente la violencia de las prácticas burocráticas. Violencia que aquí llamo estatal, y que, como lo dije al principio del capítulo, fue decisiva para el modo de vida de las personas Emberá con quienes trabajé. Así pues, esta imaginación del estado tiene una realidad y una serie de consecuencias en la vida de las personas (el itinerario burocrático y todas sus

prácticas) en la que todo el tiempo se reproduce y se crea la idea del estado ontológicamente uniforme, al cual es posible reclamarle por derechos y, el cual, a su vez, es responsable del cumplimiento de los mismos. Permítaseme ilustrar esta discusión analítica con el resto de tareas burocráticas que realicé con don Javier Borocuara.

Entre la vida y la muerte: la búsqueda de una operación en un itinerario burocrático

El 17 de Julio recibí una llamada de don Javier muy preocupado diciéndome que la salud de su esposa Eloísa se había agravado y le tocaba cuanto antes buscar la manera que le practicaran la operación de la vejiga que necesitaba tras perder un hijo en un hospital de Pereira. Al cabo de dos horas salí rumbo para el pagadiario donde estaba don Javier con toda su familia. Doña Eloísa se encontraba convaleciente en la cama, y se quejaba de que estaba muy mal, y no podría ni siquiera caminar al centro médico a tan solo cuatro calles del pagadiario. Don Javier, muy preocupado, me preguntó qué hacer, y no vi otra opción que llamar a una ambulancia desde mi celular y pedir que llegara al pagadiario del barrio la Favorita, a tan solo una cuadra de donde se encontraba el albergue Emberá. Ninguno sabía con exactitud la dirección del pagadiario, por lo que la señorita de la línea 123 me dijo que en cinco minutos una funcionaria de la secretaría de salud cercana al barrio La Favorita me llamaría para confirmar mi ubicación. En esos cinco minutos, la solidaridad de las personas no se hizo esperar, y tras explicarle a la administradora del inquilinato la situación de Eloísa, inmediatamente apago su cigarrillo de marihuana y se fue a hablar con uno de los policías que rondaba por La Favorita, le pidió que llamara una ambulancia y en cinco minutos se llevaron a doña Eloísa.

Doña Eloísa fue llevada a un hospital cercano a la Favorita, y dada de alta ese mismo día. Según don Javier, quien habló con el médico que atendió a su esposa, la cirugía de la vejiga no daba más espera, sin embargo, ésta no podía ser practicada en Bogotá pues esto implicaría que ellos se quedaran en la urbe hasta la recuperación definitiva de Eloísa, situación impensable pues sus vueltas burocráticas estaban a punto de terminar y no tenían dinero para quedarse, y tampoco querían mendigar. Bajo un consentimiento de responsabilidad de don Javier, doña Eloísa fue dada de alta y volvió al pagadiario.

Al siguiente día nos vimos alrededor de las 6:30 de la mañana sobre la carrera séptima, habíamos cuadrado ese día para ir donde una funcionaria de la alcaldía a quien don Javier conocía y creía que nos podía ayudar a buscar un papel que obligara al hospital de Pereira realizar la operación. Entonces fuimos a la personería local de Chapinero, donde nos recibió una funcionaria muy amable, y muy emocionada por ver de nuevo a Javier y a su hijo Giovanny. Don Javier no se hizo esperar y le contó la razón de nuestra visita. Muy preocupada la funcionaria nos dijo a don Javier y a mi que nos fuéramos de una vez para Ministerio y allá radicáramos un derecho de petición a la dirección de asuntos étnicos, pues dentro de la la personería no nos podían ayudar teniendo en cuenta que la operación don Javier insistía en que fuera en Pereira y no Bogotá.

Llegamos a Ministerio del Interior y allí dijimos que teníamos una cita en asuntos étnicos. Al igual que en lugares como la Unidad de Víctimas, el hecho que don Javier sea un Emberá nos permitió entrar sin mayores complicaciones al lugar, ese día también llevaba la carpeta guardada en una maleta con candado. Nos dirigimos inmediatamente hacia la oficina de Claudia, una funcionaria que don Javier también conocía de tiempo atrás. Saludó a don Javier tan efusivamente como lo hizo la funcionaria de la Personería, e inmediatamente don Javier le contó por qué estábamos allí -doctora, mi mujer Eloísa está que se muere, necesita una cirugía en la vejiga que no le quisieron practicar en Pereira, yo me vine hasta acá a Bogotá en busca de un certificado que me le permita a ella tener esa cirugía-. Claudia, nos dijo que lo único que ella veía posible para tener ese certificado pronto, era que radicáramos un derecho de petición a la Dirección de Asuntos étnicos explicando la situación de Eloísa y exigiendo que se le practique la operación lo más pronto posible en un hospital de Pereira. Luego de eso, la funcionaria intentó calmar a Javier, quien a ese punto se encontraba muy desesperado, diciéndole que ellos como comunidades indígenas tienen más derechos que cualquier otro ciudadano y que por eso el estado le iba a ayudar a solucionar el problema de su esposa.

Salimos del ministerio rumbo a un café internet en el que escribimos el documento. A petición de don Javier yo escribí el derecho de petición según lo que él me iba diciendo. Don

Javier, al igual que la mayoría de emberás que conocí, no sabía leer ni escribir, y si bien esto representaba un problema en el encuentro cara a cara con los funcionarios, en la radicación de documentos, y en la lectura de la respuesta a los derechos de petición que les entregaban los funcionarios. Esto a su vez me permitió acercarme más a los Emberá y conocer más de cerca el lenguaje legal y escrito del itinerario burocrático. Tras terminar el derecho de petición, nos dirigimos a una oficina del ministerio en donde éstos documentos deben ser radicados. En la oficina de radicación, que en realidad es una taquilla, una funcionaria desde un cubículo recibió el derecho de petición, lo examinó y encontró el siguiente problema. Resulta que como don Javier estaba viviendo en el pagadiario y en menos de una semana pensaba volver al resguardo, decidimos pedir que la respuesta al derecho de petición se hiciera vía telefónica, es decir a su celular, pues no había ningún domicilio en el que don Javier pudiera recibir la respuesta por escrito. Sin embargo, esto no era posible según la funcionaria y, por lo tanto, no se podía legalizar el documento. Don Javier, con la voz temblorosa producto de su preocupación, le pregunta a la funcionaria qué podríamos hacer ene se caso, entonces ella, mirándome a mí, le pregunta qué soy yo de él y si puede ser posible que yo deje mi dirección para recibir la respuesta por escrito, don Javier me pregunta y yo inmediatamente accedo a hacerlo.

A los dos días don Javier, y en el mismo estado en el que llego su esposa a la ciudad, se va rumbo a Pereira a mostrar su derecho de petición radicado, aún sin respuesta, para que le practiquen la cirugía a Eloísa.

En los discursos de petición de derechos se crea el estado como tal, y más aún, es legitimado desde el discurso jurídico, la representación de las burocracias, y el rol que cada funcionario tiene en ella, como lo demuestra el momento en que la funcionaria del ministerio alude al estado como el ente encargado y comprometido con la salud de Eloísa. Y, así mismo, como se ve en la confianza de Javier depositada en el documento legal y en cada una de las instituciones para lograr la operación de su esposa. Así, de cara a este ejemplo etnográfico, no es plausible creer que porque el estado tiene múltiples manifestaciones éste deja de existir o se vuelve únicamente un imaginario que caracteriza la poca conciencia que las personas tienen del mismo. Por el contrario, es precisamente el discurso de derechos que justifica el

accionar de tanto emberás como funcionarios, lo que hace que el estado se forme como un ente homogéneo, como la entidad responsable de la vida de los emberás y, por lo tanto, como la entidad a la cual toca reclamarle cuando los derechos son vulnerados. Más allá de si toca dirigirse a 5 burocracias diferentes en un mismo día, o si se conoce de antemano cuál institución es responsable de x o y petición.

> "A nosotros nos toca ir de institución en institución, paso por paso así no más Oscar, y esperar a que el estado nos reconozcas la casita, y nuestros derechos. Porque nosotros somos ciudadanos como todos, los emberás somos como el restos, tenemos derechos y por eso nos toca pelearlos" Relato de don Emiliano Queragama.

Como lo he dicho, las peticiones que los emberás hacen en las burocracias nacionales y locales son trascendentales dentro de su forma de vida, pues en ellas se está hablando del acceso a derechos legítimos, como en el caso de la salud de Eloísa; la alimentación de sus niños; o una vivienda digna en la ciudad, como lo demuestran el caso Alicia y Mercilia, respectivamente.[27] Así, las peticiones, independientemente de si son aceptadas o no, incluso más allá de si son tenidas en cuenta para cambiar políticas como la ley de víctimas que impedía que Alicia entrara al albergue por haber hecho parte del retorno a territorio (ver capítulo 1); o que incluso minaba el acceso que Eloísa podría tener a una operación en Bogotá[28]. Demuestran lo importante que es para una persona Emberá llevar a cabo ese encuentro cara a cara en una burocracia, pues de éste depende directamente el sustento materia de sus familias.

Así, a partir del caso Emberá, es posible y más que necesario describir por qué el estado tiene un peso simbólico tan importante para las personas indígenas desplazadas en Bogotá, teniendo en cuenta además que todo intento de conceptualizar el estado "necesita [tener]

[27] Estas dos últimas fueron mujeres emberás a quienes acompañé a diferentes instituciones a radicar derechos de petición en los que se exigía que el estado continuara brindando ayudas humanitarias (ver capítulo 1), en el caso de Alicia. Y, en el caso de Mercilia, por medio del derecho de petición, se exigía a la Unidad de Víctimas su reintegro al albergue de la Favorita pues de eso dependía que pudiera salir de ese lugar repudiable que es el pagadiario, y en donde carecía hasta de una estufa para poder cocinar sus alimentos.

[28] Esto porque, como lo dije anteriormente, la resistencia de Javier para quedarse en Bogotá era que no tenía plata para vivir más en pagadiario. Javier, al igual que muchos emberás, había hecho parte del retorno contemplado en la ley de víctimas y, por tal razón, no podía volver entrar al albergue. Que de otra manera hubiera sido una posibilidad para que él no se preocupara por el dinero de la vivienda y Eloísa pudiera ser operada en la ciudad.

limitaciones inherentes al trabajo de campo" (Gupta, 2006, pág. 213), debe exceder la discusión, como lo he dicho, sobre la naturaleza homogénea o heterogénea del estado, y centrarse más bien en la estrecha relación entre las condiciones materiales de las personas (acceso a salud, educación, vivienda, espacios de socialización) y este "fenómeno social" que es creado con el nombre de estado (Gupta, 2012; 2006). Así, todo estudio del estado debe mostrar por qué y cuáles implicaciones materiales tiene esta alusión al estado que a diario se hace; cuáles son sus lugares de formación; cuáles son sus tipos de movilizaciones; y, etnográficamente, qué clase de justificaciones por parte de quien moviliza el estado dan cuenta de la necesidad de su alusión cotidiana en los lugares fértiles de su formación, como las burocracias.

En este sentido cotidiano, concuerdo con Arexaga en que el estado necesita ser visto como una realidad-ficción en la que vale la pena preguntarse "cómo el estado como una realidad fantasmagórica -en alusión a los discursos que crean su homogeneidad- opera dentro de un imaginario político para constituir una realidad política y una experiencia política; y para producir efectos concretos" (Aretxaga, 2000, pág. 53). Partiendo, entonces, de este eje analítico, la respuesta a la pregunta de por qué los Emberá hacen itinerarios burocráticos en la ciudad para exigir por sus derechos, tiene que ver con la representación, desde el itinerario burocrático, que tiene el estado y que se forma, de hecho, en la misma práctica burocrática la cual está no necesariamente en los itinerarios burocráticos de los Emberá, sino en cualquier ejercicio burocrático de petición de derechos que hace cualquier persona (Abadía & Oviedo, 2010; Gupta, 2012). Así, la respuesta a esta pregunta no está en el carácter ontológico del estado, o en las concepciones ancestrales de poder que tienen los Emberá, está en la confianza depositada por Javier en el encuentro burocrático, en la respuesta de los funcionarios sobre el derecho de su esposa a acceder a la operación de la vejiga, y en la forma como éstas y otras prácticas burocráticas se legitiman y se convierten en experiencia corporal del estado, y en su subjetividad (Aretxaga, 2000; Linke, 2006)

El estado en el cuerpo, y un performance aprehendido.

Según Ulri Linke (2006), los estados no solo son imaginados o idealizados, como se ha dicho desde el famoso ensayo de Phillip Abrahms "Notas para la dificultad el estudio del estado" publicado en 1977, y desde el estudio de Benedict Anderson de las comunidades imaginadas (1983), sino también son corporizados, es decir, vividos por medio de "dimensiones visuales, táctiles, sensitivas, y emocionales" (Linke, 2006, págs. 204-205). Dimensiones que se despliegan de diferentes manifestaciones estatales, dentro de estas, como lo he venido diciendo, los encuentros burocráticos. A través del análisis tecnologías de control corporal, muy de la mano de las teorizaciones de Foucault al respecto, Linke (2006) propone que existe una corporización del estado en términos cotidianos en donde las zonas de campo político inciden en la experiencia corporal de las personas, a tal punto de manifestar formas de violencia que han sido invisibilizadas en los análisis académicos sobre las prácticas que por excelencia son estatales, como las prácticas burocráticas.

Propongo que las burocracias son, por lo tanto, "espacios concretos de poder en los que las mecanizaciones del estado y el cuerpo del sujeto colisionan" (Linke, 2006, pág. 206). Es decir que crean lo que Linke llamó "zonas de contacto" que manifiestan disposiciones corporales particulares desenmascarando cómo el cuerpo del sujeto es un actor dentro de la formación del estado y, por consiguiente, es víctima de una violencia inherente al ejercicio burocrático. El hecho que un indígena Emberá tenga que venir hasta la ciudad para cumplir en carne propia una serie de itinerarios de los que dependen su acceso a derechos como la salud, es una de las disposiciones corporales más claras y complejas, teniendo en cuenta la precariedad de las condiciones en que los Emberá hacen el viaje hasta la ciudad, el cambio de clima, la marginalidad del pagadiario al que llegan, e incluso la desnutrición de sus niños que se ven obligados a enfrentar en la ciudad, y la cual tiene una corporalidad más que evidente.

Más aún, hay otra serie de disposiciones que son permanentes y llaman la atención por el nivel de interferencia que tienen en llevar a cabo los mismos encuentros, es decir, que sitúan al cuerpo como un agente dentro de las prácticas burocráticas (Linke, 2006), estas prácticas

son: 1) Madrugar a las 4:30 de la mañana para empezar a hacer la fila temprano en la Unidad de atención y reparación a víctimas, que abre las puertas a las 8 am y cierra alrededor de las 9 y las 11 am, dependiendo de la cantidad de personas que estén esperando el turno para entrar. 2) Saber español para entender las instrucciones que desde el celador de las burocracias son fundamentales para cumplir con el encuentro[29]. 3) Conocer el lenguaje jurídico que siempre se está movilizando en las burocracias y que, como lo muestro a continuación, es también un factor fundamental dentro de la misma. 4) Llevar consigo de institución en institución una carpeta donde están archivados cantidades de documentos que se presupone pueden ser solicitados a la hora de ver un funcionario. 5) Tener el tiempo (que como en el caso de Javier con la funcionaria de la Unidad de Víctimas tardó días) el dinero, y la disposición suficiente para esperar horas una reunión que puede tardar de 15 a 45 minutos.

Estas prácticas hacen parte del repertorio burocrático altamente vinculado a la vida diaria de las personas, y propongo que deben ser vistas como una forma de violencia (Linke, 2006). Teniendo en cuenta que de llevar a cabo cada uno de estos performances depende el acceso que un Emberá tiene a sus derechos, como lo demuestra la preocupación de Javier por cumplir con todas estas disposiciones para lograr la operación de Eloísa. Por otra parte, es importante aclarar que los performances más allá de pertenecer a una política como la Ley de víctimas, o de caracterizarla en términos de su aplicabilidad (la cual no es mi interés criticar después de lo dicho en el primer capítulo), son lo que César Abadía y Diana Oviedo han llamado "demandas obligatorias administrativas, financieras y jurídicas que se imponen" (Abadía & Oviedo, 2010, pág. 96) a las personas desde las complejas burocracias que forman el estado. Aun cuando mi trabajo de campo fue exclusivamente con Emberá, a burocracias

[29] El español representa uno de los problemas más importante dentro del itinerario burocrático Emberá. En personas como las mujeres katío, el conocimiento del español en algunos casos llega a ser nulo. Esto implica que desde el principio se tengan problemas hasta para poder identificarse en la entrada de las instituciones. Llega a ser muy interesante ver cómo celadores y funcionarios públicos deciden no preguntar a los Emberá identificarse con la cédula o firmar papeles de registro, dando por sentado que son indígenas desplazados de la violencia y, por lo tanto, son remitidos inmediatamente a las oficinas encargadas de asuntos étnicos. Donde otro funcionario sin conocer la lengua Emberá es obligado a encarar las peticiones que ellos tienen. Por otra parte, saber leer y escribir es fundamental pues, como lo muestro más adelante en la parte dedicada al análisis de los documentos, éstas habilidades se hacen como el único medio para entender y responder a las respuestas escritas del estado.

como la UARIV asistían diferentes tipos de personas las cuales evidentemente cumplían los mismo performances burocráticos, esas mismas demandas que condicionan de manera particular el acceso a sus derechos.

Hasta este punto, he mostrado cómo la formación del estado como un ente homogéneo interpela la vida de los Emberá por medio del itinerario burocrático que realizan para exigir por el cumplimiento de sus derechos. He mostrado que esta interpelación es una forma de violencia por obligar al sujeto a buscar en la burocracia la respuesta a sus derechos de los cuales dependen su acceso a la salud, la vivienda o alimentación. Esta violencia, como lo dije en párrafos anteriores, no solamente se hace manifiesta, entonces, en el hecho mismo de viajar hasta la ciudad para llevar a cabo el itinerario burocrático, sino también tiene una manifestación dirigida al cuerpo de las personas que lo cumplen, pues tienen que llevar a cabo una serie de disposiciones corporales imprescindibles dentro del ejercicio de las burocracias, y de las cuales

A continuación me dispongo a desarrollar el segundo argumento de este capítulo que tiene que ver con la producción de la arbitrariedad dentro de los encuentros burocráticos (Gupta, 2012). Para esto, empezaré narrando uno de los itinerarios más esclarecedores y repetitivos dentro de los Emberá. Éste es el itinerario que se hace a la Unidad de Atención y Reparación a Víctimas para averiguar sobre la reparación individual a las víctimas del desplazamiento, el cual, según la propia ley, una de las formas de reparar a las víctimas es por medio de una indemnización monetaria la cuál puede reclamar una vez haga parte del registro único de víctimas, es decir, del sistema que contabiliza el número de víctimas del conflicto armado en Colombia. A partir de este caso, y de algunas referencias a otros encuentros burocráticos, en las siguientes páginas voy a mostrar cómo en las burocracias que visitan los Emberá se configura lo que Akhil Gupta (2012) denomina “la producción de la arbitrariedad” en el ejercicio burocrático. Es decir, voy a mostrar cómo las burocracias se convierten en un espacio en el que las decisiones que toman los funcionarios de manera rutinaria son, o pueden llegar a ser, decisivas en la vida de las personas, independientemente de las buenas o malas intenciones de los empleados públicos.

La producción de la arbitrariedad dentro del itinerario burocrático.

Luego de haber realizado casi todas las diligencias por las que don Javier había venido a Bogotá, solamente nos faltaba una y tenía que ver directamente con su mamá. Esta consistía en averiguar en qué estado se encontraba la indemnización que iba a recibir por la muerte de su hijo, el hermano de Javier, quien tenía escasos 15 años cuando fue asesinado por grupos armados que operaban en Pueblo Rico, Risaralda.

El miércoles 23 de Julio del 2014 me encontré muy temprano a las 6 de la mañana con Javier, su mamá Enriqueta y su hijo Giovanni en el parque Santander del centro de Bogotá. Nuestro propósito era ir a la Unidad de Atención y Reparación a víctimas a hacer una vuelta que en repetidas ocasiones yo había realizado con varios Emberá amigos y familiares de Emiliano Queragama: averiguar por el estado de, o ser inscrito en, la indemnización monetaria que contempla la ley de víctimas 1448, y que se entrega de manera individual a la persona víctima del hecho vitimizante, en este caso doña Enriqueta, o a cada integrante del núcleo familiar en tal caso de faltar la primera.

Ese día, antes de dirigirnos a la calle 63 con carrera 15 decidí invitar a don Javier y su familia a desayunar, pues en par días se empezaban a devolver a Risaralda, no tenían plata, y era evidente que Giovanni, el niño de 10 años, se estaba enfermando por llevar casi semana y media de una precaria alimentación[30]. Ir a desayunar nos demoró más de lo previsto y llegamos a UARIV a eso de las 8:30. Al llegar, había una fila de más de media cuadra de gente esperando entrar a hacer la otra fila que había dentro de la institución. En ésta última, un centenar de personas esperaban turno para pasar a una mesa (era la única) en donde un

[30] La salud de Giovanni se había agravado a tal punto que tenía fiebre y diarrea. Esto complicó bastante la estadía de Javier y su familia, y durante toda la semana y media yo me encargué de ayudarles con mercado y suero fisiológico para el niño. Digo esto, no para vanagloriarme de lo que hice, sino porque lo considero importante dentro de las reflexiones etnográficas que me suscitó el trabajo de campo. Pues si bien, es evidente que este tipo de acciones en muchos casos condicionan la relación que uno como etnógrafo (como me lo enseñaron en las clases de etnografía) tiene con las personas, en mi caso con los Emberá me fue difícil no sentirme increpado por las condiciones materiales que yo tenía al frente de la que tenían familias emberás como las de Javier en la ciudad. Considero que este tipo de prácticas en muchas etnografías se quedan en notas de campo y por fuera de los análisis, quizás por el temor a manifestar como el campo nos involucra emocional y políticamente –ambas cosas contrarias al carácter científico que todavía perdura como un anhelo en los círculos académicos en los que se debate y se construye epistemológicamente la antropología.

funcionario público tras escuchar a la persona víctima la orientaba y le daba un turno para que fuera atendido por uno de los funcionarios encargados del tipo de petición particular por el que estaba allí la persona víctima de la violencia. El conjunto de estas filas fácilmente podía durar de 4 a 6 horas de espera. Cuando nos acercamos a la puerta, una señora estaba llorando en la entrada peleando con el celador, don Javier le preguntó qué le pasaba, y el celador dijo tener una orden para no permitir el ingreso de más personas, pues sería imposible que todas fueran atendidas el mismo día. Don Javier, preocupadísimo, le dijo al celador que él había viajado desde su resguardo indígena exclusivamente para venir a esa institución, que no tenía plata para estar más días y, en otras palabras, que era una obligación del celador dejarnos entrar. El hombre, quien casualmente era de Pereira, le preguntó a don Javier que si él era de los indígenas de Pueblo Rico. Tras la afirmación de don Javier, el celador le contó que él tenía una tierra por allá que pertenecía a sus papás, y que cuando era pequeño solía jugar con varios indígenas. A partir de ese momento, el hombre empezó a referirse a don Javier como paisano y le dijo que le diera un momento a ver qué podía hacer para dejarnos entrar.

Al igual que ésta, en otras ocasiones en la UARIV y en diferentes instituciones, el papel que juega el celador de la entrada es fundamental para poder cumplir con la diligencia, pues a pesar de parecer absurdo, son ellos los encargados de dar o negar la entrada. Y, en instituciones como la defensoría del pueblo, o la misma UARIV, de explicar a cada persona qué papeles necesita una vez a tenga el encuentro cara a cara con el funcionario que le corresponde. Luego de un par de minutos, el celador de entidad finalmente nos dejó entrar, luego explicarle a la gente (que seguramente llevaban horas haciendo la fila), que los indígenas desplazados tenían prioridad sobre el resto de personas. Entramos, y el hombre nos señaló que teníamos que sentarnos en la última silla de una larga hilera de personas víctimas que, como nosotros, esperaban ver a un funcionario. Pasaron dos horas y media y nosotros estábamos apenas en la mitad de la fila, cuando de repente el celador, quien ya había despachado a todas las personas de la fila de afuera, se dirigió a nosotros. Después de una corta conversación con Javier, el celador le preguntó qué tipo de diligencia estaba haciendo allí. Don Javier le contó que había ido para averiguar acerca de la indemnización monetaria que le habían prometido a su mamá. A eso, el hombre le respondió con una expresión de

desesperanza que ese trámite se le podría estar demorando unos años porque hasta ese momento no habían empezado a repartir las indemnizaciones, -paisano, a penas estamos subiendo al sistema las víctimas, y la plática de las indemnizaciones no ha empezado a salir- dijo el hombre. A eso agregó con sorpresa –cómo así paisano, usted no viene a que lo metan al registro único de víctimas-, entonces don Javier le dijo –no, si yo únicamente me vine hasta aquí para averiguar por el subsidio no más-.

En ese momento yo me encontraba junto a ellos escuchando la conversación, cuando de repente el celador se comunicó por el radio teléfono con una compañera que se encontraba adentro del edificio (nosotros estábamos en una especie de patio). El celador le dijo a su compañera que en la entrada había un indígena que quería ver al coordinador, que si él estaba muy ocupado. Entonces, sin saber que le respondió, el hombre nos dijo que entráramos y fuéramos hasta la pequeña puerta en donde se encontraba su compañera. Nos salimos sorprendidos y desconcertados de la fila, más aún Javier le agradeció y seguimos las instrucciones para ver al coordinador, lo que de hecho nos pareció una gran idea pues por su jerarquía éste parecía ser la persona idónea para darnos una respuesta clara acerca de la indemnización de doña Enriqueta. Una vez allí, de nuevo había una larga fila de personas esperando, al parecer, ver al coordinador de la UARIV, quien estaba en un cubículo atendiendo a una familia. La celadora que nos había conducido hasta allí nos pidió que esperáramos junto a ella un momento mientras el funcionario se desocupaba.

Al pasar el cubículo, nos recibió un hombre de contextura gruesa y de aproximadamente 38 años, quien estaba sentado detrás de su escritorio mirando el celular; alcanzamos a entrar y luego de unos buenos segundos el hombre levantó la cara del celular, nos miró, y nos preguntó qué se nos ofrecía. En ese mismo momento, dos jóvenes, hombre y mujer, que rodeaban los 25 años (la mujer estaba llorando) se acercaron junto con la celadora (quien parecía retenerlos) al escritorio del coordinador que justo nos iba a empezar atender. Con un acento paisa muy marcado, el joven le dijo al funcionario que lo disculpara por interrumpirlo, pero es que llevaba dos semanas yendo a la UARIV y todavía no le daban respuesta de lo que tenía que hacer, "a mi hermano lo mataron hace tres años los paramilitares en Medellín (dijo el nombre de una comuna el cual no recuerdo). Ahora el abogado me dice que no me

puede inscribir al registro único de víctimas porque dizque esa gente ya se había desmovilizado, y para esa fecha ya eran bandas criminales". Ante esta dolorosa declaración, el coordinador, quien se veía cansado (quizás porque ya era el medio día y estaba esperando tomar su hora de almuerzo), empuñando un lapicero a la altura de su cabeza le dijo "primero que todo cálmese. Nosotros como estado estamos comprometidos con reparar a todas las víctimas del conflicto. Si su proceso está embolatado, es porque los hechos cometidos por las Bacrim nos tocan cogerlos con pinzas porque estos son posteriores a la desmovilización, y requieren un examen más detallado por lo difícil que es reconocer al victimario. Si quiere pásese mañana por aquí y yo mismo lo atiendo y miramos bien su caso". La pareja, evidentemente resignada, se marchó junto con la celadora.

"Buenas tardes doctor. Nosotros con mi mamá venimos a preguntar sobre la plata de la indemnización que nos prometieron cuando hicimos la declaración por la muerte del hermano mío ocurrida en el año 2005 dentro del resguardo Emberá chamí de Río San Juan en Pueblo Rico, Risaralda. Nosotros ya hace rato que declaramos y nada que nos sale esa plata. Mi mamá ya está muy vieja y también queremos saber si, en el caso de que ella se llegara a morir, esa plata nos llega al resto de hijos" le dijo don Javier al funcionario, el cual bostezaba y lucía poco interés por el testimonio que le estaba dando don Javier. "Espere un momentico, vamos por partes. Primero que todo quiénes son ustedes, a que comunidad Emberá pertenecen, quién es el señor que los acompaña (refiriéndose a mí). ¿Por qué no dejan al niño en la guardería de aquí, que se nos va a aburrir con nosotros?". Javier nos presentó a todos y, al igual que el resto de veces y que todos los Emberá a quienes acompañé por diferentes instituciones, le dijo al funcionario que yo era un asesor de los Emberá y que estudiaba derecho, que los ayudaba a radicar los papeles y a leérselos cuándo ellos no entendían el español. Luego de esto, el funcionario le pidió a doña Enriqueta el número de cédula para ponerlo en el sistema y ver en qué estado se encontraba la reparación de ellos. Javier le dijo al funcionario que su mamá no sabía nada de español, pero que él tenía la fotocopia de la cédula dentro de la carpeta. Tras una larga búsqueda en la que Javier desenfundó todos los papeles desorganizados que me iba pasando uno por uno, al final apareció la cédula de doña Enriqueta.

"En efecto don Javier aquí aparece que su mamá es beneficiaria de la reparación individual por la pérdida de su hijo en el año 2005. Aquí aparece también que su mamá rindió declaración en el año 2012 cuando vivía como desplazada aquí en Bogotá, y que a partir de esa fecha empezó a recibir la ayuda humanitaria por haber ingresado al registro único de víctimas. También que sumercé puso un derecho de petición a esta entidad pidiendo información precisamente sobre la indemnización. La respuesta a ese derecho de petición don Javier ya está lista." Luego de darnos esa información, la cual no tenía nada de nuevo para don Javier y, tampoco daba respuesta a su pregunta de cuándo su mamá podría acceder a la indemnización, el funcionario se retiró por un momento a buscar la respuesta al derecho de petición que habían radicado hacía un año. Al llegar de nuevo a su oficina, le entregó a don Javier una serie de papeles, y le pidió a doña Enriqueta que firmara un documento que certificaba el recibimiento de éstos. Como doña Enriqueta no sabía leer ni escribir, don Javier escribió el nombre de su mamá. La respuesta de los papeles, como lo analizo en el siguiente aparte dedicado a la agencia de los documentos en los encuentros burocráticos, no era más que una serie de documentos escritos en letra pequeña en los que estaban citados artículos y decretos indiscriminadamente.

Lo que me interesa particularmente en este aparte es explicar cómo se construye la arbitrariedad dentro de los encuentros burocráticos que realizan los Emberá y, más aún, cómo ésta es una característica profundamente anclada a la práctica burocrática que ha tenido poca visibilidad en los estudios académicos sobre las burocracias por su carácter cotidiano híper-contextual (Gupta, 2012). Según la Real Academia Española, un acto es arbitrario cuando está "sujeto a la libre voluntad o al capricho antes que a la ley o a la razón"[31]. Definición de la cual se seguiría que la arbitrariedad burocrática son todas las decisiones o acciones caprichosas que enlodan a los funcionarios públicos en el encuentro cara a cara con los Emberá que yo acompañé, y que, además, niegan el carácter racional de las burocracias. Más aún, mi propuesta es radicalmente diferente a la definición anterior. Considero, basado en el concepto de Gupta (2012) de "producción de la arbitrariedad", que, primero, la arbitrariedad son todas las acciones, decisiones, gestos, o sentencias que tienen "resultados inesperados"

[31] Definición tomada de la página web de la Real Academia Española http://dle.rae.es/?id=3QAUXFg. Visitada el 20 de febrero del 2016

(Gupta, 2012, pág. 266). En el acceso a derechos que reclaman los Emberá y que son llevados a cabo por los funcionarios públicos. Segundo, que la arbitrariedad es un hecho sistemático el cual más que acusar a los funcionarios públicos de su ineficiencia o algo por el estilo, habla de una característica inherente a las burocracias a causa de su repetitividad. Y, tercero, que la arbitrariedad es un fenómeno que de manera indiscutible demuestra que las burocracias están lejos de ser espacios guiados por la razón y, por el contrario, son espacios altamente afectivos (Linke, 2006) (Buchely, Londoño, Castillo, & Loaiza, 2015). En los cuales dicha afectividad es parte cotidiana de la desigualdad que producen sus prácticas (Wanderley, 2009).

Dentro de las burocracias que visité (UARIV, Unidad de Víctimas, Ministerio del Interior, Defensoría del pueblo, alcaldía de los Mártires, INCODER, oficina de víctimas de la Personería de Bogotá), como lo dije anteriormente y como lo ejemplifica el caso de Javier, el vigilante es uno de los primeros actores en llevar a cabo la arbitrariedad en los encuentros burocráticos. Su papel organizativo, su conocimiento del funcionamiento interno de la institución para la que trabaja, y su constante disposición a mantener conversaciones imbuidas de afecto, como la que el celador de la UARIV tuvo con Javier sobre la cercanía de su finca al resguardo Emberá, determinan potencialmente el acceso que un Emberá tiene a las burocracias. Por otra parte, también es cierto (y esto también es parte fundamental de la producción de la arbitrariedad) que en muchos casos los vigilantes deciden obviar ciertos protocolos de seguridad ante la imposibilidad que tienen algunos Emberá de firmar las planillas, o porque simplemente asumen que van a hacer un reclamo a las únicas oficinas dedicadas a asuntos indígenas dentro de la institución para la que trabajan, como es frecuente en instituciones como el Ministerio del Interior y la Defensoría del Pueblo.

La arbitrariedad, sin embargo, no se agota con los vigilantes. Los funcionarios públicos, permanentemente (muchas veces de manera inconsciente) hacen comentarios, toman decisiones, e incluso tienen disposiciones corporales que, según los mismos Emberá, los obligan a insistir, rogar, o amenazar a los funcionarios con poner derechos de petición dirigidos a la entidad en la que trabajan por la falta de respuestas claras a sus exigencias.

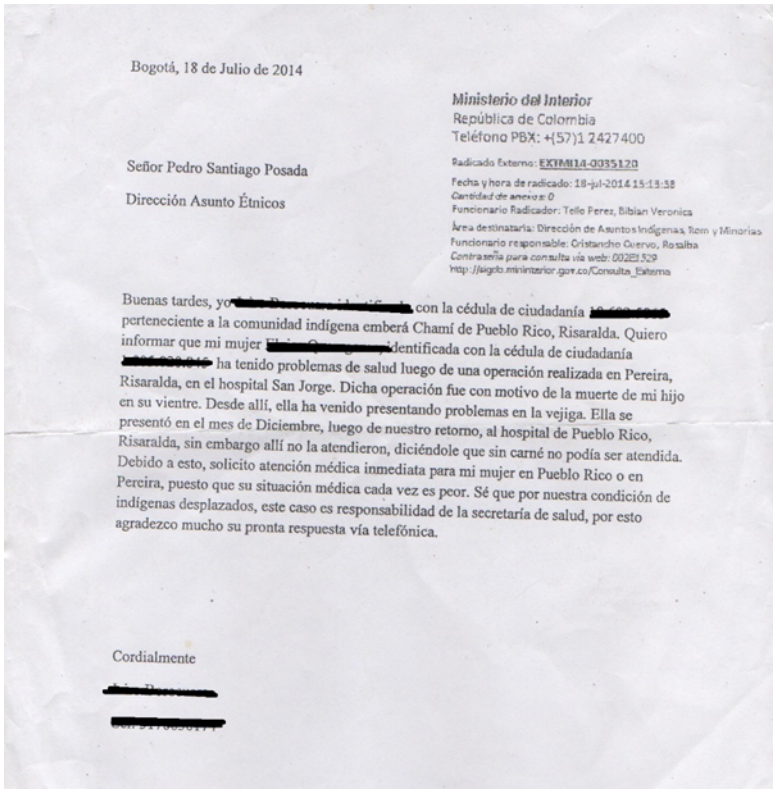
> "Doctora, si usted no me dice qué tengo que hacer pa tener mi casitas no más, a mí me toca poner derechos de petición. A nosotros nos mantienen de aquí pa' allá y nada que nos dicen cuándo nos van a dar la casitas digna que necesitamos" Emiliano Queragama a una funcionaria de la Unidad de Víctimas

Aunque, contrario a esto, hay funcionarios comprometidos que se toman muy en serio las peticiones de los Emberá de las que, como lo he dicho reiteradamente, dependen sus derechos, lo interesante aquí es que, como lo dije, siempre hay una carga afectiva mediando el encuentro burocrático. Ya sea la desidia de funcionarios como el coordinador de la UARIV, o el marcado interés de funcionarios como la encargada de asuntos indígenas en el Ministerio del Interior, la afectividad juega un papel fundamental y está ligada a la producción de la arbitrariedad que sistemáticamente se deja ver en el cara a cara que se vive dentro de las instituciones.

Por otra parte, y para terminar con este argumento, considero que el caso Emberá permite mostrar que en la arbitrariedad de las burocracias habita una de sus características más significativas: éstas, contrario a lo que desde Weber (2006) se ha dicho, están muy lejos de ser lugares racionales del estado. Las burocracias están muy lejos de ser esos lugares emblemáticos en los que la disciplina funciona localmente "incrementando su poder y eficacia, y organizándolas en combinaciones más ponderosas y productivas" (Mitchell, 2006, pág. 105). Si bien, concuerdo en que las burocracias son lugares en donde se crean sujetos a través de la normatividad y en los que hay un disciplinamiento del cuerpo como lo demuestro en párrafos anteriores. Estos espacios cotidianamente están movilizados por el afecto que despliegan sus agentes (funcionarios y sujetos), y lo que en principio se consideraba que eran prácticas productivas, en realidad lo dejan de ser al estar imbuidas en una producción sistemática de la arbitrariedad, en la que los funcionarios tienen una agencia determinante en el acceso de los sujetos a la productividad de la norma, es decir, sus derechos que los reconocen como sujetos.

La agencia del papel en el encuentro burocrático.

Durante todo el año en el que acompañando a los Emberá a las diferentes instituciones, el papel, es decir, los derechos de petición, el certificado desplazamiento, la fotocopia de la cédula, la fotocopia del registro civil, el certificado de pertenencia a la comunidad katío o chamí expedido por el cabildo, los artículos de la ley de víctimas 1448, el censo de los Emberá en Bogotá, las cartillas indicando la ruta de reparación a las víctimas del desplazamiento, entre otros. Eran movilizados por ellos dentro de carpetas ajadas que guardaban cuidadosamente en maletas que nunca faltaban para ir a cumplir las diferentes diligencias burocráticas. A pesar de que, en la mayoría de casos, no hubiera relación entre un papel y otro, que no todos los documentos fueran utilizados de la misma manera en los itinerarios burocráticos, y que algunos de los Emberá desconocieran el contenido como tal de buena parte de lo que se guardaba en la carpeta -en su misma imposibilidad de lectura-, éstos papeles eran transportados y utilizados sistemáticamente en el encuentro cara a cara con los funcionarios de tal forma que se convertían en un actor dentro del itinerario burocrático. Y, además de eso, en un ejemplo muy claro de la carga afectiva que los Emberá inscribían en los mismos, pues en estos documentos, como sucede en todos los derechos de petición que me pidieron escribir, se consignaban sus reclamos por el reconocimiento a sus derechos de los que, como lo he dicho anteriormente, dependían cosas tan importantes para la vida como su acceso al servicio de salud.



Bogotá, 18 de Julio de 2014

Ministerio del Interior
República de Colombia
Teléfono PBX: +(57)1 2427400

Radicado Externo: EXTMI14-0035120
Fecha y hora de radicado: 18-jul-2014 15:13:58
Cantidad de anexos: 0
Funcionario Radicador: Tello Perez, Bibian Veronica
Área destinataria: Dirección de Asuntos Indígenas, Rom y Minorías
Funcionario responsable: Cristancho Cuervo, Rosalba
Contraseña para consulta vía web: 00281529
http://siigdo.mininterior.gov.co/Consulta_Externa

Señor Pedro Santiago Posada

Dirección Asunto Étnicos

Buenas tardes, yo [redacted] con la cédula de ciudadanía [redacted] perteneciente a la comunidad indígena emberá Chamí de Pueblo Rico, Risaralda. Quiero informar que mi mujer [redacted] identificada con la cédula de ciudadanía [redacted] ha tenido problemas de salud luego de una operación realizada en Pereira, Risaralda, en el hospital San Jorge. Dicha operación fue con motivo de la muerte de mi hijo en su vientre. Desde allí, ella ha venido presentando problemas en la vejiga. Ella se presentó en el mes de Diciembre, luego de nuestro retorno, al hospital de Pueblo Rico, Risaralda, sin embargo allí no la atendieron, diciéndole que sin carné no podía ser atendida. Debido a esto, solicito atención médica inmediata para mi mujer en Pueblo Rico o en Pereira, puesto que su situación médica cada vez es peor. Sé que por nuestra condición de indígenas desplazados, este caso es responsabilidad de la secretaría de salud, por esto agradezco mucho su pronta respuesta vía telefónica.

Cordialmente

[redacted]

Imagen 5. Derecho de petición Javier (escrito por mí)

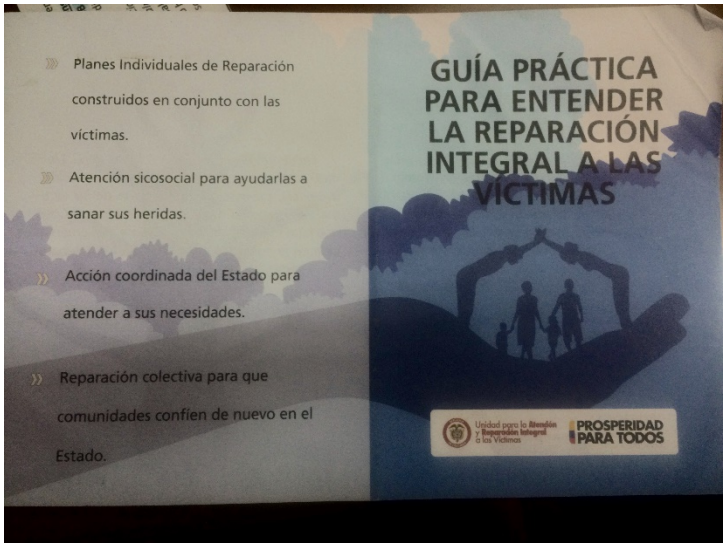


Imagen 6. Guía práctica para entender la reparación integral a las víctimas

acceso a servicios públicos (agua, luz, alcantarillado y recolección de basuras). En el marco de la atención humanitaria, su entrega está a cargo de la Unidad para la Víctimas.

La Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas coordinará con las instituciones responsables las diferentes medidas de asistencia para facilitar el acceso de las víctimas a los servicios del Estado en cada uno de sus necesidades.

¿Cómo hace la Unidad para las Víctimas para identificar las necesidades de mi núcleo familiar?

La Unidad construye con su participación un instrumento que se llama Plan de Atención, Asistencia y Reparación Integral PAARI. Un profesional sostiene una conversación con usted. Esa persona, denominada "enlace", le hará varias preguntas relacionadas con su situación personal y familiar; así identifica las fortalezas, capacidades y necesidades de su núcleo familiar. Con base en esa información lo orientará y ayudará para acceder a las medidas que usted y su núcleo familiar requieran.

6

Imagen 7. Guía de derechos de las personas víctimas del conflicto

Los documentos fueron actores dentro de los encuentros burocráticos que realicé con los Emberá en tanto éstos, dentro de las burocracias, fueron artefactos gráficos que hicieron parte de la realidad política del encuentro burocrático (Hull, 2012)[32]. Con esto me refiero a que los documentos -como se puede ver en el itinerario que realicé con Javier- al estar inmersos por excelencia dentro de cada encuentro cara a cara con un funcionario, mostraron el tipo de transacciones estatales que se realizan en las burocracias y, en vez de ser un instrumento de notificaciones o instrucción de las peticiones reales por las cuales los Emberá acudían a tales oficinas, era un hecho más que evidente que el papel se convertía en el propósito mismo del encuentro, en su única finalidad. A doña Enriqueta, la madre de Javier, el funcionario de la UARIV en vez de darle una fecha específica o cualquier otra respuesta dialogada a su necesidad de conocer cuándo le llegaría la reparación individual por la muerte de su hijo, lo que hizo fue entregarle la respuesta del derecho de petición que ella junto con su Javier tiempo atrás había radicado (ver imagen 2) y en la que, según él, estaba la respuesta

[32] Matthew Hull (2012) plantea que los artefactos gráficos son todos los documentos a través de los cuáles se crea un régimen del papel con el que se gobierna la sociedad moderna. Estos artefactos hacen parte de una serie de prácticas documentales que son un lenguaje en sí mismo, y que "traducen, distorsionan y modifican el significado…de los signos lingüísticos que llevan en él" (Hull, 2012. pág.13).

a lo que ella le estaba reclamando. Ni doña Enriqueta ni Javier sabían leer. A Emiliano Queragama, cada vez que visitamos una entidad, ya fuera nacional o local, los funcionarios le pedían que mostrara el censo de las personas que se querían quedar en Bogotá para que los funcionarios tuvieran (junto a este, Emiliano tenía los certificados de desplazamiento de todo su grupo familiar) conocimiento de las familias que con él reclamaban quedarse a vivir en Bogotá (ver capítulo 1), además del censo, generalmente le preguntaban por lo que decía en la respuesta al derecho de petición que él había puesto en la Unidad de Víctimas reclamando lo mismo. Carlos, un Emberá que vino a estudiar a Bogotá, lo primero que le pidieron al intentar matricularse en el Sena fue el certificado de desplazado y de miembro de la comunidad Emberá.

Si bien estas oficinas, como lo he reiterado a lo largo del capítulo, tienen propósitos radicalmente diferentes, e, incluso, hacen parte de diferentes ramas de poder como de dependencias locales y nacionales. Lo interesante aquí es que de manera continua el papel, especialmente los documentos que tenían algún tipo de sustento legal (derechos de petición, certificados de desplazamientos) eran un filtro a través del cual pasaban todos los derechos exigidos por la comunidad Emberá, tanto en la Personería de Bogotá que pertenece a la alcaldía y tienen una oficina de víctimas del desplazamiento, hasta en la defensoría del pueblo o el Ministerio del Interior, que son entidades nacionales y ambas tienen, a su vez, oficinas dedicadas a Asuntos étnicos. En estos espacios, el papel se convirtió en un actor que evidenciaba y ejercía la violencia burocrática de la que los indígenas eran víctimas, pues a pesar de que eran, en la mayoría de casos, documentos o respuestas a documentos que ellos mismos creaban y movilizaban, su relación con el papel no era más que una relación afectiva, una descarga de significado dado al documento que lo convertía en un medio imprescindible de reclamo, cuando la respuesta al reclamo no sabían leerla y, además, estaba escrita en un lenguaje jurídico muchas veces indescifrable.

> "Oscar, dígame usted, ponemos el derecho de petición o una acción de tutelas… yo creo que el derecho de petición funciona más, acuérdese que hace ya más de un año hicimos lo del retorno con derechos de petición y funcionó y no me obligaron a volver al territorios. Ahorita toca es exigir la casita no más, casita digna no más" Relato Emiliano Queragama

Mi intención aquí no es doble victimizar a los Emberá, o desconocer la manera en que ellos emprendían, con conocimiento de causa, los itinerarios burocráticos y el uso de documentos. En múltiples ocasiones Emiliano, Javier y Mercilia, me pidieron que fuera yo quien escribiera los derechos de petición (imagen 1), me dictaron lo que querían que se dijera allí y, además, decidieron en que entidad radicar los mismos. Sin embargo, estas decisiones, que podrían verse como un agenciamiento sobre las prácticas burocráticas, lo que a mi juicio revelan es que para ellos no había otra forma de acercase y ser escuchados en estas entidades, sino a través de la movilización y creación de los documentos. Aún cuando ellos mismos eran conscientes del despropósito que en múltiples ocasiones este uso del papel significaba .

> "A mí para qué esa carpeta, yo estoy mamada de ir con ella de arriba para abajo… si al final ninguno de esos documentos nos ha ayudado con el subsidio" Relato de Alicia

Esto me lo dijo Alicia un día en que estábamos Emiliano y yo en el pagadiario en el que ella vivía con sus tres hijos, ninguno de los cuales sobre pasaba los doce años. Alicia se acababa de separar de su esposo, Raúl, pues según ella, él se había tomado todo el dinero de los subsidios que les daba el gobierno y en ese momento ella estaba desempleada y no tenía sustento económico. Yo fui al pagadiario con Emiliano para llevarle un mercado que habíamos comprado entre los dos y para ver de qué manera podíamos lograr que ella, al estar separada de Raúl, fuera quien reclamara la otra ayuda humanitaria que estaba por llegarle al siguiente mes. Al preguntarle a Alicia por los pasos a seguir, Alicia, quien tenía muy buen español porque pertenecía a la comunidad chamí, me dijo –aquí ya vino el ICBF (Instituto Colombiano de Bienestar Familiar) a mirar que yo estaba sola con mis niños, toca es ir allá a la Unidad de Víctimas (UARIV) a declarar que a partir de ahora soy madre sola, y que él esta solo también (Raúl)-. Entonces yo le pregunté si en los papeles que ella tenía en la carpeta decía cuántos subsidios les correspondían a su núcleo familiar, en ese momento, evidentemente desesperada, Alicia me respondió, que ella estaba cansada de ir de institución en institución con la carpeta y al final lo que dice ahí no le sirve para nada, en parte porque ni siquiera sabía leer. Con Alicia también emprendimos el itinerario burocrático, es decir fuimos a la UARIV y, allí, ella declaró ante un funcionario que estaba sola, mientras el

funcionario escribía en un papel la declaración de Alicia.[33] En ese momento no pudimos saber nada porque, según el funcionario, iban a evaluar el caso y Alicia recibiría una respuesta por escrito del mismo.

El lenguaje escrito no era el único impedimento que tenían los emberás para conocer lo que se decía en el papel, llama la atención que para obtener las respuestas a los derechos de petición al momento de radicarlos, era necesario que quién interponía el derecho de petición tuviera un lugar de residencia al cuál éstas respuestas pudieran ser remitidas. Sin embargo, como lo muestro en el primer capítulo, a diferencia de los Emberá que vivían en los albergues, quienes vivían en los pagadiario se movían repetitivamente por estos inquilinatos del centro de la ciudad, muchas veces a causa de problemas que tenían con administradores o vecinos. Esto hacía que ellos tuvieran que ir de nuevo a la entidad a averiguar por la respuesta a los derechos de petición, es decir, hacer otro itinerario burocrático. Pues casi nunca sabían a donde iba a parar dicha respuesta.

Por otra parte, el rol que yo jugaba en los encuentros burocráticos leyendo, escribiendo, e interpretando estos documentos, siempre a petición del Emberá a quien acompañaba, es un ejemplo, a su vez, de cómo estos documentos simbólicamente representaban para ellos un artefacto del estado ligado a unos capitales que los indígenas no tenían, y que eran legitimados por las prácticas administrativas burocráticas. Saber leer, escribir, e incluso hablar español, hizo que yo me convirtiera en una suerte de traductor de documentos. Mientras indígenas como Emiliano o Javier depositaban en mí esa confianza, para mí era cada vez más claro que los derechos de petición que escribía llevaban consigo no solamente la carga simbólica de la necesidad de lo que allí se consignaba, sino también el anhelo de que con su radicación y con mi ayuda iba a ser posible el acceso a estos derechos. Sin embargo, este anhelo, a su vez, se convertía en desesperanza y frustración cuando, en casos como los de Alicia, la carpeta ajada repleta de folios llenos de documentos, no significaba más que el despropósito de muchos itinerarios burocráticos.

[33] Según me contó Emiliano tiempo después, Alicia volvió con Raúl. En más de una ocasión intenté contactarlos, y fue un despropósito, pues ellos se tuvieron que ir del pagadiario y del barrio la Favorita por unas amenazas que le hizo el administrador del pagadiario a Raúl.

Considero que tanto el anhelo como la desesperanza, son el tipo de afectos que se manifiestan en los itinerarios burocráticos por el uso naturalizado del papel dentro de las múltiples entidades. Concuerdo con Navaro-Yashin en que "cuando los documentos son puestos en un contexto, estos tienen la potencialidad de descargar energías afectivas que son experimentadas por las personas" (Navaro-Yashin & Yael, 2007, pág. 81). Más aún, considero que no se trata únicamente de nombrar las afectividades que deposita la gente en el papel dentro del encuentro burocrático. Es importante reflexionar sobre cómo el afecto pasa también por el filtro del documento legal, y dispone una serie de prácticas de las cuáles yo como etnógrafo hice parte. Aquí, mi cercanía con el papel, con la escritura, y con el idioma español, legitimada entre otras cosas por ser estudiante universitario, llenó de compromiso mi rol como investigador, por una parte, y, por otra parte, desenfundó un característica de la violencia burocrática tremendamente naturalizada, y es que su fundamento en el papel pasa por una serie de capitales que son altamente excluyentes, sobre todo con la población indígena desplazada

La violencia burocrática y la producción de datos

En una conferencia llevada a cabo en la Universidad del Rosario en agosto del 2014, la directora de la Unidad de víctimas -la institución más frecuentada en los itinerarios-, Paula Gaviria, planteaba que el aspecto más positivo de la Ley de víctimas 1448 era la base de datos, conocida como Registro único de víctimas, que reunía el número de todas las personas víctimas del conflicto armado reconocidas hasta ese momento por el estado colombiano. Sin ni siquiera aludir al amplio proceso administrativo que ha desplegado la ley de víctimas, a los múltiples inconvenientes con respecto a los retornos a territorio, o hiperburocratización que ha producido la ley. Paula Gaviria citaba cifras del número de personas desplazadas dentro del programa de reparación a víctimas, y enaltecía sus datos con frases como "es la primera vez que en Latinoamérica se ha reconocido tal número de víctimas". En efecto, estas cifras solo eran comparables con los números que han dejado las guerras más atroces que ha

vivido la humanidad[34]. Así, con el uso de datos cuantitativos la funcionaria pública resaltaba que éstos eran un ejemplo claro del compromiso que el estado colombiano había adquirido con cada una de las personas que hacía parte del registro único de víctimas, entre ellos, por consiguiente, cada uno de los Emberá con quien trabajé.

Estos mismos datos, a su vez, estaban impresos en casi todas las oficinas de víctimas de las diferentes instituciones que visité. Eran el producto de las recopilaciones sistemáticas que realizaban los funcionarios públicos en sus encuentros cara a cara con las personas, en las planillas que ellos llenaban en los diferentes tipos de interrogatorios que tienen instituciones como la Unidad de Atención y Reparación a víctimas (UARIV), y en las mismas hojas que firmaban emberás como doña Enriqueta al momento de solicitar su reparación individual. Esta fue la forma en que los casos de los emberás se convirtieron en datos cuantificables, y en la manifestación del expreso interés del estado en la producción de estos datos (Gupta, 2012).

Al escuchar a la funcionaria pública, y luego del análisis de toda la información que presento a lo largo de esta tesis, para mi es claro que los intereses del gobierno en la producción de datos cuantitativos distan mucho de lo que pasa cotidianamente dentro de las burocracias, de la violencia que a lo largo de este capítulo he descrito y que presencié acompañando a las personas Emberá durante un año en Bogotá. Como bien lo afirma Akhil Gupta con respecto al estado indio, al igual que sucede en los estados modernos, en Colombia, especialmente en lo que concierne a la política de reparación a víctimas del conflicto armado, "las estadísticas se han convertido en la medida de la buena gobernanza" (Gupta, 2012, pág. 159). En el último propósito de la reparación.

De esta forma, este interés del estado no solo ha sido una de las bases de la producción de la violencia burocrática, en el sentido en que gracias a este interés las peticiones se han convertido en datos cuantificables filtrados en el lenguaje jurídico y en prácticas burocráticas como el uso sistemático de documentos. Sino que también ha permitido que el estado pase

[34] Según el sitio web de esta institución, en la página de inicio está registrado un total de 7.860.385 "víctimas registradas históricamente", de las cuales 6.078.068 han sido sujeto de asistencia y de reparación

por alto las prácticas administrativas que están al interior de esta gobernanza, los efectos sociales que producen (el itinerario burocrático), y, por si fuera poco, ha permitido legitimación de las estadísticas sobre las prácticas en diferentes escenarios (la conferencia de la directora de la Unidad de víctimas es un ejemplo de ello). Partiendo de lo anterior, considero que una solución a la violencia burocrática que aquí he descrito tiene que partir con un análisis político reflexivo de todo lo que está inmerso en la práctica burocrática en contextos particulares, y de sus efectos en la vida de personas como los emberás, quienes cotidianamente se ven enfrentados a llevar a cabo itinerarios burocráticos

CONCLUSIONES

La situación del desplazamiento en el país es bastante compleja en cuanto a la vida que lleva una persona víctima de la guerra, salir de su territorio es el inicio de una serie agresiones contra su cotidianidad, contra los lugares habitados y contra las proyecciones a futuro que teje luego de haber vivido cruentos hechos que se quedan habitando en la memoria. El recorrido para llegar hasta la ciudad, las formas de vida en las ciudades, la indiferencia de las personas, la necesidad de comer y mendigar para ello, la exposición de los más pequeños a contextos de droga y prostitución, son una parte de la serie de contextos que vive un desplazado cuando busca asentarse en los cascos urbanos. Sumado a esta serie de cosas, hay unas prácticas ligadas directamente a la formación del estado que pasan desapercibidas en la mayoría de escenarios en los que se discute precisamente la situación de las víctimas en el país (congreso, foros, universidades, etc.) y que en muchas instancias tienen una amplia trascendencia en la vida de estas personas, estas son las prácticas estatales desplegadas por un amplio aparato burocrático que el estado mismo ha creado para reparar, paradójicamente, a las víctimas del desplazamiento.

La vida de la población Emberá en Bogotá es un ejemplo claro de cómo la intervención del estado ha creado formas de violencia que no solamente se remiten al contexto particular del desplazamiento sino que, además, son formas de violencia que tienen una larga historia en la representación hegemónica que se ha alzado sobre las poblaciones indígenas. Como lo muestro a lo largo del primer capítulo, el multiculturalismo en el cual se basó la ley de víctimas y el cual se ha desarrollado por más de dos décadas en el país, genera una serie de efectos nefastos para la vida de las comunidades indígenas tanto dentro, como fuera del territorio. La negación, limitación y exclusión de las comunidades indígenas en la ciudad es uno de esos efectos, y quizás el más problemático que los Emberá encarnan una vez salen de sus territorios en busca de un mejor futuro para sus familias. La problemática que presenta la ley de víctimas en este sentido está directamente relacionada con la problemática del modelo multicultural que a gran escala se ha implementado en el país, y el cual ha anclado y encerrado políticamente al indígena a su territorio de origen arguyendo la riqueza cultural de sus costumbres y la vulnerabilidad de las mismas en la ciudad. Dichas costumbres parecen

estar inertes en el tiempo y, para estos discursos, blindadas ante fenómenos tan violentos como el desplazamiento.

Así, bajo la imperiosa necesidad de cuidar y salvaguardar las costumbres de las comunidades indígenas, se han legitimado políticas como la de albergues transitorios en la ciudad que, más allá de ayudar a los indígenas a superar su situación marginalidad en el medio urbano, lo que han hecho es complejizar su situación tanto comunitaria como familiar. Es evidente que este tipo de políticas no solamente generó tensiones y desarticuló la comunidad Emberá en el 2013 porque unos estuvieron de acuerdo con el retorno y otros decidieron quedarse en la ciudad. De esta misma forma la idea de retorno también desarticuló muchas de las familias Emberá, como lo muestro en el caso de Emiliano, pues dentro de las mismas familias no todos querían volver a los sitios de los que salieron huyendo por la guerra.

Además de esto, la evidente incomprensión del gobierno de por qué los Emberá migran a la ciudad, más allá del desplazamiento, hace que sus políticas se desarrollen en usufructo y la situación de los indígenas en la urbe se agrave. A la ciudad llegan a diario indígenas buscando oportunidades que en el territorio le son negadas, como el acceso a una educación universitaria o el mismo acceso a salud. El problema es que la condición de los indígenas en la ciudad es desfavorable desde que llegan pues carecen de diferentes capitales que en la ciudad son necesarios para acceder a lo que buscan. No saber español, desconocer la ciudad, y no tener dinero para vivir en ella son algunos de los problemas a los que se enfrenta las comunidades Emberá una vez arriban a Bogotá. Más aún, la única salida posible para solventar dichos problemas siempre tiene una referencia al estado, ya sea alguna institución como la personería de Bogotá, la defensoría del pueblo y la Unidad de víctimas.

Así, ante su complicada situación, los Emberá emprenden una serie de itinerarios burocráticos buscando que, con la ayuda de las instituciones que visitan, sus condiciones en la ciudad mejoren, ya sea porque son víctimas del desplazamiento o porque son sujetos étnicos que, como lo he dicho, están en desventaja de capitales con el resto de ciudadanos de la urbe. Sin embargo, el problema que esto tiene y es mi planteamiento del segundo capítulo, es que en cada itinerario burocrático hay unas prácticas que en vez de ayudar a las personas

indígenas lo que hacen es replicar una violencia burocrática sistemática marcada por el uso de documentos, la arbitrariedad de los funcionarios públicos, las largas filas, la amalgama contradictoria de los objetivos y compromisos de las múltiples burocracias, entre otras prácticas que describo en el segundo capítulo y caracterizan lo que he llamado itinerario burocrático.

Con estas últimas consideraciones no me interesa resaltar una suerte de doble-victimización de los Emberá, pues, como intento recalcarlo a lo largo de esta tesis, ellos también tuvieron múltiples formas resistencia a estas prácticas estatales que me dediqué a seguir por año y medio. Sin embargo, sí es de mi interés hacer hincapié en que estas prácticas hicieron parte de una relación de poder desigual en la que evidentemente los indígenas, a pesar del empoderamiento del que siempre se ha jactado el discurso multicultural con la jurisdicción especial y los resguardos, estaban encerrados y sometidos políticamente a este discurso. El caso de Emiliano es el ejemplo más importante de esto que estoy diciendo, incluso cuando él buscó por todos los medios quedarse a vivir en la ciudad con la ayuda del gobierno por ser víctima de la violencia, todas las respuestas que encontró en las instituciones de una u otra forma aludían al mismo discurso multicultural que, aun cuando aceptaban a regañadientes su propuesta, lo hacían de tal manera que únicamente él fuera quien pudiera acceder a lo que se le prometía y no toda la comunidad. Pues para los funcionarios públicos, e incluso para los líderes Emberá, era evidente que sus costumbres en la ciudad estaban en peligro. Este es un ejemplo paradigmático de cómo la resistencia de los Emberá se vio cooptada por el mismo discurso sedimentado y carente de crítica política.

Lo que nombro aquí es apenas una parte de las relaciones desiguales que enfrentan los Emberá en la ciudad, más aún, cotidianamente coexisten muchas formas de exclusión ligadas a estereotipos alrededor de lo indígena, al papel de las mujeres indígenas dentro de su comunidad, a la corrupción dentro de la estructura política de las comunidades indígenas, y a la falta de capitales simbólicos como el uso del español en contextos urbanos. Con respecto a los estereotipos es claro que los indígenas en la ciudad se tienen que enfrentar a una serie de construcciones sociales como al del indígena prístino que debería estar en territorio. Según ellos, esto los excluye de muchos lugares en la ciudad, como a la vez les sirve para llevar a

cabo actividades económicas como la venta de pomadas de hoja de coca y de marihuana que, aunque son hechas por indígenas de otras comunidades, los Emberá venden como si éstas hicieran parte de lo que la gente cree es la medicina alternativa indígena.

Además de esto, hay dos hechos problemáticos que son nombrados por los indígenas en su día a día y, a su vez, tienen que ver con su acceso excluyente a espacios urbanos. El primero de ellos es la corrupción dentro de la misma comunidad. Para muchos de los indígenas Emberá que no hacían parte de la estructura política de la comunidad, es decir, que no eran líderes ni gobernantes. Estos últimos negociaron cosas como el retorno a territorio, los albergues y otras tantas referentes a lo que el gobierno les había prometido por ser víctimas del desplazamiento, basándose principalmente en sus intereses individuales y no comunitarios, como generalmente se cree que funcionan figuras como el cabildo. Esto era un sentimiento común entre la mayoría de Emberá que conocí, y que no creían precisamente en esa representación política que, para entidades como la Unidad de Víctimas, congregaba la ideología de cientos de personas indígenas desplazadas en Bogotá.

Por otra parte, el segundo hecho problemático causante de una fuerte exclusión de los indígenas era el machismo presente dentro de la organización política de los Emberá, y sedimentado en muchas de sus prácticas cotidianas. Es muy interesante en términos de las ciencias sociales cómo la ciudad se configuró como un espacio de liberación para las mujeres indígenas desplazadas (ver la historia de Romelia en el primer capítulo), pues según varias de ellas, dentro de sus territorios era muy poco lo que podían decir o hacer en términos de su futuro, de su cuerpo, o de la representación política de su comunidad. Sin embargo, con el desplazamiento a la ciudad, diferentes prácticas ancladas a las "costumbres" indígenas, tales como la ablación de mujeres o el matrimonio de hombres mayores con menores de edad, empezaron a ser denunciadas por la prensa y por las mismas mujeres víctimas. Considero que estos son temas que necesitan ser investigados etnográficamente de cara a lo que producen y con el objetivo de desvirtuar varios de los múltiples imaginarios que a diario se construyen sobre las comunidades indígenas.

Por último, quiero resaltar algo que dejé abierto en la introducción de esta monografía y es la necesidad de la antropología de evaluar el contexto y los medios en los que se presenta el trabajo de campo, más allá de los resultados que sirven para crear categorías y definiciones analíticas. Considero que mi trabajo de campo fue fructífero en tanto logré sortear el compromiso que adquirí con los Emberá no solo como antropólogo sino también como persona. Es importante que esto sea visto a la luz del problema planteado pues el hecho de que a mí me presentaran como abogado o asesor ante las instituciones públicas desenmascara la representación que ante los Emberá, en ese contexto particular, tiene una oficina o institución pública, en donde perfectamente yo podía pasar como abogado para ayudarles a ellos, además de leer, escribir y ayudarles a interpretar los derechos de petición que muchas veces nos convocaban a tales itinerarios. Deseo plantear esta reflexión pues evidentemente esto es una serie reiterada de engaños ante las personas que me presentaba, y yo simplemente aceptaba llevarlo a cabo.

Es importante tener en cuenta que las condiciones de desigualdad y exclusión de los Emberá creaban precisamente la forma cómo ellos concebían estas instituciones y los itinerarios burocráticos. En este sentido, mi presentación como abogado hacía parte de esta amalgama de circunstancias que producían y eran producidas por el itinerario burocrático, en donde por más abogado que yo fuera en ese momento la violencia hacia ellos era sistemática y muy representativa.

BIBLIOGRAFÍA

Abadía, C., & Oviedo, D. (2010). Itinerarios burocráticos de la salud en Colombia: la burocracia neoliberal, su estado y la ciudanía en salud. *Revista Gerencia y Políticas de la Salud* , 86-102.

Abrams, P. (1988). Notes on the Difficulty of Studying the State. *Journal of Historical Sociology* , 58-89.

Aparicio, J. R. (2005). Intervenciones etnográficas a propósito del sujeto desplazado: estrategias para des(movilizar) una política de la representación. *Revista Colombiana de Antropología* , 135-169.

Aretxaga, B. (2000). Paramilitary death squads and the construction of state terror in Spain. In J. Sluka, *Death Squad. The anthropology of state terror* (pp. 46-70). Philadelphia : University of Pennsilvania Press .

Aretxaga, B. (2003). Maddening states. *Annual Review of Anthropology*, 393-410.

Bloom Hansen, T., & Stepputat, F. (2001). States of imagination. Introduction. In T. Bloom Hansen, & F. Stepputat, *States of imagination. Ethnoraphic explorations of the postcolonial state* (pp. 1-41). Duke University Press.

Bocarejo Suescún, D. (2014). *Tipologías y topologías en el multiculturalismo colombiano.* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia .

Bocarejo, D. (2014). *Tipologías y topologías indígenas en el multiculturalismo colombiano.* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Briones, C. (2007). Teorías performativas de la identidad y performantividad de las teirías. *Tabula Rasa* , 55-83.

Briones, C. (2014). Los derechos territoriales de los pueblos indígenas en Argentina: un balance y reconocimiento de las políticas. In A. R. Ramos, *Constituciones nacionales y pueblos indígenas* (pp. 179-234). Popayán: Universidad del Cauca.

Briones, C., & del Cairo, C. (2015). Prácticas de fronterización, pluralización y diferencia . *Universitas Humanística* , 13-52.

Buchely, L., Londoño, M., Castillo, C., & Loaiza, J. (2015). Imaginarios sobre prácticas judiciales en Cali, Colombia. *íconos. Revista en ciencias sociales*, 99-117.

Castillo Ardila, Á., & López Vega, F. (2011). FAMILIAS EMBERAS EN SITUACIÓN DE DESPLAZAMIENTO FORZADO EN BOGOTÁ: UNA ENCRUCIJADA A

LA INTERCULTURALIDAD. *VII CONGRESO Y CURSO INTERNACIONAL RED LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA JURÍDICA – RELAJU.* Perú: Pontificia Universidad Católica de Perú.

Centro de Estudios Políticos e Internacionales. (2014). *Diagnóstico sobre la situación de los derechos humanos de los miembros del pueblo indígena wounaan desplazados en Madrid.* Universidad del Rosario, Ciencia Política y Relaciones Internacionales. Bogotá: Universidad del Rosario.

Chaves, M. (2010). Movilidad espacial e identitaria en el Putumayo. In M. Chaves, & C. e. del Cairo, *Perspectivas antropológicas sonbre la Amozonia contemporánea* (pp. 81-105). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

CODHES; ONIC. (n.d.). *DOCUMENTO CODHES 28. CRISIS HUMANITARIA DEL PUEBLO EMBERÁ.* Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento; Organización Nacional Indígena de Colombia. Bogotá: Torre Gráfica Limitada .

Das, V. (2007). *Life and words. Violence and the descent into the ordinary.* Berkeley: University of California Press.

Das, V. (2014). State, citizenship, and the urban poor. *Citizenship studies*, 319-333.

del Cairo, C. (2011). Las jerarquías étnicas y las retóricas del multiculturalismo colombiano estatal en San José del Guaviare. *Revista Colombiana de Antropología*, 123-149.

Fernández, A., & Vidal, R. (2003). Colombia: The end of displacement or the end of attention. *Forced Migration Review*(17).

Gros, C. (2012). *Políticas de la etnicidad. Identidad, Estado y modernidad.* Bogtá: Instituto Colombiano de Antropogía e Historia (ICANH).

Gupta, A. (2006). Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State. In A. Sharma, & A. Gupta, *The Anthropology of the state. A reader.* Malden: Blackwell Publishing.

Gupta, A. (2012). *Red tape: Bureaucracy, structural violence and poverty in la India* . Durham, NC: Duke University Press.

Hall, S. (2010). Significación, representación e ideología. In S. Hall, *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en los estudios culturales* (pp. 193-221). Popayán: Envión Editores.

Herzfeld, M. (2015). Heritage and corruption: the two faces of the nation-state. *International Journal of Heritage Studies*, 531-544.

Holston, J. (2008). *Insurgent citizenship: disjunctions of democracy and modernity in Brazil.* New Jersey: Princenton University Press.

Holston, J. (2012). The right to the city and the urban citizenship. *Emergent cities: Conflicting claims and the politics of informality.* Upssala: Upsala University.

Hull, M. S. (2012). *Government of paper.* Berkley : University of California Press.

Jaramillo, P. (2011). Reparaciones indígenas y el giro "del giro multicultural" en La Guajira Colombia. *Revista Colombiana de Antropología* , 151-171.

Kofman, E., & Lebas, E. (1996). Lost in Transposition -Time, Space, an the City. In H. Lefebvre, *Writtings on Cities* (Vols. 3-63). Malden, MA: Blackwell Publishing.

Linke, U. (2006). Contact zones: Rethinking the sensual life of the state. *Anthropological Theory*, 205-225.

Low, S. M. (2009). Towards and anthropology theory of space and place. *SEMIOTICA*, 21-37.

Mitchell, T. (2006). Society, Economy, and the state effect. In A. Sharma, & A. Gupta, *Anthropology of the state. A reader* (pp. 169-187). Malden: Blackwell Publishing.

Navaro-Yashin, & Yael. (2007). Make believe papers, legal forms and the counterfeit. *Anthropological Theory , 7* (1), 79-98.

Ong, A. (1996). Cultural Citizenship as Subject-Making. *Current Anthropology*, 737-762 .

Ordoñez, J. T. (2013). Documentos e indocumentados: Antropología urbana, inmigración y ciudadanía. *Revista de Antropología y ciudadanía*, 83-101.

Salazar González, F. (2011). En Bogotá: en la búsqueda de una nueva ciudadanía y del retorno . In L. G. Vasco Uribe, *Voces. Los Embera en Bogotá* (pp. 6-26). Bogotá: Alcaldía de Bogotá.

Segato, R. (1999). Identidades políticas y alteridades históricas. *Anuario antropológico 97*.

Stepputat, F. (2005). Violence, Sovereignty, and Citizenship in Postcolonial Peru. In T. Blom Hansen, & F. Stepputat, *Sovereign Bodies. Citizens, Migrants, and States in the Postcolonial World* (pp. 61-82). Princenton : Princenton University Press.

Troulliot, M.-R. (2011). *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno.* Popayán: Universidad del Cauca-Universidad de los Andes.

Ulloa, A. (2001). El Nativo Ecológico: Movimientos Indígenas y Medio Ambiente en Colombia. In M. Archila, & M. Pardo, *Movimientos sociales, estado y democracia en Colombia.* . Bogotá: ICANH-CES-Universidad Nacional de Colombia.

Van Cott, D. L. (2000). *The Friendly liquidation from the past: the politics of diversity in Latin America.* Pittsburgh: University of Pittsburgh .

Vasco Uribe, L., Salazar González, F., & Ardila Calderon, G. (2012). *Voces, los Embera en Bogotá.* Alcaldía Mayor de Bogotá. Bogotá : Alcaldía Mayor de Bogotá.

Verdery, K. (2013). Matthew Hull and ethnographies of the state. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 407–10.

Von Benda-Beckmann, F., Von Benda-Beckmann, K., & Griffiths, A. (2009). Space and legal pluralism: and introduction. In F. Von Benda-Beckmann, K. Von Benda-Beckmann, & A. Griffiths, *Spatializing law. An anthropological geography of law in society* (pp. 1-31). Farnham , England: Ashgate Publishing limited .

Wanderley, F. (2009). Prácticas estatales y el ejercicio de la ciudadanía:. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 67-79.