

Transformaciones culturales y comunicativas de los pueblos Emberá Dóbida y Chamí del Alto Baudó*

José Miguel Restrepo Moreno

Docente de tiempo completo en el Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid, magíster en Desarrollo Humano y Educación.

jmrestrepo@elpoli.edu.co

 ORCID 0000-0002-3966-8505

Juliana Silva Bolívar

Docente de tiempo completo en el Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid, magíster en Educación.

jsilva@elpoli.edu.co

 ORCID 0009-0004-6547-5266

John Fredy Vergara Vélez

Docente de tiempo completo en el Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid, magíster en Comunicación Educativa.

johnvergara@elpoli.edu.co

 ORCID 0000-0002-6403-9532

Palabras claves: migración, cultura, población indígena, conocimientos tradicionales, comunicación

Keywords: migration, culture, indigenous population, traditional knowledge, communication

Resumen: Este texto presenta una revisión teórica a partir de la cual se pretende crear un largometraje que tiene como propósito visibilizar las transformaciones culturales y comunicativas que se vienen dando por los efectos del conflicto armado en las comunidades ancestrales Emberá Dóbida y Emberá Chamí, ubicadas en el Alto Baudó, Chocó. Abordamos el tema desde los conceptos de *cultura*, *comunicación* y *territorio*, ya que desde estos tres ejes se construye la base de la tradición y sus transformaciones a partir del cambio de espacio. Aquí evidenciamos cómo el desplazamiento y el desarraigo vivido por las personas de estas comunidades, principalmente hacia cascos urbanos como Quibdó y Medellín, han generado conflictos profundos, en los que habitantes se ven forzados a desprenderse de su cultura. Esto les produce una sensación de invisibilidad y no pertenencia, ya que en la supervivencia en los espacios urbanos se parte de otras dinámicas en donde el factor étnico no es un referente significativo.

Abstract: This investigation presents a theoretical review intended to serve as the foundation for a feature film aimed at making visible the cultural and communicative transformations that have occurred as a result of the armed conflict in the ancestral Emberá Dóbida and Emberá Chamí communities, located in Alto Baudó, Chocó. The topic is approached through the concepts of *culture*, *communication*, and *territory*, as these three axes underpin tradition and its transformations brought about by changes in space. We examine how displacement and uprooting experienced by members of these communities –mainly to urban centers such as Quibdó and Medellín– have generated deep conflicts, in which inhabitants are forced to detach from their culture. This leads to a sense of invisibility and non-belonging, as survival in urban settings is governed by dynamics in which ethnic identity is no longer a meaningful reference point.

* Este artículo se deriva de la investigación para optar el título de Magíster en Comunicaciones de la Universidad de Antioquia, llamada "El verdadero rock de la provincia: dinámicas comunicativas en tres festivales de músicas urbanas y alternativas del oriente antioqueño".



Introducción

Desde hace cerca de dos años se viene presentando un incremento en el fenómeno del desplazamiento forzado que sufren las personas indígenas, afrodescendientes y campesinas colonas de la zona del Occidente colombiano, espacio en el que han vivido los pueblos Emberá por siglos. La riqueza en biodiversidad y los grandes yacimientos de diversos y cotizados minerales generan la llegada al territorio de grupos e individuos con diferentes intereses y agendas a los preservados por los pueblos originarios. Con los nuevos habitantes llegan los proyectos mineros ilegales, la siembra y el procesamiento de coca, el tráfico de armas y elementos propios de las economías ilegales, como la violencia.

Actualmente, el Ejército de Liberación Nacional (ELN), las Autodefensas Gaitanistas de Colombia (AGC) y el Ejército Nacional de Colombia se pelean el dominio de los espacios bajo la poca presencia del Estado, lo que les ha permitido a los ilegales imponer sus leyes y convertir todo lo comerciable en botín de guerra. El río y sus afluentes como las vías para entrar y sacar todo tipo de mercancías se convierten en el principal fortín, y los pueblos allí instalados por años se hacen estorbosos y molestos para sus intereses colonizadores.

En un discurso Francia Márquez, actual vicepresidenta de Colombia, dice, que a ella sus ancestros le enseñaron que “resistir no es aguantar” (Silva-Liévano, 2023, p. 7), palabras difíciles de comprender para quienes viven de manera soberana en un territorio, en el que comienzan a llegar diferentes

actores que colonizan de manera violenta y sin diálogo. La afanosa guerra vivida en sus espacios ha roto todo lo que se venía construyendo por años en ambientes de selva y río. Hoy día están confinados por la presencia de minas antipersonas, acciones de guerra perpetradas por el ELN (guerrilla) y las AGC (paramilitares), en función de dominar la zona de su potencial enemigo. La fuerza pública representada por el Ejército poco se ocupa de estas márgenes del país. Cuando actúa, muchas veces lo hace en contra de la población, al igual que los ejércitos irregulares. Las comunidades se convierten en víctimas, sus formas de sobrevivir cambian. Las posibilidades de conseguir y cosechar su alimento e intercambiar productos entre sí cada vez se vuelven más complejas y así sus **jóvenes terminan siendo reclutados por uno u otro bando, lo que desencadena la violencia extrema, venida de las armas, con homicidios y desplazamientos.**

Hasta el momento la forma de resistencia que han encontrado los pueblos originarios es el diálogo con los grupos ilegales. Conversaciones que ellos mismos gestionan con la compañía de la Arquidiócesis de Quibdó, ya que el Estado poco puede hacer para generar condiciones que cambien las problemáticas de la zona, por su poca presencia en estos territorios.

En este contexto aparece el desplazamiento de la población indígena y la reubicación en zonas urbanas (en su mayoría marginales), lo que se traduce en un daño irreparable a su cultura, pues cambia drásticamente su relación con la tierra, la montaña, los ríos y los bosques. Sus subjetividades desaparecen poco a poco y su cultura muere, irremediablemente, con la desaparición de su lengua, fruto de las adaptaciones (obligatorias) a otros territorios.

El significado que tiene el derecho a la tierra para los pueblos indígenas es más complejo que el simple reconocimiento de su posesión colectiva. Incluye también el reconocimiento de un conjunto de garantías culturales, sociales y políticas que son inescindibles de los derechos territoriales. (Herreño, 2004, p. 241)

Entre los grandes desafíos de este ejercicio investigativo está el dar cuenta de las libertades necesarias que requiere para la supervivencia el pueblo Emberá asentado en los bosques y las selvas del Occidente colombiano. Para entenderlo es prioritario mostrar esa forma de vida, distinta a la de la mayoría de nuestros conciudadanos. Su experiencia frente a los animales, las plantas, los espíritus, los mitos, los ritos, las leyendas, sus ideales, la relaciones entre ellos y su entorno. El otro gran desafío es poder construir un relato que permita hacer ver, escuchar y sentir las otras formas de vida que a ellos como pueblos los comprometen en su diferencia respetuosa, pero completamente distante, hacia los occidentalizados, y desde ahí generar interacciones más sanas, sensatas y solidarias.



Metodología

Esta investigación está fundamentada en los elementos básicos que dan cuenta de las transformaciones culturales y comunicativas que se vienen dando por los efectos del conflicto armado en las comunidades ancestrales Emberá Dóbida y Emberá Chamí ubicadas en el Alto Baudó, Chocó. El tema se aborda desde lo que se entiende por *cultura y comunicación*, transversalizando estas dos nociones con el elemento *territorio*, desencadenante principal de todo el ejercicio planteado.

La metodología investigativa es de carácter cualitativo, en la que la información capturada o recolectada con herramientas audiovisuales (cámaras y grabadoras digitales), a partir de grabaciones realizadas en el territorio, mediante técnicas propias del documental antropológico y etnográfico, nutridas con algunas entrevistas a líderes y autoridades indígenas Emberá, permite construir un documental audiovisual en función de la investigación-creación utilizada en varias vías: documental cinematográfico, miniseriado de TV, página multimedia, etc.

La multiculturalidad permite hacer lecturas desde lo etnográfico, como método de investigación. Este método permite detallar las características básicas en torno a las costumbres, las manifestaciones culturales, las particularidades en la forma de habitar el territorio por clanes y familias, los eventos mediados por acciones artísticas y/o espirituales, la demostración de los afectos y las formas de relacionamiento en torno a la autoridad establecida mediante sus formas, entre otros.

Además, se hace el seguimiento del [desplazamiento y el desarraigo](#) vivido por varias personas de las comunidades y las familias Emberá Chamí y Emberá Dóbida hacia cascos urbanos como Quibdó y Medellín. En este seguimiento se hace evidente la interculturalidad, que da cuenta de la diversidad de individuos y todo lo que a estos los define. Frente a la cual los nuevos miembros, nuevos ciudadanos, deben enfrentarse y buscar ser apreciados y respetados por las nuevas comunidades, mucho más heterogéneas y en las que el factor étnico no es un referente significativo.

Resultados

En las comunidades indígenas rige la conexión con la naturaleza desde las cosmovisiones manifestadas en sus costumbres, tradiciones, prácticas y rituales de sus propios órdenes. En estas, la comunicación no solo se comprende como proceso eminentemente de interacción social, sino que constituye “contacto” y articulación entre el ser-sujeto y la naturaleza misma.

En efecto, esto representa una concepción mística y espiritual de la comunicación anclada a una dimensión simbólica, dotada de significaciones profundas que encuentran sentido en sus propias concepciones y visiones del mundo-universo. La comunicación se ubica en un plano existencial-espiritual donde el individuo se concibe como un conjunto de instrumentos de comunicación. Para comunicarse con el espíritu y los sueños se debe realizar una interacción entre mente, cuerpo, sentir y sonido (Sanz et al., 2008).

Sin embargo, los desafíos que afrontan las comunidades indígenas ante un mundo globalizado y globalizante plantean enormes retos en la convivencia y la subsistencia de la misma comunidad indígena en su propio espacio y entorno. Así como en [la lucha en la conservación de sus propias dinámicas en supervivencia como pueblo](#). En palabras de Túpac Enrique (citado por Acosta, 2007) del pueblo Azteca, lengua náhuatl:

Los Gobiernos nos dan la posibilidad de comunicarnos, pero falta dinero para capacitarse en lo tecnológico. Por esto hay que adoptar la tecnología no como objeto sino como sujeto-objeto al servicio de nosotros, para investigarnos y organizarnos y no temerle a la tecnología. [Túpac nos convoca a que] entremos al Abya Yala en un cantar y abrir la puerta de la liberación, porque el espíritu está enraizado en la memoria.

La amalgama de iniciativas comunicacionales de los pueblos indígenas en Colombia no ha estado en los medios de comunicación y de información. Por un lado, porque en el país no existe una verdadera política de comunicación y, por otro lado, debido al carácter privado, incluso comercial y político de los medios que están articulados a grupos económicos. En esencia, los medios

de comunicación masivos actúan en la lógica del mercado, desconociendo, desvinculando, desarticulando, incluso estigmatizando a los pueblos indígenas y a otros grupos culturales y étnicos.

Es por ello que “la ‘comunicación indígena ancestral’ es entonces una opción que se opone a la ‘comunicación globalizante’, que se inserta en las mismas premisas de ‘desarrollo’ y/o ‘progreso’” (Martínez y Guerrero, 2019, p. 667), lo cual representa un tema central en las discusiones contemporáneas que trasciende a las conexiones múltiples con la naturaleza. Por otro lado, se comprende que hay medios de comunicación sensacionalistas que buscan representar solamente lo folclórico para quitarle fuerza a los ideales propios de los pueblos indígenas, medios que buscan adoctrinar y controlar ideológicamente a las audiencias (Ospina, 2022).

Las comunidades indígenas comprenden sus propios procesos comunicativos como una actividad vital donde resuelven sus posibilidades de conocimiento, comprensión y negociación de significados que articulan sus procesos de resignificación y manifestaciones culturales (Walsh, 2012). La comunicación indígena no se desprende de las lógicas de interacción humanas y sociales, sino que se producen a profundidad espiritual y existencia con una fuerte raigambre en su identidad y cultura.

Las comunidades indígenas asumen la comunicación como un elemento constitutivo del sujeto social indígena, encarnado en sus expresiones simbólicas que tejen su identidad sociocultural (Agurto y Mescco, 2012). Su lengua, rituales, prácticas y manifestaciones más íntimas y propias constituyen elementos integrados de su universo comunicativo. Para Agurto y Mescco (2012), la comunicación indígena no se trata solo de experiencias colectivas, comunitarias y participativas. Se trata de una comunicación que expresa la visión, las demandas y las propuestas de los pueblos indígenas. De la misma manera, las expresiones, las manifestaciones y las prácticas comunicativas de los pueblos aborígenes se encuentran en formas de lucha y resistencia ancladas a situaciones de discriminación, exclusión y despojo, ante el inminente avance de las lógicas de la globalización que precisamente se emplazan de manera profunda en la dimensión sociocultural.

Es en esencia la asunción de una comunicación vivida y pensada más allá de los artefactos y los dispositivos materiales. Es en sí una comunicación como proceso de vida integrador, articulado y complejo anclado en el ser-estar en el mundo y la vida. Es enunciar que “la comunicación es una práctica social cotidiana y milenaria de los pueblos indígenas que es fundamental para la convivencia armónica entre los seres humanos y la naturaleza” (Maldonado et al., 2015, p. 174). Lo que para los pueblos indígenas representa y significa la integración armónica e interrelacionada de todos los elementos de la vida y la naturaleza, reflejadas en una comunicación de los contenidos, los sentimientos, los

valores, los rituales, las tradiciones, las representaciones y las cosmovisiones (Maldonado et al., 2015).

La comunicación indígena constituye el gran problema que se presenta frente al desarraigo y el desplazamiento, ya que esto no solo supone un cambio de ambiente, sino un cambio sustancial en las dinámicas más enraizadas: bailes, cantos, preparaciones de platos, construcción de malocas, talla en madera, tatuajes y pinturas, tejidos, competencias deportivas, tradiciones orales y actos en torno a sus mitos, ritos, leyendas y creencias. Todo esto se transforma de manera obligatoria por el conflicto armado.

Lo anterior se puede observar, por ejemplo, en la relación con el jaibaná. Los jaibanás como autoridades mayores de los resguardos dan cuenta desde lo cultural y lo espiritual de los principios que se designan como lineamientos para aprehender las cosas que consideran necesarias para su supervivencia en el territorio. Cada jaibaná encuentra a quién heredar su conocimiento y lo transmite con diligencia, en la profunda convicción de permanecer, perpetuarse, resistir. Ellos fortalecen la totalidad de las dinámicas culturales y sociales que se desarrollan al interior del colectivo humano que constituye el saber y el conocer cada pueblo y resguardo. Asesinando al jaibaná, asesinan el legado,

Cada jaibaná encuentra a quién heredar su conocimiento y lo transmite con diligencia, en la profunda convicción de permanecer, perpetuarse, resistir.

la historia, las tradiciones, el contacto con lo sobrenatural, que en el fondo de sus creencias es guía de todos los prodigios que devienen de la naturaleza y de la presencia de Dios en sus vidas.

Es la pérdida de la soberanía en el territorio lo que transforma el todo de la esencia de vida en los pueblos Emberá del Alto Baudó. Al cambiar la relación con el espacio, se transforma de manera radical el vínculo con la Madre Tierra, como ese elemento cohesionador de su cultura y sus tradiciones

en procura de la existencia misma en forma de alimento, medicina, mito, rito, vestido. Parteras, jaibanás y yerbateros pierden su lugar. Así mismo los cultivadores y los cazadores. La lengua misma empieza a desaparecer y con ella todo su legado, **su historia como pueblo**.

La posición que ha tomado el pueblo Emberá es tratar de mantener los rituales vivos, a pesar de los lugares en los que se encuentren. Sin embargo, esto también los lleva a la clasificación de las costumbres, para salvar por lo menos las que sean consideradas más relevantes. Todo ritual debe ser lo suficientemente flexible para así adaptarse a las nuevas necesidades individuales y colectivas. Los rituales son procedimientos propios de pueblos y familias que promueven el cambio individual, familiar y social. Las acciones y los símbolos forman parte de ellos, aunque varíen en complejidad y duración. La repetición, aunque puede componer algunos rituales, no es un elemento necesario. “Los

ritos convalidan la estructura social actual y promueven la resolución de problemas personales y sociales, al facilitar la manifestación de ideologías, valores, normas y emociones mediante los actos simbólicos” (Roberts, 1991).

Los rituales y las tradiciones se convierten en la piedra angular que identifica a las comunidades y los grupos. Cada ritual cumple con las condiciones de la aceptación y la transición que se hace en cada colectivo humano, enmarcando entre ellos mismos pequeñas y significativas diferencias. Los rituales se desarrollan durante toda la vida al interior de variados individuos, pertenecientes todos ellos a familias con diversas tradiciones y costumbres, en las que los fundamentos interpretativos de cada acto están ligados a las acciones vitales de los pueblos: nacer, morir, celebrar, alabar, interpretar, etc.

Los rituales de transición y aceptación se desarrollan en torno a las transiciones del ciclo familiar, permitiendo y consolidando los cambios normativos en las relaciones entre grupos e individuos. A partir de estos rituales y celebraciones no solo se establecen los niveles de aceptación de los individuos ante las comunidades, sino toda la vida del sujeto en sí. Es esto parte importante de lo que determina este acto como una ceremonia de continuidad, en la que se perpetúa la cultura, el saber y el querer ser de cada pueblo, como gran familia constituida por sangre y tradición.

Los rituales de las sociedades primitivas cumplen una triple e indisoluble función sociocultural: en primer término, su tarea es organizar la vida de los pueblos definiendo y confirmando su estructura social. Seguidamente es el deber de estos, si son adecuadamente flexibles, introducir armónicamente las nuevas normas y valores que la evolución histórica exige. Finalmente, deben dotar de significado a las experiencias vitales, convirtiéndose en un valioso instrumento para que los jóvenes aprendan no solo las normas y los valores patrimonio de su tribu, sino también todo un compendio de conocimientos y habilidades imprescindibles para su vida como adultos. (Lévi-Strauss, 1987)

Un ritual comprende un conjunto de actos e interacciones simbólicas más o menos estructuradas, que no se restringen únicamente a la ceremonia de realización, sino que incluyen el proceso completo de preparación, la experiencia misma de ejecución y reintegración posterior a la vida cotidiana. (Benito Riesco, 2006)

Por medio de los rituales el hombre busca: regular el funcionamiento social y familiar, transmitir la cultura, los valores y las normas de una generación a otra en grupos y familias, coordinar el pasado, el presente y el futuro social y familiar, señalar y respaldar las transiciones del ciclo vital, evocar emociones intensas que unen en una misma experiencia fenómenos diversos, manifestar una contradicción.



Los rituales son una construcción del imaginario social, que ofrecen una manera de integración, que es incluyente y excluyente al mismo tiempo, ya que se convierte en una forma de identificarse y distinguir las etnias.

Así, en cada danza, en cada interpretación musical, el espíritu del clan prevalece ante el deseo que pudiera existir en un individuo de sobresalir. El ritual unifica, cohesiona y restablece las relaciones del pueblo, para trascender desde lo colectivo, desde la acción del individuo que se integra al todo que es el mejor estar de los suyos. Desde esta manera de concebir la vida y practicarla, como un elemento común, en el que el cuerpo y el territorio hace parte de un todo, que necesita de todos, como en la ceremonia misma de cada acto reverente hacia la Pacha Mama y el Creador.

A pesar de los esfuerzos de los pueblos indígenas, la transformación cultural es inminente, ya que si era progresiva estando en su territorio, el hecho de integrarse a otras comunidades y culturas, la hace, por mucho, más agresiva. La interculturalidad emerge como jugada política para generar alternativas viables de transformación respecto a las relaciones de pérdida de soberanía. La dominación se da como un asunto de hecho que se ha venido cimentando durante siglos en los que los pueblos ancestrales han visto vulnerados sus derechos por múltiples factores. Y esto es más evidente a partir de las políticas de protección que imponen las organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, desarrolladas con una mirada externa que los reconoce como un grupo marginado que necesita ayuda, no como un pueblo autónomo y empoderado.

Es por esto que la necesidad de generar elementos que permitan la interacción de estas comunidades con sus nuevos pares de maneras menos agresivas, con asistencias reales y reparaciones efectivas, puede aportar al enriquecimiento de su vida en común, rescatando toda acción sociocultural emancipada.

Discusión y conclusiones

Los procesos de comunicación indígenas están articulados a una concepción ancestral, por ejemplo, encontrando sentido en la comprensión de los sueños, la naturaleza, los astros, las plantas y demás elementos vitales que la misma naturaleza elige para comunicarse con los seres humanos (Merchán, 2015). La comunicación para los pueblos indígenas está ligada a su proceso cultural mediante sus prácticas y tradiciones y están presentes en diversos ámbitos de lo comunitario, territorial y natural (Sanz et al., 2008). La comprensión de la comunicación de pueblos indígenas implica una revisión de las prácticas ancestrales reflejadas en la vida habitual familiar y comunitaria, por ejemplo, así como en sus mismas prácticas culturales reflejadas en la producción artística de artesanías, tejidos, danza y otros rituales.

Aquí lo espiritual, ancestral y simbólico se teje en una compleja trama de sentidos y significaciones que se perciben en el vínculo de la comunidad y el territorio, desde las relaciones e interacciones con la naturaleza y otros seres y elementos vivos que la habitan, forjando así una estrecha simbiosis con sus propias cosmovisiones. Ya no son los recursos naturales y las grandes riquezas de sus comportamientos y manifestaciones frente al territorio lo que demarca su postura frente al otro, como par. Es la funcionalidad y el cumplimiento de tareas específicas frente a nuevos roles lo que define su posición política, económica y social, con formas de habitar el espacio completamente desdibujadas de acuerdo con sus anteriores maneras de relacionamiento, de acuerdo con necesidades, valores, habilidades, creencias, conocimientos.

Salir de su medio y enfrentarse a otro territorio lo convierte en un sujeto poco diestro frente a las nuevas tareas que deberá asumir para la supervivencia. El convertirse en objetivo militar de las organizaciones armadas que operan en sus territorios ancestrales los llena de terror frente a las figuras de la desaparición forzada y el homicidio, lo que genera rupturas muy profundas en lo que respecta a su ser integral.

Por su parte, los procesos comunicativos desde las voluntades occidentales colonizan los discursos, desde complejidades y formas de razonamiento completamente diferentes, que en primera instancia excluyen lo distinto, lo que obliga a reaprender y resignificar los otros códigos, incluidos los de la convención, para poder seguir siendo-existiendo desde las márgenes, con las otras maneras, ajenas a las costumbres tradicionales y sus formas. La figura de la comunicación en los pueblos indígenas Emberá da cuenta de un estar, un pertenecer, un habitar y un compartir.

Lo anterior tiene como ejemplo la construcción de memoria desde el pensamiento crítico sobre la justicia social en el tema restitución de tierras en el posconflicto en Colombia, lo cual es un asunto complejo para los investigadores académicos, por los riesgos que se dan en este ejercicio paralelo al conflicto

armado que aún vive Colombia. Así, se dice básicamente que “... se dictan medidas de asistencia, atención, reparación integral y de restitución de derechos territoriales a las víctimas pertenecientes a los pueblos y las comunidades indígenas” (Moreno et al., 2017). Esto como una ruta básica por medio de la cual las víctimas del conflicto armado, pertenecientes a los pueblos y las comunidades indígenas, pueden acceder a la restitución. Sin embargo, esta restitución en la mayoría de los casos no es posible, por los conflictos que aún se mantienen, lo que genera un ciclo interminable de retorno y despedida y en otros casos el asentamiento en otros territorios que los hacen sentir extranjeros.

A pesar de que desde los inicios fundacionales de nuestra nación esta ha estado marcada por la inestabilidad institucional, en el artículo segundo de la Constitución política, que fundamenta los derechos y las libertades otorgadas en la carta magna de 1991, está fundamentado el principio de ver y entender la tierra como un derecho fundamental, punto crucial en la reparación integral de las víctimas desde unos mínimos básicos. Esto se hace, por ejemplo, dentro de las teorías de la justicia que reivindica la investigadora canadiense Nancy

En realidad, es difícil pensar en un posconflicto cuando en territorios como los que habitan los pueblos Emberá se siguen dando masacres, desapariciones y secuestros.

Fraser (citado por Prada, 2021), que defiende la indagación que se hace desde el reconocimiento social en determinados colectivos que procuran hacer viable la justicia redistributiva, en contra del despojo, como uno de los más dañinos crímenes perpetrados por los distintos actores armados en el marco del conflicto colombiano y universal. Sin embargo, este dilema continúa sin resolverse desde los cambios primarios que se requieren hacer para empezar a pensar en el posconflicto como categoría. En realidad, es difícil pensar en un posconflicto

cuando en territorios como los que habitan los pueblos Emberá se siguen dando masacres, desapariciones y secuestros, pues, no se ha culminado la beligerancia en el territorio como un elemento que trastorna el desarrollo comunitario más allá de cualquier trámite administrativo o judicial, que no es capaz de estar por encima de las condiciones de orden público de algunas zonas en la ruralidad de la Colombia profunda donde viven y habitan los pueblos ancestrales.

El gran limitante es que los grupos en conflicto no han depuesto sus armas, ni sus prácticas de guerra, sino que muchas veces se ha recrudecido su accionar. El Estado ha tenido que idearse reformas que posibiliten hacer algo en medio de la beligerancia para restablecer en algunas zonas la soberanía desde el control de las libertades y los derechos mínimos de los ciudadanos.

Los vulnerados a quienes no se les ha podido restablecer sus condiciones mínimas aparecen como revictimizados, pues la restitución en la materialidad va más allá de lo presupuestal y legal. La conjunción de los elementos son

los que generan las condiciones reales que permiten devolver físicamente las víctimas a su territorio, en un ámbito de justicia en el cual se tienen que sumar, en lo posible, los elementos asociados a la oferta pública gubernamental: escuelas, hospitales y condiciones de mercado básicas en las cuales las comunidades se sitúen más allá del asentamiento, con un conjunto de relaciones humanas que existían, y que fue roto por la violencia. Restablecer este conjunto sistémico permite encontrar mecanismos judiciales y políticos que generen significativos avances.

El concepto de territorio se resignificó porque se volvió en sí un concepto que partió desde lo geográfico y físico como predio, y migró hasta ese conjunto de relaciones humanas que se tejen y desarrollan en un espacio-tiempo determinado. Esto nos introduce en el complejo factor humano, que nos concatena en el individuo como ser y en su relación con el mundo físico. Es la historia humana que ha acontecido en un lugar determinado, con pasado, presente y futuro. Los procesos transicionales han marcado las presencias de grupos y colectivos humanos que se han enfrentado con múltiples factores que los han hecho transitar, como pueblos vivos y cambiantes, por flujos que van desde lo normativo, hasta lo socialmente erigido y fundado.

La restitución que se ha venido trabajando como causa esencial del relacionamiento de los seres humanos en sus lugares endémicos y de origen ha sido pensada en el plano en el que el abandonar de manera forzosa los territorios, bajo las figuras del despojo, el desplazamiento y el abandono, constituyen rupturas frecuentes y profundas de las poblaciones familias e individuos a quienes les ha tocado atravesar por esta experiencia dolorosa y de difícil trámite en lo que respecta a la reparación. Compensaciones existen en ámbitos diversos, como sentencias sistémicas estructurales con asistencias de relacionamientos comunitarios, frente a fenómenos sistemáticos, y no aislados, de acciones estructurales diseñadas desde la criminalidad para despojar y desplazar, lo que ha generado pérdidas patrimoniales, sociales y espirituales de las víctimas. Las masacres y sus episodios dolorosos básicamente se convierten en desplazamiento y posterior despojo de tierra. La masacre es tal vez la más eficiente manera para generar fuga de las personas que habitan de manera permanente los territorios, y que son expulsadas por intereses de poderes locales y objetivos de negocios de empresas y negocios transnacionales ubicados en muchos puntos de nuestra geografía.

El conflicto es básicamente un conflicto por territorio y es en este plano donde se da el abandono de proyecto de vida en su espacio ancestral. Es esta la evidencia que se advierte en la conducta sistémica y circular de un conflicto que genera violencia y esa violencia genera a su vez abandono de los predios colectivos de las comunidades indígenas. Son los pobladores quienes resultan siendo vulnerables y susceptibles a la migración forzada. En el caso del Alto

Baudó y de los pueblos Emberás Dóbida y Chamí, el desplazamiento a las ciudades suele ser temporal y va seguido de un retorno al territorio, que depende del estado de la guerra. En el mejor de los casos, cuando pueden volver se enfrentan a la supervisión constante y a la vigilancia de los caminos, en donde nadie entra o sale sin la autorización de los grupos armados. En el caso de esta investigación, la misma ha sufrido estos efectos, ya que después de la primera visita, el regreso no ha sido posible por la situación. Si bien, el trabajo también ha contemplado las dinámicas sociales que se establecen en los sitios de desplazamiento, también hemos experimentado, en menor medida, el deseo de volver.

Las economías ilícitas permiten que asuntos como la restitución y la redistribución de la tierra sean objetivos a cumplirse a largo plazo por parte del

Estas realidades grises de equiparación de cargas fundamentan una equidad que se soporta sobre intereses, ya no colectivos, sino individuales.

Estado bajo proyectos de emprendimiento hasta hoy día raquíticos frente a formas de comercio o lucro que no permiten redimensionar los oficios de las víctimas, y sus tradiciones heredadas. Estas se muestran aparentemente satisfechas con reparaciones simbólicas y resarcimientos mínimos, económicamente hablando. Sus dedicaciones a futuro están alejadas de propuestas colectivas en beneficio de su comunidad y contemplan solo un

espacio de supervivencia y aguante, ante el que, mediante esta investigación, hemos visto el sometimiento de los migrantes, en lugares que no los acogen, como son las urbes y su marginalidad, y en el desaparecen el sentido de comunidad, sus talentos y sus dones.

El tema se hace de resistencia, en segmentos de población en donde las diferencias frente a colectivos campesinos y urbanos se empiezan a decolorar. Estas realidades grises de equiparación de cargas fundamentan una equidad que se soporta sobre intereses, ya no colectivos, sino individuales. 🌱

*Las fotografías registradas en este artículo fueron realizadas durante el trabajo de campo de José Miguel Restrepo Moreno, con los estudiantes Mateo Arango Patiño y Melissa Ortiz.

Referencias

- Acosta, T. (2007, 14 de mayo). *Propuesta al Caucus de Pueblos Indígenas*. México Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas-ONU, sexto período de sesiones. www.indiosonline.net/pueblos_indigenas/
- Agurto, Jorge y Mescoco, Jahve. (2012). La comunicación indígena como dinamizadora de la comunicación para el cambio social. *Ponencia presentada en el XI Congreso Latinoamericano de Investigadores de la Comunicación Social de la Asociación Latinoamericana*. Montevideo.
- Benito, Orlando. (2006). A propósito de un ritual. "Correr el gallo", un rito de iniciación. *Gazeta de Antropología*, (22).
- Herreño, Ángel. (2004). Evolución política y legal del concepto de territorio ancestral indígena en Colombia. *El Otro Derecho*, (31-32), 247-272.
- Lévi-Strauss, Claude. (1987). *Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades*. México: Siglo XXI.
- Maldonado, Claudia; Velásquez, Carlos y Rojas, Carlos. (2015). Emergencia indígena, comunicación-otra y buen vivir: pensar la socio-praxis comunicativa de los pueblos indígenas. *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, (128), 165-182.
- Martínez, Wilson y Guerrero, Dianny. (2019). La comunicación ancestral Nasa. Una comunicación desde el wët wët fxi'zenxi, buen vivir. *IC Revista Científica de Información y Comunicación*, (16), 665-691.
- Merchán, Harvey. (2015). Ideología y reconocimiento de los pueblos indígenas: análisis del discurso político del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). *Cuadernos de Lingüística Hispánica*, (26), 139-155.
- Moreno, Yina; Murillo, Yorlenis y Murillo, Luis. (2017). *Restitución de Derechos Territoriales. Aplicación e impacto de la Sentencia 007 de 2014 del Tribunal Superior de Antioquia en el Resguardo indígena del Alto Andágueda* [tesis de maestría]. Medellín: Universidad Eafit.
- Ospina, Lizeth. (2022). *Proceso de comunicación en la defensa de derechos humanos: caso tejido de la defensa de la vida y derechos humanos de la asociación de cabildos indígenas del norte del cauca (ACIN) durante el período 2019-2021* [Tesis de pregrado]. Cali: Universidad Autónoma de Occidente.
- Prada, Sindy. (2021). Formación política para la paz: aportes desde la paz justa a los lineamientos curriculares. *Revista Arista-Crítica*, 1, (1), 151-163.
- Roberts, Janine. (1991). Encuadre: Definición y tipología de los rituales. En Evan Imber-Black; Janine Roberts y Richard Whiting. *Rituales terapéuticos y ritos en la familia*. Barcelona: Gedisa.
- Sanz, D., Huérfano, E, Almanza, J, & Sarmiento, M. (2008). Pelazón, clanes y mingas, una comunicación que sobrevive. *Comunicación, Identidad y Contrahegemonía*, 113.
- Silva-Liévano, Edison. (2023). Vivir sabroso. *Zegusqua*, (2), 6-11.
- Walsh, Catherine. (2012). *Interculturalidad, crítica y (de) colonialidad: ensayos desde Abya Yala*. Quito: Editorial Abya-Yala.