

**La Configuración de Identidad en la Comunidad Embera
en el Contexto Bogotano**

**Trabajo de Grado Para Optar al Título de:
Magíster en Investigación Social Interdisciplinaria**

Hugo Alberto Valencia Arriaga

Asesor: Jairo Hernando Gómez Esteban

**Universidad Distrital Francisco José de Caldas
Facultad de Ciencias y Educación
Maestría en Investigación Social Interdisciplinaria
Bogotá, D.C., 2021**

Agradecimientos

Resumen

Aunque la Constitución del 91 reconoció los derechos de las comunidades indígenas colombianas, muchos grupos étnicos han visto deterioradas sus costumbres, sus tradiciones e incluso, sus territorios, producto de la violencia endémica que vive Colombia desde hace decenas de años. Una de esas comunidades es la de los Embera, particularmente los Dóbida, que debió enfrentar las terribles condiciones del desplazamiento forzado, del desarraigo cultural, de las difíciles condiciones de existencia y hasta de la infame condición de vivir en tierras ajenas como exiliados en su propia patria. Con el propósito de responder a la pregunta sobre la configuración de la identidad cultural de esta población en la ciudad de Bogotá, nos dimos a la tarea de consultar voces autorizadas, no sólo desde las fuentes bibliográficas, sino especialmente desde el análisis de los enunciados de los propios protagonistas de la historia y de los discursos del poder que los afecta, aplicando el diseño de investigación análisis crítico del discurso ACD, desde un enfoque cualitativo. El resultado de tal ejercicio de investigación nos permitió elaborar una visión actualizada del tipo de vida, circunstancias y problemáticas asumidas por los Embera en la capital y las recomendaciones que ellos mismos hacen para superar su difícil situación, a partir de sus propios aprendizajes y vivencias.

Palabras Clave: Cultura, identidad, Embera Dóbida, Desplazamiento, Contexto urbano.

Abstract

Although 1991's Colombian Constitution recognized indigenous communities' rights, many ethnic groups have seen their customs, traditions and even their territories deteriorate, because of the endemic violence that Colombia has been experiencing for dozens of years. One of these communities is Embera, particularly Dóbidas, who had to face the terrible conditions of forced displacement, cultural uprooting, difficult conditions of existence and even the infamous condition of living in foreign lands as exiles on their own Homeland. In order to answer the question about the configuration cultural identity of this population in the city of Bogotá, we undertook the task of consulting authorized sources, not only from bibliographic sources, but especially from the analysis of the protagonists' statements of the story themselves and the power's discourses that affect them, applying the research design critical analysis of the ACD discourse, from a qualitative approach. The result of this research exercise allowed us to develop an updated vision of life style, circumstances and problems assumed by Emberas in the big city and the recommendations that they themselves make to overcome their hard situation, based on their own learning and experiences.

Key Words: Culture, Identity, Embera Dóbida, Displacement, Urban context.

Tabla de Contenido

| | |
|---|-----------|
| Introducción..... | 8 |
| 1. Estado del Arte | 13 |
| 1.1 El Jaibaná | 13 |
| 1.2 Cestería | 19 |
| 1.3 Viviendas | 21 |
| 1.4 Contexto tradicional | 22 |
| 1.5 Uso económico de la tierra | 23 |
| 1.6 Desplazamiento durante la conquista | 24 |
| 1.7 Desplazamiento en la actualidad..... | 25 |
| 1.8 El encuentro de dos culturas | 26 |
| 1.9 Lengua..... | 27 |
| 2. Marco Teórico | 30 |
| 2.1 Identidad cultural..... | 30 |
| 2.2 Configuración de identidad | 35 |
| 2.3 Grupos sociales preestatales..... | 38 |
| 2.4 Tensiones entre el estado y los grupos preestatales..... | 42 |
| 2.5 Contextos indígenas tradicionales | 47 |
| 2.6 Lenguaje..... | 49 |
| 2.7 Funciones comunicativas | 49 |

| | |
|--|-----------|
| 2.8 Lengua y cultura | 50 |
| 2.9 Estructura social e ideología..... | 51 |
| 2.10 Rutinas y rituales..... | 52 |
| 3. El Análisis Crítico del Discurso (ACD) | 55 |
| 3.1 Historia del ACD..... | 56 |
| 3.2 El ACD como metodología de investigación | 58 |
| 3.3 El discurso como práctica social..... | 61 |
| 3.4 Aspecto ideológico ACD | 62 |
| 3.5 Aspecto de poder ACD..... | 64 |
| 3.6 Aspecto histórico | 66 |
| 4. Análisis de Resultados | 69 |
| 4.1 La visión de los Embera Dóbida..... | 69 |
| 4.2 Coordinadas de Análisis | 70 |
| <i>4.2.2 Referentes sociales que giran alrededor de la Comunidad Embera...</i> | <i>75</i> |
| 4.3 Los contextos de la Identidad Cultural Embera..... | 78 |
| 4.4 Cómo se Configura la Identidad Embera en una ciudad extraña..... | 83 |
| 4.5 Los complejos entornos de un nuevo contexto | 88 |
| 4.6 Identidad Embera en la ciudad de Bogotá..... | 91 |
| 4.7 Las nuevas relaciones de poder | 93 |
| 4.8 Distintas formas de configuración | 95 |

| | |
|---------------------------|-----|
| Conclusiones | 101 |
| Referencias | 105 |

Introducción

A partir de la Constitución de 1991, Colombia se define como país multicultural. Esta nueva visión significó el reconocimiento de las diferentes etnias dentro del territorio nacional con el fin de proteger sus tradiciones y sus derechos. Tal perspectiva, no solo incluyó a las comunidades indígenas, sino también cubrió a los descendientes de migrantes de un mismo origen nacional, que no se reconocían como una etnia (turcos, libaneses y gitanos). Las comunidades negras también fueron reconocidas como etnia. A partir de este nuevo enfoque, se destacan positivamente las diferencias raciales y culturales de la población en Colombia.

En este sentido, la nueva legislación registró las diferentes necesidades que poseen cada pueblo o cada etnia de manera independiente. Sin embargo, el mayor problema de este enfoque etnocentrista reside en el esencialismo que puede tener, es decir, afirma que la identidad de los individuos depende de la etnia a la cual pertenece. Por lo tanto, su identidad no puede ser modificada para ser reconocido como tal, lo cual genera estereotipos y prejuicios. Por supuesto, esta nueva visión de país buscaba proteger y reivindicar los diferentes grupos humanos dentro del territorio, reconociendo sus diferencias; además, esta nueva visión trajo consigo el derecho a la propiedad colectiva y la vigencia de distintas tradiciones jurídicas indígenas. Igualmente, se estableció una coordinación con la jurisdicción nacional bajo el imperativo de que todos protejan y garanticen la diversidad étnica y cultural.

De otro lado, se aceptaron las lenguas indígenas como oficiales dentro de los diferentes territorios. Esto favoreció a ochenta y seis grupos étnicos y a sus sesenta y cuatro idiomas nativos. En el caso de las comunidades Embera y Wounaan, a partir de

esta ley, éstas se organizaron en cabildos y comenzaron un proceso de rescate de sus tradiciones, principalmente de su lengua, debido a que la educación escolar, en un principio, fue impartida por misioneros católicos en internados. En estas instituciones eran substraídas las formas tradicionales de educación de su cultura; solo hasta el 2011 la diócesis de Quibdó dejó de tener una influencia directa en la educación escolar Embera. Hoy en día, en los colegios, existen profesores propios de la comunidad y foráneos; además, una buena parte de los contenidos son impartidos en su lengua tradicional y rescata sus prácticas culturales ancestrales.

En cuanto a la organización territorial, se reconoció la soberanía del 25% del territorio nacional para las comunidades indígenas; gran parte de este territorio se ubicó en las selvas, desiertos y llanuras, en zonas poco fértiles para el desarrollo de la agricultura. Como el pueblo Embera tiene un origen seminómada, han habitado un extenso territorio desde Panamá hasta algunas zonas de Ecuador pasando por una gran parte del pacífico colombiano; por esta razón, los resguardos y cabildos se ubicaron en los departamentos de Risaralda, Antioquia y Chocó, principalmente.

Todos estos elementos han servido como una forma de construcción y mantenimiento de la identidad Embera; sin embargo, la identidad no se debe entender como algo que permanece estático en los individuos, sino como algo cambiante, dependiendo de la relación que éste tiene con su entorno, tanto con los elementos en común, como también a partir del reconocimiento de las diferencias entre las personas o las diferencias que existen con las sociedades.

De esta forma, se puede observar cómo existen, al menos, dos tipos de identidades; por una parte, el individuo se reconoce como un yo y, por otro lado, como

nosotros. La importancia que le otorga el individuo a la identidad como yo o como nosotros depende, en gran medida, del tipo de sociedad en la que se desenvuelve. En este sentido, en las sociedades más industrializadas se otorga mayor importancia a las características que hacen único al individuo frente a los demás, mientras que, en las sociedades menos industrializadas, o más primitivas, como las llama Elías (1989), se le otorga más importancia a las características que poseen en común los individuos y se reconocen como nosotros.

Es necesario analizar de manera conjunta esta relación entre el individuo y la sociedad, ya que el individuo transforma a la sociedad y la sociedad transforma al individuo; además, sus acciones solo tendrán sentido en la medida en que se examinen de forma contextual. Tal relación entre los individuos, la sociedad y sus distintas entidades crean entramados de interdependencia en diferentes niveles.

A partir de lo anterior, y con el fin de dar cumplimiento a los requerimientos académicos en el desarrollo de la maestría, formulamos nuestra pregunta de investigación: ¿Cómo se configura la identidad cultural de la población Embera desplazada en la ciudad de Bogotá? para responderla, nos propusimos un objetivo general: Estudiar la configuración de la identidad cultural en la comunidad Embera en el contexto urbano de la ciudad Bogotá. Con el propósito de lograr los mejores resultados de nuestra meta, nos planteamos tres objetivos específicos; primero, distinguir cómo el cambio del contexto configura la identidad en la población Embera desplazada en la ciudad de Bogotá; segundo, explorar los rasgos principales de la configuración de la identidad cultura Embera en la ciudad de Bogotá; tercero, analizar cómo se transmiten los

conocimientos tradicionales de la cultura Embera en el contexto urbano de la ciudad de Bogotá.

Vale anotar que en el transcurso del ejercicio investigativo nos surgieron otras preguntas relevantes: ¿Cómo influye el contexto urbano de la ciudad de Bogotá en la configuración de la identidad Embera? ¿De qué manera la lengua Embera se convierte en una forma de resistencia cultural para la conservación de su identidad en la ciudad de Bogotá? ¿Cuáles son las mayores limitantes para mantener las tradiciones Emberas en Bogotá?

De otro lado, esta investigación se justifica por su impacto notable en la propia comunidad Embera, que puede reflexionar sobre su identidad en el marco del desplazamiento y de las difíciles circunstancias de su desplazamiento hacia la capital, su presente y su futuro como etnia; igualmente, se llama a la sociedad bogotana a reflexionar sobre un problema que se ha vuelto visible en las calles y cuyos orígenes ignora; también, la institución universitaria se beneficia de este ejercicio investigativo, pues, en la medida en que visualiza los desenvolvimientos sociales de esta población está en condiciones de formular enunciados más ajustados a los contextos actuales y a ofrecer caminos de solución mucho más pertinentes con sus necesidades.

En cuanto a la metodología empleada en esta investigación, se empleó el enfoque cualitativo porque permite procesar puntos de vista, opiniones y enunciados tomados desde distintas perspectivas, muchas veces subjetivas, con el propósito de observar los múltiples posicionamientos asumidos frente a una situación social determinada; de otro lado, se aplicó el diseño de investigación Análisis Crítico del Discurso (ACD) de Van Dijk, que nos permitió incursionar en los aspectos más destacados de los planteamientos

Emberas, de los desplazados en la ciudad capital, relacionados con los cambios y persistencias Identitarios, relaciones de poder, ideología e historia, pues analiza el lenguaje, o la semiosis como una parte fundamental de la vida social de los individuos de acuerdo con sus contextos.

Finalmente, este trabajo de grado muestra cómo se configura la identidad Embera en el contexto urbano de Bogotá, en donde se recibe una cantidad importante de esta población, desplazada por diferentes causas: algunos, por problemas de la violencia; otros, para mejorar sus condiciones y, en fin, otros para continuar con sus estudios.

1. Estado del Arte

El pueblo Embera se concentra, en mayor parte, en los departamentos del Chocó, Risaralda y Antioquia, en Colombia; este es un elemento importante para poder entender parte del mundo de la comunidad, pues sus actividades culturales se adaptan y se transforman según los recursos que encuentran.

Esta comunidad divide, principalmente, en cuatro familias: Dóbida, Katío, Chamai y Wounaan. La palabra Embera significa gente; dependiendo de la familia lingüística, puede significar “gente” de río, de montaña... sus primeros asentamientos se realizaron en las playas del río Baudó, afluente de mucha importancia dentro de su visión del mundo.

1.1 El Jaibaná

Es una de las personas más importantes dentro de la comunidad, el Embera Nengarabe explica: un Jaibaná, “...son los espíritus, almas de los hombres, animales, vegetales e incluso son los fenómenos naturales como el arco iris y el rayo, toda cosa tiene Jai” (Vasco, 1985, p.11).

Por otro lado, el lingüista Caudmont (como se citó en Vasco, 1985) en su vocabulario Chamí, traduce Jaibaná por Chaman y nos ofrece como significado de Jai, “espíritu protector, agregando que la raíz Jainé es la del verbo dormir” (p.11). Así mismo, lo considera la panameña Torres de Araúz (1983) y el padre Santa Teresa (1924), aunque en algunos apartados de sus obras refieren que es enfermedad; por otro lado, el autor Pinto (1978) rechaza insistentemente la definición, teniendo en cuenta su experiencia de más de cuarenta años de interacción con los indígenas y sostiene que “Nosotros no hemos podido comprobar esa significación” (p.283).

En el diario de Luis Guillermo Vasco, se reconoce a los Jaibanás como los representantes más poderosos de la organización; se narra cómo estos integrantes no tienen un trato especial dentro de la comunidad y se afirma que para convertirse en uno de ellos no es importante el sexo, ni la procedencia familiar y que tampoco son eximidos de las labores diarias; “deberán tumbar el monte, sembrar, cazar, trabajar como peones asalariados, hacer las cerbatanas y sus flechas y otras” (Vasco, 1985, p.25). Y para el caso de las mujeres, prepararán alimentos, harán las labores de cuidado con los más pequeños, realizarán la cerámica y cestería y otras actividades relacionadas.

Es importante mencionar que según Vasco (1985) la mayor parte de los Jaibanás, en la actualidad, son hombres; análogo con lo relatado en la mitología y en las tradiciones. Sin embargo, también hay figuras femeninas, por algunas personas llamadas “muy brujas” (p.25). Y también hay narraciones de que en los orígenes mitológicos el jaibanismo tenía un vínculo muy estrecho con la mujer.

Ser Jaibaná solo se logra a través de la preparación, del aprendizaje constante y de las múltiples experiencias que le permitan encontrarse para desplegar su espíritu. El aprendizaje del Jai generalmente se realiza entre familiares, es decir, de padres a hijos, sin cumplirse un parámetro especial de selección del sucesor de los saberes, aunque, algunas veces hay personas que poseen un talento curativo único y se sueñan sanando.

Algunos autores como Santa Teresa (1924) y Torres de Araúz (1966) mencionan otra forma de seleccionar al discípulo, que se da a través de un sueño con el hijo de una mujer embarazada, en el que el Jaibaná puede observar al niño o niña curando y le transfiere parte de su poder. Sostienen que se selecciona a una mujer gestante, se escupe sobre su vientre y se recitan cantos divinos para asegurar que el nonato sea

hombre, se continúa con palabras y reflexiones que le permiten una larga vida para que llegue a ser un excelente Jaibaná. Más exactamente uno de los autores menciona:

El Jaibaná que ha de infundir su ciencia sopla sobre la madre, intercalando sus soplidos con unas frases semitonadas haciendo voto para que no muera prematuramente, sino que nazca con felicidad y llegue a ser un buen Jaibaná. (Santa Teresa, 1924, p.30)

La autora Torres de Araúz (1966), explica que el ritual empieza cuando el maestro y el aprendiz son pintados con jagua por dos mujeres a la vez que el aprendiz realiza el tallado de esculturas en madera, finalizando con el tallado de su propio bastón, así aprende a hablar y a cantar con los espíritus y, de igual forma, a conocer las hierbas medicinales.

El espíritu fuerte del Jaibaná se forja a través de varios días de insomnio, aislamiento, algunas veces entrar en estado alterado de conciencia inducido por sustancias alucinógenas y ayunos prolongados, todo esto acompañado de la guía de un maestro, y así, de esta forma el espíritu aparecerá en los sueños del aprendiz.

Según Deluz (1975), el aprendizaje es una “repetición nocturna y monótona de cantos cuyo sentido no comprenden los aprendices, junto con la toma de bebidas fuertes, a veces adicionadas con alucinógenos como la datura y el banisteriopsis caapi (pildé)” (p.8).

Diferentes autores les otorgan a los sueños prioridad para el quehacer curativo, pues se considera que, en ellos, el Jaibaná habla con los espíritus quienes dan respuesta y poder de curar el alma de los enfermos.

Otras herramientas importantes para las Jaibas son las bebidas embriagantes, alucinógenas, el uso de madera y jagua. Al respecto, afirma Vasco (1985) que la bebida por excelencia de los Jaibanás es la chicha de maíz, aunque también usan chicha de chontaduro, de panela o un tipo de aguardiente llamado viche, la cual es preparada de forma ritual, en ollas, por mujeres vírgenes, esto va acompañado por cantos sagrados para los espíritus.

Durante los diferentes ritos los Jaibanás toman estas bebidas mientras entonan cantos sagrados para los espíritus; otra parte, la colocan en ollas; las ofrecen de igual forma a los Jais en los altares, para que tomen y no se aburran de la compañía, según la creencia de los Emberas los Jais toman de estas bebidas en el plano en el que se encuentran.

Con respecto a los alucinógenos, González (1966) manifiesta que no todos los Jaibanás utilizan las flores de borrachero; él menciona dos tipos de Jaibanás, el tonguero, que sí lo utiliza, y el benkina, que no lo hace, considerando al primero un mejor Jaibaná por que logra conexión directa con los espíritus, así “puede ver mejor, más clara, la causa de la enfermedad” (p.48).

Reichel-Dolmatoff (1960) señala que esta práctica está asociada a conseguir un espíritu o un Jai tutelar por parte de los aprendices. Este estado de alucinación es guiado por el maestro del aprendiz; posteriormente, se procede a la enseñanza del uso de estas sustancias y otras yerbas.

Existen objetos hechos en madera que el Jaibaná utiliza en curaciones o ceremonias de chicha, bastones, figuras antropomorfas y zoomorfas, buques, tablas,

tambor canoa, asientos y cruces. Este tipo de artículos se utilizan para que los espíritus tutelares guíen las curaciones.

En algunos casos, el uso de estos objetos ha pasado a un segundo plano, pues ellos pueden prescindir de su uso. Si se realiza una clasificación de sus diversos empleos, las figuras antropomorfas están asociadas a los espíritus tutelares. Reichel-Dolmatoff (1960) diferencia dos tipos: los que representan espíritus ancestrales particulares y los que representan espíritus ayudantes mágicos subordinados; las figuras zoomorfas, antropomorfas, en forma de manos y lanzas, son empleadas en los procesos de curación de enfermedades.

De otro lado, los bastones también sirven para guiar la enseñanza de los aprendices, mostrando cómo puede haber varios Jais, pero solo uno es el principal. Con el tiempo, el aprendiz talla su bastón, siendo este el centro del poder mágico del nuevo Jaibaná. Según Reichel-Dolmatoff (1960), “si un enemigo se apodera del bastón y lo rompe, su dueño muere” (p.123).

Otra interpretación de los objetos es que es una representación de los Jais, estos solo contienen los espíritus buenos y son de ayuda para la medicina y para cazar los demonios. Santa Teresa (1924), explica la curación de la locura, “el Jaibaná chuza con el bastón la paruma del enfermo y lo declara sano” (p.45-46). De esta manera, le da al bastón una importancia mayor.

En la cosmovisión Embera, los fenómenos naturales tales como los arcoíris, los rayos, los truenos, las lluvias, entre otros, son producto de la manipulación y la relación que tienen los Jaibanás con la naturaleza.

Betania (1964) narra las creencias ligadas al arco iris, comenta que cuando aparecen varios de ellos es porque va a morir un Jaibaná. En el Andágueda, el arco iris se mantiene en una quebrada llamada Okubuma, es una culebra que se alimenta de cangrejos y es de varios colores, cuando no tiene qué comer se encumbra y se dilata, formando un descomunal arco y chupa la sangre de los muchachos, quienes mueren al poco tiempo, los Jaibanás le cantan cuando la ven muy hambrienta y pueden hacerla retirar.

Urbina (1979) menciona un suceso que los Embera llaman ombligada, definida como un rito mágico mediante el cual se frota el cuerpo de la gente con polvos u otros derivados de ciertos animales (oso, águila, etc.) para que así adquieran sus cualidades. Cuenta que Caragabí, un legítimo Jaibaná, sobó a sus hijos con una mezcla compuesta de ojos de tigre y de gato; en consecuencia, veían en la oscuridad. Esto constituye una típica ombligada.

Otro mito de los Embera, relacionado con los Jaibanás, se relaciona con la resurrección, Vasco (1985) relata en su obra que la idea más difundida es que los Jaibanás resucitan a los varios días de su muerte, luego de haber sufrido una amplia transformación física, convirtiéndose en mohanas, menciona que Tulia Valencia cuenta que cuando se da la muerte a un Jaibaná, hay que descuartizarlo en una forma especial para que no reencarne en Mohana.

Los Mohana son muertos que se levantan, se salen de la tumba, pero no por encima, le crecen las uñas y con ellas escarban la tierra, hacen un túnel y se salen muy lejos, las pestañas les crecen hasta la barbilla y las cejas también, el pelo largo se lo echan sobre la cara, pero siempre se reconoce de quién se trata. Se comen a los niños.

En sus mitos cuentan cómo los Embera los escuchan mientras duermen en un tambo; los Embera se encierran y apagan las luces, no importa que el alma del muerto esté en el cielo o en el infierno, porque es solamente el cuerpo, además, como ya está muerto, no puede morir otra vez (Vasco, 1985).

1.2 Cestería

Otro aspecto para tener en cuenta de la cosmovisión de la cultura Embera, son las artesanías, utilizadas como adornos. Vasco (2002) relata que este tipo de artesanías no son llevadas por los integrantes de la comunidad, más bien es un intercambio comercial, para obtener una retribución económica.

En contraposición con lo anterior, hay quienes afirman que estos productos culturales están integrados por completo, portan contenidos sociales, familiares, mágicos y religiosos, según Herrera (1992) este tipo de artesanías están más en el campo de lo simbólico y estructuran un universo de significados para la comunidad.

A causa de la enorme extensión de su territorio, la producción cultural es diversa y se ha transformado a través del tiempo por los diferentes fenómenos que los atraviesan, como el desplazamiento, la minería ilegal o la escasez de recursos para realizar algunas actividades. También, se pueden destacar algunos puntos comunes de los diferentes asentamientos desde Risaralda hasta la parte baja de los ríos San Juan y Atrato, se destacan la cestería, tejidos de collares, pulseras, con respecto a las mujeres; en los hombres se destaca la agricultura, la caza y la talla de madera (Vasco, 1985).

En este sentido, la cestería Embera, se observa cómo las técnicas, productos y materiales varían dependiendo el sector en donde se ubique la comunidad, en algunas la materia prima es de difícil acceso, por tal razón algunas mujeres se ven obligadas a

realizar intercambios; en otros grupos la especialización en la producción y comercialización de productos ha sido tan alta que distinguen entre los productos de consumo y los de autoconsumo.

En los Embera-Katío del alto Andágueda, Vasco (1985) sostiene cómo la cestería está en decadencia y se han remplazado algunos artículos tradicionales. Algunas de las razones son la no existencia del *joro*, la *konga* y la *iraca*, esenciales para su producción.

Por otro lado, el *sinsu* o chusque es abundante en esta zona. Este material sirve como materia prima para la fabricación de canastos grandes que las mujeres Embera utilizan para transportar productos agrícolas, entre otras. Con este material también se producen otras cestas más chicas que usan para transportar maíz y otras semillas.

Debido a la poca producción en esta actividad, el conocimiento de la fabricación de estos productos se encuentra en las mujeres adultas de la comunidad y la transferencia de estos saberes se realiza en las familias.

En las comunidades del río Atrato, la cestería es la actividad más importante en la producción cultural, el tallado de madera es mínimo y la alfarería es inexistente, esta actividad ocupa la mayor parte del tiempo en las épocas que no son de cosecha.

Los materiales que se usan para esta actividad son; la hoja blanca o biao (*torridó*), de cuyos tallos se sacan las tiras para tejer, también se extraen tiras del tallo de la *iraca*, que es llamada *joropo*, y de la hoja de *parara*, una palma.

En el tramo Tutunendo-Carmen del Atrato de la carretera Quibdó-Medellín, como eje, se encuentran diferentes comunidades Embera que han podido conservar la tradición de la cestería, por la calidad de la materia prima y la facilidad de la obtención.

Las comunidades de esta región utilizan estas cestas para su comercio y para el uso propio, la calidad y la abundancia de material ha permitido que elaboren otros tipos de productos, como los sombreros, mochilas, petacas (las petacas son canastos de base cuadrada, con esquinas en punta y de forma cúbica con tapas) y los llamados *punisasa*, que son un tipo de canasto (Vasco, 2002).

1.3 Viviendas

Las viviendas de los Embera son tambos; están construidas de forma circular, elevada del piso, para evitar que entren animales o el agua cuando crece el río, no tienen divisiones en el interior, y la cocina se ubica en uno de los costados del lugar.

Las familias Embera son extensas, suelen vivir abuelos, padres, hijos y nietos, usualmente, a las orillas de los ríos, que son usados como medios de comunicación y de intercambio.

Para ellos la forma en la que están construidas sus casas simboliza un poco de su cosmovisión; de acuerdo con un diagnóstico actualizado en apoyo con el Ascek y Ministerio del interior y Justicia (2011) se evidencia que:

Una zona entre el suelo y el piso de la vivienda, *deakadebena*, lugar de habitación permanente de jais, a los cuales se les corta el acceso al piso de la vivienda quitando la escalera en las noches; el espacio comprendido entre el piso y el zarzo, *deebena*, lugar de vivienda de los Embera y donde se desarrollan las relaciones sociales; un espacio comprendido entre el zarzo y el techo de la vivienda, *itarebena*, que simboliza el mundo de arriba, el mundo de *Itare*, el mundo de los jais de los antepasados y, finalmente, la cúpula o remate de la vivienda.

(p.48)

En el estudio titulado Geografía Humana de Colombia por el Instituto Colombiano de Antropología ICANH (1992) en el que participa la autora Astrid Ulloa, afirma que tradicionalmente los Embera se organizaban en pueblos de una forma segmentada, principalmente, en familias nucleares y extensas. Estas comunidades se asentaban a lo largo de los ríos Atrato y San Juan y no se reconocía ningún tipo de organización política más que la familia.

Actualmente, se conserva la organización familiar, pero en una forma menos extensa a causa de las diferentes problemáticas que se tienen por la tierra, cuando un joven consigue pareja se busca un terreno nuevo para la pareja; adicionalmente, se adopta una organización sociopolítica, compuesta por un cabildo existente, elegido a través de una asamblea conformada por el gobernador, segundo gobernador, secretario, fiscal, y varios alguaciles. Este cabildo se elige cada dos años, teniendo la posibilidad de reelección y está encargado de velar por los derechos de la comunidad.

1.4 Contexto tradicional

Las comunidades indígenas poseen una relación especial con su entorno, para estos pueblos no únicamente es tener acceso a un pedazo de terreno "...para trabajar y producir sino de poder establecer con ese espacio las relaciones que lo configuran como territorio de una sociedad particular, permitiendo, al mismo tiempo, la continuidad de su existencia como sociedad específica" (Vasco, 2002, p.293).

Se podrían identificar dos aspectos importantes para comprender cómo han entendido este concepto: lo sociocultural y lo jurídico-político, el primero es concebido como un espacio de interacciones vitales de la comunidad, desde lo jurídico-político, el territorio es una propiedad privada colectiva, definida por la Constitución Política de

Colombia de 1991 como entidad territorial que goza de autonomía para la gestión de sus intereses (Secretaría del Senado, 2019).

En este sentido, es necesario destacar que los territorios indígenas fueron definidos en el Decreto 2164 de 1995, Artículo 2° como: Áreas poseídas en forma regular y permanente por una comunidad, parcialidad o grupo indígena y aquellas que, aunque no se encuentren poseídas en esa forma constituyen el ámbito tradicional de sus actividades sociales, económicas y culturales (Ministerio del Interior, 2014). Con estas medidas jurídicas se buscó otorgar autonomía a los pueblos indígenas en sus tierras.

En el caso de los pueblos Embera, que tradicionalmente son un población seminómada, han habitado principalmente el Pacífico Colombiano, en una zona que comprende no solo parte del territorio político del actual Chocó, sino también algunas regiones de los departamentos de Antioquia, Caldas, Risaralda, lo cual demuestra que el concepto de territorio para estos pueblos no estaba en su naturaleza, determinar un territorio para definir los espacios de su ser social y establecer relaciones, o diferencias con otros pueblos, es verdad que se identificaban sitios de cacería y de cultivos como propios y aunque tenían sitios de origen que consideraban sagrados, estos sitios no conformaban por sí solos la noción de territorio, tal como se comprende hoy (Organización Nacional Indígena de Colombia, 2002).

1.5 Uso económico de la tierra

Para los Embera antes de la colonización de sus territorios solo existía el concepto de comunidad, debido a que no había el concepto de propiedad o de valor económico, el uso de la tierra y el aprovechamiento de sus recursos eran colectivos.

La relación de esta comunidad con la tierra está estrechamente asociada a la siembra del maíz, debido a que estos periodos de cosecha determinaban los asentamientos que aprovechaban los recursos y cuando se presentaban indicios de escases eran abandonados para su recuperación y migraban a zonas con mayores recursos para la siembra y la recolección (Vasco, 1985).

1.6 Desplazamiento durante la conquista

La conquista española produjo como consecuencia el abandono forzado de las tierras que habitaban y la migración de las comunidades hacia zonas de clima y de productividad diferentes. En consecuencia, la relación con la tierra cambia y son obligados a tener asentamientos. Según Vasco (1985), en los años 1530, 1539 y 1638 los españoles realizaron varias incursiones con el ánimo de controlar a los Emberas, quienes huían y se organizaban para atacar las misiones, pueblos y expediciones.

De acuerdo con Nicoletti (2002) las misiones Jesuitas y los Franciscanos fueron autorizados para evangelizar a las comunidades indígenas y negras las cuales se refugiaron en las montañas y en los ríos.

Por otro lado, según Vargas (1993), la organización de los Embera era segmentaria. Se encontraba dividida por subgrupos, cada uno con territorio propio. Los subgrupos se conformaban por familias extensas que, a su vez, se integraba por familias nucleares, se conoce que entre ellos se presentaron enfrentamientos, pero, los Embera brindaban la oportunidad a los subgrupos de renovar alianzas en contra de otras comunidades, siendo una estrategia de integración o dispersión según la necesidad, estas formas posibilitaron la fusión de diferentes subgrupos para ir en contra del enemigo en sitios de difícil acceso para los españoles.

Para finales del siglo XVII, los españoles fundan las primeras provincias en lo que hoy es el departamento del Chocó, los municipios de Tatama y Citará. Estos pueblos tuvieron diversas dificultades, debido a que los indígenas se escapaban frecuentemente de ellos; en este mismo siglo la corona no logra consolidar su dominio en la región debido a la presión de los indígenas para expulsarlos y a la huida de los esclavos a las montañas.

Debido a estos fenómenos, la fundación de los pueblos en la región fue de forma lenta y progresiva. Negua, Lloró y Quibdó fueron fundados hacia 1688, Bevará en 1693; Murri en 1711 y Beté en 1719, la fundación de estos municipios tuvo un impacto importante intercultural en la región que aún se puede observar (Werner, 2000).

En estas condiciones los Embera se ven forzados a establecer resguardos, esta figura la imponen los españoles para así convertir a los indígenas asentados en tributarios, ya que ellos no tenían esa forma de organización tradicionalmente.

1.7 Desplazamiento en la actualidad

El conflicto armado en Colombia ha traído consigo múltiples impactos en la sociedad; una de sus consecuencias ha sido el desplazamiento forzoso. Según los datos de la defensoría del pueblo, los departamentos más afectados por este fenómeno son: Nariño, Santander, Antioquia y Chocó. La Defensoría también afirma que entre el 1 de enero y el 7 de junio de 2019, han ocurrido 35 desplazamientos masivos que afectaron a 8.223 personas (Defensoría del Pueblo, 2020).

La comunidad Embera no ha escapado a los actos de violencia por parte de algunos grupos armados. Según el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados ACNUR, la disputa por el territorio les ocasionó 12 desplazamientos masivos

en el 2008 (ACNUR, 2008). En 2018, según datos de la Alcaldía Mayor de Bogotá, se realiza el retorno de 169 núcleos familiares, para un total de 738 personas entre niños, hombres y mujeres, que se encontraban en situación de desplazamiento forzado (Alcaldía Mayor de Bogotá, 2018).

Estos grupos étnicos, con un estado de vulnerabilidad mayor, tienen una atención diferencial para atender estos casos, la corte constitucional en el 2009 reconoce el impacto diferencial que tiene este fenómeno dentro de las comunidades indígenas, debido a que las afectaciones son diferentes gracias a las relaciones tan estrechas que poseen, tanto individual como colectivamente y con su entorno. La mayor afectación diferencial radica en la pérdida de control sobre el territorio, lo cual deteriora los principios fundamentales de los modos de vida que son la base de la construcción de la identidad étnica, entre ellos, la autonomía interna, las formas de gobierno, las formas de producción y las dinámicas de enculturación (Corte Constitucional de Colombia, 2019).

Por otro lado, el desplazamiento forzoso no es la única razón por la cual se movilizan los Embera, existen movilizaciones por conflictos internos en la comunidad, por trabajo, por estudio y movilizaciones como parte de prácticas culturales, este último, básicamente es cuando se casa una pareja y busca nuevas tierras para trabajar.

1.8 El encuentro de dos culturas

La otra cara del fenómeno de desplazamiento, como lo relata la ACNUR (2007), son los lugares de recepción de esta población, siendo Antioquia, Bolívar, Sucre, Valle, Magdalena y Bogotá las zonas donde más se recibe población desplazada.

Por otra parte, los Embera arriban a algunas cabeceras municipales en los departamentos de Risaralda, Antioquia, Valle del Cauca y la ciudad de Bogotá, en estos

sitos de recepción afrontan dinámicas urbanas que se contraponen a los elementos propios de su cultura, existen rupturas lingüísticas, los nuevos contextos ocasionan que los jóvenes pierdan el respeto de los mayores y a otras figuras de autoridad, debido a que el territorio es fundamental para la estructuración cultural.

En un comunicado de la ONIC (2009) se resume la ruptura de los referentes culturales en cuatro quiebres específicos:

1. De los calendarios tradicionales en los que se enmarcan las actividades sagradas, productivas y políticas.
2. De la ruptura, disipación y/o parálisis de los procesos etno-educativos y de salud, así como de los procesos de recuperación cultural.
3. Del cambio hacia la oferta cultural y material de las comunidades receptoras (consumismo y cambio de hábitos alimenticios), y hacia patrones de consumo mercantil o industrial.
4. De la ruptura de los mecanismos colectivos y solidarios de intercambio material y espiritual (minga y fogón, por ejemplo). (p.13)

1.9 Lengua

La lengua Embera proviene de la raíz lingüística denominada chocó, principalmente, se divide en cuatro grupos; Katío, Dóbida, Chamí y Wounaan, estos grupos lingüísticos se concentran en cuatro regiones principales: Bajo Baudó, Alto San Juan, Antioquia / Córdoba y Atrato, constituyéndose en una de las familias lingüísticas más importantes del Pacífico colombiano.

La Familia Lingüística Chocó se considera como de filiación independiente gracias a los trabajos comparativos de Jacob Loewen y está constituida por las lenguas Embera y Wounaan. De acuerdo con Mauricio Pardo y Daniel Aguirre Licht, la lengua Embera consta de un complejo conjunto de variedades dialectales, las

cuales son más o menos inteligibles entre sí, y se distribuyen de manera global en tres áreas principales: Bajo Baudó, Alto San Juan, Antioquia/Córdoba - Atrato, siendo más sencilla la comunicación entre hablantes del Bajo Baudó y de Antioquia/Córdoba - Atrato. Para el Wounaan, existen por lo menos tres zonas dialectales, caracterizadas por variaciones en la calidad de las vocales, y que podrían coincidir con tres tipos de asentamiento que la etnia considera y denomina de manera diferente; dusikpién, que denomina a la gente que vive en la parte alta de las quebradas; duchare, que denomina a la gente que vive en el medio San Juan; y badpién, que denomina a la gente que vive en el bajo San Juan. (Vinasco, 2010, párr.5)

Según un estudio publicado en la revista *Onomázein*, en el 2017, la lengua Embera es hablada por cerca de 70.000 indígenas; la mayor parte de ellos se ubica en Colombia, aproximadamente 52.000. Cerca de 20.000 se encuentran en Panamá y algunos cuantos cientos se localizan en Ecuador (Barreña y Pérez-Caurel, 2017).

En términos generales, los Embera hablan su propia lengua; sin embargo, las condiciones actuales y los desplazamientos forzosos han transformado las condiciones culturales. A pesar de estos cambios, los Embera en el Chocó han luchado para mantener su lengua viva. Según Mecha, Barreña y Mendizabal (2013), los Embera han tratado de mantener su lengua, tanto en el entorno urbano como en las comunidades rurales. El Embera habla habitualmente en su lengua, incluso, muchas de las mujeres y los niños tienen una competencia muy limitada del castellano.

Una de las formas de resistencia cultural que ha tenido esta comunidad ha sido a través de la conservación de su lengua, según Mecha y otros. (2013), los líderes

Emberas del Chocó rechazaron hasta 1986 el uso de la escritura fonológica de la lengua Embera. Este posicionamiento tenía su raíz en el desprestigio y señalamiento de la lengua Embera como lengua diabólica por parte de la Iglesia católica, al inicio de su intervención civilizatoria, evangelizadora y castellanizadora.

Por lo que el rechazo de la educación de la lengua Embera a otras comunidades se convirtió en el camino de la resistencia lingüística y cultural. No obstante, desde 1986, los Embera resolvieron iniciarse en la escritura para fortificar su nivel educativo y permitir que los niños Embera aprendieran a leer y a escribir a partir de su lengua. De esta forma, hasta 1992 se autorizó la investigación lingüística a profesionales de las lenguas y antropólogos. Este reto lo tomó Baltazar Mecha Forastero, indígena Embera, quien en el año 2010 enseñó la obligación de unificar la escritura de la lengua Embera del Chocó, “ratificado en la asamblea de Autoridades Indígenas” (Mecha y otros., 2013, p.64).

Actualmente, la educación escolar se orienta en castellano y, generalmente, de manera oral. Antes del 2011, la diócesis del Chocó era la encargada de gestionar el sistema escolar indígena, fomentando en los últimos años la contratación de docentes Embera-hablantes. Por otro lado, la mayoría de estos docentes carecían de la formación académica; a partir de 2011, las organizaciones indígenas asumieron la responsabilidad de gestión del sistema escolar indígena (Mecha y otros., 2013).

De acuerdo con lo anterior, respecto al objetivo de realizar la integración de la escritura de la lengua Embera y empoderar a los docentes en su lectoescritura, en el año 2010, líderes educativos de OREWA y la Universidad Claretiana FUCLA, lanzaron un proyecto para introducir esta lengua en su sistema escolar indigenista (Mecha y otros., 2013).

2. Marco Teórico

La urgencia de entender en profundidad los referentes en los que se desenvuelven las discusiones sobre el tema de las comunidades indígenas desplazadas en Colombia nos remite a la necesidad de desglosar una serie de conceptos fundamentales abordados desde distintas miradas con el fin de contextualizar nuestra propia perspectiva. Entonces, en este apartado nos dedicamos a clarificar los distintos posicionamientos asumidos en torno a las categorías que se han manejado en la presente investigación.

2.1 Identidad cultural

La identidad y la cultura difícilmente se pueden separar, ya que la primera puede ser el resultado de la interiorización de la segunda, si se toma la cultura como una serie de significados compartidos, relativamente duraderos, no sólo individuales, sino también colectivos; además, la cultura no se debe entender únicamente como cadena de símbolos homogéneos, inmutables en el tiempo.

Por otra parte, los significados culturales se pueden ver en forma de artefactos o comportamientos observables, como, por ejemplo, las artesanías, las danzas o los ritos; otros significados se interiorizan como esquemas cognitivos. A esto, Bourdieu (1985) lo denomina “simbolismo objetivado”; otros autores lo llaman “cultura pública”, y “formas interiorizadas” o “incorporadas” de la cultura.

En este sentido, la cultura posee una serie de rasgos compartidos entre los sujetos que, en consecuencia, según Wallerstein (1992) sirven como rasgos que se diferencia entre las personas y comunidades.

Lo anterior nos permite afirmar que la identidad se construye a partir de las diferencias, del reconocimiento del que está afuera, además, que son construcciones históricas, y no deben tomarse como algo concluido, que no pueda transformarse; por el contrario, ellas se construyen en relación con lo que no es, es decir, con la otredad. Esto implica que tanto la identidad como la cultura toman elementos de otras culturas dando como resultado una hibridación simbólica.

En concordancia con lo anterior, las identidades no son únicas, son múltiples, tanto para los individuos como para las colectividades. Por lo tanto, dependiendo del contexto, una identidad se destaca más sobre la otra, ya sea el género, lo generacional, lo racial, lo étnico o lo cultural. De esta manera se puede observar cómo los individuos se pueden identificar con aspectos diferentes, pertenecer a un determinado grupo, poseer una nacionalidad o una etnia. Estas identidades también pueden ser complementarias y, en algunas ocasiones, oponerse unas a otras, según Hall (1996):

La identidad es siempre un efecto temporario e inestable de relaciones que definen identidades marcando diferencias. De tal modo, aquí se hace hincapié en la multiplicidad de las identidades y las diferencias antes que una identidad en singular y en las conexiones o articulaciones entre los fragmentos o diferencias.

(p.21)

Además, las identidades no solo son asignadas, también son asumidas, es decir, todos los individuos o colectividades que se les atribuye una identidad se reconocen dentro de ella. Otra forma de configurar la identidad resulta de la identificación de los individuos y de las colectividades por sí mismas; en este aspecto, la identidad es el

producto de una serie de prácticas, ritos, símbolos y lenguajes practicados por generaciones.

En el primero de los casos, se denominan identidades proscritas, estas identidades son asignadas y se asocian a colectividades que las asumen de forma parcial, sin embargo, no todas las identidades proscritas son asignadas, ni poseen una serie de comportamientos claramente visibles. Del otro lado, existen las identidades naturalizadas estas operan con una serie de valores y comportamientos naturalizados de esta forma se les asigna determinados comportamientos a los grupos étnicos, género, nacionales, “Los valores que se le atribuyen a una identidad determinada, inciden en la manera como se reclama o configura dicha identidad” (Wade, 2002, p.255).

En este sentido, la identidad se debe tomar como una construcción social, tanto en la configuración de la identidad individual, como en la identidad colectiva, por lo tanto, ésta tiene que verse de una manera flexible, dinámica y relativa, debido a que está en construcción permanente. En consecuencia, las identidades no pueden abordarse desde teorías fundamentalistas.

Se entiende, entonces, que las identidades se construyen desde el discurso, según Hall (1996) “Las identidades se construyen desde dentro, no desde afuera del discurso, necesitamos comprenderlas como producidas en sitios históricos e institucionales específicos dentro de formaciones y prácticas discursivas, mediante estrategias enunciativas específicas” (p.18). Es decir, las identidades están contenidas en los discursos, pues son realidades sociales en las cuales se establecen las percepciones, los pensamientos, las prácticas, las experiencias y las relaciones. Las

formas discursivas son una parte fundamental de la realidad debido a que los humanos son atravesados por el lenguaje.

Por lo tanto, las identidades poseen un componente narrativo en el que se representa al individuo y donde las experiencias adquieren sentido. Estos relatos son configurados desde el exterior al interior, las narraciones pueden tener componentes políticos y materiales, según Restrepo (2004) "...la efectividad material y política de estas narrativas refieren a la ontogénesis y a las políticas de la representación. De ahí que las identidades son constituidas en y no afuera de las representaciones" (p.60).

Además, desde las narraciones, los individuos y los grupos se sienten incluidos o excluidos. En consecuencia, todas las identidades sienten la necesidad de ser narradas. Otro aspecto para tener en cuenta es la relación existente entre la identidad y el poder; es importante debido a que esto no sólo hace referencia a las diferencias, sino también se refiere a la desigualdad y a la dominación. Estas diferencias están ligadas a la conservación de las jerarquías económicas, sociales y políticas en cuanto a la administración y a la obtención de recursos, según Hall (2003) "...las identidades emergen en el juego de modalidades específicas de poder y, por ello, son más un producto de la marcación de la diferencia y la exclusión que signó una unidad idéntica y naturalmente constituida" (p.18). Lógicamente, las exclusiones son de clase, género, raciales, étnicas, culturales entre otras.

Así las cosas, las identidades también sirven como forma de clasificación de los grupos, estas formas de clasificación y de ordenamiento igualmente se asumen como formas de ejercer y conservar el poder.

Toda taxonomía, todo sistema de clasificación y diferenciación, representa un acto de violencia epistemológica, metafísica e incluso fenomenológica. La arbitrariedad y por tanto la contingencia de las taxonomías y las clasificaciones que nos trazan tanto el mapa del mundo como de la historia, se esconde tras el poder de un pronunciamiento cuya autoridad reposa en ese acto de violencia epistemológica. (Mendieta, 1998, p.151-152)

Por lo tanto, las identidades también se pueden constituir como fuente de luchas y de empoderamiento en los sectores marginados, siendo las mediadoras de las disputas sociales en la medida en que se empoderan, reproducen o confrontan los diferentes representantes del poder, en la medida en que los diferentes actores sociales son empoderados en los diferentes ámbitos de la vida social. Pero, de igual forma, al interior de los grupos también existen esas disputas por el poder.

Con respecto a las identidades indígenas, en las últimas décadas, éstas se han tomado como intocables e inmodificables, separándolas del resto de la población. Sin embargo, los pueblos indígenas renuevan sus formas culturales y políticas. Estas formas de hibridación cultural son percibidas de dos maneras; de un lado, sirven como estrategia de lucha para evitar la exclusión y, por el otro lado, se percibe como una amenaza, en tanto se apropian de fiestas, artesanías y otras muestras culturales que las estandarizan.

En fin, no cabe la menor duda de que los retos a los que se enfrentan estas comunidades están vinculados estrechamente a la conservación de su independencia. Según Martín-Barbero (2002), es necesario construir una política cultural para que "...en lugar de conservarlas, de mantenerlas en conserva, estimule en esas culturas su propia capacidad de desarrollarse y de recrear, de comprender en profundidad todo lo que en

esas comunidades nos reta descolocando y subvirtiendo nuestro hegemónico sentido del tiempo”.

2.2 Configuración de identidad

Este trabajo tomará la categoría de figuraciones de Elías (1989) para dar respuesta a la pregunta de investigación. El autor identifica dos elementos, que son complementarios, por lo que se deben analizar conjuntamente: individuo y sociedad, los cuales interactúan y se encuentran en constante cambio debido a esas relaciones entre el interior y el exterior de los sujetos. Según el investigador, sin personas no hay medio y sin medio no hay personas.

Para Elías (1989), la identidad se encuentra en constante cambio y está en un equilibrio entre el yo y el nosotros; esta no se establece de forma inmediata, se encuentra en construcción y, como se mencionó anteriormente, en un cambio decidido. Esta relación entre el exterior y el interior del individuo varía dependiendo de si hace parte de una sociedad pequeña o de un estado industrializado.

En las sociedades más industrializadas, los individuos valoran más las características que lo diferencian del otro, su identidad como yo que su identidad como nosotros y los rasgos compartidos.

El antiguo estado romano es un ejemplo de la identidad de las personas particulares como nosotros; poseía un peso mucho mayor que el que posee ahora en el equilibrio entre el yo y el nosotros. La identidad, como nosotros, era, por tanto, absolutamente inseparable de la concepción que en las capas acuñadoras de lenguaje se tenían de una persona (Elías, 1989).

Elías (1995) identifica un primer foco de construcción de la identidad en la familia en la zona de nacimiento, este primer acercamiento se construye desde nosotros. Si se considera la relación entre la identidad como yo y la identidad como nosotros, bien podría decirse que, en todos los países, tanto en los más como en los menos desarrollados, existen ambos tipos de identidad, pero entre más desarrollada la comunidad, la identidad colectiva es menos intensa que las comunidades menos desarrolladas.

Aunque contravenga en principio las convenciones lingüísticas y de pensamiento habituales, se ajusta mucho más a la realidad decir que el hombre está en constante movimiento; no sólo atraviesa un proceso, él mismo es un proceso. Se desarrolla. Y si hablamos de un desarrollo, nos referimos al orden inmanente de la sucesión continua en la que en cada caso una figura posterior procede de la anterior, en la que, por ejemplo, no hay interrupción en la sucesión de la niñez por la adolescencia o de ésta por el estado adulto. (Elías, 1995, p.142)

De esta forma, el autor nos habla sobre cómo se construyen los entramados sociales, partiendo del desarrollo de las organizaciones sociales, las cuales son el eje del pensamiento cotidiano. Este pensamiento pasa del individuo al entramado, es decir, que solo es posible entender y explicar la sucesión de los actos de los individuos si se los considera en mutua dependencia, sin la cual, los mismos carecerían de sentido y significación.

Los entramados se destruyen y se construyen constantemente debido a las interacciones. Elías (1989) analiza estos fenómenos a través de la categoría de configuración o figuración, de acuerdo con el autor, estas figuraciones son más cortas

que los entramados ya que en el recorrido histórico que propone el autor un mismo entramado constituye sucesivos cambios de configuraciones.

Además, indica cómo el individuo, al nacer, se halla en un entramado; que no se establece naturalmente, sino a partir de las relaciones entre los individuos, y estas interacciones son transformables, no a partir de la intencionalidad de modificaciones individuales, sino como consecuencia de cambios involuntarios de grandes cantidades de personas (Elías, 1996).

En concordancia con lo anterior, se puede afirmar que una configuración se define como un conjunto de situaciones con múltiples sujetos, donde se producen efecto sobre ellos. Este sistema de interdependencias supone un modelo cambiante donde los sujetos intervinientes se hallan involucrados en toda su persona, en todo su hacer, tanto en su vínculo social con los otros, como en su relación física con las cosas y el espacio. Elías (1992) sostiene que a lo que se denomina estructura solo es "...el esquema o figuración, de los individuos interdependientes que forman el grupo o en un sentido más amplio, la sociedad que denominamos 'estructuras' cuando vemos a las personas como sociedades son 'figuraciones' cuando las vemos como individuos" (p.190).

Elías (1992) realiza una analogía con el juego para explicar mejor este punto. En el juego, afirma, mientras no existan enormes diferencias de habilidades y no se aumente la cantidad de jugadores, éste estará orientado más hacia las intenciones colectivas que a las individuales; en la medida que se desarrollan los jugadores, éstos pueden modificar sus intenciones iniciales y van construyendo límites dentro de los cuales los jugadores interactúan.

2.3 Grupos sociales preestatales

Anteriormente se ha mostrado cómo todos los individuos poseen una interdependencia con la sociedad; esto les da sentido a los actos de las personas y moldean la sociedad creando una relación mutua entre individuos y entramados. Este nexo involucra unos derechos y unos deberes frente a la comunidad; así, el bienestar social se pone por encima de los individuos. Por otro lado, el autor menciona el juego como una forma de ejemplificar las dinámicas entre los individuos o entre grupos, donde existe una jerarquización entre los jugadores y regula las dinámicas de los entramados.

Todas las sociedades, hasta donde puede saberse. Poseen las características generales de figuraciones estructurales compuestas por varios niveles de subfiguraciones, sólo una de las cuales está formada por los individuos en tanto que individuos. Organizados en grupos, los individuos forman otras numerosas subfiguraciones. (Elías, 1990, p.45)

En este sentido, todas las sociedades están constituidas por una serie de subfiguraciones que conforman una configuración estructural que da identidad a un grupo de personas organizadas como unidad, estas subfiguraciones provienen de las figuraciones creadas por los individuos en las familias, poblaciones, ciudades, sistemas industriales y algunas otras agrupaciones dentro de un nivel más alto de integración. Por lo tanto, las integraciones de estas subfiguraciones crean una configuración global, conformándose como una tribu, estado, reinos feudales o estados nacionales, a su vez, estas organizaciones pueden integrar niveles superiores; la tribu se puede constituir como una federación tribal, los estados se pueden integrar a un sistema de equilibrio de poder.

Si se analizan los diferentes niveles de integración de las subfiguraciones es posible determinar la estructura, el desarrollo de sus unidades constituyentes y de las jerarquías de las subfiguraciones. Las familias y los individuos poseen un grado de autonomía que les permite cooperar mutuamente, o luchar entre ellas; el actuar autónomo de cada nivel de subconfiguración dependerá de la configuración de nivel superior y de la posición que ocupa dentro de ella. Lo mismo ocurre con las actitudes sociales de las personas. Estas dependen de lo aprendido de los demás, lo que comparte con otros y lo vivido en relación con los demás. De esta forma, existe una herencia de símbolos verbales, sociales y de otro tipo, según Elías (1990):

(...) las características y el desarrollo de esta figuración superior dependen de aquel conjunto de relaciones institucionalizado que llamamos (familia); y las familias inculcan la organización e integración de funciones en niños individuales que cuando adultos serán llamados a continuar, desarrollar y quizás alterar las instituciones del sistema superior. (Elías, 1990, p.46)

Esta relación se conserva y se fortalece de generación en generación y de esta forma se mantiene la continuidad de la sociedad.

En concordancia con lo anterior, las agrupaciones sociales o las subfiguraciones dentro de una sociedad se pueden integrar de formas muy diversas mediante la interdependencia. Así, los individuos, las agrupaciones y los mismos estados pueden crear formas de cooperación, generadoras de cadenas de interdependencia. Tales cadenas, en las sociedades más simples, menos industrializadas, son más cortas, escasas en número y poco diferenciadas; en este sentido, el individuo no posee una conciencia propia, claramente identificable, como persona única, con una serie de

cualidades que lo hagan sobresalir en una cadena generacional. Por ejemplo, el integrante de una comunidad, al referirse a algunas acciones realizadas, puede estar refiriendo a las acciones efectuadas por sus antepasados, otorgándole una mayor importancia a su identidad como nosotros que a su propio yo; por otra parte, las sociedades más complejas cuentan con altos niveles de especialización de funciones sociales, gracias a que las cadenas de interdependencia son mayores en número y proveen al individuo con una serie de características que lo hacen único.

Con relación a esto, Elías (1990) reconoce el autocontrol y la regulación como dos elementos importantes para el desarrollo y la permanencia de una sociedad. Según el autor, solo es posible analizar los fenómenos sociales si se hace de forma conjunta al individuo y el entramado como una unidad; de tal manera que las regulaciones y el autocontrol aparecen como parte de las configuraciones y subfiguraciones de una sociedad. Y, como sabemos, las regulaciones de una sociedad se aplican a cada una de sus unidades.

Tanto en las sociedades estatales como en las preestatales las pautas de regulación y autodisciplinas son inducidas en una primera instancia por la familia; este es el primer entramado en el que se desarrolla el individuo y adquiere las primeras normas sociales. La diferencia entre las sociedades más industrializadas frente a las menos industrializadas o preestatales es la forma como se introducen estas normas, mientras en las menos desarrolladas, los mecanismos de autocontrol sólo son exigidos en algunas ocasiones especiales, las más industrializadas se exigen formas de autocontrol más extremas y constantes.

Otro mecanismo en el que se fomenta el autocontrol de individuos es a través de los ritos de iniciación, en los cuales los individuos pasan por algún tipo de experiencia extrema con el fin de lograr una sumisión duradera a determinados tabúes. En sociedades más simples, la conciencia se forma de manera parcial, rigurosa y estricta, en algunos aspectos, y extremadamente laxa en otros, a diferencia de las sociedades más complejas en las cuales se realiza de forma más uniforme: "...los hombres en los estadios primitivos de su evolución social convivían con una escasa pauta de autorregulación y autodisciplina, e incluso sin ninguna" (Elías, 1987, p.162).

Además, la autorregulación en los grupos sociales más primitivos, según Elías (1987), parte de la idea de que ellos habitan en un mundo espiritual donde no se distingue con certeza la diferencia entre seres vivos y procesos naturales no vivos, en este sentido, para los individuos todo lo que los rodea posee voluntad propia el sol, la luna, los árboles, piedras o montañas. Básicamente la función de estas entidades es regular el comportamiento de los seres humanos, en estas sociedades, los individuos aprenden a controlarse, a cooperar o ejercer actos de violencia sobre otros según el deseo de los espíritus, estas entidades son la representación de la conciencia en las sociedades más primitivas:

Los grupos humanos que tal vez no están aún en condiciones de regularse por sí mismos los impulsos del instinto y de las emociones, encuentran auxilio en la coacción aparentemente externa de las representaciones de la fantasía que refuerzan su capacidad de disciplinarse a sí mismos. (Elías, 1987, p.35)

Por otro lado, la percepción del tiempo es un elemento diferenciador dentro de los tipos de sociedad; las más industrializadas cuentan con una alta especialización de las

funciones y herramientas elaboradas para medirlo; esto se convierte en una forma de regular la sociedad y de autocontrol de las actitudes del individuo; en contraposición, en las sociedades preestatales no se poseen herramientas tan especializadas para la medición del tiempo, los periodos de siembra son indicadores del tiempo y ésta condiciona alguna de las funciones y actividades de la sociedad, pero de forma menos estricta.

La percepción del presente, del futuro y del pasado es diferente en las sociedades preestatales, ya que estas no perciben el futuro y el pasado como algo independiente del presente. El aquí y ahora de las personas se desprende del pasado y del futuro; por el contrario, en las sociedades estatales, el presente, el pasado y el futuro se miden de una forma más controlada, y existe la necesidad de prever y de considerar el futuro relativamente lejano en su impacto en las actividades del presente.

2.4 Tensiones entre el estado y los grupos preestatales

Según Elías (1987) existen diferentes niveles de identificación como nosotros; dependiendo del plano en que se encuentre, habrá mayor carga emocional. Así, se puede observar cómo la familia, el círculo de amigos y la región de residencia poseen mayor nivel de compromiso emocional que pertenecer a un estado o a un nivel de integración de orden superior, como las organizaciones de estados africanos, latinoamericanos, europeos o asiáticos, es decir, entre el plano de integración sea de un nivel superior menor será el compromiso emocional.

Un ejemplo de esto son las comunidades indígenas. En los apartados anteriores se muestra cómo las comunidades Embera poseen una relación estrecha con su territorio de origen, las figuras de autoridad, con los demás miembros de la comunidad y

con la familia; estos elementos son de vital importancia para el moldeamiento de la identidad étnica y cultural.

En la sociedad de los individuos, Elías (1990) cuenta cómo las tradiciones y todo lo realizado por generaciones pasadas puede desaparecer cuando la cultura es absorbida por una unidad de nivel superior, este fenómeno puede desarrollar un sentimiento de resistencia frente al decaimiento de sus tradiciones culturales, cuando se atraviesa por algún proceso de integración desaparecen algunos elementos que poseen un alto valor emocional para los individuos implicados y como resultado pierden parte de su identidad como comunidad.

Estos elementos, en las comunidades donde se prioriza la identidad colectiva, poseen una función importante, tanto individual como social, hacer que algo de los hombres y mujeres del pasado siga vivo en el presente, permite darle una historia a las personas y a las sociedades, convirtiéndose en unidades de supervivencia que permite a los individuos no solo encontrar seguridad física, protección de actos de violencia, protección en la vejez y en la enfermedad, también permite sobrevivir más allá de la posibilidad física, en la memoria de las generaciones posteriores y en los relatos de la comunidad.

Además, la resistencia que generan los individuos frente a los procesos de integración nace del arraigo de las actitudes sociales del nivel anterior. Según el autor, este arraigo proviene de la identificación de los individuos con sus antepasados; entre mayor sea la cadena generacional mayor será la identificación de los individuos; estos conocimientos se transmiten generalmente de padres a hijos sin tener mayores modificaciones.

Los cambios en la personalidad de los miembros de la comunidad son obligados por la transición de un nivel a otro, de uno tribal a uno estatal, estos cambios originan conflictos dentro de sus miembros; en algunos casos porque es visto como una traición a la familia; en otros, se trata de un conflicto generacional. La concepción del yo y del nosotros es relativamente duradera y genera resistencia. Según Elías (1987), hacen falta tres generaciones para disolver los conflictos que crean estos procesos, debido a que no solo existen conflictos generacionales y de identidad, también existen conflictos de poder que es necesario estabilizar para asumir la nueva configuración estatal.

En los procesos de integración existe un cambio de roles de los integrantes de la comunidad y por ende una pérdida de poder en cualquiera de sus niveles familiar, clan o tribu. Cuanto mayor sea el nivel de integración, menor será la influencia directa en la sociedad. Los individuos ejercen mayor influencia en un nivel de tribu que en un nivel estatal, o en un nivel mundial. Para Elías (1987) los individuos no cuentan con la posibilidad de incidir en los eventos de integración global, incrementando la impotencia de cada uno con relación a lo que ocurre en los ánimos más sublimes de la humanidad.

Según este autor, cada nivel de integración es un paso más para la individuación, esto puede explicar cómo se inclina el balance de la identidad de nosotros a darle una mayor importancia al yo. La lengua que se habla, el esquema de regulación de los instintos, los hábitos que surgen en la edad adulta, son resultado de la interacción con los integrantes de la comunidad en la que se crece, en este aspecto la configuración de los individuos depende del entorno en el que se desarrolla cada persona, cuando su entorno histórico y geográfico difiere con su entorno social ocurren los procesos de individuación. Por esta razón, estos procesos dependen del entorno temporal y espacial.

Además, por la pérdida de poder y la priorización del yo sobre el nosotros, los individuos pierden la protección y la seguridad que brindan las agrupaciones tradicionales, al integrarse a niveles de orden superior y al cambiar las relaciones entre los individuos se pone en peligro la identidad colectiva. Al cambiar la identidad del grupo, se pierde la imagen del nosotros y con ello pierden sentido los logros y sufrimientos de generaciones anteriores para proveer unidades de supervivencia.

Como resultado de lo anterior, los estados se convierten en los niveles más altos de integración dejando a los grupos tradicionales con dos opciones; la primera es conservar sus tradiciones y dejarlas estacadas como piezas de museo; la segunda es integrarse a un plano estatal y perder parte de su identidad. Solo en algunos casos, las sociedades preestatales son tan poderosas de poder aislarse en un estado y sobrevivir. En términos generales, las sociedades que logran este tipo de aislamiento confieren una importancia mucho mayor al nosotros que al yo.

En este aspecto, Elías (1990) identifica un problema central en los procesos de integración cultural, la poca capacidad de otorgarle valor emocional a los miembros como unidad con carácter de nosotros, mientras los miembros de orden superior no sean capaces de otorgar la misma carga de valor con el mismo sentido emocional, así mismo resalta un modelo: "...la diferencia que existe entre la carga emocional de las frases: «yo soy inglés», «yo soy francés» y la de la frase: «yo soy un europeo francés o inglés» poseen para sus miembros un fuerte valor emocional" (p.176) sin importar que sea inequívoco, desfavorable o ambivalente. "...Por el contrario, enunciados como: «Soy europeo, latinoamericano, asiático», poseen un valor emocional comparativamente muy pobre" (p.176).

Las naciones, al ser las unidades de supervivencia de más alto grado, cumplen un papel especial en la identidad como nosotros. En consecuencia, las comunidades autogobernadas pierden parte de sus tradiciones y de su poder en los procesos de integración, como se dijo anteriormente. En este sentido, el estado posee una doble función, por una parte, provee seguridad a los individuos, pero también se convierte en una amenaza para los miembros de estados antagonistas y, en algunos casos, para los miembros del propio estado.

Contrariamente, al ser una unidad de supervivencia, los estados han utilizado la violencia y la fuerza sobre algunos sectores de individuos, de esta forma monopoliza el uso de la violencia y aumenta su influencia en algunos sectores sociales, paralelamente excluyen a ciertas personas y emprende acciones que fomentan su eliminación. Elías (1990) llama a esto actos de discivilización. Las dinámicas sociales discivilizadas atienden a los procedimientos mediante los cuales el Estado identifica, registra, clasifica, aísla y castiga a un tipo concreto de individuos.

En contraposición, los actos civilizatorios nacen de sistemas sociales unificados, bien equilibrados y de buen funcionamiento. Los esfuerzos de estos estados están orientados a la búsqueda de una mayor interdependencia, a una integración más estrecha de grupos humanos previamente independientes; estas integraciones sólo se pueden realizar en la medida en que se resuelvan las tensiones y las luchas por el poder que se presentan durante el proceso. Una de las mayores tensiones durante los procesos de integración es el ser dominado o incluso la extinción del grupo cultural y convertirse en una nueva unidad emergente de sus luchas de resistencia.

En conclusión, el carácter ambivalente del estado causa que las relaciones y los vínculos entre grupos estén en constante cambio, lo que aumenta el nivel de interdependencia y control entre grupos; de esta forma se establece una relación de establecidos/marginados. Esta dicotomía se integra en los procesos económicos, políticos, culturales o ideológicos.

2.5 Contextos indígenas tradicionales

Para esta investigación, se tomaron algunos conceptos de la visión del entorno indígena desde la perspectiva de Luis Guillermo Vasco, quien lo aborda, no solo desde el espacio ocupado por una serie de individuos, sino que también contempla las relaciones de los sujetos, además de cómo se piensa y se utiliza ese espacio.

Como se afirmó más arriba, el territorio no es solo un espacio físico, principalmente, el territorio se define por la relación que se establece históricamente con la naturaleza. En palabras de Vasco (2002) "...la sociedad produce el territorio a partir de la naturaleza, que es una socialización de esta. Pero, también la sociedad proviene de la naturaleza a través de un doble proceso de evolución natural y trabajo" (p.294), las comunidades indígenas son conscientes de que esta relación se construye colectivamente; por eso, cada individuo tiene como premisa garantizar el acceso a la tierra y la defensa de esta.

Para los indígenas, la naturaleza es una representación inorgánica del ser humano; de esta forma, aparece en sus mitos y en sus historias de la vida cotidiana, como origen de vida. Por otro lado, la existencia de la naturaleza también depende del intercambio realizado a través del trabajo. Por esta razón, las comunidades indígenas llaman trabajo a lo que en occidente se denomina ritual (Vasco, 2002).

En la naturaleza, la fuerza social de la comunidad se materializa, se objetiva y aparece ante sus ojos como primigenia, originaria, constituyente de la raíz de su ser, la madre que da vida y la sustenta, pero a la cual hay que defender y trabajar para mantener su existencia y, con ella, la de la humanidad entera. (Vasco, 2002, p.295)

Lo anterior nos conduce a comprender que los indios batallan por su tierra, un lugar determinado que forma su territorio y el origen de su existencia, su matrona, con la que interaccionan desde hace mucho tiempo. “Tal forma de conciencia fundamenta ideológicamente su lucha y le da fuerza, pues la hace una lucha por la existencia misma, por su sobrevivencia como pueblos indios” (Vasco, 2002, p.295).

El trabajo aparece como un elemento mediador entre individuos y naturaleza; es a través de este que el ser humano convive con el mundo que le rodea, generando transformaciones en su entorno; este cambio también se realiza por medio de las relaciones sociales entre humanos. El trabajo también es un diferenciador de la humanidad en la naturaleza, pero también es el lazo que lo mantiene unido; es la conexión fundamental entre la sociedad y la naturaleza, se convierte en el elemento que permite producir y reproducir al ser humano.

En este sentido, la tierra se convierte en la única posibilidad de tener una fuente de recursos para la subsistencia y la reproducción, aunque no siempre sea tan evidente esta relación de codependencia, existen momentos en los que la defensa y la recuperación de estos territorios son vitales para la supervivencia de estas comunidades, fortaleciendo la conciencia de la territorialidad.

Por otro lado, existe una relación con la tierra, que trasciende lo económico y lo productivo, pero de igual importancia, la configuración del territorio desde la palabra y el pensamiento. En este sentido, los mitos juegan un papel clave; los nombres dados a los lugares, la distribución de la población, los caminos que la atraviesan y las historias de ellos permiten establecer la forma en la que se entiende y se configura la territorialidad en la sociedad.

2.6 Lenguaje

Para este aspecto, se tomarán como referencia algunos elementos de la etnografía de la comunicación de Saville-Troike (1982) quien considera que estos son importantes para describir y analizar la cultura a partir del lenguaje; cómo esta se modela y se organiza en un sistema de eventos comunicativos y las formas en que estos interactúan con todos los demás sistemas de cultura. Aquí se analizarán los siguientes elementos: funciones comunicativas, lengua y cultura, estructura social e ideología y finalmente rutinas y rituales.

2.7 Funciones comunicativas

El lenguaje tiene diversas funciones dentro de una comunidad o una sociedad, una de las principales funciones que han encontrado los etnógrafos de la comunicación es la función política; ellos señalan que escoger un idioma o lengua puede servir para crear o reformar límites, para unificar y reconocer a los hablantes como miembros de una comunidad o para excluir a personas externas, en este sentido, el lenguaje refuerza los límites de una comunidad desalentando el estudio de un segundo idioma, o la enseñanza a personas externas (Saville–Troike, 1982).

Otra de las funciones que tiene el idioma de acuerdo con Saville–Troike (1982) es la identificación social, las diferencias lingüísticas dentro de una sociedad ofrecen indicadores que refuerzan la estratificación social; también la manipulación de individuos y de redes sociales. Este uso del lenguaje puede estar relacionado con la creación o el mantenimiento de poder entre los individuos o grupos que interactúan entre sí.

Dentro de las funciones sociales del lenguaje se encuentra la división, la organización de procesos y los productos comunicativos de una sociedad. Comprender y entender el uso y las consecuencias de un idioma facilita entender los contextos de interacción social.

2.8 Lengua y cultura

El lenguaje es una parte importante de la cultura; su evolución depende, en alguna medida, de la forma en la que los humanos utilizan el lenguaje para organizar las formas de cooperación. Existe una relación directa entre la forma y el contenido de un idioma y las creencias, valores y necesidades presentes en la cultura de sus hablantes.

Hymes (1996) sugiere que las redes sociales de los hablantes mantienen una dinámica de roles, derechos y responsabilidades en la sociedad; por otro lado, hay quienes afirman que la cultura es el resultado de factores lingüísticos. Para esta autora, las personas que representan diferentes culturas experimentan diferentes sistemas comunicativos, no solo la misma condición comunicativa natural con diferentes costumbres, igualmente, los valores y beneficios culturales son constitutivos de la realidad lingüística.

Las interacciones y los patrones de la cultura están generados, en muchos casos, en organizaciones centrales que controlan el comportamiento. En el estudio de Margaret

Mead se ejemplifica esto con la organización Apache, de superioridad masculina. Ellos realizan patrones de comunicación en dominios religiosos y políticos; en reuniones, solo unas pocas mujeres mayores pueden hablar antes de que todos los hombres hayan sido escuchados, y es muy inusual que una mujer ore en voz alta en público. Los Manus de Nueva Guinea se han caracterizado, en parte, como teniendo un tema anti-sexo en su cultura: no hay bailes puramente sociales, sin canciones de amor, sin mitos románticos, y sin palabras para "amor" en su idioma (Mead, 1930).

Como conclusión se puede afirmar que el lenguaje es fundamental dentro de la cultura, las experiencias culturales y las reglas de comportamiento son atravesadas por las habilidades comunicativas de un grupo de hablantes del mismo idioma, que comparten una serie de elementos sociales y políticos.

2.9 Estructura social e ideología

Saville–Troike (1982) señala que, a menudo, uno de los papeles principales de la comunicación es la marcación de categorías sociales, igualmente, ésta se encarga de la socio-ideología-política, mantenimiento y manipulación social e individual y creación de relaciones y redes.

Según la autora, las categorías sociales son parte del sistema social, pero también se incrustan en el sistema de lenguaje, usándolas como marcas. Los marcadores lingüísticos, a su vez, pueden afectar la naturaleza de las sociedades; las sociedades varían a medida que se vincula el comportamiento comunicativo con la definición de roles sociales.

Por otro lado, agrega que algunos autores señalan que estas marcas del lenguaje contribuyen a mantener las desigualdades sociales y el lenguaje se puede cambiar para

eliminar la desigualdad social; por ejemplo, algunas comunidades indígenas en Panamá (Saville–Troike, 1982).

Otros autores señalan que la forma de romper con estas categorías sociales es desglosando las distinciones lingüísticas que lo marcan; mientras algunos autores señalan que estos símbolos solo serían remplazados por otros nuevos a menos que la estructura social sea modificada de una manera más básica. Finalmente, diferentes personas piensan que quitar las etiquetas sociales no tendría mayor impacto dentro del sistema de valores y creencias.

Los cambios importantes se dan en las categorías de la estructura social, así como en la revolución social. Por lo general, también implican cambios en los patrones comunicativos, el movimiento a la izquierda política puede ir acompañado de cambios en los términos de dirección o títulos y formas pronominales para simbolizar la nivelación de clase.

Para concluir, el control social se ejerce sobre los participantes, al formalizar su situación. Lo que se dice es aceptado por los individuos porque es lo correcto y no porque sea verdadero o falso. Esto se puede observar mayormente en las sociedades donde se enfatizan los eventos rituales; existe menos libertad y más control directo donde hay menos énfasis en lo ritual. En estas sociedades, el control existe en los que tienen autoridad y los gobernantes, los eventos rituales tienen un mayor impacto en las comunidades que son más cerradas.

2.10 Rutinas y rituales

Las rutinas y los ritos poseen una función comunicativa dentro de los sistemas sociales, las rutinas tienen un carácter más performativo del lenguaje, esta comunicación

define esencialmente la situación, las rutinas son aprendidas y analizadas como unidades individuales. Frases como (*Cómo hacer, tonto de abril, y que tengas un buen día*) están unidas en una secuencia de oraciones (el bien-tono ensayado de un vendedor de puerta a puerta o vendedor por teléfono) pueden ser pronunciadas por un individuo, o puede requerir la cooperación entre dos o más personas, como en una secuencia de saludo, o en alternancia de ministro/congregación en la lectura de las escrituras.

Para poder entender las rutinas, se hace necesario comprender la cultura debido a que estos tienen un componente metafórico y se debe interpretar de manera no literal.

Según Malinowski (1931), el ritual se compone de rutinas, pero a estas se les da una mayor importancia en la cultura por ser parte de un contexto. En lugar de encuentros cotidianos, el ritual posee una significación de los símbolos que no puede ser interpretado de una manera aislada, debido a que necesita un escenario de significación.

En este sentido, el significado de lo ritual es conocido solo por los integrantes de la comunidad y los que comprenden el contexto en que se desarrolla. Según Leach (1989) el que emite información ritual también está recogiendo información a través de una variedad de diferentes canales sensitivos de manera simultánea, todo esto aporta para el mensaje.

Los encantamientos mágicos proporcionan un ejemplo de ritual: el lenguaje es fijo y se espera que las fórmulas lingüísticas mismas ejerzan cierto control sobre lo sobrenatural. Las partes de un hechizo no tienen significado pronunciado por ellos; el todo siempre debe recitarse en su totalidad para que surta efecto. A esto, Saville–Troike (1982) lo denomina paralingüística, las características de la producción están claramente

diferenciadas del lenguaje "normal", con hechizos a menudo recitados en una canción de canto y con un ritmo distintivo y lanzar.

La característica más importante de las rutinas y los rituales es que el valor de la verdad es, en gran medida, irrelevante; su significado depende de creencias y valores compartidos de la comunidad del habla y es codificada en patrones comunicativos, y ellos no pueden interpretarse sin un contexto social y cultural.

3. El Análisis Crítico del Discurso (ACD)

Esta investigación trabaja metodológicamente con el análisis crítico del discurso, ya que este modelo permite analizar la vida social a través del lenguaje; además, permite analizar las diferentes estructuras sociales; de esta forma, el ACD busca comprender de forma crítica las desigualdades sociales, relaciones de dominación, discriminación, poder y control. En este sentido, el ACD requiere de una teorización y de una descripción de procesos estructurales sociales

que producen, en consecuencia, un discurso de la vida social y de los procesos en los cuales los individuos o grupos crean sentido. Por esta razón, para poder realizar un ACD se deben considerar los conceptos de poder, de historia y de ideología.

Para Van Dijk (1999), el análisis crítico del discurso se concentra en problemas que tienen un origen social más que en un problema académico. Por este motivo, se enfoca más en las perspectivas de las personas que sufren las desigualdades sociales para analizar de manera crítica a quienes poseen el poder, a los responsables, y a los que tienen los medios y la oportunidad de resolver dichos problemas. En este sentido, este trabajo recoge los discursos de la población desplazada Embera, si bien no todos son víctimas de la violencia, en estos nuevos entornos si se ven forzados a cambiar las dinámicas culturales que realizan en sus contextos tradicionales y, en ocasiones, son víctimas de discriminación.

Para realizar este ACD, se propone la categoría de configuración desde la perspectiva de Norbert Elías. Para este estudio, la comunidad Embera es tomada como una sociedad preestatal, donde se le otorga mayor valor a la identidad colectiva que a la individual, al cambiar a un contexto urbano como el de Bogotá implica atravesar por

algunos procesos de integración cultural, que afecta las dinámicas sociales, las figuras de autoridad dentro de la comunidad y aprender un nuevo lenguaje, en el caso de que se hable poco o nada de español; también, ceder parte de su autonomía como pueblo y establecer nuevos vínculos con personas ajenas a su cultura.

Además, se toman las subfiguraciones que demostrarán la organización social de la población Embera en la ciudad de Bogotá, en este sentido se puede observar cómo la comunidad Embera se divide en cuatro familias que se ubican en diferentes zonas de la ciudad, según lo manifestado por Jondry, un líder Embera. En la localidad de Suba se ubican los Embera Chamí, en el centro de la ciudad se encuentran los Embera Katío, en la localidad de Ciudad Bolívar se localizan los Wounaan y en la localidad de San Cristóbal se sitúan los Embera Dóbida, con los cuales se trabaja en esta investigación. De este modo, se recogerán sus discursos para analizar cómo el cambio cultural del contexto rural tradicional a un contexto urbano en la ciudad de Bogotá afecta la configuración de la identidad.

3.1 Historia del ACD

El análisis crítico del discurso por un lado tiene sus orígenes en la escuela de Frankfurt, y por otro lado, está asociado con la lingüística crítica de finales de los años 70's, ya para el año 1991 durante un simposio realizado en Ámsterdam Teun van Dijk, Norman Fairclough, Theo van Leeuwen y Ruth Wodak tuvieron la oportunidad de discutir teorías y metodologías de análisis del discurso, en esta reunión se logró debatir sobre los diferentes enfoques del ACD, distinguiendo las diferencias y semejanzas frente a otras metodologías de análisis del discurso.

Posteriormente Fairclough (1992;1995) y Chouliaraki y Fairclough (1999) explican y elaboran algunos avances de la utilidad del ACD en el descubrimiento de la naturaleza discursiva de gran parte de los cambios sociales y culturales, examinando con detalle el lenguaje de los medios de comunicación considerados como una sede del poder. Aunque a menudo los medios de comunicación se muestren como neutros, a causa de que se constituyen como un espacio posibilitador del discurso político, los estudios de Fairclough muestran lo contrario.

Por otra parte, Van Dijk, desde mediados de los ochenta, ya mostraba interés por analizar cómo los discursos intervienen en las prácticas lingüísticas y sociales. Este autor recopila las teorías y las aplicaciones de diversos estudios interesados en la producción, el uso y funciones del discurso en los medios. De esta forma, Van Dijk se centra en el desarrollo de un modelo teórico que pueda explicar los mecanismos de procesamiento del discurso.

En 1998, Wodak enumera, explica e ilustra las más importantes características de la investigación en lingüística crítica, reiterando la importancia de investigar la utilización del lenguaje en entornos institucionales e introduce el enfoque histórico del discurso; posteriormente, los estudios realizados por Wodak ayudaron a desarrollar una teoría íntegra del análisis crítico del discurso. Para mediados de los 90's, los estudios de la lingüística mostraron cómo la semiótica y el análisis del discurso poseían una relación con los conceptos de poder, ideología e historia, ocupando un lugar central para el análisis (Fairclough y Wodak, 2000).

Para Leeuwen, (2008), el ACD debe analizar el discurso como instrumento de poder y de control, también se deben de encargar del discurso como instrumento de

construcción social de la realidad. Además, distingue dos formas de relación del discurso y la práctica social, por un lado, el discurso como práctica social, que hace referencia al discurso como forma de acción social. Por otro lado, el discurso como forma de representar la práctica social, o prácticas sociales, siendo este el conocimiento de las personas acerca de cómo suceden las cosas que dicen sobre la práctica, o prácticas sociales.

3.2 El ACD como metodología de investigación

Esta metodología analiza el lenguaje, o la semiosis como una parte fundamental de la vida social de los individuos. La semiosis participa en la creación de significados, ya sea en lo visual, en el lenguaje corporal o verbal. Por otro lado, se puede entender la vida social como una serie de redes interrelacionadas; esto incluye los aspectos económicos, culturales, políticos, entre otros. De este modo, cada práctica social contiene un elemento semiótico, según Fairclough (2000), toda actividad social incluye estos elementos: Actividad productiva, medios de producción, relaciones sociales, identidades sociales, conciencia y semiosis. Estos elementos, aunque son diferentes, están estrechamente relacionados; de esta manera, los individuos perciben y le otorgan un significado al mundo que les rodea. Por lo tanto, las relaciones sociales, la identidad social, los valores culturales y la conciencia son, en parte, semióticos.

En concordancia con lo anterior, Fairclough (2003) identifican cómo la semiosis interviene en las prácticas sociales:

En primer lugar, interviene como parte de la actividad social inscrita en una práctica; en segundo lugar, la semiosis interviene en las representaciones. Los actores sociales inscritos en cualquier práctica producen representaciones de otras prácticas, así

como de su propia práctica; en tercer lugar, la semiosis interviene en las realizaciones de las particulares posiciones existentes en el seno de las prácticas sociales. Las identidades de las personas que operan en determinadas posiciones en una práctica sólo se hallan parcialmente especificadas por la práctica misma (Fairclough, 2003).

En este sentido la identidad de las personas difiere por su clase social, género, nacionalidad, pertenencia étnica o cultural, en su experiencia de vida genera un posicionamiento frente a las acciones sociales.

En consecuencia, se habla de las variaciones discursivas, referidas a las diferentes formas de actuar y producir la vida social, la conversación cotidiana, las reuniones sociales, las entrevistas políticas, ejemplo típico de actuaciones sociales. En los discursos se observan diferentes representaciones de la vida social; los actores sociales ven y representan la vida social de modos diferentes, según sea su posición dentro de esta. Como resultado de lo anterior, el individuo construye su discurso a través de la vivencia de su realidad; por ejemplo, los integrantes de las diferentes etnias construyen sus discursos mediante las prácticas sociales del gobierno, de la política, de la medicina y por medio de distintos discursos en el ámbito de cada una de estas prácticas.

Una de las características del ACD es el estudio de la relación entre el discurso y las estructuras sociales. De acuerdo con ello, las prácticas sociales históricas son moldeadas por las micro y las macroestructuras en las que éstas se encuentran inmersas. Otra característica es el reconocimiento de la incidencia de la semiosis en los momentos de la vida social que incide en los elementos discursivos y modela los discursos. Según Van Dijk (1999) y Chouliaraki y Fairclough (1999) en este aspecto, el

reto es encontrar un equilibrio entre la determinación social del discurso y la construcción social del discurso. Finalmente, tal visión estudia las relaciones del poder analizando la manera cómo el discurso juega un papel en los mecanismos de control y dominación social.

En este plano, los discursos tienen un origen ideológico y se hace necesario analizar los conceptos de poder, historia e ideología. En consecuencia, existe un orden social en la semiosis, algunos discursos provienen de las mayorías o de un grupo de dominación y otros provienen de las oposiciones o grupos marginales. Según Wodak y Van Dijk (2000), el lenguaje expresa poder y lo clasifica; el poder no proviene del lenguaje, pero es utilizado para plantear retos de poder, o para alterar las posiciones del poder, es decir, el lenguaje es un medio para la manifestación de poder entre las diferentes estructuras sociales.

El ACD es un modelo contextual basado en las estructuras de la situación comunicativa. Van Dijk (1999) propone tres formas de representación social relevantes para la comprensión del discurso: “En primer lugar, el conocimiento (personal, de grupo, cultural), en segundo lugar, las actitudes (no presentes en la comprensión sociopsicológica), y, en tercer lugar, las ideologías” (p.154). Por lo tanto, los discursos tienen un origen social y estos solo tendrán sentido si son analizados dentro de un contexto: la situación social, la acción, el actor y las estructuras sociales.

Según Chouliaraki y Fairclough (1999) no es posible comprender de forma adecuada los procesos de reconfiguración social de las últimas décadas si no se atiende las modificaciones en las prácticas discursivas en la que dichos procesos de cambio se

expresan o se mantienen; del mismo modo, solo se pueden comprender los discursos en la medida en que se analicen los cambios socioculturales.

3.3 El discurso como práctica social

Fairclough (2006) propone tres dimensiones de análisis del discurso: la textual, la discursiva y la social. La dimensión textual es el material empírico del investigador, resultado de un proceso más amplio de producción del texto, por ejemplo, documentos donde aparecen las políticas públicas de un estado o país. La dimensión discursiva se centra en los procesos de interpretación a los que son sometidos los entramados sociales; por ende, el centro de atención en este es el modo en que los sujetos interpretan los textos, a partir de un conjunto de recursos discursivos socialmente disponibles y relativamente estables que componen el discurso. La tercera dimensión son las prácticas sociales, en la cual se centra la metodología de este trabajo de investigación.

La dimensión de análisis del discurso, como práctica social, parte del hecho de que todo evento discursivo tiene una práctica social, por lo que está inscrito en un conjunto de situaciones y macrocosmos que condicionan el uso del lenguaje. Por este motivo, es importante tomar en cuenta lo que Fairclough (2003) denomina niveles de abstracción. Existen tres niveles: el primero es el nivel concreto de la situación en el que el evento discursivo ocurre, el segundo es el institucional, del cual hace parte la situación social, y el tercero es la sociedad como un entramado de diversas estructuras políticas, económicas y culturales, por ejemplo: la interacción de un cajero con un cliente en un banco se encontraría en un nivel concreto, la cajera trabaja en el sector financiero este sería el nivel institucional, el sistema financiero hace parte de la economía de un país o estado que se encuentra en un nivel estructural. En este nivel se destaca cómo los

discursos pueden impactar en las políticas e ideologías, en cuanto estos eventos sean parte constitutiva de las prácticas sociales que se producen, sostienen o se transforman en las redes de dominación de una sociedad.

En esta dimensión del discurso se desarrolla un análisis social explicativo. Tal ejercicio busca poner de manifiesto las condiciones contextuales de los eventos discursivos bajo estudio. Así, se pueden interpretar las representaciones e identidades que participan en los modos de producción, sometimiento o transformación de las formas dominantes en la vida social. Según Fairclough (1989), en este nivel de análisis es necesario tomar el discurso como parte de lucha social dentro de una matriz de relaciones de poder, así se facilita la comprensión de las formas de dominación y procesos de resistencia.

3.4 Aspecto ideológico ACD

Según Thompson (1990), el concepto de ideología aparece a finales del siglo XVIII. Para este autor, la palabra ideología hace referencia a los procesos sociales en los cuales, en su interior, se encuentran y circulan las formas simbólicas del mundo social. Destutt de Tracy es el primero que propone el término para referirse a una ciencia de las ideas; posteriormente, el término de ideología lo utilizaría Marx y Engels.

El concepto de ideología, en una perspectiva tradicional, está asociado a las nociones de poder y dominación. En un primer acercamiento, desde el punto de vista de Marx y Engels, la ideología está asociada a las ideas de dominantes del momento; tales ideas están relacionadas con la clase gobernante. Los gobernantes determinan los medios económicos de producción, de las ideas, especialmente las políticas, los medios de comunicación, la literatura y la educación.

Posteriormente, se desvincula un poco la economía de la producción y reproducción ideológicas, afirmando que la filosofía de las ideas, las leyes, la literatura, y las ideologías se pueden desarrollar de una manera autónoma. Para Gramsci, la relación entre ideología e identidad se expresa en relaciones de hegemonía; de esta manera, la hegemonía se impone de una forma más sutil sobre los ciudadanos, construyendo un consenso sobre el orden social.

Solo a mediados del siglo XX se desarrolla una visión más inclusiva del término. En este sentido, las ideologías se definen habitualmente como sistemas políticos o sociales de ideas, valores o preceptos de grupos u otras colectividades y tienen la función de organizar o legitimar las acciones del grupo.

Según Van Dijk (1999) es posible definir brevemente a la ideología como “la base de las representaciones sociales compartidas por los miembros de un grupo” (p.99). Esto implica que, a partir de las ideologías, los grupos de personas organizan su sistema de creencias, lo correcto o incorrecto, lo bueno y lo malo; en consecuencia, actúan bajo estas premisas. Además, las ideologías pueden influir en lo que se considera verdadero o falso, según sea la importancia de las creencias. En conclusión, las ideologías influyen en la comprensión en general del mundo de las personas o grupos.

Para Van Dijk (1999), las ideologías cumplen una función de intereses materiales y simbólicos, dentro de alguno de estos intereses es el de ejercer poder sobre otros grupos, funcionan a nivel universal en la estructura social, como por ejemplo una "pantalla" cerebral compartida que orienta la competencia, el problema y la inequidad, como en el nivel social de la cotidianidad.

De esta forma, se puede observar cómo las ideologías poseen un carácter social e intervienen en las luchas, intereses y conflictos de los grupos. Pueden ser utilizadas para legitimar el poder u oponerse, también, simbolizar problemas sociales, involucrar colectividades, instituciones, organizaciones, entre otras estructuras sociales. Por otro lado, las ideologías también consiguen asociar los discursos, por lo menos, para mostrar el uso del lenguaje; así se expresan y reproducen las ideologías en la sociedad.

En este sentido, el uso del lenguaje es una de las formas por las cuales los miembros de un grupo pueden expresar las ideologías, debido a que necesitan los textos, la conversación y otras actividades sociales, no solo para expresarlas, también para adquirir, aprender, modificar, confirmar, articular y transmitir de forma persuasiva las ideologías. Así, se puede conocer cómo operan, se crean, cambian y reproducen las ideologías. Por tanto, las representaciones, las relaciones y las estructuras sociales se constituyen, se construyen, se validan, se normalizan y se legitiman por un componente lingüístico común expresado en las normas y reglas contenidas en el discurso situado en un contexto social.

3.5 Aspecto de poder ACD

Para el ACD, analizar las estructuras del poder permite conocer aquellas dimensiones que podrían tener un impacto en el discurso y sus estructuras: las instituciones de poder, las estructuras internas del poder, las relaciones de poder, los alcances y las esferas donde se ejerce el poder sobre los miembros de los grupos. Teniendo en cuenta lo anterior, en la presente investigación, se consideran las diferentes instituciones gubernamentales y no gubernamentales con las cuales interactúan los miembros de la comunidad Embera, y cómo son las relaciones con las personas externas

a la comunidad. Además, se analizan las estructuras al interior de la comunidad para poder comprender cómo se estructuran los discursos a partir de estas relaciones de poder.

En consecuencia, en un primer lugar se analizan las instituciones que ejercen algún tipo de poder sobre la comunidad, que para efectos de esta investigación se tendrá en cuenta las instituciones estatales (integración social, personerías, alcaldía, entre otras), las iglesias, instituciones educativas y ONG; por otra parte, se tiene la organización interna de la comunidad en forma de cabildo, organizaciones y gobierno indígenas (Van Dijk, 2009). Cada institución posee un género discursivo propio, sus acontecimientos, su estilo de retórica y temas comunicativos. Además, los integrantes de estas instituciones poseen un rango dentro del organismo otorgándole un estilo diferente de discurso.

Por otro lado, existen las relaciones de poder entre grupos tales como, ricos y pobres, hombres y mujeres, adultos y niños, para este caso se tendrán en cuenta las relaciones de poder que existen entre las occidentales (personas residentes en la ciudad de Bogotá no indígenas) e indígenas, hombre y mujeres, y adultos y niños. En este aspecto los individuos pueden ejercer el poder derivado del grupo hegemónico al que pertenecen, según Van Dijk (2009) en estos asuntos, la consecuencia en el discurso será visible en el control desequilibrado del diálogo, de la autoridad de turnos y la selección del estilo y los contenidos.

Una forma de analizar la efectividad que ejerce el poder es a través del alcancé y el tipo de influencia que algunas instituciones o personas pueden tener, bien sea una influencia trascendental sobre los grupos afectando la salud, la educación, el empleo, la

libertad de la persona, y la vida cotidiana del grupo, mientras personas o instituciones pueden tener muy poca influencia.

Van Dijk (2009) distingue dos formas de legitimar el poder: en primer lugar, se encuentra el control impuesto o mantenido por la fuerza y, en segundo lugar, se encuentra el control parcial sancionado por una élite, por una mayoría o un consenso más o menos general. Dependiendo la forma en la que se legitime el poder se verán reflejadas las luchas, las resistencias y la aceptación de los individuos que son sometidos. Además, también puede afectar los discursos, por ejemplo, la argumentación, el debate y la discusión no son naturales en un sistema dictatorial.

3.6 Aspecto histórico

Desde este aspecto, el ACD recoge la mayor cantidad posible de información histórica del ámbito social y político en los que están envueltos los acontecimientos discursivos de la población. También se analiza la dimensión histórica de las acciones discursivas, indagando los modos en que el discurso ha tenido una evolución a través del tiempo. Por último, la dimensión histórica del ACD permite analizar el contexto de la población con la cual se trabaja.

Para Wodak (2003), el componente histórico del ACD está íntimamente relacionado con la crítica social que contempla al menos estos tres elementos:

1. La crítica inmanente del texto o el discurso tiene como objetivo el descubrimiento de incoherencias, contradicciones, autocontradicciones, paradojas y dilemas en las estructuras internas del texto o el discurso.
2. A diferencia de la crítica inmanente, la crítica socio diagnóstica guarda relación con la exposición desmitificadora del posible carácter -manifiesto o larvado-

persuasivo o manipulador de las prácticas discursivas. Con la crítica sociodiagnóstica, el analista trasciende la esfera puramente interna del texto o el discurso. El, o la analista, utiliza su conocimiento del trasfondo y del contexto de la situación para situar las estructuras comunicativas o interactivas del acontecimiento discursivo en un más amplio marco de relaciones sociales y políticas, de procesos y de circunstancias. Llegados a este punto, nos vemos obligados a aplicar las teorías sociales para interpretar los acontecimientos discursivos.

3. La crítica de carácter pronosticador contribuye a la transformación y a la mejora de la comunicación, por ejemplo, en el seno de las instituciones públicas, mediante el expediente de elaborar propuestas y guías que reduzcan las barreras lingüísticas en los hospitales, los colegios, los tribunales de justicia, la función pública y las instituciones de información mediática, así como las guías que permiten evitar la utilización de un lenguaje sexista. (p.103)

En este aspecto, se hace necesario realizar la diferencia entre el texto y el discurso. Para Wodak (2003), “El discurso es un complejo conjunto de actos lingüísticos simultáneos y secuencialmente interrelacionados, actos que se manifiestan a lo largo y ancho de los ámbitos sociales de acción como muestras semióticas (orales o escritas y temáticamente interrelacionadas)” (p.105). Por lo tanto, los discursos, en términos generales, poseen macrotemas que contienen una serie de subtemas articuladores del discurso. De igual forma, los discursos son abiertos e híbridos; esto significa que es posible introducir nuevos subtemas, como la intertextualidad, la interdiscursividad, y nuevos ámbitos de acción.

Por otro lado, según Wodak (2003) los textos son "...de uso convencional, más o menos esquemáticamente fijo, del lenguaje asociado a una particular actividad, como una forma socialmente ratificada de utilizar el lenguaje en relación con un particular tipo de actividad social" (p.105). Es decir, el texto contiene una serie de conceptos ideológicos planteados por un grupo.

Del mismo modo Wodak (2003) habla de los ámbitos de acción, descritos como: "...segmentos de la correspondiente realidad societal, la cual contribuye a constituir y a configurar el marco del discurso" (p.106). En este aspecto, se pueden observar una serie de elementos instaurados institucionalmente mediante las prácticas discursivas; así, los discursos y los temas discursivos se pueden trasladar a diferentes ámbitos, atravesarlos, superponerse, expresar referencias cruzadas, o se encuentran vinculados de algún modo socialmente funcionales.

En resumen, el aspecto histórico del ACD permite comprender las condiciones sociales de la población que, para este estudio, es la comunidad Embera, desplazada en la ciudad de Bogotá. Además, el contexto histórico permitirá conocer las relaciones, los discursos institucionalizados, rituales y poder comprender el contexto en el cual se construyen los discursos de la población.

4. Análisis de Resultados

Tal como se dijo más arriba, este trabajo de investigación toma como herramienta metodológica el Análisis Crítico del Discurso (ACD), y utiliza la entrevista semiestructurada como forma de recopilación de algunos de los discursos de la comunidad Embera, teniendo en cuenta las categorías que se manejan (configuración y subconfiguración de identidad, contexto urbano, lenguaje y cultura, así como los conceptos de poder, ideología e historia, estos últimos, referentes esenciales del ACD).

El ejercicio investigativo adelantado alrededor de la configuración de la identidad de la comunidad Embera, en el contexto bogotano, permitió explorar los distintos espacios de vida habitados por esta población en su territorio de origen y, como desplazados, en la capital; además, se descubrieron una serie de elementos significativos para la comprensión de las difíciles circunstancias sociales, económicas, políticas y culturales en las que las políticas gubernamentales y las confrontaciones por el poder en sus regiones los han colocado.

De otro lado, vale advertir que los textos elaborados a partir de las entrevistas contienen algunas dificultades, debido a que éstas se realizaron en español. Nos hubiera gustado hacerlas en Embera Dóbida, su lengua materna, pero, infortunadamente, no fue posible. Por lo tanto, procedimos a transcribir sus declaraciones de manera casi textual, tratando de mantenernos fieles a las ideas y sentimientos expresados en los diálogos sostenidos con ellos.

4.1 La visión de los Embera Dóbida

Para la precisión del análisis, enseguida, se presentan los relatos y su análisis de cinco integrantes de la comunidad Embera Dóbida (Julio Meche, Jondry Rojas, Giovanni

Rojas, Lucy Mecheche, Alicia Sagurami Sarama). Ellos provienen de las comunidades de Riosucio, Chocó, Resguardo Jagual del río Chintado y de la comunidad de Santamaría de Condoto del Alto Baudó, Municipio de Pato. Este resguardo estaba conformado por 80,350 hectáreas con 18 comunidades indígenas.

En esos lugares, están presentes varios grupos armados (ELN, FARC y Paramilitares). Tales grupos son los responsables de la mayor parte de los desplazamientos de la región; en palabras de Jondry Rojas: “Los grupos armados manipulan a los jóvenes para reclutarlos, ofreciendo dinero para los jóvenes y las familias”. Julio Meche afirma: “Los grupos armados amenazan a las comunidades y a las personas que no les colaboran con alimentos, u otras cosas; son obligadas a abandonar sus tierras”. Esta situación refleja claramente la vulnerabilidad en la que los han puesto el conflicto político y social entre las distintas fuerzas que se disputan el poder en Colombia, para imponer sus discursos e ideologías.

Es claro que estas comunidades son víctimas de una “guerra ajena”. En los análisis que siguen, mostraremos con mayor precisión los dramáticos impactos que estas confrontaciones tienen sobre las comunidades más débiles del país.

4.2 Coordinadas de Análisis

A continuación, se muestran los referentes de análisis, organizados de acuerdo con los temas, categorías y subcategorías, desarrollados durante las entrevistas, teniendo en cuenta, además, las fuentes bibliográficas consultadas alrededor de la pregunta problema, que indaga sobre la manera como se configura la identidad cultural de la población Embera desplazada, en el contexto bogotano. De esta forma, se busca

facilitar al lector la visualización de los resultados que le permitan dimensionar el alcance del presente ejercicio investigativo.

4.2.1 Categorías y subcategorías

Para la comprensión profunda de un fenómeno sociocultural, como la configuración de la identidad Embera en condición de desplazamiento forzado, se parte de su reconocimiento, de la apropiación del corpus allí encarnado, con el fin de establecer el pensamiento de un grupo social alrededor de temas esenciales de su pueblo, relacionados con lo que repiten, evitan, ven conflictivo, distinguen como valores comunes y lo que se constituye como un asunto colectivo que incide de manera crucial en sus vidas. Tal aproximación se hace desde las categorías sobre las que se aborda el ejercicio investigativo.

Entonces, en primer lugar, nos remitimos al Contexto Urbano e intentamos resolver las preguntas: ¿De dónde vienen los inmigrantes y a qué comunidad pertenecen? Al respecto, podemos afirmar, como se dijo más arriba, que la comunidad Embera ha sido desplazada desde su territorio, en el departamento del Chocó, por diferentes razones (conflicto armado, estudio, seguridad...). Esto los ha forzado a establecerse en contextos urbanos. Esta pregunta está orientada a conocer los relatos de los desplazamientos Embera en su rumbo incierto hacia la ciudad de Bogotá, y trata de establecer las condiciones previas a su llegada.

Igualmente, nos interesa saber ¿Qué pasaba con los grupos armados en el resguardo? De acuerdo con los entrevistados, los grupos armados poseen una presencia importante dentro de los lugares de origen de la comunidad Embera, forzando a que

tengan que aprender a convivir de alguna manera con ellos. la intención de esta pregunta es conocer la relación establecida con ese tipo de agrupaciones y su impacto social.

En segundo lugar, hacemos referencia a uno de los símbolos más importantes de la comunidad Embera, la jagua. ¿Para qué utilizan la jagua? Según Vasco, la comunidad Embera utiliza la jagua de diferentes formas, mostrando una conexión con su entorno. Esta pregunta introduce la jagua, su historia, y la importancia que ésta posee actualmente. La jagua hace parte esencial de la cultura de los Embera y es uno de los elementos distintivos de la comunidad, en este sentido, se pretende identificar los diferentes usos que posee esta planta.

También indagamos ¿Qué significado tienen Las figuras de los tejidos? Otro de los elementos tradicionales de la cultura Embera son los tejidos y la cestería, estos poseen variadas figuras con diferentes significados. Esta pregunta está orientada a conocer cómo aprenden estas tradiciones y el valor que posee para la comunidad.

¿Cómo han logrado mantener sus tradiciones viviendo en Bogotá? Las prácticas culturales en palabras de Vasco (1985) son transmitidas de generación en generación; según Elías, en las sociedades preestatales estos conocimientos no poseen mayores modificaciones, en la medida en que los lazos entre los integrantes sean más estrechos será mayor su impacto. Esta pregunta está orientada a conocer si el cambio de un entorno rural a uno urbano ha modificado la forma de aprender las tradiciones culturales.

¿Cómo enseñan la lengua a los niños de Bogotá? La comunidad Embera, al no poseer escritura, hace que el lenguaje verbal tenga una importancia vital para el aprendizaje de los conocimientos tradicionales, esta pregunta está orientada a conocer cómo aprenden los niños en Bogotá la lengua Embera.

En tercer lugar, nos ocupamos de los entramados existentes en la comunidad en la ciudad de Bogotá, cómo se relacionan con los miembros de la comunidad, cómo es el vínculo con las personas externas a la comunidad, cómo han cambiado estas formas de relacionarse, en caso de que haya cambiado, qué compromisos tienen los miembros de los integrantes de la comunidad frente a ella; además, identificar las figuras de autoridad de la comunidad (médicos, gobernadores, yerbatero, rezandero). De igual manera, intentamos resolver la pregunta: ¿Alguna institución o fundación le ayuda a esta comunidad en Bogotá? En Colombia existen algunas instituciones y organismos del estado encargados de trabajar con la población desplazada, esta pregunta está orientada a conocer si han tenido contacto con las instituciones y como es la relación con ellas.

En cuarto lugar, visualizamos las relaciones de poder que se expresan en el seno de la comunidad. Para Elías (1999) los entramados se construyen a partir de las instituciones sociales, esta pregunta busca indagar las organizaciones que poseen los resguardos Embera para conocer las diferentes instituciones y líderes dentro de la comunidad. Con ello, intentamos responder la pregunta: ¿Cómo estaba formado el resguardo? ¿Quiénes son los líderes de la comunidad Embera?

En quinto lugar, indagamos sobre las condiciones de existencia de la comunidad Embera en Bogotá, cómo se ganan la vida, qué dificultades enfrentan. Al estar en un nuevo entorno los modos de producción de la comunidad cambian, esta pregunta está orientada a explorar esas formas de producción de la comunidad en los contextos urbanos.

En sexto lugar, exploramos las condiciones de ingreso a la educación formal de los niños de la comunidad en los colegios de la ciudad. ¿El colegio se constituye como

una de las instituciones que podrían modificar la forma de auto reconocerse como Embera? esta pregunta está orientada a conocer cómo es la relación de los niños Embera con las instituciones educativas en la ciudad de Bogotá.

En séptimo lugar, nos ocupamos de la configuración y la subconfiguración. En el pensamiento de Elías (1990), cada configuración está compuesta por una serie de subconfiguraciones, esta pregunta está orientada a conocer las relaciones de los líderes y los diferentes miembros de la comunidad y poder analizar las subconfiguraciones de la comunidad.

Luego, en octavo lugar, tratamos la categoría de identidad, elemento central de esta investigación y nos hacemos estas preguntas ¿De qué manera se asume la enseñanza de las tradiciones culturales de los niños en el resguardo? ¿Cómo se aborda la medicina tradicional Embera? En este apartado se tendrán en cuenta las prácticas tradicionales, conocimientos culturales, medicina, bailes, cantos, artesanías, costumbres.

Es necesario tener en cuenta que la medicina tradicional Embera hace parte importante de su cultura y está íntimamente ligada a sus espacios vitales, no solo por los recursos naturales, sino también por la relación espiritual que poseen con la tierra, lo cual les permite curar a su pueblo. En este sentido, estas preguntas pretenden conocer cómo es la relación entre medicina y contexto tradicional.

¿Los niños que nacen en Bogotá mantienen las tradiciones Embera? Por medio de la relación con la naturaleza y los recursos que encuentra en ella los Embera crean y les dan sentido a sus tradiciones, debido a esto su entorno tradicional cobra vital importancia en la configuración de la identidad Embera. En este sentido, la pregunta está

orientada a establecer cómo se configura la identidad en los niños que nacen en Bogotá. ¿Cómo los tratan las personas que no pertenecen a la comunidad? Aquí se busca conocer cómo es la relación con las personas en los nuevos contextos urbanos y como se construyen esos nuevos lazos.

Con el fin de ahondar lo antes expuesto, a continuación, se enuncian las dimensiones de análisis del discurso, tales como la textual, la discursiva y la social, mencionadas en el marco metodológico del presente trabajo.

Fairclough propone estas tres dimensiones, de acuerdo con el autor, la dimensión textual es el material empírico del investigador, resultado de un proceso más amplio de producción del texto, por ejemplo, documentos donde aparecen las políticas públicas de un estado o país. La dimensión discursiva se centra en los procesos de interpretación a los que son sometidos los entramados sociales; por ende, el centro de atención en este es el modo en que los sujetos interpretan los textos, a partir de un conjunto de recursos discursivos socialmente disponibles y relativamente estables que componen el discurso. La tercera dimensión son las prácticas sociales, en la cual se centra la metodología de este trabajo de investigación.

4.2.2 Referentes sociales que giran alrededor de la Comunidad Embera.

La vida de la comunidad Embera gira alrededor de una serie de actores, quienes les afectan, directa o indirectamente, positiva o negativamente. De un lado, las instituciones oficiales, como el Ministerio de Cultura, la Alcaldía Mayor de Bogotá, Integración Social, los colegios distritales, las fundaciones, las universidades que adelantan investigaciones sobre distintos aspectos de su cultura, su vida, sus tradiciones,

etc. De otro lado, los actores armados, como la guerrilla, los paramilitares y los narcotraficantes, quienes, muchas veces y de hecho, involucran a la comunidad Embera en los conflictos armados, una guerra ajena sufrida por las comunidades excluidas de Colombia que los conduce a vivir en contextos extraños a sus hábitos y costumbres.

Así mismo, la comunidad Embera cuenta con sus propios actores, como el Jaibaná, el médico tradicional, el partero, el cabildo, el yerbatero, entre otros. A través de ellos, particularmente en las duras condiciones de desplazamiento, la comunidad se defiende y resiste los embates de las circunstancias que atentan contra la continuidad de su cultura, sus tradiciones y sus legados ancestrales.

Para lograr un mejor resultado de nuestra investigación, partimos de que el ACD es un modelo contextual basado en las estructuras de la situación comunicativa. Van Dijk (1999) propone tres formas de representación social relevantes para la comprensión del discurso: “En primer lugar, el conocimiento (personal, de grupo, cultural), en segundo lugar, las actitudes (no presentes en la comprensión sociopsicológica), y, en tercer lugar, las ideologías” (p.154). Por lo tanto, los discursos tienen un origen social y estos solo tendrán sentido si son analizados dentro de un contexto: la situación social, la acción, el actor y las estructuras sociales.

En consecuencia, a partir de ahora nos dedicaremos al análisis de la Comunidad Embera Dóbida desde las coordenadas establecidas por los contextos que habitan, es decir, desde su situación social, económica, política, cultural; también, desde las acciones que emprenden para defenderse, desde los actores que intervienen en su cotidianidad, teniendo en cuenta las estructuras sociales que sirven de escenario para los distintos procesos allí desencadenados.

Para lograrlo, comenzamos por los actores externos a la comunidad, quienes desempeñan distintos roles, dependiendo de la ubicación en la que se encuentran respecto al poder, “legítimo” o “ilegítimo”: de un lado, los que “tienen el poder”, cuyos discursos se sostienen desde la legitimidad institucional, por ejemplo, el gobierno nacional, los gobiernos regionales, la Alcaldía Mayor de Bogotá. Con frecuencia, éstos mantienen una doble posición: la oficial, marcada por sus discursos, y la real, observable en los hechos; en la oficial, proclaman la protección de las comunidades y de sus culturas, de acuerdo con lo planteado en la Constitución del 91; pero, en lo real, son completamente indiferentes, indolentes, ante los continuos reclamos de estas mismas comunidades.

Por ello, los pueblos indígenas desconfían de tales actores. En contraparte, están quienes aspiran a “tomarse el poder”, por vías pacíficas o violentas, como algunos movimientos de izquierda y los movimientos guerrilleros ELN, FARC, y también los paramilitares, que se ubican a la derecha para impedir que éstos últimos logren sus propósitos; así mismo, están los grupos de narcotráfico que los afectan, tanto en la ciudad como en sus territorios.

En este último caso, es claro que ellos sostienen una postura utilitarista frente a las comunidades: las apoyan cuando les conviene, y las atacan cuando no se ponen a su servicio. En medio de esa confrontación, están los actores que se encuentran al margen del conflicto, pero que son sus víctimas, como las comunidades indígenas, con sus cabildos, sus yerbateros, sus Jaibanás, sus curanderos, sus parteros, lo mismo que la población en general, que también padece el fuego cruzado de quienes se disputan el poder a cualquier precio. Sin embargo, las acciones de sus actores principales, de

acuerdo con los textos recopilados en las entrevistas y los registros periodísticos, ofrecen resistencia para sobrevivir en medio de las condiciones más difíciles, como las existentes en la ciudad de Bogotá.

A continuación, se exponen algunas narrativas de los Embera, que dejan dilucidar los contextos en los que habitan, tanto en sus tierras de origen, como en la ciudad del desplazamiento, abarcando la categoría de Identidad Cultural, su interpretación y análisis.

4.3 Los contextos de la Identidad Cultural Embera.

“La jagua, eso sí es el árbol sagrado para el pueblo Dóbida ¿por qué le digo eso? porque por medio de la jagua conseguimos las mujeres, por medio de la jagua llegamos a tener buena fuerza” De acuerdo con el discurso de los Embera, se observa cómo este elemento se relaciona con el aspecto ideológico del ACD, pues según Thompson (1990) la ideología hace referencia a los procesos sociales que sostienen las formas simbólicas del mundo a nivel social y, sin lugar a dudas, la jagua, en la comunidad Embera, representa lo sagrado y la fortaleza de su pueblo, siendo ésta una de las formas simbólicas de su identidad social y cultural.

Por medio de la jagua llegamos a tener buena fuerza, por medio de la jagua nos blanqueamos el cabello, porque somos muy pequeños; después que nacemos, a los ocho días de haber nacido, nos aplican esa jagua, es el árbol sagrado para el pueblo Dóbida, eso tiene muchas, muchas funciones, miles de funciones, nosotros decimos por medio de esa jagua el jaibaná hace ritual de sanación, la jagua es el árbol sagrado para el pueblo Dóbida.

El árbol sagrado, es decir, la Jagua, tiene multitud de significados para los Embera, y se constituye como uno de los centros de su pensamiento, pues dicen que a través de un ritual con esta planta logran un estado de sanación a través de la intervención del Jaibaná, una figura simbólica de alto valor para su pueblo. Veamos cómo lo percibe uno de los entrevistados:

La pesca, la caza y todo eso lo hacen más que todo nuestros viejos; mis padres me enseñaron cómo se debe hacer para sobrevivir en el campo, no para sobrevivir con la familia, porque, primero que todo, me dicen mis padres: si yo no sé cazar, si yo no sé pescar, si yo no sé hacer nada de algo, no podíamos mirar ni una chica, no podemos coquetear a nadie porque todavía no estamos preparados para eso, entonces por esa razón, nosotros tenemos una obligación a aprender todo eso.

Aquí se puede observar cómo la tradición y la reproducción del discurso, a través de la historia, juega un papel importante en la vida cotidiana de los Embera, se utiliza el conocimiento de los antepasados y su contexto histórico para situar las estructuras comunicativas e interactivas del acontecimiento discursivo, es decir, la enseñanza de las labores del campo, la caza, la pesca, la conformación de familia, entre otras, establecidos diacrónicamente.

“Sí, como yo soy profesora de danzas, yo le enseño a las niñas porque cada danza tiene su canto, la loma tiene su canto, el mico y el mono también tiene su canto, la flor tiene su canto”. “Nosotros practicamos en la casa que vivimos, nosotros tenemos un espacio, espacio chiquirico, ahí practicamos” En estos apartados se verifica cómo la ideología circula en las formas simbólicas de la danza, el canto y su encuentro con la naturaleza, manera muy usual de fortalecer las raíces ancestrales.

“Ese idioma es 100% nacido con la sangre dóbida y por esa razón aún yo no creo que se hayan olvidado nuestros idiomas, la expresión” Lo anterior podemos relacionarlo con lo planteado por Van Dijk (1999) quien considera que la ideología no solo funciona en términos de la legitimación del poder, sino también para oponerse a este cuando representa un peligro para la comunidad, en el caso de este fragmento se evidencia la defensa cerrada de la lengua dóbida. Se refleja claramente la acción lingüística como una de las formas de resistencia y de salvaguardia de sus creencias ante el avasallamiento de la lengua española.

A algunos de mis hijos no les interesa la vida de la comunidad, como todos no somos iguales, como dice el dicho: hay otro que se interese, otro que no; son cosas que uno lo ve y uno siente cambio que hay entre la familia

En esta narrativa de los Embera se denuncia la influencia de la ideología dominante sobre algunos miembros de su comunidad. A pesar de que tienen su propia cultura, identidad e ideología, en un territorio extraño se vuelven frágiles, ante la supremacía del dominador; de esta forma el poder también se legitima a través del control parcial, sancionado por una élite, es decir, al encontrarse en territorio extraño deben someterse a las reglas allí impuestas.

A partir de todo lo anterior, se pueden destacar elementos muy importantes de la vida cotidiana de los Embera, básicos en la definición de su propia identidad. Para los informantes, uno de los referentes más destacados dentro de su ideología e identidad cultural es la lengua; esta actúa como algo distintivo dentro de la comunidad, y también como una forma de resistir *“Viviendo en la ciudad y que los niños hablen el 95% en Dóbida. Eso es lo más lindo que nosotros queremos ganar y queremos resistir en esa*

parte". Sin embargo, es importante resaltar que, la ideología no solo funciona en términos de la legitimación del poder, sino también para oponerse a éste cuando representa un peligro para la comunidad; en el caso del discurso Embera, cuando afirman que "*no creo que se hayan olvidado nuestros idiomas...*," se evidencia cómo se defiende la lengua dóbida.

Además, la lengua se constituye como una de las formas en la que ellos pueden transmitir los conocimientos, enseñar los ritos y las prácticas tradicionales. Por otro lado, al llegar a la ciudad de Bogotá, se hace necesario aprender el idioma español para poder sobrevivir; tal como lo expresa uno de los entrevistados "*...el único mecanismo que uno tiene, que es obligatorio, es que tiene que hablar español, porque es obligatorio*".

En este sentido, el español es el primer elemento que la comunidad se ve obligada a incorporar dentro de la construcción de su identidad cultural en la ciudad de Bogotá. Esto permite que ellos se relacionen de una mejor manera con su nuevo contexto y les facilite los procesos de hibridación cultural, ya que no solamente se relacionan con personas occidentales, sino que el español también es el medio por el cual establecen vínculos con los integrantes de otras comunidades, como los Inga, los kichwa, los Yanacona, los Muisca, los Ambiká Pijao, los Kichwa, los Eperara, los Siapidara, los Nasa, los Wounaan, los Kamentsá.

Otro elemento importante dentro de la cultura Embera, como ya se anotó más arriba, es la jagua, fruto cultivado por en sus sitios de origen; varios de los informantes manifiestan la importancia que tiene este fruto, ya que con él realizan ritos y ceremonias para tener fuerza, salud y como parte de la representación cultural Dóbida "*...con la*

jagua, nosotros nos guiamos a representar la cultura Dóbida, que eso es el título como Dóbida, ese es el reconocimiento”.

De acuerdo con el discurso de los Embera, “*por medio de la jagua llegamos a tener buena fuerza,*” en este sentido, la ideología hace referencia a los procesos sociales circulan las formas simbólicas del mundo a nivel social, y sin lugar a duda la jagua, en la comunidad Embera, representa lo sagrado y la fortaleza de su pueblo, siendo estas formas simbólicas de su identidad social y cultural, y por ende constituyente primario de la ideología Embera.

Ahora bien, debido a las condiciones climáticas en las que se encuentra Bogotá, no es posible contar con este fruto para poder realizar los ritos y ceremonias a su alrededor, siendo este uno de los elementos que más se les dificulta mantener en la ciudad. Una de las formas encontradas para conservar parte de los conocimientos en torno a la jagua es a través de los relatos de los mayores, quienes cuentan cómo la usan: “*...hay personas mayores que conocen el tema, sólo que hacen la enseñanza a los niños y a los jóvenes para que no se pierda la cultura”*

En sus lugares de origen, aprenden a pescar, a cazar y, en general, a sobrevivir en el campo; sin embargo, en la ciudad, estos conocimientos se sienten innecesarios, los más jóvenes, al ir al colegio, manifiestan: “*...en la ciudad no aprendemos a trabajar, cosas que no sabemos, pues aquí nunca habíamos escuchado, bueno mucha ciencia en la ciudad y de eso es que uno aprende”*. En palabras de Giovani Rojas, uno de los informantes, solo aprenden a sobrevivir en la ciudad.

4.4 Cómo se Configura la Identidad Embera en una ciudad extraña.

En el momento en el que una comunidad sufre el desplazamiento forzado, no solo se enfrenta a la pérdida de su patrimonio ancestral, sus tradiciones, costumbres, rituales, sino a la adaptación a las nuevas condiciones que encuentra en los territorios hacia donde se le empuja a vivir.

Sí, ellos van al colegio, estudian, pero, pues muchas veces a donde ellos iban en los primeros colegios que llegaron pues unos niños, los niños blancos, pues trataban de maltratar mucho, lo que pasa es que entre nosotros tenemos un problema psicológico que eso pues, muchas veces dices que el niño indígena es perezoso, el niño indígena no sabe pelear, el niño indígena dice y si yo le doy una monda, entonces son cosas que no se entienden, entre los mayores también dicen no, porque ese es un indio, está corto de conocimiento y el niño indio también dice ese es un blanco, ese no sirve pa' nada, son cosas que no se entienden y esa psicología, esa pedagogía, esa de que habla el niño negro, el niño blanco, esa pedagogías tenes que divulgar para que la sociedad tenga otra dinámica.

Aquí se puede evidenciar el conflicto que emerge en el momento de tratar de configurarse en un ambiente hostil, propio de una ideología que no admite la diferencia; también se evidencian las relaciones de poder, que son establecidas entre grupos como hombres y mujeres, adultos y niños o, en este caso, indígenas y ciudadanos, en donde predomina la fuerza de quien tiene el poder y excluye a los que carecen de él; y, en efecto, dadas las circunstancias de desplazamiento en la que se encuentran, los Embera viven en carne propia este impacto.

“En la casa o adonde uno se habite, o sea, rotundamente tenemos prohibido de hablar en español ahí, o sea, donde estamos o en la pieza, o en el apartamento donde nos encontremos, está prohibido de hablar en español” Aquí se refleja la protección de su principal medio de comunicación y de configuración simbólica, la lengua dóbida. No solo los individuos, sino los grupos sociales poseen significados y valores específicos que se expresan sistemáticamente a través del lenguaje.

El habla es el mayor cambio que he tenido, el habla, por lo menos aquí es uno, aquí no, no sé si se pone hablar en Dóbida la gente, pues de Bogotá, como se diga rolo, la sociedad mayoritaria no lo entienden, entonces la única, la única, el único mecanismo que uno tiene es que es obligatorio, que hablar español es obligatorio.

Al mismo tiempo, y para no conflictuarse radicalmente con los discursos de poder, la comunidad desplazada se ve obligada a usar la lengua de la cultura dominante, se observa el control desequilibrado del diálogo, que define la autoridad, el uso del lenguaje, los estilos y contenidos de la comunicación cotidiana.

“Aquí en Bogotá en el momento no me ha podido hacer los rituales porque no tenemos, pues como un médico tradicional, que es el que maneja el tema.” Por supuesto, la vida de los Embera sufre un cambio radical, respecto a la salud, a la medicina y al cuidado, pues en su nuevo contexto, de acuerdo con la forma en que se legitime el poder, se ven reflejadas las luchas y la aceptación de los individuos sometidos, en este caso, los Embera se privan de sus formas auténticas de cuidado.

Por lo menos mi hijo que andaba conmigo aquí...por lo menos él es, él es muy feliz cuando yo le digo: tenemos una actividad cultural aquí en Bogotá, con la alcaldía, o con proyectos; él me dice: Oye papá, voy para allá, quiero aprender, no quiero perder lo mío.

Vale la pena resaltar que algunos miembros de la comunidad quieren alimentar sus creencias, estas actitudes contribuyen a constituir, configurar y mantener el marco del discurso, en este caso el Embera dóbida.

Al analizar la configuración de la identidad en general, entendemos la forma como se hace en la comunidad Embera, particularmente, en los desplazados. Sus referentes se entrelazan tratando de convivir, entre un nuevo contexto y sus propias tradiciones, a través de relaciones que se tejen en torno al mundo surgido de esa simbiosis. A través de esas nuevas circunstancias, se analizan las formas de cooperación de la comunidad Dóbida, o la forma de establecer sus relaciones de poder.

Ahora, es importante recordar que los Embera son población desplazada, consecuencia de la presencia de grupos armados de la región y de la poca presencia del estado, lo que les impide retornar a sus sitios de origen. En palabras de Giovanni Rojas: *“Quisiera volver, la verdad, me sentiría contento, contento de estar en mi resguardo porque es donde nací. Allá esta toda mi cultura, pero me da miedo porque le temo a la guerra, porque no somos esa clase de personas”*. Lo anterior pone de manifiesto el estado de sometimiento en el que la ideología dominante coloca a la comunidad Embera Dóbida. Los obliga a vivir en mundos extraños a sus costumbres y les niega la posibilidad de recuperar sus tierras y sus tradiciones. El chantaje ejercido sobre esta población es inversamente proporcional a su debilidad.

Basta revisar algunas informaciones de prensa del país para constatar lo antes dicho. En el 2020, según datos del Espectador, más de 1.300 personas fueron desplazadas en Catrú, Alto Baudó, debido a los enfrentamientos entre grupos armados. Según manifiesta Ulises Palacios, alcalde de Alto Baudó, en el medio de comunicación Noticias de América Latina y el Caribe NODAL,: "...los ataques entre el ELN y los paramilitares no se han detenido durante la cuarentena" (Nodal, 2020, párr.2). También afirma que el estado no hace presencia en estas zonas, por lo cual, los grupos Paramilitares y el ELN se disputan el control de la región; el mandatario local termina la declaración solicitando más presencia del estado.

En septiembre del 2018, la comunidad Embera realiza un plantón en el exterior del edificio de avianca, en las oficinas de la unidad de víctimas. Esto, con el fin de denunciar la dilatación de los compromisos de reparación y garantías por parte del estado colombiano. Según El Espectador, (2018) la protesta "...terminó con un enfrentamiento entre los manifestantes y el escuadrón antidisturbios (Esmad)" (párr.2).

En ese mismo año, cerca de 500 indígenas Embera se movilizaron a la ciudad de Bogotá, exigiendo el cumplimiento de los acuerdos de Riosucio, Bajo Atrato y Carmen del Darién, Chocó. De acuerdo con los reportes de la Organización Nacional de Indígenas de Colombia (ONIC), el Chocó está viviendo "...crisis humanitaria en la cual están involucrados los grupos armados (Paramilitares, guerrilla del ELN, disidencias de las FARC-EP y delincuencia común) que diariamente se enfrentan por el control de las rutas de narcotráfico y del territorio de los Pueblos Indígenas" (Ortiz, 2019, párr.8).

En declaraciones entregadas al periodico El Tiempo, por parte de Luis Angel Gindrama, “Hace cinco días que veníamos por caminos; llegamos anoche (el domingo) y nos encontramos con la sorpresa de que las fuerzas policiales nos impiden el ingreso aquí mismo en la capital” (El Tiempo, 2018, párr.2). En este sentido, se puede evidenciar cómo son las relaciones de las instituciones locales con la comunidad Embera, la desconfianza y el miedo que surgen de estas relaciones.

En un esfuerzo para mostrarse distinta, pero sin lograrlo, la administración local de Bogotá manifiesta: “Los acompañan miembros de la policía, gestores de convivencia del Distrito y funcionarios de la Secretaría de Gobierno. Además del acompañamiento de la Personería delegada para los DD. HH” (El Tiempo, 2018, párr.9).

También, los informantes manifiestan sentir miedo, debido a las pocas garantías que les ofrece el gobierno, y prefieren no acercarse a las instituciones:

Yo no, no, no declaraba ante la institución porque a mí me daba mucho miedo, o sea, nosotros nos da miedo porque la institución solamente reciben la información, mas no aseguran a que uno se sienta seguro, que a uno no puede pasar nada.

Lo descrito sucintamente más arriba muestra con mucha claridad la odisea en la que habitan los Embera; de un lado, acosados y expulsados de sus territorios por los guerrilleros y paramilitares, se someten a la insufrible tragedia del desplazamiento forzado, del destierro, sin contar con la mínima posibilidad de defenderse; de otro lado, tratados con indiferencia por parte de las autoridades “legítimas”, quienes los usan únicamente para hacer publicidad de las supuestas políticas “sociales” de sus gobiernos.

Otro aspecto que es importante resaltar en el proceso de configuración y subconfiguración identitaria de los Embera Dóbida, son las relaciones que los miembros

más jóvenes de la comunidad establecen con otros entornos, como el colegio. Allí se evidencian las profundas diferencias culturales. En palabras de Jondry Rojas: *“...a los primeros colegios que llegamos, pues unos niños, los niños blancos, (nos) trataban de maltratar mucho”*. Aquí se puede evidenciar el conflicto que emerge en el momento de tratar de configurarse en un ambiente hostil, propio de una ideología que no admite la diferencia; también se evidencian las relaciones de poder, son establecidas entre los diferentes grupos, clases sociales y etnias.

En consecuencia, y para no conflictuarse radicalmente con los discursos de poder, la comunidad desplazada se ve obligada a usar la lengua de la cultura actual, se observa el control desequilibrado del diálogo que define la autoridad, el uso del lenguaje, los estilos y contenidos de la comunicación cotidiana.

4.5 Los complejos entornos de un nuevo contexto

“El primer día que yo llegué aquí a Bogotá, en el 2014, era muy complicado todo; todo lo que uno ha sido, todo lo que uno siempre ha tenido en la vida durante cuantos años, viviendo en su territorio, su comunidad, con su gente y con su pueblo, la forma de hablar, y hablar dóbida, todas las partes cultura, o sea, uno pierde todo eso, eso es como empezar desde cero otra vez” De acuerdo con Wodak (2003), el investigador utiliza su conocimiento del contexto de la situación para situar las estructuras comunicativas del discurso en un marco de relaciones sociales y políticas; en efecto, se evidencia su profundo impacto cuando unos han sido forzados a venir y los otros a recibirlos, debido a las guerras, a los conflictos políticos y sociales que los Embera vivían en sus tierras. Por lo tanto, la convivencia es lo primero que se fractura en un contexto hostil.

“Eso es lo duro que ha dado como a uno como Embera Dóbida que ha sido de cambiar el mundo, del mundo dobida al mundo occidental” Aquí se evidencia ,el alcance y la efectividad del poder, tanto de los grupos armados como de las instituciones oficiales, que afectan la salud, la educación, el empleo y la propia libertad de la comunidad.

El jaibaná es líder mayor del territorio Embera, es el que da la orden, ese era el líder antiguo, que nos da permiso, y tenemos que pedir permiso a esa persona, cuando queríamos ir de un lugar a otro lugar, esa era la autoridad máxima del pueblo dóbida; hoy en día se juega una figura que le dicen los cabildos, pero eso, para nosotros, no es la autoridad, la autoridad máxima es el Jaibaná.

Aunque los Embera tengan diferentes mecanismos de ejercer la autoridad y el poder, de acuerdo con las estructuras de su comunidad, en tierras extrañas, como se puede ver, los individuos ejercen el poder derivado del grupo hegemónico al que pertenecen, en este caso la conformación de los cabildos, definida por la razón de estado, quebrando las propias estructuras comunitarias.

En cambio, en el campo, porque nací en el campo, tiene espacio libre si hay que ir a pescar, va a pescar, sí hay que ir al monte, va a montear que hay que ir a bañar, va a bañar en un río, y si hay que ir a trabajar, a aserrar madera, va a aserrar madera, bueno está uno que tiene muchas cosas que hacer, entonces uno está, se está moviendo.

El contexto en el que habitaba la comunidad Embera, cercano a la naturaleza, les garantizaba una interacción libre, de acuerdo con sus referentes culturales, sin embargo, en este nuevo contexto se instauran los discursos, las formas de funcionamiento de la

sociedad desde las instituciones, tal situación reduce significativamente los campos de acción de la comunidad Embera, a los que históricamente estaban acostumbrados.

“Nosotros, todos los indígenas en el resguardo, somos comuneros que todo lo conocemos, si esto fuera un pueblo indígena, nosotros nos conocíamos, sabíamos quién es usted cómo se llama, eso es ser comunero” Aquí se destaca ese sentimiento de pertenencia que les da sentido a sus vidas y a su comunidad, propio del discurso de cohesión identitaria. Ahora bien, cada institución y grupo social posee un discurso propio, que define sus acontecimientos y sus estilos retóricos y comunicativos.

El anterior análisis nos facilita el conocimiento de parte de la historia de la comunidad Embera y de las condiciones en las que llegan a la ciudad de Bogotá y al discernimiento de los enormes y complejos cambios que atraviesan.

Ahora bien, históricamente, la región del departamento del Chocó ha sido una zona con diferentes problemas de violencia y abandono por parte de las autoridades del estado; además de las disputas étnicas por la región que han consolidado una diversidad cultural entre la cultura afrodescendiente y la indígena, como en el caso de María Alicia, una de las informantes que fue criada en el municipio de medio Atrato en una comunidad negra.

El primer aspecto que cabe mencionar son las relaciones tan estrechas que se establecen en los resguardos, según lo manifestado por Jondry Rojas *“...todos nos conocemos, si esto fuera un pueblo indígena, nosotros nos conocíamos, sabíamos quien es usted cómo se llama eso es ser comunero”*. En el contexto de la ciudad, existe una ruptura con sus antepasados y con otros miembros de la comunidad y en estos nuevos espacios se dificulta tener relaciones semejantes a las del resguardo.

Como hemos visto a lo largo del recorrido, los Embera tienen sus propias formas de entender y comprender el mundo, y aunque ejerzan diferentes mecanismos de autoridad y de poder, de acuerdo con las estructuras de su comunidad, *“El jaibaná es líder mayor del territorio Embera, es el que da la orden, ese era el líder antiguo, que nos da permiso... esa era la autoridad máxima del pueblo dóbida; hoy en día se juega una figura que le dicen los cabildos, pero eso, para nosotros, no es la autoridad”* en tierras extrañas, los individuos ejercen el poder derivado del grupo hegemónico al que pertenecen, en este caso la configuración de los cabildos, definida por la razón de estado, quebrando las propias estructuras comunitarias.

Por otro lado, el trabajo de las figuras de autoridad tradicionales Embera demuestran la relación que tienen con su entorno; para ellos, la naturaleza y el mundo espiritual conviven en un mismo espacio. Según Jondry Rojas, *“El jaibaná es el médico tradicional, trabaja espiritualmente, él es nocturno, él no trabaja por el día, trabaja en la noche”*. Para ellos, los espíritus son los patronos de los jaibanás y son representaciones de la naturaleza.

4.6 Identidad Embera en la ciudad de Bogotá

Para empezar con este apartado, podemos afirmar que la identidad cultural Embera es el resultado de una serie de elementos simbólicos, ideológicos, comunes que les permite interpretar el mundo de una forma particular (a través de danzas, medicina, ritos, lengua), en este sentido, la identidad Embera se naturaliza, esto quiere decir que es una identidad que no ha sido asignada por ningún grupo externo, más allá de que el término indígena sea impuesto y, en algunas ocasiones, se pretenda cumplir con una serie de parámetros para ser llamados indígenas.

Sin embargo, la identidad de los Embera Dóbida es algo que les ha costado y que defienden a toda costa porque se trata de sus fundamentos culturales como comunidad. En palabras de María Alicia, *“(Enseñar)...la cultura a los niños yo siempre le dice que no debe olvidar la cultura, hablar el idioma porque ellos hablan más el idioma español... (y el Embera) muy poquito.”*

Jondry, por ser hijo y nieto de las máximas autoridades del resguardo conserva parte de algunas tradiciones culturales y el respeto a estas figuras de autoridad, aprendió parte de la medicina tradicional, el uso de la jagua que, en palabras de Jondry Rojas y Giovani Rojas, *“...es el árbol sagrado del pueblo Dóbida y la marca del pueblo Dóbida”* Y agregan:

La jagua es una fruta que nosotros la sembramos porque es muy importante para nosotros, desde la jagua nosotros nos guiamos a representar la cultura dóbida que eso es como el título dóbida ese es el reconocimiento como dóbida y por esa razón yo se mucho de lo que es la jagua.

Por tal razón, los rituales asociados a este fruto no se pueden realizar debido a su ausencia en la ciudad, y porque la Jagua desempeña una función esencial en sus tradiciones y costumbres. Con el fruto de este árbol realizaban en sus territorios una gran cantidad de rituales y prácticas de fortalecimiento de la comunidad, pues lo consideran como el productor de la fruta sagrada y la identidad de la comunidad Embera Dóbida; en consecuencia, la identidad de Jondry se ha configurado a través de la cotidianidad de una construcción social nueva, atravesada por las circunstancias inevitables del desplazamiento.

Dado lo anterior, existe una ruptura con el territorio, en palabras de Julio Mecheche, *“Estar aquí es como si uno estuviera en una cárcel, como si uno estuviera preso”*. Además, la falta de conocimiento de la ciudad, la falta de confianza en las instituciones y en la sociedad occidental, como ellos la llaman, limita la obtención de recursos y de espacios para poder desarrollar la mayoría de sus ritos.

4.7 Las nuevas relaciones de poder

Lo primero que produjo el desplazamiento forzado y la llegada a tierras extrañas fue, sin duda alguna, la pérdida de autoridad de algunos miembros dentro de la comunidad; en la actualidad, el liderazgo de la comunidad la asumen los cabildos; tradicionalmente, el Jaibaná era el máximo líder, el sabio de la comunidad. Incluso, éste desempeñaba un papel fundamental en la medicina tradicional de la etnia, pero con la organización de los cabildos esta figura ha perdido importancia, pese a la resistencia de algunos integrantes de la comunidad. En el proceso de integrarse a una unidad superior, como el estado colombiano, necesitan nuevas formas de representación; entonces, las autoridades tradicionales, como el Jaibaná tienen que ceder parte de la influencia que ejercen sobre la comunidad.

Por otro lado, la percepción del tiempo cambia, como en la mayoría de las sociedades preestatales la percepción del tiempo no es tan estricta, ni tan controlada, pero al llegar a la ciudad, esta percepción cambia y condiciona su comportamiento, según Jondry:

(...) es todo un diario, tengo que decir, tengo que levantar a las 7 de la mañana y si no, si me levanto a las 10 de la mañana, qué comeré mañana, es una dinámica que sea una obligación, uno vive obligado.

Tales resultados ocurren, de un lado, por la presión de los grupos armados, responsables de la mayor parte de desplazamientos de la comunidad Embera, y estos mismos son responsables de que no puedan retornar a sus sitios de origen, tomando en cuenta la relación tan estrecha que posee esta comunidad con sus regiones de origen, entonces, se presenta una ruptura con las formas de aprendizaje tradicionales.

En consecuencia, las narraciones de los Embera desplazados están marcadas por el miedo constante de ser objeto de violencia de los grupos armados (Paramilitares, ELN, FARC). Tal como lo corrobora uno de los entrevistados:

(...) nosotros llegamos por tanta amenaza; iban a matar a mi papá y dijeron que si no nos salíamos de la comunidad iban a matar a todos. Ver a tanta familia llorando y uno cuando llama por celular también se ponen a llorar eso es muy duro.

A lo anterior se suma, de otro lado, la poca o nula presencia del estado colombiano en estas regiones del país, lo cual hace que estas pequeñas comunidades se encuentren permanentemente en medio de las disputas de los grupos armados. Tal situación debilita profundamente su capacidad de decisión, su autonomía y su independencia, factores esenciales en el funcionamiento de las estructuras sociales, políticas, económicas y culturales de la comunidad.

Naturalmente, la poca confianza que muestran ante los organismos del estado empeora la situación de estas comunidades desplazadas. Por lo tanto, los entrevistados expresan frecuentemente el miedo que sienten frente a las organizaciones del estado, manifestando que no ofrecen las condiciones suficientes de seguridad para que las

comunidades indígenas desplazadas puedan, por lo menos, vivir dignamente en la ciudad de Bogotá.

4.8 Distintas formas de configuración

Con lo descrito anteriormente, se puede llegar a ver las distintas formas de configuración de la identidad Embera. Es clara la presencia de una dicotomía entre la identidad en la comunidad, entendida como nosotros, y la identidad de la ciudad, entendida como yo. Se trata de los abismos existentes entre los discursos enfrentados por los intereses que éstos representan. Tales brechas generan muchas discordancias en la cotidianidad de las comunidades y en sus contextos ciudadanos. Por supuesto, tal situación afecta profundamente los procesos culturales de la propia comunidad, pues, resulta muy difícil nutrir tradiciones y costumbres en tierras ajenas, al margen de un nicho ecológico cultural.

Este desbalance entre la identidad, entendida como nosotros, y la identidad, entendida como yo, se ocasiona por las condiciones en las que se provoca el desplazamiento forzado, generador de diferentes tipos de rupturas con sus antepasados, su tierra, sus tradiciones e, incluso, con otros miembros de la comunidad, entonces, se ven forzados a integrarse al estado colombiano, que debería garantizar la seguridad de la comunidad y su supervivencia en la ciudad.

Por otro lado, la ciudad los fuerza a asimilar y a comprender sus tradiciones culturales de otras formas, adaptándose al nuevo contexto; en los resguardos aprenden a través la imitación, es decir; los niños miran las actividades que realizan los adultos y posteriormente ellos, en modo de juego, imitan las acciones de los mayores. En contraposición, en Bogotá las dinámicas de aprendizaje son diferentes, los niños son

obligados a hablar la mayor parte del tiempo en Dóbida, para mantener el arraigo cultural, y se establecen horarios para realizar las charlas, clases o practicar algunas actividades.

Según lo manifestado por los entrevistados, a pesar de los esfuerzos que hacen para mantener sus tradiciones culturales, existen jóvenes que en estos nuevos contextos ya no se interesan en sus conocimientos tradicionales, debido a que desean una vida más cómoda en la ciudad; otros resaltan a sus antepasados y manifiestan que sea que se queden en Bogotá o retornen a sus resguardos no quieren perder, ni olvidar lo que son y lo hecho por sus antepasados.

Por este motivo, uno de los mayores temores que manifiesta tener Jondry es el de perder parte de su identidad cultural tradicional (idioma, actividades tradicionales, bailes típicos, conocimientos medicinales e historias de los ancestros. En la ciudad de Bogotá, algunas de las estrategias que han encontrado es el uso de más del 90% del tiempo en la casa de la lengua Embera Dóbida, que ha sido una forma de resistencia, según Jondry. Adicionalmente, dice que tiene una pequeña escuela en su casa. En este espacio enseñan diferentes temas y actividades culturales, pero también pone de manifiesto la necesidad de la comunidad Embera Dóbida de tener un espacio en la ciudad que sirva para poder mostrar y enseñar su identidad cultural.

De otro lado, el desempleo es uno de los problemas grandes que presenta la comunidad cuando llega a la gran urbe. Las dinámicas que se enfrentan en la ciudad, según lo manifestado por Julio Meche, otro de los entrevistados, son muy difíciles porque no cuentan con experiencia, ni con los estudios para desempeñarse en algunas actividades, razón por la cual es muy complicado conseguir trabajo; así mismo, Jondry

afirma que la mayoría de los Dóbida sobreviven en la ciudad gracias a la venta de las artesanías típicas que ellos mismos producen.

En consecuencia, las formas de producción generan otro de los mayores choques culturales en la ciudad de Bogotá; tradicionalmente, la comunidad Embera Dóbida vive de la pesca, la caza, y la agricultura en sus regiones de origen, motivo por el cual no poseen conceptos claros acerca de capital económico, por ejemplo, y les cuesta tener que conseguir trabajo o dinero para pagar arriendo, servicios y alimentación. En palabras de Jondry, “...uno llega al campo donde, yo soy y uno no tiene que pensar en arriendo en pagar servicios en nada de eso”. Según lo manifestado por las personas entrevistadas muchos de los Embera Dóbida en la ciudad de Bogotá, al no contar con estudios o experiencia para trabajar en la ciudad, se rebuscan para sobrevivir, transformando la identidad cultural en el principal medio de producción dentro de este contexto.

Por ende, la dieta de los Embera cambia: en sus lugares de origen está basada en pescado, carne, plátano, maíz y arroz, en la ciudad no cuentan con los suficientes recursos económicos, ni con las condiciones para ello.

La comunidad Embera es una población muy flotante en la ciudad de Bogotá, aunque se pueden identificar algunas localidades donde se concentran en algún porcentaje importante, pero, la falta de confianza en las instituciones dificulta el trabajo, según lo manifestado por algunos funcionarios de la casa de pensamiento indígena encargados de gestionar espacios y recursos.

Las casas de pensamiento intercultural prestan un servicio social consistente en acoger a la primera infancia de las comunidades indígenas; además, su propósito fundamental es la atención integral de la comunidad, a partir de la promoción,

preservación y recuperación de la cultura de los diferentes pueblos indígenas. Para enero del 2021, existían once casas de pensamiento indígena asignadas a los cabildos Inga, kichwa, Yanacona, Cabildo Muisca de Suba, Ambiká Pijao, Kichwa, Eperara Siapidara, Nasa, Wounaan, Kamentsá.

Con base en los trabajos que han desarrollado otras comunidades, como los Wounaan, la construcción de una casa del pensamiento Embera contribuiría al fortalecimiento intracultural y a la construcción de relaciones interculturales en el marco de la educación inclusiva; este tipo de educación tiene como eje central la primera infancia y la cosmovisión de los pueblos, buscando conectar sus tradiciones, su pueblo y sus antepasados.

De esta forma, las casas del pensamiento intercultural tratan de afianzar los conceptos de crianza alrededor de las prácticas culturales en dinámicas propias de la comunidad y la familia, partiendo del uso de las costumbres propias del grupo étnico. Esto permite tener encuentros de sabiduría y asimilar los aprendizajes de una forma más cercana a como lo realizarían en sus lugares de origen.

Por otro lado, el enfoque de las casas de pensamiento indígena busca también disminuir las tensiones que se generan entre los grupos étnicos y el estado, de esta forma se busca fortalecer los conocimientos propios, como el lenguaje, los ritos, las prácticas tradicionales y la resolución de problemáticas internas. También se propone reforzar lo intercultural, dando así un reconocimiento al otro, construyendo una relación que, no solo elimina las tensiones, sino que también promueve la configuración de nuevas dinámicas.

Además, cada casa del pensamiento indígena gestiona espacios de acompañamiento con las familias para garantizar la supervivencia de la cultura de cada uno de los pueblos a través de diálogos intergeneracionales, como el círculo de la palabra, las celebraciones tradicionales, rituales y procesos de acogimiento a las nuevas familias. Estos encuentros son fundamentales para mantener y fortalecer la identidad cultural de los pueblos, debido a que los mayores son los que más conocimientos poseen dentro de la comunidad.

Otro de los aspectos importantes dentro de estas casas interculturales, son la celebración de las fiestas propias, ya que a través de estas se comprende el tiempo; estas fechas son importantes dentro de la vida cotidiana, por ende, es necesario realizar la preparación de estos espacios con lo necesario (comida, vestuario, danzas, música).

De la misma manera, se hace necesario crear los ambientes propicios para la comprensión y asimilación de la simbología

propia de la cultura, en estas se plasma parte de la historia de la comunidad, con sus tejidos, cantos, bailes, pinturas y rituales, estos símbolos están íntimamente ligados a cada uno de los pueblos; así, los niños y niñas pueden llegar a entender los mitos, creencias y experiencias vividas por sus antepasados. Por esta razón, las casas de pensamiento indígena buscan simular, con la mayor exactitud posible, los contextos de origen de las comunidades, buscando generar que los más jóvenes se identifiquen con sus antepasados, cosmovisiones y cosmogonías.

Debido al cambio de contexto, los más adultos, que en su mayoría son los que poseen los conocimientos, priorizan los ejes a tratar en estos nuevos contextos para poder potenciar la identidad cultural, estos ejes se enmarcan en un tejido que se

interconectan entre sí con la ley de origen, la cosmovisión, usos y costumbres, conmemoraciones y fiestas propias de cada pueblo indígena.

Estas casas de pensamiento indígena fueron priorizadas por la presencia de los cabildos en las diferentes localidades, junto con la mayoría de la población de las comunidades. En el caso puntual del pueblo Embera Dóbida, no ha sido posible consolidar una de estas casas, debido, entre otras causas, a la falta de organización y a la constante movilización por las diferentes localidades de la ciudad, sin poder consolidar los requerimientos, según lo manifestado por funcionarios de integración social.

Sin embargo, cabe anotar aquí que este tipo de proyectos oficiales se quedan solo a nivel de paliativo, de placebo, en la medida en quienes ejercen el poder en la ciudad, carecen de un compromiso serio con las comunidades para emprender POLÍTICAS PÚBLICAS dispuestas a reivindicar en profundidad a estas poblaciones desamparadas, dejadas a su suerte por las instituciones del estado colombiano y su gobierno.

Conclusiones

Al llegar al final del ejercicio analítico y reflexivo, resultado del proyecto de investigación de la Maestría en Investigación Social Interdisciplinaria, dirigido a estudiar la configuración de la identidad cultural en la comunidad Embera en el contexto urbano de la ciudad Bogotá, presentamos los resultados más sobresalientes, con el fin de compartirlos, no solo con la comunidad académica, sino especialmente con la propia comunidad Embera Dóbida y con quienes luchan por defender los derechos de las minorías, obligadas a llevar una vida angustiada y sin futuro aparente alguno.

Vale también anotar que el proceso se realizó en el marco del Análisis Crítico del Discurso (ACD), con un enfoque cualitativo, y desde esa visión pudimos identificar, comprender y proyectar las problemáticas de la comunidad protagonista de esta investigación.

Entonces, para entender cómo se configura la identidad Embera Dóbida en el contexto bogotano se trabajó con cinco personas, tres de ellas líderes de la comunidad; dos, menores de veinte años; una de estas últimas ha vivido gran parte de su proceso escolar en los colegios de Bogotá. Las cinco personas han sido desplazadas por la violencia existente en sus regiones de origen, acontecimiento generador de miedo y desconfianza hacia las organizaciones del estado que, según ellos, no ofrecen condiciones de seguridad, ni la posibilidad de retornar a sus resguardos, ni siquiera a contar con condiciones dignas en la ciudad de Bogotá.

Tal acercamiento nos permitió el reconocimiento del fenómeno sociocultural Embera y de la apropiación del corpus de su discurso para preguntarnos por asuntos tan importantes como: qué piensan los miembros de esta comunidad en torno a su identidad;

qué reiteran; qué eliden; qué se propone como conflictivo; qué valores se proponen comunes; o qué interpretan como colectivo acerca del tema identitario en las circunstancias de su desplazamiento forzado.

Al respecto, pudimos evidenciar el profundo drama que encuentran al proponerse conservar sus referentes culturales vivos y vigentes, en un mundo extraño que los excluye. Es cierto que oponen resistencia y que realizan todos los esfuerzos por mantener en alto sus valores. Esto nos permitió entender la máxima de la visión crítica, según la cual el investigador "...escoge la perspectiva de quienes más sufren para analizar de forma crítica a quienes poseen el poder, a los responsables, y a los que tienen los medios y la oportunidad de resolver dichos problemas" (Van Dijk, 1986, p.4).

Por eso, destacamos el hecho de que la lengua Embera se consolida como una forma de resistencia para la conservación de parte de sus tradiciones culturales. Es claro que si pierden su lengua tradicional pierden su identidad cultural y su libertad. Porque, como lo afirma Habermas, acerca del lenguaje "... es también un medio de dominación y una fuerza social. Sirve para legitimar las relaciones del poder organizado. En la medida en que las legitimaciones de las relaciones de poder, [...] no estén articuladas, [...] el lenguaje es ideológico" (Habermas, 1977, p.259). En este sentido, los lugares en los que ellos habitan se convierten en pequeñas escuelas de resistencia a través de la enseñanza de los bailes típicos, los conocimientos medicinales, las historias tradicionales y la lengua Embera Dóbida, especialmente a los más jóvenes.

Otro elemento que diferencia la educación de los jóvenes en la ciudad de Bogotá es el colegio; aquí se ponen de manifiesto las brechas culturales e ideológicas existentes entre la educación Embera y la educación de lo que ellos denominan la sociedad

occidental, o mayoritaria. Según lo manifestado por Giovani, un joven Embera, en el resguardo aprende a sobrevivir en el campo; en los colegios en Bogotá aprende cómo sobrevivir en la ciudad y a absorber mucha “*ciencia*”. En consecuencia, con frecuencia, los niños Embera no valoran los conocimientos de esta educación y los niños occidentales tampoco valoran los conocimientos que posee la población Embera. Se enfrentan dos visiones ideológicas, dos discursos, completamente extrañas entre sí, con la diferencia, de que la ideología oficial eclipsa la perspectiva de las comunidades indígenas; sin embargo, éstas siguen resistiendo incansablemente ¿Hasta cuándo? Aún no lo sabemos.

Las personas entrevistadas, de los Embera Dóbida, en la ciudad de Bogotá, por carecer de estudios o experiencia para trabajar en la ciudad, se dedican a la venta de sus productos autóctonos, con el fin de sobrevivir allí, transformando la identidad cultural con base en su principal medio de producción dentro de este contexto, sus manos. Por lo tanto, su dieta alimenticia cotidiana se ve obligada a cambiar radicalmente en la ciudad.

Ahora podemos entender lo que dice uno de los autores destacados del método crítico: “...en los asuntos humanos, las interconexiones y los encadenamientos de causa y efecto pueden hallarse distorsionados en lugares ocultos a la vista; lo que nos lleva a concluir que la «crítica» es, hacer visible la interacción de las cosas” (Fairclough, 1985, p.747)

De un lado, “*manoseados*” por muchos investigadores que los toman como tema de moda, por el reconocimiento hecho por la Constitución del 91 a las comunidades indígenas, pero, luego abandonados impunemente a su suerte. Ellos siempre recuerdan esta insensible actitud de los académicos con tristeza.

De otro lado, ignorados completamente por los discursos oficiales, sin importar la filiación política, pues, para los partidos la única importancia de las comunidades son los votos, cuando son posibles. Por tal razón, se evidencia la ausencia de políticas públicas, tanto en Bogotá, como en el resto del país, orientadas al reconocimiento y restauración de los derechos a las comunidades desplazadas desde sus territorios de origen.

Referencias

- ACNUR. (2007). *Estrategia para la Reducción de la Pobreza y Desigualdad*. Obtenido de <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/Publicaciones/2008/6682.pdf>
- ACNUR. (2008). *Perder nuestra tierra es perdernos nosotros*. Obtenido de Los indígenas y el desplazamiento forzoso en Colombia: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/RefugiadosAmericas/Colombia/Los_indigenas_y_el_desplazamiento_forzoso_en_Colombia.pdf
- Alcaldía Mayor de Bogotá. (Diciembre de 2018). *Alta Consejería para los Derechos de las Víctimas, la Paz y la Reconciliación*. Obtenido de <http://victimasbogota.gov.co/noticias/alcald%C3%ADa-bogot%C3%A1-acompa%C3%B1a-retorno-familias-ember%C3%A1-al-choc%C3%B3>
- ASCEK- MINISTERIO DEL INTERIOR Y JUSTICIA. (Noviembre de 2011). *DIAGNÓSTICO ACTUALIZADO. PLAN SALVAGUARDIA, NACIÓN EMBERA*. Obtenido de ASOCIACIÓN DE CABILDOS EMBERA DEL PUTUMAYO: https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/p.s_Embera_putumayo.pdf
- Barreña, A., & Pérez-Cauarel, M. (Enero de 2017). La revitalización de la lengua embera en Colombia: de la oralidad a la escritura. *ONOMÁZEIN*(Especial), 58-76.
- Betania, M. (1964). *Mitos, leyendas y costumbres de las tribus suramericanas*. Madrid: Cocolsa.
- Bourdieu, P. (1985). Dialogue à propos de l'histoire culturelle. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*(59), 86-93.
- Chouliaraki, L., & Fairclough, N. (1999). *Discourse in Late Modernity*. Edinburgh: University Press.
- Corte Constitucional de Colombia. (Febrero de 2019). *Sentencia T-063/19*. Obtenido de <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2019/t-063-19.htm>

Defensoría del Pueblo. (2020). *Desplazamiento Forzado por la Violencia en Colombia*.

Obtenido de

<https://www.defensoria.gov.co/es/public/Informesdefensoriales/765/EIDesplazamiento-Forzado-por-la-Violencia-en-Colombia-desplazamiento-forzado-enColombia-Informes-defensoriales---Conflicto-Armado-Informes-defensoriales--86>

Deluz, A. (1975). L'initiation d'un chamane embera. *Bulletin de la Société Suisse des Americanistes*, (39), 5-11.

El Espectador. (6 de Septiembre de 2018). *Este viernes inicia cumplimiento de compromisos con comunidad Embera de Bogotá*. Obtenido de

<https://www.elespectador.com/noticias/bogota/este-viernes-inicia-cumplimiento-de-compromisos-con-comunidad-embera-de-bogota/>

El Tiempo. (12 de Noviembre de 2018). *Indígenas del Chocó llegaron a la ciudad exigiendo seguridad*. Obtenido de <https://www.eltiempo.com/bogota/indigenas-del-choco-llegaron-a-la-ciudad-exigiendo-seguridad-292656>

Elías, N. (1987). *Sobre el tiempo*. Mexico, Buenos Aires, Madrid: Fondo de la cultura economica.

Elías, N. (1989). *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

Elías, N. (1990). *compromiso y distanciamiento*. Barcelona: Ediciones Península.

Elías, N. (1990). *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península.

Elías, N. (1992). *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*. México: Fondo de Cultura Económica.

Elías, N. (1995). *Sociología Fundamental*. Barcelona: Gedisa.

Elías, N. (1996). *La sociedad cortesana*. México: Fondo de Cultura Económica.

Fairclough, N. (1989). *Language and power*. Londres: Longman.

- Fairclough, N. (1992). *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press.
- Fairclough, N. (1995). *Critical Discourse Analysis. The Critical Study of Language*. Londres: Longman.
- Fairclough, N. (2000). *New labour, new language?* New York: Routledge.
- Fairclough, N. (2003). El análisis crítico del discurso como método para la investigación en ciencias sociales. En R. Wodak, & M. Meyer, *MÉTODOS DE ANÁLISIS CRÍTICO DEL DISCURSO* (págs. 179-203). Barcelona: Gedisa.
- Fairclough, N., & Wodak, R. (2000). *Análisis Crítico del Discurso*. Barcelona: Gedisa.
- González, R. (1966). Las migraciones chocoes a la Provincia de Panamá. *Tesis de Grado*. Universidad de Panamá (meca).
- Habermas, J. (1977). *Knowledge and Human Interests*. Boston: Beacon.
- Hall, S. (1996). *Cuestiones de identidad cultural*. Madrid: Amorrortur editores.
- Hall, S. (2003). *¿Quién necesita la identidad?* Buenos aires: Amarrortur editores.
- Herrera, N. E. (1992). *Artesanía y organización social de su producción. Estructura de su organización gremial*. Bogotá: Centro de Investigación y Documentación de Artesanías de Colombia.
- Hymes, D. (1996). *Acerca de la competencia comunicativa*. Santafé de Bogotá: Forma y Función.
- Instituto Colombiano de Antropología ICANH. (1992). *Geografía Humana de Colombia*.
Obtenido de
<http://babel.banrepcultural.org/cdm/ref/collection/p17054coll10/id/2752>
- Leach, E. (1989). *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. México: Siglo XXI.
- Leeuwen, V. (2008). *Discourse and practice: New tools for critical discourse analysis*. Oxford y Nueva York: Oxford University.

- Malinowski, B. (1931). *La Cultura*. Obtenido de Clásicos y Contemporáneos en Antropología:
https://www.ciesas.edu.mx/publicaciones/clasicos/00_CCA/Articulos_CCA/CCA_PDF/037_MALINOWSKI_Cultura_B.pdf
- Martín-Barbero, J. (2002). Medios y culturas en el espacio latinoamericano. *Iberoamericana*(6), 89-106.
- Mead, M. (1930). *Growing Up in New Guinea: A comparative Study of Primitive Education*. New York: William Morrow.
- Mecha, B., Barreña, A., & Mendizabal, M. (2013). Enberera hizkuntza Kolonbian: ahozkotasunetik idazterako bidean. *BAT Soziolinguistika Aldizkaria*(86), 159-175.
- Mendieta, e. (1998). *Modernidad, posmodernidad y poscolonialidad: una búsqueda esperanzadora del tiempo*. México: Porrúa.
- Ministerio del Interior. (Octubre de 2014). *Decreto 2164 de 1995*. Obtenido de <https://www.mininterior.gov.co/la-institucion/normatividad/decreto-2164-de-1995>
- Nicoletti, M. (2002). Jesuitas y Franciscanos en las misiones de la Norpatagonía. *Ameghino*(11330104), 215-237.
- Nodal. (18 de Marzo de 2020). Colombia: 1.300 personas desplazadas por enfrentamientos de grupos armados en Chocó. *Noticias de América Latina y el Caribe*.
- ONIC. (Enero de 2009). *Auto 004/09*. Obtenido de <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2009/6981.pdf?file=fileadmin/Documentos/BDL/2009/6981>
- Organización Nacional Indígena de Colombia. (2002). *Territorios indígenas identidad cultural y resistencia*. Bogotá: ONIC.
- Ortiz, Á. (2019). *CAMINANDO LA PALABRA*. Obtenido de Editor Semanario Virtual Caja de Herramientas: <http://podion.org/es/articulos/caminando-la-palabra>

- Pinto, C. (1978). *Los indios katíos. Su cultura - su lengua. Vol. I: La cultura katía*. Medellín: Compas.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1960). Notas etnográficas sobre los indios del Chocó. *Revista Colombiana de Antropología*, 9, 73-158.
- Restrepo, E. (2004). *Teorías contemporáneas de la etnicidad*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Santa Teresa, S. (1924). *Creencias, ritos, usos y costumbres de los indios katíos*. Bogotá: Prefectura Apostólica de Urabá.
- Saville-Troike, M. (1982). *The Ethnography of Communication. an Introduction*. Oxford: Basil Blackwell Published Limited.
- Secretaría del Senado. (Diciembre de 2019). *Constitución Política de Colombia 1991*.
Obtenido de
http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/constitucion_politica_1991_pr015.html
- Thompson, J. (1990). *Ideology and Modern Culture*. Cambridge: Polity Press.
- Torres de Araúz, R. (1966). *Estudio etnológico e histórico de la cultura Chocó*. Panamá: Universidad de Panamá.
- Torres de Araúz, R. (1983). *Apología de la Cultura Nacional*. Panamá: Instituto Nacional de Cultura.
- Urbina, F. (1979). La ombligada: un rito de los embera. *Revista Javeriana*, XCII(459), 349-356.
- van Dijk, T. (1999). *Ideología una Aproximación Multidisciplinaria*. Barcelona: Gedisa S.A.
- van Dijk, T. (2009). *Discurso y poder*. Barcelona: Gedisa.

- Vargas, P. (1993). *Los embera y los Cuna: Impacto y reacción ante la ocupación*. Bogotá: ICAN y CEREC.
- Vasco, G. (1985). *Jaibanás. Los verdaderos hombres*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.
- Vasco, G. (2002). *Entre selva y páramo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Vinasco, L. (2010). *Embera y Wounana*. Obtenido de <https://lenguasdecolombia.caroycuervo.gov.co/contenido/Lenguas-indigenas/Ficha-de-lengua/contenido/40&#s>
- Wade, P. (2002). *Palabras para desarmar: Identidad*. Bogotá: Icanh.
- Wallerstein, E. (1992). *Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System*. London: Sage Publications.
- Werner, E. (2000). *Ni aniquilados ni vencidos : los Embera y la gente negra del Atrato bajo el dominio español, siglo XVIII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Wodak, R. (2003). El enfoque histórico del discurso. En R. Wodak y M. Meyer (comps.). En R. Wodak, & M. Meyer, *Métodos de análisis crítico del discurso* (págs. 101-142). Barcelona: Gedisa.
- Wodak, R., & van Dijk, T. (2000). *Racism at the top: Parliamentary discourses on ethnic issues in six european states*. Austria: Drava Verlag.