

Entre el ayer y el hoy: un estudio sobre las prácticas ancestrales de los Embera-Dobida, a partir de los miembros de la comunidad de Uradá, Quibdó, Colombia

Florez Rojas, Carlos Andres; Mecha Forastero, Baltazar

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Florez Rojas, C. A., & Mecha Forastero, B. (2020). Entre el ayer y el hoy: un estudio sobre las prácticas ancestrales de los Embera-Dobida, a partir de los miembros de la comunidad de Uradá, Quibdó, Colombia. *Revista Kavilando*, 12(1), 15-27. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-96142-2>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:


This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Entre el ayer y el hoy: un estudio sobre las prácticas ancestrales de los Embera-Dobida, a partir de los miembros de la comunidad de Uradá, Quibdó. Colombia

Between Yesterday and Today: A Study on the Ancestral Practices of the Embera-Dobida Communities, from the Members of the Community of Uradá, Quibdó. Colombia

Flórez Rojas, Carlos Andrés; Mecha Forastero, Baltazar

 Carlos Andrés Flórez Rojas
carlos.flores@uniclaretiana.edu.co
Uniclaretiana, Colombia
Baltazar Mecha Forastero
d-baltazar.mecha@utch.edu.co
Uniclaretiana, Colombia

Revista Kavilando
Grupo de Investigación para la Transformación Social Kavilando,
Colombia
ISSN: 2027-2391
ISSN-e: 2344-7125
Periodicidad: Semestral
vol. 12, núm. 1, 2020
revistakavilando@gmail.com

Recepción: 01 Mayo 2019
Revisado: 01 Julio 2019
Aprobación: 01 Octubre 2019

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/jatsRepo/377/3771835002/index.html>

Nuestra revista y contenidos editoriales cuentan con acceso abierto y se rigen bajo la licencia Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional.

Resumen: La extracción de recursos naturales y minerales, junto con el desarrollo del conflicto armado ha obligado a diversas comunidades étnicas, entre ellas la del pueblo Emberá Dobida - del departamento del Chocó, Colombia - a ubicarse en un contexto urbano, específicamente en la ciudad de Quibdó, su capital. Durante este proceso, sus saberes ancestrales comienzan a configurarse, una vez hacen contacto con el occidental. El enfoque metodológico de la investigación es el cualitativo, debido al abordaje profundo de los datos, desde la experiencia de vida de los participantes, quienes pertenecen a una comunidad indígena; específicamente al pueblo Emberá Dobida. Provisionalmente, se ha podido dar cuenta de un recorrido por las prácticas tradicionales de dicho pueblo en los territorios de origen y cómo han cambiado en el territorio actual. Con esto se ha podido concluir hasta ahora, que dichas prácticas se ven amenazadas por la ruptura de los vínculos entre la cotidianidad, el territorio y lo espiritual. Pero también, existen algunas manifestaciones de resistencia que buscan mantener vigentes aquellos saberes ancestrales que se puedan ajustar a las condiciones del nuevo territorio.

Palabras clave: cultura tradicional, indígena, tradición oral, identidad cultural, territorio ocupado.

Abstract: The extraction of natural and mineral resources, along with the development of the armed conflict has forced various ethnic communities, including that of the Emberá Dobida people - from the State of Chocó, Colombia - to be located in an urban context, specifically in the city of Quibdó, its capital. During this process, their ancestral knowledge begins to be configured once it makes contact with the Western people. The methodological approach to this research is qualitative, due to the in-depth approach to data, from participants' life experience, who belong to an indigenous community; specifically, the Emberá Dobida people. Provisionally, it has been possible to make a tour of the traditional practices of that people in the territories of origin and how they have changed in the current territory. With this, it has been possible to conclude so far that these practices are threatened by the breakdown of the links between everyday life, territory, and the spiritual. But also,

there are some manifestations of resistance that seek to keep in place that ancestral knowledge, which can be adjusted to the conditions of the new territory.

Keywords: Traditional Culture, Indigenous, Oral Tradition, Cultural Identity, Occupied Territory.

INTRODUCCIÓN

El artículo muestra los avances de la investigación titulada Impactos de la desterritorialización en el mantenimiento de las prácticas ancestrales en la comunidad Emberá Dobida, asentada en el casco urbano de Quibdó. Cuyo enfoque metodológico es el cualitativo, debido al abordaje profundo de los datos, desde la experiencia de vida de los participantes, quienes pertenecen a una comunidad indígena; específicamente al pueblo Emberá Dobida. Se ha podido dar cuenta de un recorrido por las prácticas tradicionales de dicho pueblo en los territorios de origen y cómo han cambiado en el territorio actual. Con esto se ha podido concluir hasta ahora, que dichas prácticas se ven amenazadas por la ruptura de los vínculos entre la cotidianidad, el territorio y lo espiritual.

La desterritorialización es un fenómeno que ha estado presente en el contexto colombiano, ya sea por los efectos del conflicto armado o la imposición de los proyectos relacionados con la extracción de recursos naturales en las zonas más vulnerables del país. Deleuze y Guattari (2002) lo definen como el abandono de un territorio para abrir fronteras, la cual facilita la producción de unas prácticas particulares en un territorio novedoso. Sin embargo, se debe tener en cuenta que este abandono no siempre se da de manera voluntaria u organizada, sino que también está asociado con la pérdida del control simbólico y físico de un territorio de una comunidad en particular (Haesbaert, 2013).

Una de las referencias del desarrollo económico en Colombia ha sido la economía extractiva de recursos naturales. Derivado de ello, han surgido diversos proyectos que han intervenido distintas zonas del país, en especial donde se ha concentrado el conflicto armado. Esto, ha hecho que diversas comunidades étnicas abandonen sus territorios y se establezcan en las ciudades, con el fin de salvaguardar sus intereses y focalizar sus prioridades en función de buscar lugares donde se puedan sentir seguros. En este orden de ideas, la adaptación a estos sitios, implicaría adoptar las dinámicas que se dan en el lugar receptor, reconfigurando así sus formas de mantener vigentes sus prácticas ancestrales (Zebedúa, 2011; Osorio-Campillo, Maya-Sierra y Rojas Sánchez, 2015).

Las causas asociadas con este tipo de abandonos producen modificaciones irreparables y destruyen, a su vez, su patrimonio material, inmaterial y cultural de las comunidades afectadas, ya sea por el conflicto armado o la ejecución de un proyecto extractivista. Por esta razón, las comunidades se ven forzados a expandir sus fronteras hasta las grandes ciudades, donde el intercambio de recursos culturales con la población receptora, no solo produce una hibridación en la cultura, sino también configuran sus rituales o creencias, debido al cambio del espacio físico (Grimson, 2001).

Para efectos de la investigación, se hizo un seguimiento de este tipo de hibridaciones culturales en una comunidad Emberá Dobida, que se estableció en el casco urbano de Quibdó, capital del departamento de Chocó en Colombia; específicamente en la comunidad Uradá en el barrio Cabí de dicha ciudad. Los miembros de esta comunidad generalmente provienen de diversas regiones del Chocó, tales como: el Atrato, afluentes costeros del Pacífico y del Baudó (Organización Nacional Indígena de Colombia, S.F.; Consejo Regional Indígena del Chocó, 2012).

Con relación a lo anterior, se analizaron aquellos efectos que ha tenido el fenómeno de la desterritorialización en la reproducción de las prácticas ancestrales de dicha comunidad, indagando básicamente en la producción de narrativas asociadas con la producción de los significados acerca del

desarrollo de las prácticas a partir de la relación entre aspectos lingüísticos y materiales. Para ello, a continuación, se tomaron en cuenta los conceptos de desterritorialización y prácticas ancestrales.

Por un lado, la desterritorialización se tuvo en cuenta como un “movimiento por el cual se abandona un territorio” (Deleuze & Guattari, 2002, p. 517) que da apertura a nuevas formas de agenciamiento, a través de la reterritorialización. En otras palabras, se podría afirmar que la desterritorialización, es un proceso por el cual se amplía el propio territorio (Deleuze & Guattari, 2002); con respecto a la reterritorialización, no debe ser confundida como el retorno a un lugar de origen, sino hace referencia al conjunto de artificios del desterritorializado que implementa en el nuevo territorio (Haesbaert, 2013).

Mientras que las prácticas ancestrales, según la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura, las definen como aquellos conocimientos desarrollados por las comunidades a través del tiempo para gestionar sus propios territorios o ambientes locales. Estos, tienen un sentido práctico que ha sido reproducido, por medio de la observación directa de generación en generación como una estrategia de incrementar la resiliencia en el territorio y de sus comunidades. En este orden de ideas, esta concepción se complementa con la definición de prácticas sociales, propuesta por Thomson (2002) cuando afirma que estas prácticas son un “conjunto de comportamientos, de acciones, de gestos, de enunciados, de expresiones y de conversaciones portadoras de un sentido, en virtud de los cuales los individuos se comunican entre sí y comparten espacios, experiencias, representaciones y creencias” (p. 213). Por esta razón, estos se abordarán como aquellas construcciones comunitarias, que no solo les permite cohabitar con las plantas y animales de su entorno, sino también unas formas de alimentar su espiritualidad, tradiciones y cultura (González, 2015).

METODOLOGÍA

El paradigma del estudio se sitúa en el interpretativo, que consiste en el abordaje de toda acción cargada de una intención, que le permite al sujeto acercarse a ciertos sectores de la realidad y darle un sentido particular; a estos hechos, se les considera como interpretaciones (Bautista, 2011).

Con relación a lo anterior, las experiencias serán tomadas en cuenta como un discurso donde las van construyendo a medida que va trascurriendo el diálogo entre el investigador y el investigado, a partir de dos niveles: a) personal y b) como miembro de un grupo. Así mismo, se tendrán en cuenta tres dimensiones en sus discursos, tales como: a) la subjetividad; b) heterogeneidad y c) historicidad. Esto con el fin de abordar profundamente las formas en las que la comunidad Embera Dobida construye su memoria histórica en una zona urbana. Por esta razón, el enfoque metodológico de la presente investigación será cualitativo.

El método que se implementó fue el de historia de vida, haciendo uso de la entrevista semiestructurada como técnica, la cual hace referencia a la “esfera de la vida cotidiana, del pasado que remite al presente, el complejo de las relaciones interpersonales, la auto imagen y la imagen del entorno” (Portilla, 2014, p. 44). Su mayor importancia radica en la descripción de los acontecimientos del pasado reconociendo al individuo como un agente histórico y cultural, el cual trae consigo una cultura, pero al trasladarse a otro contexto se adapta a su nuevo ambiente, sin olvidar su cultura. En este caso, se hará uso de la historia de vida temática, dado que se tomarán en cuenta aspectos de su vida personal, las prácticas ancestrales de su comunidad, su participación en ellas tanto en el territorio de origen como en el actual; esto, con el fin de acceder a la memoria personal y colectiva, relacionada con las cotidianidades de la comunidad en un espacio y tiempo particular (Mckernan, 1999; Chárriez, 2012)

POBLACIÓN

Los participantes han sido 10 miembros de la comunidad indígena de Uradá, ubicada en la ciudad de Quibdó, mayores de 18 años y que hayan vivido la transición de un territorio a otro. También, fueron personas

que tuvieron un acercamiento directo a los conocimientos tradicionales de los Emberá Dobida y fueron seleccionados a partir de un muestreo por conveniencia.

RESULTADOS

Para dar cuenta de cómo ha sido la reconfiguración de las prácticas ancestrales de la comunidad Emberá Dobida, se han tenido como referencia tres etapas: territorio originario, desterritorialización y reterritorialización. Estos escenarios muestran de manera explícita la transición que han tenido que atravesar esta comunidad, desde su territorio original hasta llegar a un contexto urbano. El primero, muestra las dinámicas instauradas en el territorio donde los participantes crecieron, aprendieron e incorporaron su ancestralidad y, además, desarrollaron unas habilidades bajo un contexto de autosostenibilidad y armonía entre lo social, económico y espiritual; el abandono territorial, da cuenta de los motivos o circunstancias por las que llegaron a la ciudad de Quibdó y su proceso de adaptación a un contexto diferente, en donde se vieron obligados a aprender a aprender nuevas habilidades, e incluso un nuevo idioma, para poder subsistir en el nuevo territorio. Y, por último, en el proceso de reterritorialización, muestra cómo dentro de las dinámicas de los participantes dentro del territorio cohabitan dos fenómenos antagónicos como los procesos de aculturación y resistencia a perder sus prácticas ancestrales.

TERRITORIO ORIGINAL

Los participantes, cuando se referían a su territorio originario, lo describían con mucho detalle, hecho que produjo la suficiente confianza con los investigadores para iniciar la entrevista. Haciendo uso de esta circunstancia, ellos empezaron a relatar cómo había sido su infancia en la cual recordaron cómo era su cotidianidad en ese entonces, su alimentación, su espiritualidad y las celebraciones que hacían. En primer lugar, ellos mencionaron a las personas con quienes habían crecido, algunos habían crecido con la mamá, el papá y los hermanos, otros habían crecido solo con la mamá o el papá y otros con algún pariente (por ejemplo, tíos o abuelos), pero el eje transversal en todos ellos fue el acompañamiento de los viejos de la comunidad, quienes en adelante se referirán como los mayores.

Las personas con quienes crecieron, al igual que los viejos de la comunidad, contribuyeron a que los participantes aprendieran distintos oficios cotidianos, cuyo propósito era generar habilidades que les pudieran servir como un medio para conseguir alimento y autosostenibilidad fortaleciendo sus habilidades físicas y espirituales para que pudiera asistir tanto a su familia como a la comunidad. En primera instancia, los oficios estaban distribuidos según el sexo: por un lado, los hombres se dedicaban a la caza y pesca; en cambio, las mujeres se dedicaban a la cocina y elaboración de tejidos. Sin embargo, otras actividades productivas como la agricultura y elaboración de distintas artesanías las realizaban tanto hombres como mujeres. En dichos espacios, los mayores compartían los conocimientos sobre cómo llevar a cabo estas actividades y, manifestaban los participantes, les otorgaban un rol activo durante su ejecución, a través de la asignación de responsabilidades menores; a medida que los niños iban aprendiendo el oficio, estas se complejizaban poco a poco.

De esta manera, los niños a medida que iban adquiriendo y fortaleciendo algunas habilidades para desarrollar unas tareas específicas, no solo las usaban para apoyar a sus cuidadores sino también para proponer actividades recreativas para socializar con otros niños; estas actividades se matizaban de acuerdo a la tarea que les haya tocado acompañar, por ejemplo: si estaban aprendiendo a cazar, algunos simulaban ser las presas y otros los cazadores; las niñas aprendían a hacer muñecas con trozos de palma o tanto niños como niñas nadaban en el río, esto con el fin de fortalecer destrezas para ganar habilidad cuando se necesitara un apoyo

para redireccionar una balsa. Por lo tanto, los juegos servían como espacios para fortalecer aquello que habían aprendido con los mayores.

Además de los beneficios pedagógicos de incorporar a los niños en las actividades productivas de la comunidad, también podía mantener vigente una forma de alimentación característica de la comunidad Emberá (similar en todas las familias de este pueblo) que les permitía tener una relación particular con su territorio ubicado en un nivel espiritual, dado que, en él no solo encontraban diversos tipos de carne, vegetales u hortalizas, sino que estos se podían aprovechar a medida que se respetara a los espíritus de la naturaleza y de los animales. Esto quiere decir, que los mayores también le enseñaban a los niños y jóvenes cuáles eran las circunstancias en las cuales ellos podían cazar, pescar, sembrar y recoger sin afectar su territorio.

Este tipo de aprendizajes tenían como propósito evitar el desgaste paulatino del territorio y establecer una armonía con los espíritus; entre ellos se encuentra la madre de agua, quien habita los ríos. De acuerdo con el P1, existía una regla que consistía en que no se debía arreglar el animal cazado cerca de un río, porque esta acción molestaba a la madre de agua y el cazador podía ser asesinado por ella; tampoco se debía pescar cuando el río tenía un nivel bajo, dado que eso era un indicio de que este espíritu no estaba produciendo la cantidad suficiente de peces para ese día, entre otras reglas que no solo eran transmitidas por los mayores, sino también por los jaibanás.

Los jaibanás eran los mediadores entre las personas y los espíritus de la naturaleza, por esta razón ellos tenían un rol importante en la comunidad. Ellos, se comunicaban con los espíritus a través de los cantos o los sueños para consultarles acerca de las plantas más apropiadas para curar una enfermedad y su ubicación o identificar una solución a un problema que había dentro o fuera de la comunidad. Teniendo en cuenta el papel mediador del jaibaná, él tenía la posibilidad de usar dicha comunicación para diferentes fines, ya sea para hacer el bien o hacer el mal. Por tanto, los productos que emergen de este tipo de relaciones pueden llegar a ser beneficiosas o perjudiciales a nivel personal (relación directa con una persona en particular) o comunitaria.

Si bien existen algunos saberes que son exclusivos para los jaibanás, no se encontró una condición específica para que alguien lo pueda ser, sino que el que desee ser uno puede acudir a ellos para que lo pueda preparar para asumir este tipo de funciones. En este sentido, los participantes reafirman los modelos de enseñanza y aprendizaje que usan los mayores para transmitir el conocimiento a las nuevas generaciones. Sin embargo, en este caso el aprendiz debe ser más reservado con las habilidades que ha aprendido.

En cuanto a los escenarios asociados con la transmisión del conocimiento ancestral, también se reproduce en otros escenarios como el de las celebraciones. Estos se diferencian de los oficios, ya que este tiene un sentido aplicado de varios conocimientos como el de la preparación de los alimentos (actividades productivas), propiciar un ambiente de convivencia y fraternidad en la comunidad (espiritual) para mantener vigentes sus muestras artísticas como la música, el baile y la aplicación de la jagua, tanto en el rostro como en el cuerpo.

En este tipo de escenarios (y en la vida cotidiana) las personas usaban un tinte natural, extraído de un fruto llamado jagua. La particularidad de este tinte es que reúne tres características asociadas con su uso en el rostro y en el cuerpo: a) sentido práctico, dado que el efecto de este tinte los protege de las picaduras de algunos insectos, actúa como un protector solar y rejuvenece el cabello; b) sentido social, podría usarse como una especie de vestido para las celebraciones o dar cuenta del ciclo vital en el cual se encuentra en ese momento y c) sentido espiritual, en el cual reflejan algún espíritu de la naturaleza. Es por ello que los participantes afirman que lo social, económico y espiritual actúan de manera mancomunada y deben actuar en armonía; esto se diferencia de lo occidental, puesto que estos tres niveles se dan de manera independiente.

PROCESO DE DESTERRITORIALIZACIÓN

Las razones de los miembros de las comunidades para abandonar sus respectivos territorios van desde motivos personales hasta por afectaciones del conflicto armado. En el caso de los participantes, se pudo evidenciar

que seis fueron por razones del conflicto armado, dos por modificaciones en el territorio originario y uno por ingresar al sistema educativo en calidad de estudiante. A pesar de las diferencias entre los motivos mencionados, se pudo encontrar unos patrones similares durante este periodo y estos son: intercambio cultural, pérdida de la vigencia espiritual y restricciones en el nuevo territorio. Estos patrones se caracterizan por traer secuelas que han puesto en conflicto sus principios ancestrales con los que están institucionalizados en el mundo occidental.

En este punto, es donde las relaciones que establecen los participantes con el mundo, una vez arribaron a la ciudad de Quibdó, comenzaron a reconfigurarse debido a que las condiciones del modelo occidental los obligaron a abandonar su territorio, sus tradiciones y su lengua.

La manifestación de los procesos de adaptación en la ciudad para poder acceder a recursos básicos se vieron reflejados en la incorporación forzada de discursos y prácticas que se manejan en el mundo occidental, hizo que sus dinámicas cambiaran de una manera significativa en distintos niveles, por ejemplo: a) económico, pasaron de cultivar su propio alimento a tenerlo que conseguir con dinero y adherirse a un empleo para poder conseguirlo –con el agravante que no disponían de la formación estandarizada exigida para ingresar al mundo laboral en la ciudad– o hacían uso de algunas habilidades que habían aprendido en la comunidad para ingresar a un empleo informal; b) social, la ruptura de redes sociales o la incomunicación con otros miembros de la comunidad en Quibdó, hizo que las redes de apoyo se redujeran durante la etapa de establecimiento en el nuevo territorio. Algunos, contaban con familiares o amigos que residen en la ciudad, y ellos les colaboraron para conseguir un lugar en donde vivir; sin embargo, el aislamiento era inminente. Y c) organizativo, en el territorio originario, los lazos organizativos en las comunidades eran soportadas por la oralidad, en cambio en la ciudad para ser reconocidos como tal tenían que contar con un reconocimiento legal para acceder a unos derechos.

Asimismo, ocurría con los participantes que habían sido víctimas del conflicto armado, es decir: ellos tenían que reunir unos requisitos establecidos por la ley colombiana para ser reconocidos como víctimas de dicho conflicto, de lo contrario no podían acceder a las ayudas que brinda el Estado. Durante el desarrollo de este tipo de trámites, inherentemente iba acompañado de un proceso de intercambio cultural, que estaba atravesado por actos de discriminación de los habitantes del territorio receptor, quienes empezaron a invalidar sus manifestaciones ancestrales y los invitaban a que asimilarán prácticas y estéticas occidentalizadas para ser aceptados; entre esas solicitudes, también incluía el idioma. Este tipo de incorporaciones hizo que, paulatinamente, los conocimientos ancestrales comenzaran a estar en un segundo plano, por razones de sobrevivencia. De manera que, los medios y formas de transmitir el conocimiento ancestral comenzaran a diluirse en una cotidianidad urbanizada y, por ende, la pérdida de la vigencia espiritual de sus prácticas.

Con relación a lo anterior, algunos participantes precisan que las condiciones de la ciudad dificultan la conservación de sus creencias a nivel espiritual, ya que en este tipo de escenarios los jaibanás pierden el contacto con los espíritus de la naturaleza y eso se ve evidenciado en la existencia de espíritus como la madre de agua: quien ha perdido fuerza, porque el idioma, los cantos y las ensoñaciones se han visto afectadas por los cambios que ha sufrido la población Emberá Dobida en Quibdó; el Participante 3 afirma lo siguiente “hoy en día hay mucha gente y la madre agua y los poquitos jaibaná o caciques que existen ya no existen los que sabían más sus brujerías o sus creencias”.

La pérdida progresiva de la espiritualidad junto con las restricciones en el nuevo territorio, puesto que los participantes afirman que ya no cuentan con los recursos y espacios suficientes para cultivar sus propios alimentos, ha hecho que aparezcan problemáticas que no habían experimentado antes, tales como suicidio, consumo de sustancias psicoactivas, delincuencia, entre otros. Simultáneamente, los participantes hacen referencia a la transformación de las relaciones entre las nuevas generaciones y los mayores ya que, en el contexto urbano, según la Participante 9 “los jóvenes más bien están es como irrespetando a los abuelos (...) no es como anteriormente que uno veía un joven o una jovencita dirigía la palabra hacia un mayor con respeto en lengua de nosotros”.

La confluencia de afectaciones en los diversos niveles, incluyendo las discriminaciones que han sufrido los Emberá Dobida en el contexto urbano y la pérdida de las condiciones para conservar su legado espiritual, ha hecho que se forme un caldo de cultivo para que se presenten fenómenos como el de la aculturación, puesto que los jóvenes que proceden de familias Emberá no se reconocen como tal, para poder ser aceptados socialmente. Por ende, este tipo de prácticas muestran como progresivamente sus prácticas ancestrales, según los participantes, no solo se van desgastando sino también diluyendo en el tiempo y espacio actual.

RETERRITORIALIZACIÓN

Una vez los participantes se han ubicado en la ciudad de Quibdó con sus respectivas familias, específicamente en la comunidad de Uradá en el barrio de Cabí, comienzan a retomar sus respectivas cotidianidades en medio de un escenario en el cual no tienen más opción que hacer parte de las dinámicas de la ciudad, aprender español para poder establecer un contacto inmediato con las diferentes instituciones del Estado y sociales (cuyo fin es volver a tejer sus redes sociales en la ciudad o fortalecer aquellas con las que contaba antes de llegar a Quibdó), enviar a sus hijos al colegio, ingresar al mundo laboral, entre otras actividades. Sin embargo, durante estos procesos de adaptación, los discursos, prácticas y materialidades asociadas con sus prácticas ancestrales comienzan a matizarse con elementos occidentales.

Un ejemplo de dichas combinaciones entre lo ancestral y lo occidental es el uso de alimentos enlatados o con conservantes para preparar sus platos típicos, un ejemplo de ello es el uso de los cubos de caldo para preparar el sancocho de pescado. Adicional a lo anterior, así como se pueden mezclar, el consumo de alimentos occidentalizados predomina sobre los ancestrales, debido al factor de disponibilidad (por ejemplo, es más fácil y económico comprar carne de pollo que de zaíno); por esta razón, algunas prácticas culinarias se van perdiendo a lo largo del tiempo. Sin embargo, las prácticas que hay alrededor de la alimentación se conservan, por ejemplo, la acción de compartir el alimento entre quienes se encuentren en ese momento, sin importar la cantidad de personas[i]. También, se debe mencionar que, en el caso de la alimentación, su frecuencia se ve alterada hoy en día, debido a que varias familias de la comunidad de Uradá no tienen empleos fijos y muchas veces pueden comer una o dos veces al día.

Bajo ese escenario, se puede evidenciar que las circunstancias que están alrededor de la alimentación son una muestra de los fenómenos antagónicos que coexisten en dicha comunidad –y se podría decir que en varias comunidades indígenas que se encuentran en el casco urbano de Quibdó– que determina la vigencia de sus prácticas ancestrales y son: el olvido y la resistencia.

Por un lado, el olvido es un fenómeno que está asociado con otros elementos como el abandono de ciertas prácticas ancestrales en la ciudad (debido a la disponibilidad de recursos que podían conseguir en su territorio originario) y la discriminación que han sufrido durante los procesos de intercambio cultural en la ciudad, lo cual ha disipado las maneras tradicionales de transmitir el conocimiento en la comunidad. Se pudo observar, que el olvido se ve reflejado en ciertos sectores de adultos, quienes, en algunas ocasiones, omiten reproducir aquellas prácticas que aprendieron en el territorio a las nuevas generaciones. De cierta manera, esto se vea reflejado en los discursos de estos jóvenes cuando no se reconocen como Emberá Dobida; es en este punto donde se ve el fenómeno de la aculturación.

Si bien en la etapa de desterritorialización se habla de la aculturación, se distingue de la reterritorialización, ya que la primera tiene fines adaptativos en un sistema novedoso; en cambio, en la etapa posterior es por la poca información que reciben las nuevas generaciones y adoptan una cultura más inmediata, haciendo que predomine en sus prácticas y discursos. Además, que viene es validado y aceptado socialmente en sus medios más inmediatos y, en algunas circunstancias, se convierten en mediadores entre la comunidad y el mundo occidental, como lo indica la Participante 5: “que aprenda a leer (se refiere al hijo), uno le pregunta, hijo esto que es pa’ que hijo vaya enseñando a uno, eso, me gustaría que lo estudiara mi hijo”.

La incorporación en las dinámicas urbanas de los miembros de la comunidad de Uradá, también se incorporaron nuevas materialidades que modificaron sus prácticas y es el uso de internet y, con ello, computadores junto con los celulares inteligentes. Este tipo de tecnología, comenzó a sustituir otras formas de pasar el tiempo en las nuevas generaciones, ya que sustituyeron las actividades dinámicas por las pasivas y, según los participantes, esto afectó en la relación con los adultos a diferencia como era antes: cuando los jóvenes servían de apoyo a los adultos para desarrollar unas habilidades; ahora esto ya no es de interés para ellos.

A pesar de ello, los participantes también afirman que el uso de este tipo de tecnologías (con un enfoque claro) puede ser útil no solo para recuperar algunas prácticas ancestrales, sino también para difundirlas para que las personas que no son Emberá puedan validarlas y aceptarlas. Por esta razón, uno de los participantes afirma que él procura grabar los bailes que se realizan en la comunidad y registrarlos en fotografía, con el fin de conservar el recuerdo y mostrárselos a sus hijos. Este tipo de registros sirven para que las nuevas generaciones se motiven a participar o a aprender algunas expresiones artísticas ancestrales. Adicional a ello, a pesar de la incursión de los celulares en su cotidianidad, varios participantes afirman que aún siguen hablando en su propia lengua, con el fin de que esta no desaparezca, por ejemplo:

a veces por eso la comunidad siempre cuando ve a la gente de organizaciones que necesitan, aquí siempre me han llamado, “profe, necesitamos su ayuda, necesitamos su niña que venga preparado, que estamos en tal parte, entonces ella siempre pide, pregunta a ella, miya ¿van a ir? Si, - responde ella - pero tiene que reconocermelo, porque ahora, ella dice que, que ahora porque mucha, mucha video o fotos y en otro país los que están recogiendo esa información. (Participante 1).

En este orden de ideas, la comunidad Emberá Dobida de Uradá[ii] se han visto obligados a dejar algunas prácticas (como la gastronómica y varias actividades productivas tradicionales), modificar otras (replicación de la distribución espacial de las casas en el nuevo territorio) y conservar otras (expresiones artísticas, celebraciones, lengua, uso de la jagua) denotando las maneras en las cuales han establecido unas formas de resistencia para reivindicarse como pueblo ancestral. Dado que en algunos momentos han abandonado unas prácticas, pero las han recuperado. Es el caso de la jagua: durante el proceso de desterritorialización, la comunidad receptora banalizaba esta muestra y varios miembros se vieron forzados a dejarla de usar. Pero, en el periodo de reterritorialización la volvieron a retomar. Es por esta razón, los participantes han demostrado su intención de persistir en estos actos de resistencias, para que su legado ancestral no desaparezca, lo que constituye una nueva forma de despertar.

DISCUSIONES

La cotidianidad durante la infancia o juventud de los participantes transcurrió en un medio en el cual tuvieron la oportunidad de participar directamente en la transmisión de las prácticas ancestrales, en las cuales estaban articulados asuntos asociados con lo económico, social y espiritual, que les permitía estar en armonía con su territorio. De esta manera, este escenario se puede contemplar que se asimila a lo que se plantea a partir de la paz enérgica, que hace referencia a la unión de los opuestos, en este caso lo masculino y lo femenino: si bien aprendían y desempeñaban distintas labores, había algún punto en el cual se encontraban y era en la agricultura, producción de tecnologías o artesanías y el uso de la jagua. Desde la perspectiva de este tipo de paz, indica que la conexión entre estos opuestos permitía que la relación entre los miembros de la comunidad y entre esta y el territorio que habitaban se mantuviera equilibrado (Dietrich, 2012).

Además, se pudo observar que el acceso a los significados asociados con la ancestralidad (a través de los mayores), los participantes daban cuenta de que la relación que establecían con la naturaleza, así mismo lo hacían con los objetos, materialidades como elementos fundamentales para llevar a cabo sus actividades o perpetuar sus costumbres, con el fin de aprovechar al máximo y de manera sostenible los recursos naturales que disponían en su medio. En este punto, se puede afirmar que la ejecución de estas actividades tenía un

sentido performativo, en el cual los objetos que utilizaban también adquirirían un protagonismo para generar una(s) realidad(es). Bajo este principio, el objeto o materialidad permiten establecer una relación transversal que vincula diferentes propiedades del mundo, que van desde lo físico, político, tecnológico y psicológico (Latour, 2008).

Con relación a lo anterior, desde una perspectiva de Iñiguez (2005) y Latour (2008) se puede afirmar que el hecho de que un objeto este dotado de un significado, esto quiere decir que dejan de ser neutros y comienzan a tener una función específica durante el proceso de construcción de la realidad. En otras palabras, la materialidad, por el hecho de participar en una acción intencionada, se encuentra bajo un marco de lo simbólico que permite reproducir ciertas prácticas. Por tal razón, la materialidad también debe tenerse en cuenta al momento de abordar los procesos previos y posteriores a la desterritorialización de la comunidad y las narrativas de los participantes

En este orden de ideas, las experiencias y materialidades asociadas con las prácticas ancestrales, también están cargadas de emotividad al momento de ser recordadas. Dado que, en las narrativas de los participantes dieron cuenta de la relación que existe entre lo social (comunidad), natural (territorio) y supra-natural (los espíritus de la naturaleza) las cuales también brindaban el espacio espaciotemporal para que estas prácticas pudieran reproducirse, de generación en generación. Una vez la armonía entre estos tres elementos, ya fuera por afectación del territorio, conflicto armado o situaciones de tipo personal que los forzara a abandonar su territorio y por lo tanto sus saberes comenzaran a entrar en un riesgo potencial de desaparecer, debido al fenómeno de la desterritorialización (Dietrich, 2012; Monje, 2015; Osorio-Campillo, Maya-Sierra y Rojas Sánchez, 2015)

Durante los procesos de desterritorialización y reterritorialización, uno de los patrones encontrados fue el inicio de un eventual proceso de aculturación presente en la comunidad de los participantes; en especial en las nuevas generaciones. Dado que la desconexión de los miembros de la comunidad con el territorio original y en los canales de comunicación entre los jóvenes y los mayores, hizo que las formas de transmitir los conocimientos ancestrales perdieran un valor simbólico (p.ej. ya no se pueden enseñar técnicas de caza, porque no hay animales disponibles en la ciudad, curar ciertas enfermedades por la falta de acceso a las plantas medicinales que se requieren para hacerlo). De esta manera, el significado de estos conocimientos comienza a pasar de un plano concreto a uno abstracto, cuyo acceso se vuelve restringido y anónimo, como lo afirmaría Berger y Luckman (2003); esta podría ser una razón por la cual se han tomado distancias entre las generaciones que integran la comunidad y se hayan modificado los canales de transmisión del conocimiento ancestral (Deleuze & Guattari, 2002; Berger & Luckman, 2003).

Además, que las dinámicas de la ciudad están bajo el marco de un pensamiento moderno, en el cual considera que los daños al territorio o ambientales es un asunto de tipo político y, la opinión hegemónica acerca de la naturaleza, es que es solo naturaleza y pensar “lo contrario, pensar que las montañas o los animales son personas que no son humanos es una creencia cultural” (Blaser & de la Cadena, 2018, p. 2). Esta premisa, se puede ver reflejada en las narrativas de los participantes cuando el Estado desconoce las particularidades de las familias Embera o ponen en marcha proyectos que ponen en riesgo la estabilidad ambiental de los territorios, donde el conflicto armado y los proyectos extractivos se han establecido.

Bajo este panorama, durante los procesos de reterritorialización de las comunidades, en este caso de la familia Emberá Dobida, las ciudades cuentan con planes de contingencia para atender a la población víctima del conflicto armado, pero no desterritorializada. Es decir, existen procedimientos que permiten atender, aparentemente, a quienes son clasificados como víctimas del conflicto armado, siempre y cuando tengan un pensamiento occidentalizado, pero aquellas medidas para quienes se ven obligadas a salir de su territorio por razones distintas, son limitadas.

Por esta razón, las estrategias que se tienen pensadas para atender este tipo de circunstancias han contemplado asuntos de tipo burocrático (formalidades para ser reconocido como víctima directa e indirecta) y económico, pero se ha dejado de lado otros como el cultural, de identidad y subjetividad. Por lo

tanto, este tipo de estrategias han dejado relegado estos puntos que, a la larga, terminan contribuyendo a la desaparición de las prácticas ancestrales de las comunidades indígenas (Walsh, 2002).

En esta misma línea, este tipo de fenómenos presentes en los jóvenes, Zebedúa (2011) propone que la construcción de la identidad de esta población acoge diversos elementos que provienen de la exposición a los medios masivos de comunicación y las diferentes alternativas de manifestación simbólica que se desliga del territorio y saberes ancestrales, lo cual se desliga de una sola forma de interpretar el mundo para pasar unos matices amplios para hacerlo. De esta manera, estos hallazgos coinciden con los relatos de los participantes cuando hacen mención a una postura pasiva de los jóvenes para replicar aquellas prácticas ancestrales que pueden llevar a cabo en el nuevo territorio.

Hay que mencionar, además, que durante los procesos de identificación tanto de los mayores como los jóvenes en el nuevo territorio; quienes son estigmatizados por las comunidades receptoras. Los sitúa en un lugar donde deben decidir si continuar reproduciendo su ancestralidad o ser legitimados en un contexto urbano. Puesto que, a pesar de que (de acuerdo con las experiencias que han compartido los participantes) los indígenas tengan habilidades o competencias para desenvolverse en la ciudad, constantemente se ven en la obligación de la legitimación para acceder a sus derechos, aun sabiendo que los estigmatizan por el hecho de ser indígenas: estos resultados son similares a los de Pérez (2014), cuando plantea que una estudiante sobresaliente proveniente de Latinoamérica, a pesar de sus capacidades siempre debe buscar ser legitimada con sus docentes y compañeros, a pesar de ser estigmatizada por su país de procedencia.

Sin embargo, dentro del territorio, también existen manifestaciones que procuran contrarrestar los efectos de la aculturación y es la recordación conjunta de ciertas prácticas ancestrales que pueden mantenerse vigentes, teniendo en cuenta el contexto social e histórico que están viviendo; además de la creación de organizaciones reconocidas por la ley, como una estrategia de visibilización a partir de acuerdos participativos y comunitarios. Estas manifestaciones de empoderamiento, son similares a las expuestas por Briones (2010) cuando acude al caso de una comunidad mapuche, cuyas situaciones que los unían no solo eran las problemáticas o intereses comunes, sino los potenciales performativos que les permitía hablar sobre sus propósitos de lucha y planear un presente y futuro común, manteniendo vigente su memoria histórica como pueblo. De tal manera, que las historias de cada uno de los miembros contribuyen al establecimiento de una conversación común, en la cual articula elementos que transforman en luchadores a personas del común.

Así que, la articulación de aquellos elementos que transforman a las personas del común, en el caso de los participantes de la investigación, fueron elementos cotidianos como el uso de la jagua, las parumas (en el caso de las mujeres), la chicha en ocasiones especiales, la lengua original y la organización de las casas dentro del resguardo, emulando la distribución espacial del territorio original. Hace que, dentro de las posibilidades, los participantes hacen que los jóvenes puedan tener un acceso a las prácticas ancestrales. En este punto, se puede observar que estas personas que procuran mantener vivas sus tradiciones, aprovechan el nuevo territorio para reactivar su memoria como pueblo y así evitar el olvido de sus orígenes, así como lo plantea Giménez (2009).

CONCLUSIONES

La interdependencia entre las actividades económicas, sociales y espirituales es una característica de las prácticas ancestrales de la familia Emberá Dobida – al igual que las demás familias – cuyo conocimiento sobre cómo mantener esta dinámica recaía en los mayores y jaibanás. Por un lado, replicaban el conocimiento a partir de actividades cotidianas, es por ello que le asignaban un papel activo a las nuevas generaciones para que lo replicaran en un futuro inmediato y lejano. Mientras que los jaibanás se responsabilizaban de mantener el equilibrio entre las relaciones de interdependencia para que la comunidad pudiera estar en una relación armónica tanto con los espíritus de la naturaleza como con el territorio.

El hecho de que los participantes hayan abandonado sus respectivos territorios y hayan llegado a la ciudad de Quibdó, significó un periodo de tribulación para ellos por el hecho de adoptar de manera forzada una

cultura distinta, encontrar un lugar donde hospedarse (muchas veces sin tener un contacto en la ciudad) y el acceso restringido o nulo a recursos económicos hicieron que los conocimientos ancestrales perdieran vigencia y no fueran considerados lo suficientemente útiles para hallar una solución a corto plazo a este tipo de circunstancias. Además, de los tratos discriminatorios que sufrieron por parte de las comunidades receptoras cuando llegaron a la ciudad.

Una vez los participantes se lograron ubicar en la comunidad de Uradá, si bien se mantienen en condiciones socioeconómicas, manifiestan su intención de conservar sus prácticas ancestrales. Sin embargo, algunos sectores de las nuevas generaciones no comparten ese propósito, dado que en sus respectivos hogares el acceso a los conocimientos ancestrales es limitado y carece de aceptación social fuera de la comunidad. Pero, existen otros sectores de jóvenes que procuran recuperar las prácticas ancestrales que pueden recordar en el territorio actual y el uso de tecnología occidental y la conservación de la lengua son medios por los cuales mantienen vivas los conocimientos ancestrales. Se recomienda para las próximas investigaciones abordar las razones por las cuales no se transmiten este tipo de conocimientos en los padres de familia y jóvenes. Adicionalmente, ahondar en las alternativas para poderlos conservar y tener en cuenta las organizaciones que están llevando a cabo esta labor.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Berger, P. L., & Luckmann, T. (2003). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Carvacho, H. (2013). Consenso y Disenso en la Memoria Histórica y en las Actitudes Hacia la Reparación en Tres Generaciones de Chilenos. Consensus and Dissent in Historical Memory and in Attitudes Toward Reparation in Three Generations of Chileans. *Psyche*, 22, 1–14. <https://doi.org/10.7764/psyche.22.2.601>
- Castro, M. (2008). Jóvenes e indios en el México contemporáneo. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, 6(2), 667–708. Obtenido de <http://www.scielo.org.co/pdf/rlcs/v6n2/v6n2a07.pdf>
- Cháriez, M. (2012). Historias de vida: Una metodología de investigación cualitativa. *Revista Griot*, 5(1), 50–67.
- Consejo Regional Indígena del Chocó. (2012). *Plan de salvaguarda de las comunidades Embera, Embera Chami, Embera Katio y Embera Dobida del área de jurisdicción del CRICH*. Quibdó.
- De la Cadena, M., & Blasser, M. (2018). A world of many worlds. *Contemporary Physics*, 54(2). <https://doi.org/10.1080/00107514.2013.770071>
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2002). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia* (Quinta Ed.). Valencia: Pre-Textos.
- Giménez, G. (2009). Cultura, identidad y memoria Materiales para una sociología de los procesos. *Frontera Norte*, 21(41), 7–32.
- Gómez, E. (2014). Migración interna e indígena en México#: enfoques y perspectivas. *Intersticios Sociales*, (7), 1–28. Obtenido de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=421739500003%0ACómo>
- González Acosta, M. (2015). La emergencia de lo ancestral: una mirada sociológica. *Espacio Abierto*, 24(3), 5–21.
- Haesbaert, R. (2013). El mito de la desterritorialización: del fin de los territorios a la multiterritorialidad. *Cultura y Representaciones Sociales*, 8(15), 9–42. <https://doi.org/ISSN 2007-8110>
- Herrera Amaya, M. E. (2018). Comunidades indígenas urbanas: disputas y negociación por el reconocimiento. *Andamios, Revista de Investigación Social*, 15(36), 113. <https://doi.org/10.29092/uacm.v15i36.604>
- Íñiguez, L. (enero de 2007). Nuevos debates, nuevas ideas y nuevas prácticas en la psicología social de la era "post-construccionista". *Athenea Digital: Revista de Pensamiento e Investigación Social*, 50(8).
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Editorial Manantial.
- Merlinsky, G. (2006). La Entrevista como Forma de Conocimiento y como Texto Negociado: Notas para una pedagogía de la investigación. *Cinta de Moebio*, (27), 27–33.
- Monje Carvajal, J. J. (2015). El Plan De Vida De Los Pueblos Indígenas De Colombia, Una Construcción De Etnocodesarrollo. *Luna Azul*, (41), 29–56. <https://doi.org/10.17151/luaz.2015.41.3>

- Mouriès, T. (2014). ¿Con o sin ancestros#? Vigencia de lo ancestral en la Amazonía. *Anthropologica* [online], 32(32), 17–40.
- Osorio-Campillo, H., Maya-Sierra, T., & Rojas-Sánchez, E. (2015). Territorios y migraciones. Territorialidades en transformación. *Bitácora Urbano Territorial*, 25(1), 113–122. <https://doi.org/10.15446/bitacora.v1n25.47498>
- Pérez, A. (2014). Comunicación intercultural y adolescentes de origen latinoamericano en Canadá. En: C. Pech & M. Rizo (Eds.), *Interculturalidad: miradas críticas* (pp. 127–143). Barcelona: Institut de la Comunicació, Universitat Autònoma de Barcelona.
- Reyes Tovar, M. (2011). La desterritorialización como forma de abordar el concepto de frontera y la identidad en la migración. *Revista Geográfica De América Central*, 2(47E). <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/geografica/article/view/2732>
- Thompson, J. B. (2002). *Ideología y cultura moderna: Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*. Ciudad de México: Universidad Autónoma. Obtenido de http://www.uamenlinea.uam.mx/materiales/licenciatura/diversos/THOMPSON_JOHN_B_Ideologia_y_cultura_moderna_Teoria_critica_s.pdf
- Walsh, C. (2001). (De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador. En: Fuller, N. (Edit.), *Interculturalidad y Política*. Lima, Red de Apoyo de las Ciencias Sociales.
- Zebadúa, J. P. (2011). Cultura, identidades y transculturalidad: apuntes sobre la construcción identitaria de las juventudes indígenas. *Limina. Estudios Sociales y Humanísticos*, 9(1), 36–47.