

**La Identidad Cultural y La Migración:
Una Visión Desde Las Experiencias
De La Comunidad Indígena Embera Dóbida
Residente En Medellín.**



Portada: Collar elaborado por Mujeres Embera Residentes en Medellín.



Fuente: Recorrido etnográfico de los autores.

** Las fotografías publicadas en la presente investigación, cuentan con la debida autorización de quienes aparecen en ella.*



La Identidad Cultural Y La Migración:
Una Visión Desde Las Experiencias
De La Comunidad Indígena Embera Dóbida
Residente En Medellín.

Edmundo Quezada Quintana ID: 000311388

Yulieth Cardona Forero ID: 000309547

Corporación Universitaria Minuto de Dios

Seccional Bello

Facultad de Ciencias Humanas y Sociales

Programa de Trabajo Social

2017

La Identidad Cultural Y La Migración:
Una Visión Desde Las Experiencias
De La Comunidad Indígena Embera Dóbida
Residente En Medellín.

Trabajo de Grado para optar título a Trabajadores Sociales

Autores:

Edmundo Quezada Quintana ID: 000311388

Yulieth Cardona Forero ID: 000309547

Asesor

Diego Armando Cháves Chamorro.

Corporación Universitaria Minuto de Dios

Seccional Bello

Facultad de Ciencias Humanas y Sociales

Programa de Trabajo Social

2017



Agradecimientos

Agradeciendo de antemano a Dios por todas las oportunidades y bendiciones que nos ha dado en la vida y a nuestras familias por alimentar nuestros sueños y por construir con nosotros.

Los investigadores expresan su gratitud a la familia indígena Embera Dóbida del barrio San Javier en Medellín en la persona de sus líderes: Sandino Baílarín, Yamileth Tunay y Ninfa Forastero, por permitir el desarrollo de la investigación y abrir espacios de diálogo e interacción con los miembros de la familia.

También hacemos extensivo un sentimiento de profunda gratitud a la Corporación Universitaria Minuto de Dios Seccional Bello (Ant.), institución que nos acogió gratamente para dar cumplimiento a una meta propuesta. De manera muy especial al profesor Diego Armando Chávez Chamorro por su apoyo incondicional y orientación en la dirección de la presente tesis.

Edmundo Quezada Quintana

Yulieth Cardona Forero



Tabla De Contenido

Lista De Figuras	9
Glosario.....	10
Resumen.....	11
Introducción	14
Planteamiento Del Problema.....	17
Justificación	20
Objetivos.....	21
1. ESTADO DEL ARTE.....	22
1.1 Contexto Latinoamericano	23
1.2 Contexto nacional.....	26
1.3 Contexto local	30
2. MARCO CONCEPTUAL.....	¡Error! Marcador no definido.
2.1 Identidad Cultural.....	36



2.1.1 Cultura	36
2.1.2 Lenguaje	44
2.1.3 Alimentación	48
2.1.4 Ritos y Ceremonias.....	53
2.2 Etnicidad.....	57
2.3 Hibridación Cultural.....	59
2.4 Migración	64
2.5 Territorio	66
3. METODOLÓGIA DE LA INVESTIGACIÓN	¡Error! Marcador no definido.
3.1 Enfoque De La Investigación	72
3.2 Aproximación diagnóstica de la Población Embera Dóbiba en el territorio de origen. (Fuentes secundarias)	75
3.3 Aproximación diagnóstica de la Población Embera Dóbiba en Medellín	78
4. DISEÑO METODOLÓGICO	80
4.1 Primera Etapa: Trabajo de pre-campo.....	81
4.1.1 Diario de Campo.....	83
4.1.2 Elaboración de la guía de entrevista	84



4.1.3 Guía para la Historia de Vida:	87
4.2 Segunda Etapa: Trabajo De Campo	88
4.3 Tercera Etapa (pos-campo):	96
5. LA IDENTIDAD CULTURAL Y LA MIGRACIÓN: UNA VISIÓN DESDE LAS EXPERIENCIAS DE LA COMUNIDAD INDÍGENA EMBERA DÓBIDA, RESIDENTE EN MEDELLÍN	99
5.1 Territorio	101
5.2 Alimentación	107
5.3 Ritos y ceremonias	111
5.4 Lenguaje	118
Conclusiones	126
Bibliografía	129
Anexos	132



Lista De Figuras

Figura 1: Portada: Collar elaborado por Mujeres Embera Residentes en Medellín.	2
Figura 2: Familia Bailarín Huérfano Residente en Medellín.....	14
Figura 3: Municipios de mayor concentración del pueblo Embera Dóbida, en Colombia.....	19
Figura 4: Luz Jamira, Niña Embera Dóbida Residente en Medellín	22
Figura 5: Manillas tejidas a mano por comunidad Embera Dóbida Residente en Medellín....	35
Figura 6: Collar elaborado por mujer Embera Residente en Medellín	71
Figura 7 Patrones de asentamiento Comunidad Embera Dóbida.....	77
Figura 8: Mujer Embera Dóbida residente en Medellín elabora collar	80
Figura 9: Formato guía para Diario de Campo	84
Figura 10: Formato de Entrevista	86
Figura 11: Formato guía para la Historia de Vida.	87
Figura 12: Recorrido etnográfico de los investigadores	89
Figura 13: Entrevista realizada a la señora Yamileth Tunay	91
Figura 14: Tabla para Recolección y Análisis de la información.....	97
Figura 15: Yamileth Tunay, mujer Embera Dóbida residente en Medellín desde 2008.....	100
Figura 16: Tabla análisis y recolección de la información, categoría Territorio	102
Figura 17: Tabla análisis y recolección de la información, categoría Alimentación.....	107
Figura 18: Tabla análisis y recolección de la información, categoría Ritos y ceremonias	111
Figura 19: Tabla análisis y recolección de la información, categoría Lenguaje.....	118
Figura 20: Tabla Recolección y análisis de la Información por Categorías-Diligenciada	122



Glosario

E

Emberá: Lengua propia de la Nación Étnica Embera.

Embera: Nación Étnica a la pertenecen cuatro familias: Los Katío, los Chamí, los Eyabida y los Dóbida.

J

Jagua: Semilla con la que se fabrica pintura, empleada para marcar el rostro y cuerpo de la comunidad indígena durante fiestas tradicionales, cantos de curación, ritos de iniciación, ceremonias del Jaibaná y en lo cotidiano.

Jai: Hace referencia a los espíritus estos pueden ser buenos o malos.

Jaibaná: es considerado el hombre con el conocimiento para sanar de dolencias a la población indígena, la tierra, la naturaleza, para que haya buenas cosechas y abundante pesca, para ello emplea la herbolaria propia en la comunidad.

Jaraba: Canasto elaborado a mano por mujer Embera, tejido con tallos largos de iraca, hinguru, joro y hoja blanca.

P

Paruma: falda típica de la mujer Embera, usada en ocasiones especiales.



**LA IDENTIDAD CULTURAL Y LA MIGRACIÓN:
UNA VISIÓN DESDE LAS EXPERIENCIAS
DE LA COMUNIDAD INDÍGENA EMBERA DÓBIDA
RESIDENTE EN MEDELLÍN.**

Resumen

Este ejercicio académico es el resultado de la investigación titulada: “La Identidad cultural y la migración: una visión desde las experiencias de la comunidad indígena Embera Dóbida residente en Medellín”, el mismo se apoyó desde un paradigma cualitativo o interpretativo, que facilitó estudiar a la mencionada comunidad desde las vivencias de su pasado y su realidad del presente; logrando así, conocer su contexto desde los mismos sujetos de investigación, es decir, dando significado a cada una de las vivencias particulares a través de sus testimonios. Para lo cual se tuvieron en cuenta componentes como: características de las condiciones étnico – culturales de la población antes y después de la migración a la ciudad, cambios en la familia, incidencia de la migración en la identidad cultural y también las razones y condiciones del proceso migratorio desde la percepción de la población participante durante la investigación.

En síntesis se logró concluir que la migración de la comunidad Embera Dóbida a la ciudad de Medellín, ha facilitado procesos de transformación, adaptación étnico-cultural y mutaciones según conveniencia y necesidad dentro de la subjetividad de su territorio



especialmente urbano. En el cual “lo tradicional” y “lo moderno” se entrelaza y afecta mutuamente, llevando así a repensar a los seres humanos, en las nuevas nociones de comunidad y sociedad intercultural.

Palabras clave:

Etnicidad, Embera Dóbida, Interculturalidad, Territorialidad, Hibridación cultural.

Abstract

This academic exercise is the result of the investigation titled: “La identidad cultural y la migración: una visión desde las experiencias de la comunidad indígena Embera Dóbida residente en Medellín,” supporting itself from a substantial or interpretative paradigm, which made easier the study of the Embera Dóbida community, from their past experiences and the reality of their present; thus allowing us, to learn about their context through the same research subjects. In other words giving meaning to each of their particular experiences, through their personal testimonies. For which we took into account factors such as: The populations ethnical-cultural characteristics before and after their migration to the city. Changes within the family, causes of the migration in their cultural identity, and also the reasons and conditions of the migratory process through the Embera Dobida’s community perception.



In synthesis we managed to conclude that the migration of the Embera Dobida community to the city of Medellín has eased the processes of transformation, ethnic-cultural adaptation and mutations, in accordance with convenience and necessity within the subjectivity of their urban territory. By which “the traditional” and “the modern” environment are interlaced and affected mutually. Thus making human beings rethink, in new notions of community and intercultural societies.

Key words:

Ethnicity, Embora Dóbida, Intercultural, Territorial, Cultural Hybridization.

Introducción

La Constitución Política de Colombia(1991), en su artículo 7° cita que *El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana*. Construyendo así el Estado Social de Derecho Pluriétnico y Multicultural.

En el panorama étnico del país existen cerca de 84 etnias o pueblos indígenas, que cuentan con una población de 1.378.884 personas, equivalente al 3,3% de la nación (DANE, 2015), una de estas etnias son los Embera Dóbida quienes se asientan en el Medio Atrato Colombiano y que algunos de ellos se han asentado en la cabecera urbana de Medellín; este último grupo será con el que se desarrolla la presente investigación.

Figura 2: Familia Bailarín Huérfano Residente en Medellín



Fuente: Recorrido etnográfico de los autores.

El presente trabajo investigativo, tiene por objetivo analizar las experiencias e identidad cultural de la población indígena Embera Dóbida residente en la ciudad de Medellín, a partir de los cambios generados por la

migración desde su lugar de origen. En este contexto los pueblos indígenas no sólo enfrentan grandes riesgos de una pérdida acelerada de sus tradiciones sociales y culturales, sino más bien como pueblos con derechos y una identidad cultural común, en proceso de adaptación a circunstancias y entornos cambiantes; también se generan potencialidades de articulación con



la identidad de su sociedad y la cultura dinámica social que los recibe. En otras palabras, construyen un conocimiento híbrido con las dinámicas ciudadinas.

De acuerdo con Deruyttere (2001) quien afirma que “Los pueblos indígenas con su herencia cultural y su fortaleza social y ética, que se basa en una relación armónica con la naturaleza y del individuo con la sociedad, ofrecen elementos de solución a las contradicciones fundamentales que enfrenta la sociedad actual.”(pág. 3)

De esa manera se logran desenvolver en su contexto original que se encuentra enmarcado en las relaciones colectivas y en las manifestaciones culturales, teniendo como base sus creencias y sus raíces ancestrales, ellas evidencian un entramado de significados, símbolos y lenguajes conformados para movilizar a sus miembros y constituir una mirada particular ante la realidad social, cultural y política de sus territorios.

Dicha configuración está comprendida en el concepto de lo “cultural desde lo étnico” que forma parte de la matriz de poder y construcción subjetiva de la sociedad.

En entrevista realizada al investigador ecuatoriano Breilh (2010), se constituye que lo etnocultural tiene un pie puesto en la configuración grupal y otro en la cultura, esta no se da como un fenómeno al vacío sino que se encuentra ligada a una matriz de relaciones sociales, cruzada por la condición de clase que determina los accesos, las disponibilidades y las carencias materiales, pero que también marca las relaciones culturales. De esta manera podemos decir que lo etnocultural se construye en esa interfase entre lo biológico y lo social, entre la naturaleza y la sociedad.



Los indígenas migrantes en Medellín reclaman que el modelo de desarrollo occidental ha sido depredador de los recursos humanos y culturales del mundo, el caso de los Embera Dóbida ofrece un mensaje poderoso en términos de cosmovisión, espiritualidad, organización social y destrezas en la aplicación de estrategias de sobrevivencia ante condiciones de extrema adversidad y presión. Esta elasticidad y capacidad de adaptación serán el cúmulo de análisis como lecciones importantes que requieren de un respeto y de una voluntad de diálogo y aprendizaje de manejo entre la sociedad occidental (medellinense) y ellos (Embera Dóbida).



Planteamiento Del Problema

Se hace necesario dar inicio desde la definición misma de la migración, que se alude en principio a dos calificativos: emigración e inmigración.

El término “emigración” se refiere al proceso en el que una persona deja su propio país para residir en otro temporalmente, mientras que la “inmigración” hace referencia a la persona que llegan a un país extranjero o a un nuevo territorio para establecerse allí. La migración no es un proceso nuevo en el mundo; en cuanto los pueblos siempre han buscado las mejores condiciones para establecerse y hacer de nuevos lugares su propio territorio.(Hernández, Sánchez, & Marquéz, 2008, pág. 25)

De acuerdo con el artículo de la Revista Foro, en Colombia la causa que ha generado mayor número de migraciones internas, ha sido la violencia originada por grupos al margen de la ley, estos son movidos por el interés de adquisición masiva de tierras o el afán de controlar regiones o territorios; además por no compartir las posiciones políticas de las poblaciones que se ven obligadas a desplazarse, o porque la población que habita en regiones que son escenario del conflicto armado es considerada por uno de los bandos enfrentados como su enemiga (Camacho & Guzmán, 1990).

Durante el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas (2007), se planteó que la migración de la población indígena hacia las ciudades no es un fenómeno nuevo, esta adquiere importante relevancia y se encuentra en aumento debido a las nuevas tendencias de la sociedad globalizada; pero también ha sido resultado de la pérdida de tierras



debido a la creación de reservas de fauna silvestre y la construcción de represas, proyectos mineros y otros proyectos de desarrollo y progreso.

Ello soporta además el informe sobre la situación de los derechos humanos en Medellín durante lo corrido del año 2012, este fue elaborado por la Personería de la ciudad, las comunidades indígenas que en mayor número hacen parte de la migración son los grupos Embera. Ellos viven, entienden e interpretan la ciudad desde su posición y desde su diferencia, esto es a través de su experiencia convertida en conocimientos que les procuran sus prácticas específicas y su interrelación con otros.

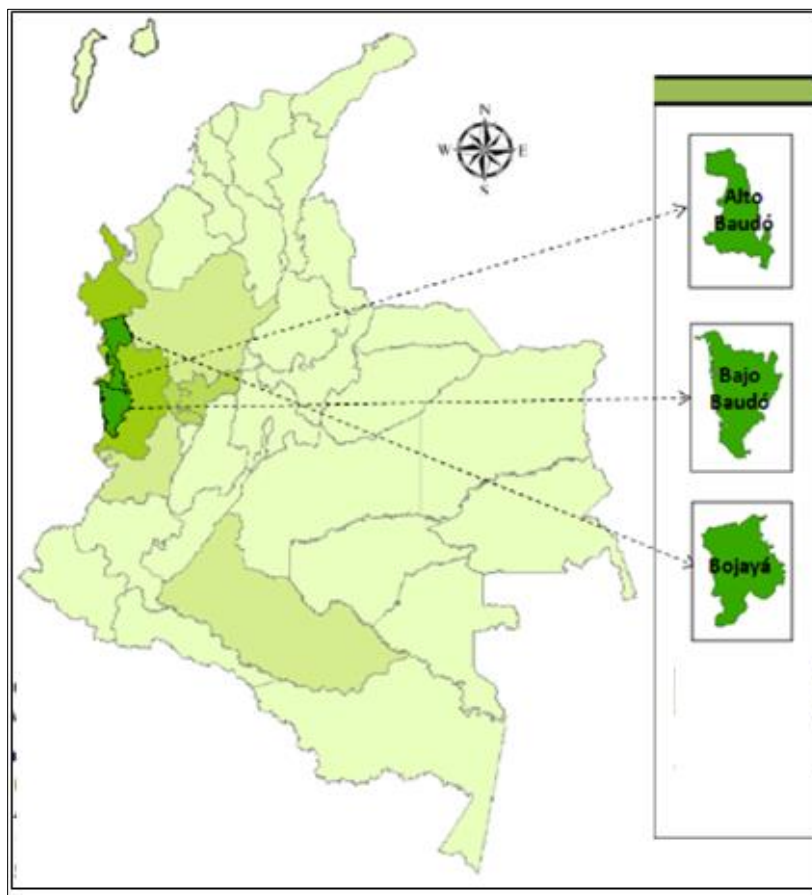
En este sentido la ciudad, entendida como campo, se vuelve el lugar donde se dialoga con otros, pero también y simultáneamente, el espacio donde la propia cultura se transforma de manera inevitable. Y también este lugar de diálogo puede ser un lugar de confrontación, que exige tácticas de supervivencia, adaptación e interiorización.

Si bien los indígenas migrantes en la ciudad, pueden experimentar discriminación y tener dificultades para mantener su idioma, su identidad y su cultura así como para educar a las futuras generaciones, la llegada a la ciudad y el establecerse en ella no significan necesariamente, una ruptura con su pasado e identidad cultural, sino que se desarrolla apoyándose en él, logrando una doble pertenencia que se complementa, aunque no esté exenta de tensiones.

A partir de lo anterior y teniendo en cuenta la información existente sobre este grupo étnico, surge la siguiente pregunta de investigación: **¿Cuál es la incidencia de la migración en la identidad cultural de la población indígena Embera Dóbida de Medellín?**

La figura 2 fue tomada de la Cartilla Diversidad Cultural publicada por el Ministerio de Cultura en el año 2013, en ella se resaltan ciertos municipios del Chocó como los de mayor concentración de la población Embera Dóbida en el país.

Figura 3: Municipios de mayor concentración del pueblo Embera Dóbida, en Colombia.



Fuente: Cartilla Diversidad Cultural-Ministerio de Cultura (2013)



Justificación

En la Corporación Universitaria Minuto de Dios sede Bello, se logra evidenciar la falta de información o investigaciones previas acerca de la población Embera Dóbida residente en la ciudad de Medellín, este es el motivo para emprender el siguiente proyecto investigativo, donde se analizarán las experiencias e identidad cultural de la mencionada población a partir de los cambios generados por la migración desde su lugar de origen.

Este es un reto importante para el Trabajo Social, el cual permite la puesta en marcha de todo el acervo teórico-conceptual y metodológico permitiendo además anexar nuevas posiciones y análisis para el campo de la profesión.

Este trabajo obedece al reconocimiento de la riqueza cultural de la comunidad Embera Dóbida, desde sus perspectivas de vida y el manejo de su cotidianidad como miembros activos de una comunidad, de un conglomerado social determinado y dentro de una Nación, visto desde el enfoque diferencial, al cual todos los profesionales le deben apuntar.

Además de ser un ejercicio académico y requisito previo para la obtención del título como Trabajador Social, el resultado de este proyecto investigativo se convierte en un importante insumo de consulta que les permitirá a los profesionales en formación obtener una pesquisa relacionada con la comunidad Embera Dóbida, y finalmente, este trabajo podrá constituirse en un punto de apoyo para nuevas investigaciones que se realicen en este campo.



Objetivos

Objetivo General

Analizar las experiencias de identidad cultural de la población indígena Embera Dóbida residente en la ciudad de Medellín, a partir de los cambios generados por la migración desde su lugar de origen.

Objetivos Específicos

1. Describir los procesos de identidad cultural de los indígenas Embera Dóbida desde su lugar de origen con base en fuentes secundarias y su lugar de llegada con base en fuentes primarias (Medellín).
2. Identificar la incidencia de la migración en la identidad cultural de la población indígena Embera Dóbida en Medellín.
3. Construir una metodología para procesos de investigación desde el Trabajo Social con poblaciones étnicas, a partir del caso Embera Dóbida.



1. ESTADO DEL ARTE

Figura 4: Luz Jamira, Niña Embera Dóbida Residente en Medellín

Fuente: Recorrido etnográfico de los autores



Cuando se habla de estado del arte, se empieza a indagar acerca de lo que otros investigadores han estudiado sobre el tema, y generalmente a muchos nos llama la atención temas relacionados o iguales al que tiene en mente investigar. Este estudio analítico del conocimiento acumulado tiene como objetivo inventariar y sistematizar la producción en un área del conocimiento, ejercicio que no debe limitarse a un inventario, sino trascender más allá, porque permite hacer una reflexión profunda sobre las tendencias y vacíos en un área específica (Vargas & Calvo, 1987).

Con este ejercicio se pretende revisar conceptualmente unas teorías desde diversos puntos de vista, para el caso de esta investigación el objetivo es indagar en las investigaciones relacionadas con la población indígena en contextos urbanos, en temas como el impacto socio-cultural; las transformaciones de sentido y por ende las repercusiones que deja el tema en la sociedad; los significados y expectativas que se suscitan y que de alguna forma se convierten en historia; la forma como esa misma sociedad interpreta sus experiencias y empíricamente las reglamenta, que han sido problemáticas a estudiar por muchos investigadores. Para esta investigación se hace una clasificación desde el contexto latinoamericano, nacional y local desde el año 1998 al 2015.

1.1 Contexto Latinoamericano

Una investigación que llama la atención por los distintos abordajes relacionados con nuestra propuesta investigativa es el caso de Andrea Aravena (1998) en su investigación: *La Identidad Indígena en los Medios Urbanos: Una reflexión teórica a partir de los actuales*



procesos de recomposición de la identidad étnica mapuche en la ciudad de Santiago; propone que “la identidad étnica mapuche” en lo particular pero indígena en lo general, no solamente existe delimitada por las fronteras de la comunidad rural.

Ésta se traslada con los individuos cuando ellos toman el tren que los conduce a la ciudad o el bus de recorrido rural que los lleva a la gran urbe. La identidad no solamente viaja con los individuos para morir en la ciudad sino que puede, en función de factores sumamente complejos, no solamente expresarse pero re-fundarse. Es la prueba de la dinamicidad de la identidad étnica(Aravena, 1998).

Para la autora estos factores de orden político, económico, cultural, social complejos se relacionan con procesos internos, tanto individuales como colectivos, y con procesos externos. Estos dicen a su vez relación no solamente con el tipo de relaciones intra-étnicas e intra-familiares sino también con el tipo de relaciones íter-étnicas que se dan entre los residentes que se identifican como indígenas y los miembros de la sociedad mayoritaria que se identifica como muchas cosas diferentes entre las cuales como no-indígenas. También, dicen relación con la manera en que las sociedades indígenas, sus culturas y las formas de transmisión de sus identidades son definidas a priori (Aravena, 1998).

En esta línea, hablando de migración indígena a las ciudades, Santiago Bastos en su libro: *Migración y diferenciación étnica en Guatemala, ser indígena en un contexto de globalización* (1999) El proceso migratorio de los indígenas es, en contraste, más homogéneo y permite pensar en una dinámica resultado de una “migración indígena” de un fenómeno específico: la similitud de comportamientos de acuerdo con las fases en que se da y que habla de una lógica común,



producto de procesos sociales comunes y formas similares de enfrentar los cambios (Bastos, 1999, pág. 132)

La forma en que los indígenas llegan a la ciudad para desarrollar en ella una sobrevivencia cotidiana que en sus lugares de origen ya no es posible es una muestra más del proceso de dispersión espacial en que está inserto este grupo social. Por tanto, su ejemplo puede servir para mostrar cómo se da en la actualidad la reproducción de la identidad étnica en lugares muy diversos. (Bastos, 1999, pág. 231)

Por su parte en la investigación de Maya Lorena Pérez Ruiz (2008) en su libro “Jóvenes indígenas y globalización en América Latina”, reúne 13 ensayos sobre jóvenes indígenas, rurales y urbanos, de México, Guatemala, Colombia, Ecuador, Bolivia y Chile. Lejos de poner el acento sólo en el conflicto y el cambio cultural asociado con la globalización y la migración a las ciudades, los autores se introducen en los complejos procesos de negociación entre el cambio y la continuidad de las culturas y las identidades, de modo que se matizan, se contextualizan y se discuten nociones como las de hibridación, desterritorialización transnacionalización y deslocalización, ampliamente usadas para explicar los procesos culturales contemporáneos.

Los ensayos dan cuenta de los esfuerzos que realizan significativamente algunos sectores de poblaciones indígenas frente a la pregunta de si la globalización está creando entre los jóvenes indígenas una identidad híbrida y global, única y que sea común a una gran diversidad de jóvenes en el mundo, las respuestas dadas por los autores de este libro apuntan a una misma dirección: si bien la pérdida de identidad es una posibilidad, lo mismo que la



autoadscripción a otra (sea nueva, híbrida o inventada), el proceso no es unidireccional ni mecánico; así que es posible que junto a la transformación de las identidades locales que se flexibilizan para acoger y acomodar los cambios que están sucediendo, se agreguen otras identidades nuevas, que no necesariamente se oponen ni destruyen sus otras identidades. (Perez Ruiz, 2008, pág. 286).

En el caso de Dayan Darson Vera Parra (2014) en su artículo “Los cabildos urbanos y su incidencia en la deslegitimación de las colectividades de los pueblos originarios”, citando a Canclini, al referirse en su texto *Imaginario Urbano* (1990) a la problemática de las otras ciudades que existen dentro del contexto de la multiculturalidad, no presenta casos de las grandes metrópolis de países como Brasil, México y Argentina, donde existen los fenómenos de lo pluriétnico y multicultural. Pero al pensar los procesos de hibridación en el sentido de las urbes de nuestro país, donde se encuentran estas “minorías de las minorías”, los llamados cabildos urbanos, en los bordes de estas ciudades como Bogotá, Medellín Cali o Ibagué, una premisa de confrontación con la realidad arguye que no existen grandes territorios ancestrales ni colectividades enteras, pueblos indígenas determinados, para poder observar esta migración justificada o planificada, hacia la urbe (Vera Parra, 2014, pág. 39).

1.2 Contexto nacional

Propone Gloria Naranjo Giraldo (2001) en su ensayo: *El desplazamiento forzado en Colombia: Reinención de la identidad e implicaciones en las culturas locales y nacionales*, escribe sobre los microclimas culturales creados por los migrantes, al contrario de ser un inconveniente, se revelan como instrumentos adaptativos de la máxima eficacia para la



modernización urbana. Los usos modernos de la tradición, recuerda Manuel Delgado, se refieren por ejemplo a: sentimientos de diferenciación que son estrategias de adaptación a la complejidad y opacidad de las macro sociedades urbanas; cierta lealtad a formas de sociabilidad y pautas culturales reformulables de múltiples maneras permiten a los migrantes controlar mejor las nuevas situaciones a las que tienen que adaptarse.

Con estos planteamientos, se puede poner limitar aquella idea de que los desplazados o migrantes llegan a desestructurar los referentes de identidad que se supone eran los que otorgaban coherencia y armonía a la ciudad. El campo y la ciudad no son polos adversarios, portadores de referentes antagónicos entre la tradición y la modernidad, entre el arraigo al terruño y el desarraigo total en la ciudad. Cuando lo que se produce es la proliferación de expresiones, relatos, saberes, sentires, temporalidades de la tradición (del país rural) coexistiendo y entretejiéndose con las expresiones, espacios y tiempos de la urbanización moderna (Naranjo Giraldo, 2001).

En esta dinámica Belkis Izquierdo Torres (2007) en su tesis de maestría denominada: Políticas Públicas en salud para los pueblos indígenas en Colombia con enfoque intercultural del año 2007, busca respuestas a algunos interrogantes, surgidos de la carencia de una política pública en salud intercultural para pueblos indígenas. Esta investigación aporta elementos de reflexión y muestra algunas experiencias, que permiten por un lado mostrar la falta de una política de Estado en tema de salud que sea consistente con la diversidad étnica, sustentada sobre la realidad e intereses específicos de las comunidades indígenas.



El tema del indígena urbano ya ha sido abordado en otros escenarios del contexto colombiano por Manuel Sevilla (2007), quien ya había elaborado sobre las realidades de la connotación de “indígenas urbanos” de la comunidad Yanacona de Popayán; su análisis buscó ahondar sobre el estado actual de las relaciones de los Yanaconas tanto con entidades estatales como con otras organizaciones indígenas, criticando en su escrito las dificultades y los obstáculos a los que se han enfrentado estas comunidades para ser validadas ante diferentes institucionalidades.

Desde “la investigación sobre el desplazamiento de la comunidad indígena Embera, y su nueva cotidianidad en la ciudad de Pereira” , realizada por Luis Rodrigo Tapasco (2008) en el marco de la Licenciatura en Etnoeducación y Desarrollo Comunitario, como requisito para optar al título de licenciado. Centra su investigación en un proceso de hibridación y los diversos cambios que evidencian hacia el futuro en esta comunidad indígena residente en la ciudad.

Según Tapasco, en las familias, los más adultos se aferran a su tradición de usos y costumbres del territorio después de apropiarse de nuevas formas de vida urbana, entre tanto los jóvenes y niños que están creciendo, se proyectan hacia su futuro, envueltos en el modernismo que ofrece la ciudad.

Desde ahí los cambios culturales son inevitables, las influencias externas especialmente radio, música, televisión invasión de medios comunicativos en los espacios familiares nuevos lenguajes, nuevos modelos, nuevos símbolos. Influyen de manera permanente en estos jóvenes que como esponjas absorben toda esta información, si su identidad cultural es muy débil frente a una cultura



dominante. De seguir así es muy posible que el pueblo Embera hacia futuro permanezca solo en la memoria histórica de los museos (Tapasco, 2008, pág. 48).

Una de las investigaciones recientes más comprensivas desde la perspectiva de la identidad cultural de la población indígena Embera en la ciudad es: “*Los Embera: vida, poder y resistencia*” de La Universidad Nacional de Colombia, en ella se proponen algunas reflexiones sobre las fugas, transgresiones y fronteras identitarias de mujeres indígenas en contextos urbanos (Sabogal Venegas, 2014). Gran parte del texto se fundamenta en el proceso investigativo realizado por John Edison Sabogal Venegas (2014) como trabajo de grado para optar por el título de psicólogo.

Este investigador no indígena, habla acerca de la historia de vida de una mujer indígena Embera en la ciudad de Bogotá y constituye una reconstrucción biográfica de dos voces que busca problematizar las intersecciones entre vida, poder y resistencia. Las experiencias vitales de esta mujer, encarna en sí mismo tales cambios entre poderes y resistencias, manifestando coincidencias, desencuentros y paradojas entre lo indígena tradicional y lo urbano-occidental. Por supuesto, dichas formas indígenas de resistencia no están al margen de conflictos, en particular los relacionados con sus procesos identitarios, pues “cualquier identidad no es una entidad monolítica de puro poder o de pura resistencia” (Restrepo, 2012, pág. 139).

En este contexto, Vivian Martínez Díaz (2014) en su artículo “Cambio y Transculturalidad la Construcción de la Identidad Cultural Kichwa en Colombia”, escribe que la reconstrucción de la historia oficial de los Otavalo o Kichwa representa la construcción de la identidad



cultural de la comunidad, a través de prácticas tradicionales, como la migración, habilidades en el comercio y la fabricación de textiles, sumando a esto, las cualidades como el prestigio, la solidaridad y compañerismo entre Kichwas, por medio de la música y el deporte, los cuales fueron promovidos por el Cabildo como forma de construir identidad Otavalo en medio de un mundo globalizado, y de continua relación con el mestizo y el castellano. (Martínez, 2014, pág. 143).

En esta misma ciudad, en el 2015, Lizeth Lorena Cabrera Barreto en su trabajo investigativo: Cartografía social de la comunidad Embera desplazada asentada en la ciudad de Bogotá, invita a la reflexión, organización y acción alrededor de un espacio físico y social específico; además indaga la forma cómo se ha ejercido la violencia contra la población indígena a tal punto de producir no sólo desplazamientos masivos sino también altos índices de etnocidios en diversas comunidades indígenas.

1.3 Contexto local

También en el artículo El indígena urbano: Análisis de la política pública para los pueblos indígenas de Antioquia. Antecedentes, logros y desafíos en el municipio de Medellín entre los años 2004 a 2015, esta investigación busca indagar el impacto de la Ordenanza 032 de 2004 del Departamento de Antioquia para la población indígena del Municipio de Medellín, puesto que este territorio urbano no cuenta con un acuerdo o política pública al que puedan recurrir los miembros de estas comunidades.



El estudio se desarrolla por medio de metodologías cualitativas que buscan dar cuenta de las opiniones tanto de los implicados en la creación y ejecución de la política (instancias gubernamentales como Gerencia Indígena) como en los miembros adscritos a la asociación de Cabildos indígenas de Antioquia representados por la Organización Indígena de Antioquia (OIA) en relación a los elementos estructurales y coyunturales de la política, las dificultades que ha enfrentado, y los logros que ha cultivado con el fin de generar insumos para el análisis y la construcción de políticas públicas para comunidades diferenciadas con orientación cultural para territorios urbanos.

Sabinee Yuliet Sinigüí Ramírez (2007) en su proyecto de investigación de carácter participativo titulado “¿Es posible ser indígena en la ciudad? Sobre estudios indígenas y afrocolombianos: Memoria personal”; invita a jóvenes y a sus familias a indagar por sus raíces, y afianzar (o restablecer) los nexos con sus comunidades de origen, la autora propone una construcción de identidad que comprenda y reconozca procesos complejos de reconfiguración geográfica y sociocultural, los cuales demandan propuestas educativas alternas.

Por su parte en el año 2012, la Universidad de Antioquia de la mano de los investigadores Velásquez, López y Cifuentes desarrollan la investigación “Características sociodemográficas y académicas de estudiantes indígenas que abandonaron el programa de educación superior en la última década”. Dicha investigación, tiene como objetivo identificar aspectos sociodemográficos y académicos de la población indígena que abandona la educación superior, permitiendo identificar características que pueden relacionarse con el abandono y que requieran de indagación e intervención oportuna.



El Antropólogo Robinson Valencia Gálvez (2012), indaga en su artículo “Comunidad quechua en Medellín: lengua, identidad y cultura” sobre la importancia del contexto sociolingüístico de las comunidades indígenas en Medellín, específicamente de la cultura Quechua, he indaga sobre una problemática que no es atendida directa o indirectamente por la administración actual: Los programas educativos ofrecidos por el municipio actualmente no cubren ningún aspecto de culturas indígenas, los jóvenes de estas comunidades que optan por estas opciones académicas suelen preferir dejar de lado su lengua materna y emplear a tiempo completo el habla hispana (P. 315 – 316). Esta situación llama la atención a dos elementos pertinentes de análisis: El deterioro del patrimonio histórico cultural indígena y la debilidad de políticas públicas orientadas a la preservación de rasgos culturales indígenas.

En el artículo “Identidades en tránsito urbano: prácticas corporales en desplazados hacia Medellín”, propuesta ejecutada por Rubiela Arboleda Gómez en el 2013, se propone un estudio desde la etnografía reflexiva, a través de técnicas como la observación participante y la entrevista semiestructurada. Los actores que participaron fueron personas desplazadas sin diferenciación étnica o procedencia (afrodescendientes, indígenas y mestizos) que llegaron a la ciudad de Medellín por causa del conflicto armado, así como los empleados de instituciones vinculadas al desplazamiento y personas de la comunidad receptora.

Esta autora hace un análisis, sobre la importancia de las redes de apoyo a la hora de llegar a la ciudad, los lugares estratégicos donde se asientan los desplazados (entre ellos indígenas) y el papel de las instituciones del gobierno en la situación de desplazamiento, es un gran aporte para este proyecto; ya que en cierto sentido revela los sentimientos y significados de



las personas que llegan a la ciudad y deben adaptarse a un contexto que en ocasiones, les es indiferente y contradice sus valores culturales y su visión del mundo; exponiéndolos a situaciones como la discriminación, la mendicidad, la sobrevivencia y una reconfiguración de su identidad que no siempre va en sintonía con sus deseos, sueños y lógicas.

Olga Lucía Zapata y Marco Agudelo Cano (2014) analizan en su estudio titulado “El fracaso de la política pública para la población indígena de Medellín” los motivos principales por los que esta política no ha logrado consolidarse. A partir de esta premisa se construyen unos referentes históricos para ilustrar los mandatos de los diferentes alcaldes de la ciudad y su interacción con las comunidades indígenas, al igual que su relación con la política pública. Esfuerzos por entablar una política pública en este campo han surgido desde finales del siglo pasado, desde 1998.

Finalizando el año 2015 la Alcaldía de Medellín publicó la revista: Los Indígenas nos cuentan, dicho trabajo contó con el apoyo de La Universidad de Antioquia-UDEA, el objetivo de ese ejercicio investigativo fue obtener información de carácter cualitativo y posibilitar la construcción de programas y proyectos de intervención para la población indígena.

Se plasman comprensiones del proceso que tiene la población indígena para adaptarse a Medellín y sus corregimientos. Además se destaca que son diferentes las razones que motivan la migración de la población indígena hacia la ciudad “tenemos como meta llegar a Medellín a estudiar o trabajar, para conseguir el sustento diario de nuestras familias y vivir con dignidad” (Alcaldía de Medellín y UDEA, 2015, pág. 15).



Desde esta recopilación e indagación de investigaciones, el estado del arte puede usarse como herramienta para el reconocimiento e interpretación de la realidad, como propuesta metodológica documental y como base para la toma de decisiones en el campo de la investigación. (Molina, 2005)



2. MARCO CONCEPTUAL

Figura 5: Manillas tejidas a mano por comunidad Embera Dóbida Residente en Medellín
Fuente: Recorrido etnográfico de los autores



En el presente trabajo de investigación denominado La identidad cultural y la migración: Una visión desde las experiencias de la comunidad indígena Embera Dóbida residente en Medellín; se presenta un abordaje teórico-conceptual de las distintas categorías hasta el momento planteadas, como lo son: Etnicidad e identidad cultural, territorio, migración, hibridación cultural, y una subcategorización que permiten el desarrollo de la investigación basada en: Saberes Tradicionales, Simbolismo cultural, entre otros.

2.1 Identidad Cultural

Para poder comprender el concepto de identidad cultural, es necesario conocer la evolución que ha tenido el concepto de cultura y cómo ha llegado hasta hoy.

2.1.1 Cultura

Desde la perspectiva antropológica, cultura es asociada a las artes, la religión y las costumbres y de acuerdo a Cardozo (2007)“Es hacia mediados del siglo XX, que el concepto de cultura se amplía a una visión más humanista e inicia su relación con el desarrollo intelectual o espiritual de un individuo: la cultura incluye todas las actividades, características y los intereses de un pueblo” (pág. 43)

Podríamos decir entonces que se han generado diferentes discusiones permitiendo que se enriquezca este concepto y con el pasar de los años trascender de una definición meramente antropológica a un concepto transversal relacionado con el desarrollo. De acuerdo con



Molano (2007) habla desde el avance en el concepto de cultura así: “relacionado con lo interno del ser humano y no solamente con la organización político administrativa, al plural de la palabra atribuida a un pueblo, nación o territorio” (pág. 71).

En los 50s, la palabra cultura podía ser vista como un obstáculo al progreso y desarrollo material. Así lo expresa un documento realizado por expertos de Naciones Unidas en 1951:

Hay un sentido en que el progreso económico acelerado es imposible sin ajustes doloroso. Las filosofías ancestrales debe ser erradicadas; las viejas instituciones sociales tienen que desintegrarse; los lazos de casta, credo y raza deben romperse y grandes masas de personas incapaces de seguir el ritmo del progreso deberán ver frustradas sus expectativas de una vida cómoda. Muy pocas comunidades están dispuestas a pagar el precio del progreso económico.

Pero es hacia la década de los 90, que se genera un importante cambio y evolución del pensamiento, es la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura cuyas siglas en ingles traducen UNESCO (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization) plantean su importante postura desde la siguiente declaración:

La UNESCO defiende la causa de la indivisibilidad de la cultura y el desarrollo, entendido no sólo en términos de crecimiento económico, sino también como medio de acceder a una existencia intelectual, afectiva, moral y espiritual satisfactoria. Este desarrollo puede definirse como un conjunto de capacidades que permite a grupos, comunidades y naciones proyectar su futuro de manera integrada (2005)



Como se menciona en el texto Cultura y Desarrollo Humano, unas relaciones que se trasladan: “La cultura no es un accesorio valioso, el cadáver exquisito que se agrega a los temas duros del desarrollo como el ingreso per cápita, el empleo o los índices de productividad y competitividad, sino una dimensión que cuenta decisivamente en todo proceso de desarrollo, tanto como el fortalecimiento institucional, la existencia de tejido y capital social y la movilización de la ciudadanía” (Rey, 2002).

Aunque existen diversas definiciones, en general, todas coinciden en que cultura es lo que le da vida al ser humano: sus tradiciones, costumbres, fiestas, conocimiento, creencias, moral.

Se podría decir que la cultura tiene varias dimensiones y funciones para garantizar la estabilidad e identidad de la sociedad: alimentación, religión, educación, emparentamiento, organización social, lenguaje, bienestar o diversión y otras que garantizan el equilibrio territorial (Malinowski, 1922).

Y según Verhelst (1994) manifiesta que:

La cultura es algo vivo, compuesta tanto por elementos heredados del pasado como por influencias exteriores adoptadas y novedades inventadas localmente. La cultura tiene funciones sociales. Una de ellas es proporcionar una estimación de sí mismo, condición indispensable para cualquier desarrollo, sea este personal o colectivo (pág. 10).

Para efectos de esta investigación y según Cháves (Tesis de Maestría Universidad Nacional Sede Medellín, 2016) el concepto de Cultura se involucra desde “la construcción



colectiva de conocimientos a partir de las relaciones simbólicas con la naturaleza o el entorno que los rodea”.

Los conceptos de identidad y de cultura son inseparables, por la sencilla razón de que el primero se construye a partir de materiales culturales. No se puede desarrollar aquí, por supuesto, todo el proceso histórico de formación del concepto de cultura en las ciencias sociales.

Podríamos hablar que se ha dado paso de una concepción culturalista que definía la cultura, hacia la década de los cincuenta, en términos de “modelos de comportamiento”, a un concepto simbólico que según Clifford Geertz (1992) hacia los años setenta, puntualiza a la cultura como “pautas de significados”.

Este autor sigue hablando de “pautas”, pero no ya de pautas de comportamientos sino de pautas de significados, que de igual manera constituyen una dimensión analítica de los comportamientos (porque lo simbólico no constituye un mundo aparte, sino una dimensión inherente a todas las prácticas).

Vale la pena recordar el primer capítulo del libro de Clifford Geertz (La interpretación de las culturas, 1992), donde afirma citando a Max Weber, “la cultura se presenta como una “telaraña de significados” que nosotros mismos hemos tejido a nuestro alrededor y dentro de la cual quedamos ineluctablemente atrapados”(pág. 20).



El concepto de identidad cultural encierra un sentido de pertenencia a un grupo social con el cual se comparten rasgos culturales, como costumbres, valores y creencias. La identidad no es un concepto fijo, sino que se recrea individual y colectivamente y se alimenta continuamente de la influencia exterior.

Es importante resaltar que de acuerdo con estudios antropológicos y sociológicos, la identidad surge por oposición y como reafirmación frente al otro; a pesar que el concepto de identidad trasciende las fronteras (como en el caso de los migrantes), el origen de este concepto se encuentra frecuentemente vinculado a un Territorio.

La identidad cultural de un pueblo viene definida históricamente a través de múltiples aspectos en los que se plasma su cultura, como la lengua, instrumento de comunicación entre los miembros de una comunidad, las relaciones sociales, ritos y ceremonias propias, o los comportamientos colectivos, esto es, los sistemas de valores y creencias (...) Un rasgo propio de estos elementos de identidad cultural es su carácter inmaterial y anónimo, pues son producto de la colectividad.(Molano L., 2007, pág. 73).

Con base en los anteriores conceptos, podemos decir que la identidad es lo que da el sentido de pertenencia a una colectividad, a un sector social o a un grupo específico de referencia; dicha colectividad no necesariamente puede estar localizada geográficamente en un solo punto y aquí podríamos citar el caso de los refugiados, desplazados, migrantes o la comunidad indígena Embera Dóbida que será para este proceso investigativo la población objeto.



Se presentan expresiones culturales que al compararse con otras, evidencian con más fuerza su sentido de identidad; ello permite que se observe una diferencia de las otras actividades que son parte común de la vida cotidiana. Por ejemplo, manifestaciones como la fiesta, el ritual de las procesiones, la música, la danza. A estas representaciones culturales de gran repercusión pública, la UNESCO (2005) las ha registrado bajo el concepto de patrimonio cultural inmaterial.

Según Bákula (2000), la identidad sólo es posible y puede manifestarse a partir del patrimonio cultural, que existe de antemano y su existencia es independiente de su reconocimiento o valoración. Es la sociedad la que a manera de agente activo, configura su patrimonio cultural al establecer e identificar aquellos elementos que desea valorar y que asume como propios y los que, de manera natural, se van convirtiendo en el referente de identidad (...). Dicha identidad implica, por lo tanto, que las personas o grupos de personas se reconocen históricamente en su propio entorno físico y social y es ese constante reconocimiento el que le da carácter activo a la identidad cultural (...). El patrimonio y la identidad cultural no son elementos estáticos, sino entidades sujetas a permanente cambios, están condicionadas por factores externos y por la continua retroalimentación entre ambos. (pág. 169)

Al respecto de la hibridación cultural, Carlos Alberto Uribe(2002)plantea que:

Desde los orígenes de la moderna antropología ha existido una tensión entre las diferentes formas de interesarse por el “otro”, escudriñar el pasado guardado en el presente, o contemplar el presente evanescente que se revela como un engendro híbrido producido por los contactos, el mestizaje y los cambios impuestos por la sociedad occidental (pág. 27).



Por ello el término hibridación entra para Uribe (2002, pág. 29), en “una crisis de significado en los últimos años”, además propone un concepto del mismo, retomando a Redfield, Linton y Herskovits (1936) quienes lo definieron como “un proceso que comprende aquellos fenómenos que resultan cuando grupos de individuos, pertenecientes a culturas diferentes, entran en un contacto continuo y de primera mano, con cambios subsecuentes en los patrones culturales originales de uno o de ambos grupos”(pág. 38).

El segundo proceso del cambio cultural, no alude específicamente a la imposición de una cultura sobre otra, sino que al contrario, refiere a la forma en la que una cultura se mantiene inmersa dentro de otra cultura, sin llegar a mezclarse a tal punto de convertirse en una sola, manteniendo así su propia identidad cultural.

En la Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas(Naciones Unidas , 2008), se manifiesta que “las diferentes comunidades indígenas, en su mayoría, se resisten a los procesos de hibridación, ya que reinventan sus tradiciones para trabajar en pro de sus derechos como naciones o pueblos con culturas diferentes”.

Además de ello, los pueblos indígenas a lo largo de la historia y en especial en épocas más recientes, no han respondido gustosos a los beneficios de lo que llamamos “modernización” e “industrialización”, por ello la importancia de tener en cuenta las consecuencias que trae para estas comunidades, la llegada o la adaptación de sus culturas a comunidades urbanas y metropolitanas por el prototipo de desarrollo occidental.



Lo cierto, es que hablar de “cultura indígena” es diferente a hablar de “cultura urbana” o “cultura rural”, en tanto lo que se denomina como “lo tradicional” y “lo moderno” se entrecruza y afecta mutuamente, llevando así a repensar a los seres humanos, en las nuevas nociones de sociedad y cultura, tal y como lo plantea Carlos Uribe (2002, pág. 35), retomando a Néstor García Canclini (1990) al decir que, “lo culto, lo popular y lo masivo, no están donde nos habituamos a encontrarlos en este mundo de mestizajes, sincretismos, hibridismos, y tradiciones que se crean y se recrean todos los días desde finales del segundo milenio de la era cristiana”.

Las culturas indígenas manifiestan ciertas características homogéneas, pero cabe aclarar que cada pueblo indígena difiere el uno del otro, en particularidades específicas. Respecto a ello, Lorena Díaz (2003, pág. 43) aporta que:

las culturas indígenas difieren entre si y además difieren de la cultura de otros grupos y representan maneras de vivir distintas, en cuanto adoptar otros dioses, creer en otros sistemas médicos, poseer un idioma, una historia y unas costumbres diferentes, tener otra manera de vestir, otra música, otras expresiones artísticas y diferentes relaciones con el territorio, es lo que posibilita la creación de un modo de vida, en donde los individuos logran por medio de prácticas colectivas expresar la manera cómo perciben y viven su relación con el mundo.

De esta forma, la autora (2003, pág. 41), citando a Romero y Portela (2000; 2001), retoma dos conceptos bajo los cuales está enmarcada una cultura indígena. El primero es el de “cosmovisión”, que plantea la manera como un pueblo indígena ordena y piensa su cultura, en donde incluye el sentido de la vida, sus creencias, conocimientos tradicionales y la



relación ecosistémica con la naturaleza. Y el segundo, es el de “cosmogonía”, aludiendo a la forma como un pueblo indígena transmite y comparte su percepción de la cosmovisión, este segundo concepto se desarrolla a partir de las organizaciones sociales colectivas, las autoridades tradicionales, la medicina sagrada y los sistemas de educación propia.

Es así como estos dos conceptos “cosmovisión y cosmogonía”, están en las comunidades indígenas, muy relacionadas con aspectos como los sueños, mitos, leyendas y fábulas que se construyen con el ánimo de transmitir los saberes de sus ancestros, como también con los médicos naturales y autoridades ancestrales, quienes median la relación del hombre con su mundo material y espiritual.

De igual forma, la migración se ha convertido en un elemento característico de esta población, incidiendo de una u otra forma en la identidad cultural de la misma, por ser este un factor que representa cambios en todas las dimensiones del ser humano y del territorio. Así, debido a los procesos migratorios, la mayoría de los países del mundo se han visto enfrentados a asumir diversidades culturales, por la fuerte presencia de inmigrantes y minorías étnicas que exigen hoy el reconocimiento de su identidad y la aceptación de sus diferencias culturales dentro de la sociedad, retomando el planteamiento de Kymlicka (1996), según el cual “un Estado es multicultural si sus miembros pertenecen a naciones diferentes, o bien si estos han emigrado de diversas naciones, siempre y cuando ello suponga un aspecto importante de la identidad personal y la vida política”. (págs. 25-36).

2.1.2 Lenguaje



Carreto (2005), señala que el lenguaje es facultad humana, la capacidad que tienen los hombres de comunicarse por medio de un sistema de signos vocales o lengua. La principal función del lenguaje es la de ser instrumento de comunicación.

Por su parte John Locke, filósofo inglés, en 1690, refiriéndose a la tesis de la comunicación en la vida humana, escribió lo siguiente:

Puesto que Dios ha hecho al hombre como criatura sociable, no le dio sólo una inclinación, sino también una necesidad de compañía con quienes son de su clase, y le dotó asimismo del lenguaje, que habría de ser el gran instrumento y el vínculo común para la sociedad. Por tanto, el hombre ha tenido por naturaleza sus órganos conformados para que puedan articular sonidos, que llamaremos palabras. Pero esto no era suficiente para producir el lenguaje, porque también los loros, y muchos otros pájaros, pueden ser enseñados a articular sonidos bastante nítidos, y sin embargo, no tienen la capacidad del lenguaje.

En esta teoría, Locke defiende la relación entre palabra, significados internos y el papel del lenguaje como base para la mente y para la sociedad.

En este contexto y época Hockett (1972) propuso tres características del lenguaje humano frente al animal. Estos son: la economía, la creatividad y el simbolismo. El hecho que permite el intercambio de las ideas entre un emisor y un receptor, es una evidencia del acto comunicativo del ser humano. La creatividad le permite al lenguaje humano, utilizar una serie de reglas para obtener unos resultados infinitos a partir de la combinación de elementos finitos. El simbolismo con toda la abstracción y grado de convencionalidad que conlleva



(acuerdos entre los hablantes de una comunidad lingüística) es sólo posible en los seres humanos.

También autores como Morris (1938) Austin (1962), Searle (1969), Grice (1957), Halliday y Hasan (1976), Dijk (1975) y otros, se preocuparon por conocer el lenguaje "en acción", el acto comunicativo, interactivo. El enfoque de una competencia interactiva superó a la competencia comunicativa. La conversación, los actos de habla, el discurso, el texto, contexto, son temas objetos de estudio, tanto de filósofos, lingüistas, sociólogos como de psicólogos y pedagogos.

Las diferencias entre lenguaje y lengua son muy importantes a la hora de adentrarnos en el estudio de una comunidad que se diferencia de otras por sus signos y símbolos lingüísticos.

Para el lingüista Ferdinand de Saussure su preocupación es diferenciar los conceptos de "lengua " y "lenguaje". A la lengua le atribuye "el primer lugar "entre los hechos del lenguaje", al tiempo que afirma que "la lengua produce la unidad del lenguaje". Ambos conceptos venían siendo utilizados corrientemente por la lingüística clásica; no obstante su uso era equívoco. La intervención científica de Saussure tuvo por objeto determinar ciertas características estructurales que lograsen delimitar, con el correspondiente rigor, los respectivos conceptos de "lengua" y "lenguaje".



En un primer momento considera al lenguaje como totalidad, una de cuyas partes (esencial) es la lengua. Pero cuando desarrolla en qué consiste esta diferenciación entre totalidad y parte propone nuevos criterios delimitadores con calidad epistemológica. "El lenguaje -transcriben sus alumnos- es multiforme y heteróclito"; la lengua "es, a la vez, un producto social de la facultad del lenguaje y un conjunto de convenciones necesarias, adoptadas por el cuerpo social para permitir el ejercicio de esta facultad entre los individuos". (Saussure, 1972).

Cada lengua representa una visión diferente del mundo en el que vivimos sin importar la lengua que sea (Daniels-Fiss, 2008). También la lengua puede ser un marcador para representar de dónde venimos, quiénes somos y las ideas de la sociedad a la que pertenecemos. Por estas razones, una lengua es un marcador importante en la identidad de una persona (Woodbury, 1997). La lengua representa al PUEBLO, representa la ideología de una comunidad, así que todas las lenguas merecen respeto y tienen valor porque contribuyen a la riqueza cultural de su nación (Rippberger, 1992). Es por ello que considero que nadie tiene el derecho de hacer desaparecer o imponer una lengua que ponga a otra en riesgo. Desafortunadamente éste ha sido el caso de muchas lenguas indígenas no sólo en México o en América Latina sino en muchas partes del mundo. Fuerzas culturales, económicas y políticas han sido factores que han estandarizado y homogenizado a muchas lenguas (Mc Carty, 2003).

Romaine (2000) nos recuerda que "cada lengua es un museo vivo, un monumento de cada cultura" y que es una pérdida significativa para cada uno de nosotros si la diversidad lingüística se esfuma cuando podemos hacer algo para prevenir esta desaparición. Si las lenguas indígenas se extinguen esto significa que también perdemos la cultura de los



hablantes de esa lengua y el conocimiento de sus ancestros (Daniels-Fiss, 2008). Esta es una de las tantas razones por las que es importante preservar y promover a las lenguas y especialmente a las lenguas minoritarias.

En Colombia según estudios del Banco de la República, las sesenta y cinco lenguas indígenas que subsisten hoy se pueden reagrupar en 12 familias lingüísticas y 10 lenguas aisladas, no clasificadas hasta el momento. Tenemos: la gran familia lingüística Chibcha, de probable procedencia centroamericana; también las grandes familias suramericanas Arhuaca, Caribe, Quechua y Tupí; siete familias solamente presentes en el ámbito regional (Chocó, Guahibo, Sáliba, Macú, Huitoto, Bora, Tucano). Por su parte las diez lenguas aisladas son: andoque, awá- cuaiquer, cofán, guambiano, kamentsá, páez, ticuna, tinigua, yagua, yaruro.

La Familia Lingüística Chocó se considera como de filiación independiente gracias a los trabajos comparativos de Jacob Loewen está constituida por las lenguas Embera y waunana; pero son Mauricio Pardo y Daniel Aguirre Licht, quienes resaltan que en la lengua Embera se encuentra 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.

2.1.3 Alimentación

Dentro de las características más representativas de una cultura encontramos la comida, incluso más allá de la lengua o dialecto, que puede ser compartido por varias culturas a la



vez. La comida hace parte del marco de las tradiciones, de los rituales, de las creencias y de la cotidianidad de un pueblo.

Ramiro Delgado (2001) en su artículo “Comida y cultura: identidad y significado en el mundo Contemporáneo”, manifiesta que la comida se articula doblemente con la identidad de una cultura, además está presente en diferentes aspectos desde lo biológico, fisiológico y orgánico y a su vez se articula con el mundo de lo simbólico, de lo significativo, en los aspectos de la representación y el sentido.

Por lo tanto, es importante abordar la situación particular de la muerte y de la vida como reflexión universal del ser humano y que en primera instancia depende del acto de comer: mientras el enfermo coma no está tan enfermo. Esa ubicación de la comida frente a la vida permite reforzar su presencia al interior de la identidad de un grupo y la presenta como el territorio en el que se viven las diversas expresiones de la identidad de una sociedad (Delgado , 2001, pág. 93).

Desde un enfoque cultural y estructuralista, Mary Douglas (1995) se aproxima a la comida como a una unión entre los hechos biológicos y los hechos sociales, esto último es lo que más le interesa cuando se trata de “descifrar” una comida. Este enfoque parte de la idea de considerar la comida como un código que debe ser descifrado y el cual corresponde a una sociedad determinada y refleja un sistema social con dimensiones internas y externas.

La comida es simbólica de las relaciones sociales, hay una correspondencia entre una estructura social dada y la estructura de símbolos por medio de los cuales ella se expresa. La misma Douglas, en su trabajo titulado “Las estructuras de lo culinario” (1995, pág. 171), se



refiere a la importancia que tiene la cultura en el acceso a un universo sensorial que ya está predefinido y pre evaluado para cada individuo al interior de una cultura, habla de “descubrir” los principios que gobiernan el reparto y la clasificación de gustos y olores (pág. 175).

Posteriormente en el mismo texto, plantea: “Cuando hayamos comprendido que la idea que nos hacemos de lo comestible está esencialmente enraizada en la cultura, no en la naturaleza, entonces podemos empezar a pensar en eventuales revoluciones alimentarias en el futuro” (pág. 196).

Hablar de alimentación, no es sólo mirarlo como una necesidad vital, sino también de una manifestación cultural que está relacionada con todos los aspectos de la vida de un grupo humano. Para comprender el sistema alimentario de una sociedad se requiere conocer su tecnología, es decir las formas de extraer los recursos del medio, la organización social para hacerlo y la ideología relacionada con la comida. (Armelagos, 1997). Las ideas que una población tiene sobre los alimentos se reflejan en los significados que les atribuyen, lo que constituye un sistema de clasificación que permite regular las elecciones alimentarias según ocasión, condición socioeconómica, edad, sexo, estado fisiológico, imagen corporal, prestigio.

El antropólogo Sydney Mintz sostiene que la alimentación es al mismo tiempo una forma de comunicarse y de identificarse con el grupo al que se pertenece, y la elección de los alimentos, en este sentido puede ser una especie de declaración de principios. Dice:



Los alimentos que se comen tienen historias asociadas con el pasado de quienes los comen: las técnicas empleadas para encontrar, procesar, preparar, servir y consumir esos alimentos varían culturalmente y tienen sus propias historias. Y nunca son comidas simplemente; su consumo siempre está condicionado por el significado. Estos significados son simbólicos y se les comunica simbólicamente; también tienen sus historias. Estas son algunas de las formas en que los humanos volvemos muchísimo más complicada esta actividad 'animal' presuntamente simple (Mintz, 2003, pág. 28).

En el caso indígena colombiano, la multiplicidad étnica de la población del país se ha desarrollado en un entorno de gran diversidad geográfica lo que permite observar variados sistemas de alimentación, que no sólo dan cuenta de la relación con el medio ambiente, sino que también de la relación entre las mismas comunidades, pues para los pueblos indígenas prima el elemento de comunidad, es decir, se basan en la reciprocidad y la ayuda mutua. Así, estos pueblos llevan a su mesa alimentos generados en medio de una "forma sustentable de vida", es decir, cuidando la posibilidad de "satisfacer las necesidades del presente, sin comprometer la capacidad de que las futuras generaciones puedan satisfacer sus propias necesidades" (Comisión Brundtland, 1987).

Para los indígenas Embera, con base en el libro Geografía humana de Colombia. Región del Pacífico (s.f), la antropóloga Elsa Astrid Ulloa realiza una completa caracterización de la población Embera Dóbida asentada en el Pacífico colombiano, allí resalta que:

Dentro de los alimentos de mayor consumo se destacan los siguientes: el maíz, producto de vital importancia, puesto que como cultivo tradicional que es, está relacionado con actividades económicas de subsistencia y a nivel del pensamiento con la cosmovisión del mundo e ideología. El maíz se cultiva básicamente para la fabricación de la chicha, la cual se reserva para las fiestas,



trabajos comunitarios y/o actividades cotidianas. La cosecha también se utiliza para envueltos, arepas, mazorca asada, harina de maíz, cocinado, en coladas, etc. (Ulloa, s.f)

El plátano es otro producto que cultiva la comunidad indígena y que es considerado importante, especialmente en las comunidades ubicadas a lo largo del departamento del Chocó, a la vez es un alimento básico de la dieta Embera.

De este cultivo se dejan excedentes para la comercialización y es consumido en diferentes formas: cocido, freído, asado, en colada, en harina, etc., en las tres comidas diarias.

El arroz por otra parte es un cultivo nuevo para la región Embera chocoana, y se siembra para el autoconsumo.

Ulloa (s.f) en relación a la siembra esta se lleva a cabo en terrazas húmedas durante el mes de marzo. Es una actividad de tipo familiar, donde hay una asignación de roles de la siguiente manera: los hombres van abriendo unos huecos en el terreno, en los cuales las mujeres depositan la semilla. Este cultivo sólo se limpiará un mes y medio después, quitándole la maleza. Al madurar se escogen las espigas, cortándolas y guardándolas en jaraba. También se puede cortar la mata. Las espigas se secan y luego se pilan, para ser nuevamente secadas y posteriormente almacenadas en recipientes de madera.

La caña de azúcar se siembra en las orillas de los ríos y desde los siete meses de cultivada se inicia su producción. Por ser un cultivo femenino el cuidado está a cargo de ellas. Se



consume en pedazos o se procesa para obtener guarapo. En la obtención de este último intervienen tanto hombres como mujeres y lo hacen en un trapiche manual.

2.1.4 Ritos y Ceremonias

La esencia del hombre es el ceremonial o ritual. Como se verá enseguida es esta una conclusión de otra particularidad humana: su naturaleza simbólica.

En el mundo humano dice Cassirer (1992) se encuentra

Una característica nueva que parece constituir la marca distinta de la vida del hombre. Su círculo funcional no sólo se ha ampliado cuantitativamente sino que ha sufrido también un cambio cualitativo. El hombre, como si dijéramos, ha redescubierto un nuevo método para adaptarse su ambiente. Entre el sistema receptor y el efector, que se encuentran en todas las especies animales, hallamos en él como eslabón intermedio algo que podemos señalar como sistema "simbólico": Esta nueva adquisición transforma la totalidad de la vida humana. El hombre vive entonces una nueva dimensión de la realidad pero además de una realidad más amplia. Su universo físico que completa con el universo simbólico (pág. 47).

Con base en Cassirer (1959, págs. 93-94), el mito y el rito hacen parte de esta realidad que no es inmediata sino que partirá en principio de una actividad simbólica. Junto al lenguaje conceptual, aparecerá un lenguaje emotivo, junto al lenguaje lógico o científico el lenguaje de la imaginación poética. La razón concluye Cassirer es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su



riqueza y diversidad, pero todas estas formas son formas simbólicas. Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un animal racional lo definiremos como un animal simbólico.

Por su parte Jean Cazeneuve (1972, págs. 16-17) define al rito como un acto individual o colectivo que siempre, aun en el caso de que sea lo suficientemente flexible para conceder márgenes a la improvisación, se mantiene fiel a ciertas reglas que son, precisamente, las que constituyen lo que en él hay de ritual. Un gesto o una palabra que no sean la repetición siquiera parcial de otro gesto u otra palabra o que no contengan elemento alguno destinado a que se lo repita, podrán constituir, sí, actos mágicos o religiosos, pero nunca actos rituales.

Parfraseando a Miguel A. Radic, desde el punto de vista etimológico, nos permite aclarar, que la palabra latina "ritus" designaba tanto a las ceremonias vinculadas con creencias que se referían a lo sobrenatural, cuanto a los simples hábitos sociales, los usos y costumbres (ritus moresque), vale decir: maneras de actuar que se repiten con cierta invariabilidad.

No deja de ser importante la precisión en el uso de estos términos, pero interesa además, establecer el efecto ritual. Se dijo en un principio que el rito (ceremonial) era el único camino posible para la participación en los símbolos. Debe agregarse ahora que también es un factor de orden. Pero es más que eso.

Desde el punto de vista sociológico el rito es aglutinante. Es decir, crea en los participantes luego de la angustia que trae aparejada el símbolo y el mito, un sentido de satisfacción y plenitud. El rito hace renacer y reforzar la mayoría de las veces, el sentido de



pertenencia a la comunidad. Fortalece la identidad y la convicción de pertenencia. (Radic, M. 2002).

Por otro lado Víctor Turner (1967) distingue dos tipos de símbolos rituales, a los cuales denomina "dominantes" e "instrumentales" respectivamente.

Los símbolos dominantes poseen un significado constante y consistente dentro del sistema simbólico, tienen autonomía respecto a los fines rituales y no cambian con el tiempo. Los símbolos dominantes sirven de unión entre la estructura social y la cultural. Constituyen fines en sí mismos, es decir, son valores axiomáticos. Estos símbolos están ligados normalmente a entidades espirituales o fuerzas. (Turner, 1967, pág. 125)

El autor critica a los psicoanalistas, como Bruno Bettelheim, por considerar las interpretaciones indígenas de los símbolos rituales como meras racionalizaciones derivadas de conflictos psíquicos internos, desconsiderando la dimensión social y cultural de los símbolos. Tampoco está de acuerdo con algunos antropólogos, como Siegfried Nadel o Mónica Wilson, a los que acusa de tener una visión estática de los símbolos, al considerar sólo relevantes para su entendimiento las explicaciones indígenas relacionadas con los marcos cultural y estructural de la sociedad. Los símbolos rituales tienen una dimensión emotiva y otra social y cultural; son, según Turner, entidades dinámicas que impulsan a las personas y a los grupos a la acción.

Rodrigo Díaz Cruz señala en su obra Archipiélago de rituales, en las primeras teorías del ritual que abarcan los programas intelectualista (Tylor y Frazer), simbolista (Robertson Smith



y Durkheim) y el antropólogo (Malinowski), sobresalen dos modelos de argumentación constitutivos de las teorías del ritual:

La primera es el de instaurar una radical dicotomía entre creencias y acciones; una dicotomía, sin embargo, que los rituales tienen la capacidad de disolver. Es decir, acompasadamente, los rituales integran y resuelven, sintetizan y hacen converger en su ejercicio la creencia y la acción, o bien algunas de sus transformaciones operativas: pensamiento/comportamiento, razón/movimiento, código/actuación (o performance), competencia/ conducta, representaciones colectivas/efervescencia colectiva, normatividad/acción social. De este modo los rituales son acciones pensadas o pensamientos actuados y la otra dicotomía presente es la que se establece entre el decir y el hacer, entre *legomenon* y *dromenon*, entre mito y rito, entre la comunicación verbal y la no verbal que los rituales se encargan también de congregar: por ellos habla la tradición (Díaz Cruz, 1998: 307).

Con esta claridad en definiciones conceptuales, en lo que se refiere a la cultura Embera, las celebraciones ceremoniales y rituales son el espacio para crear nuevas relaciones, concretar noviazgos, establecer lazos de alianza, colaboración y como resolución de conflictos. Se efectúan por diferentes motivos: trabajos colectivos o convites, los cuales se realizan en épocas de cosecha preferiblemente.

El convite consiste en una actividad social, donde un individuo o una comunidad, invita a sus vecinos o a otros caseríos, respectivamente, para la recolección, preparación de un cultivo, construcción de una vivienda o arreglo del caserío. “Se les ofrece a los invitados comida y bebida, y éstos a su vez corresponderán a esta celebración, convidándolos posteriormente” (Ulloa, s.f).



Aparte de eso también se dan las celebraciones por la inauguración de una vivienda; la fiesta de iniciación de una joven; y las festividades tomadas de la sociedad mayor, como el día de la madre, del padre, la navidad, el año nuevo, la semana santa, etc., que reúnen gran cantidad de miembros de la sociedad. “En estos festejos, las mujeres, solas o en grupos, se sientan cerca del fogón, mientras los hombres se reúnen en otro sitio. Entre tanto el anfitrión reparte la chicha en un solo recipiente del cual beben todos los participantes, también los niños” (Ulloa, s.f).

2.2 Etnicidad

A diferencia de raza, etnicidad es un concepto de uso más reciente y de menor carga valórica. Etnicidad proviene del concepto griego *ethnos* que significa pueblo o nación; su uso generalizado ha emergido precisamente como reemplazo de la desprestigiada palabra raza. Pero, no es sólo un sinónimo, porque mientras raza se refiere a características fenotípicas, etnicidad se refiere a cultura y, específicamente, a diferencias culturales.

Smith (1997) señala que existirían al menos tres corrientes de pensamiento sobre el significado de etnicidad. Por una parte, la opinión de que es una cualidad primordial, esto es “que existe de forma natural, desde siempre, que es una de las cualidades dadas de la existencia humana”. De manera opuesta a esta visión esencialista, se considera que la etnicidad es situacional, ya que según señala el autor:

La pertenencia a un grupo étnico es una cuestión de actitudes, percepciones y sentimientos en que se encuentre el sujeto: a medida que va cambiando la situación del individuo, también cambia la



identificación del grupo, o, por lo menos, la importancia de las identidades y discursos a las que se adhiere el individuo irá variando conforme pase el tiempo y las situaciones cambien” (pág. 18).

Un tercer enfoque, es el que, según el autor, destaca los atributos históricos y simbólicos culturales de la identidad étnica. Según esta definición un grupo étnico es un tipo de colectividad cultural que hace hincapié en el papel de los mitos de linaje y de los recuerdos históricos, y que es conocida por uno o varios rasgos culturales diferenciadores, como la religión, las costumbres, la lengua o las instituciones (ibíd. pag.18).

La opinión de Giddens (1991), reafirma el enfoque de Smith desarrollando una definición en que los rasgos y aspectos culturales son hitos definitorios de la etnicidad. No hay, por tanto, un vínculo explícito entre cultura y naturaleza cuando señala que etnicidad son:

...las prácticas culturales y perspectivas que distinguen a una comunidad dada de personas. Los miembros de los grupos étnicos se ven a sí mismos como culturalmente diferentes de otros agrupamientos en una sociedad, y son percibidos por los demás de igual manera. Hay diversas características que pueden servir para distinguir unos grupos étnicos de otros, pero las más habituales son la lengua, la historia o la ascendencia (real o imaginada), la religión y las formas de vestirse y adornarse”(Giddens, 1991)

El concepto de etnicidad tiene directa relación con el de identidad, ambos gozan de una gran movilidad en función de los contextos de uso, de las percepciones y atribuciones valóricas. No obstante, detrás de esta aparente inestabilidad conceptual, la etnicidad tiene la capacidad de reflejar los cambios culturales y movilidad geográfica de las personas en el mundo moderno (Wade, 1997: 19).



Así mismo, el concepto de identidad étnica tiene una mayor profundidad y estabilidad que la “identidad racial”, pues se sustenta no sólo en las características fenotípicas y sus significaciones sino que, además, se relaciona con un conjunto de “atributos” que una sociedad o comunidad étnica comparte de manera colectiva y de una generación a otra. Smith (1997), señala entre otros atributos: un gentilicio, un mito de origen común, uno o varios elementos de cultura colectiva de carácter diferenciador, una asociación con una “patria” específica y un sentido de solidaridad hacia sectores significativos de la población.

En todo caso, más allá de los factores de pertenencia o de los “atributos” a que se asocia la identidad étnica pareciera ser que el vínculo a una “comunidad imaginada” o el sentido de pertenecía y construcción de un nosotros y de una otredad es más fuerte que las marcas visibles y “objetivas” con que se intenta definir la identidad. Son en definitiva los propios sujetos y grupos humanos los que establecen las medidas, extensiones y, sobre todo, movilidad de su frontera indentitaria.

2.3 Hibridación Cultural

De acuerdo con Canclini (1990) la hibridación cultural, es un término atemporal, que se logra aplicar a eventos y culturas del pasado, así como también a las sociedades modernas. Como durante la colonización, se mezclaron componentes de la mitología azteca con el catolicismo para que los pueblos indígenas aceptaran más fácilmente la nueva religión, dando como resultado una doctrina en la que ritos sagrados coexisten con los paganos, y en donde la única virgen de tez morena, es considerada la madre de todos los mexicanos.



“El término de hibridación no adquiere sentido por sí solo, sino en una constelación de conceptos. Algunos de los principales son: modernidad modernización-modernismo, diferencia-desigualdad, heterogeneidad multi temporal, reconversión. Este último, tomado de la economía, me permitió proponer una visión conjunta de las estrategias de hibridación de las clases cultas y las populares. La hibridación sociocultural no es una simple mezcla de estructuras o prácticas sociales discretas, puras, que existían en forma separada, y al combinarse, generan nuevas estructuras y nuevas prácticas. A veces esto ocurre de modo no planeado, o es el resultado imprevisto de procesos migratorios, turísticos o de intercambio económico o comunicacional” (Canclini, 1990).

Respecto al proceso de hibridación, García Canclini (1990) además señala que: “La modernización disminuye el papel de lo culto y lo popular tradicionales en el conjunto del mercado simbólico, pero no los suprime. Rebusca el arte y el folclore, el saber académico, y la cultura industrializada, bajo condiciones relativamente semejantes” (pág. 18).

Se suele tener la equivocada idea de que con la modernidad y desarrollo de nuevas tecnologías, doctrinas e ideologías, lo popular y lo tradicional corren el peligro de desaparecer ante éstos; aunque hay algo de cierto en esta afirmación, como lo que ocurre con las lenguas indígenas en nuestro país, lo cierto es que más que extinguirse, éstas se transforman, adaptándose a lo nuevo, a lo moderno, obedeciendo al principio de supervivencia de Darwin.

Los emigrantes tanto los que se trasladan de las zonas rurales a las ciudades, como aquellos que se mudan a otro país, son la población más susceptible de vivir estos procesos de hibridismo cultural, ya que como resalta García Canclini “la mayoría de la gente es



consciente sobre todo de una cultura, un ambiente, un hogar; los exiliados son conscientes de por lo menos dos, y esta pluralidad de visión da lugar a una consciencia que -para utilizar una expresión de la música- es contrapuntística” su experiencia y vivencia siempre está en referencia a otra ya vivida, pero ambas se dan de manera simultánea en él.

Este mundo globalizado, en donde cada día se forman espacios de desplazamientos voluntarios o no, en donde se originan cada vez más comunidades diaspóricas que van creando, produciendo y cambiando el paisaje real e imaginado, debería ser pensado como un nuevo mundo de nodos, redes e intersecciones, en donde tenemos la oportunidad cruzarnos con el otro en el mismo espacio y coexistir, como diría Canclini (1990) “creando un nuevo tipo de sociedad en donde la convivencia sea menos incomprensiva, con menores malentendidos, que en los tiempos de la colonización y el imperialismo”.

En ningún lugar este fenómeno es más evidente que en América Latina, donde los países han combinado sus tradiciones con nuevas ideas, tecnologías, e incluso tradiciones de otras naciones, creando culturas híbridas ricas en folklor, arte, industria y conocimiento. Un claro ejemplo es lo que en México con la celebración del Día de Muertos, una fiesta tradicional que ahora se ve mezclada con elementos del Halloween estadounidense, lo mismo ocurre con la Navidad, un cóctel que incluye a Santa Claus, los Reyes Magos, Nochebuena, Año Nuevo con sus doce uvas y demás ritos como correr con las maletas alrededor de la casa o la quema del famoso “viejo”, todo esto es un conjunto de diferentes tradiciones y elementos que ahora forman parte de una nueva cultura unificada, la nuestra. (Canclini, 1990)



Las culturas híbridas de América Latina combinan de una manera nueva y compleja, lo moderno y lo tradicional, lo regional, lo nacional y lo transnacional, lo culto, lo popular y lo masivo. (Canclini, 1990)

En el libro *The location of Culture*, Bhabha señala a manera de demarcación del contexto en donde se posibilita la hibridez que:

La demografía del nuevo internacionalismo es la historia de la migración poscolonial, las narrativas de la diáspora cultural y política, los grandes desplazamientos sociales de campesinos y aborígenes, las poéticas del exilio, la sombría prosa de los refugiados políticos y económicos. Es en este sentido que el límite se vuelve el sitio desde el cual algo comienza su presentarse en un movimiento no distinto a la articulación ambulante y ambivalente del más allá que he trazado (Bhabha, 1994, pág. 21).

Para Bhabha la migración es un fenómeno mundial que ha venido a transformar el mundo, unas de las principales características que han salido a flote son el multiculturalismo, en unos casos; y el transculturalismo en otros. Es en los límites donde se permite el cruce y la hibridez, en esos bordes que no siempre son perceptibles, sino en ocasiones borrosos e incluso difusos, es donde se dan esos cruces culturales que llamamos híbridos. Y más adelante afirma:

Esas culturas de una contra modernidad poscolonial pueden ser contingentes a la modernidad, discontinuas o enfrentadas a ella, resistentes a sus tecnologías opresivas y asimilacionistas; pero también despliegan la hibridez cultural de sus condiciones fronterizas para “traducir”, y en consecuencia reinscribir, el imaginario social de metrópoli y la modernidad (pág. 23).



Por supuesto que no solo es en el contexto de la migración internacional donde se permite la hibridez, como aquellos casos tan estudiados de los México-americanos, los africanos en España, entre otros. De la cita anterior quisiera retomar lo de los “límites” porque es ahí donde se permite la hibridez; aunque no sólo en ellos, los límites tienen que cumplir una característica que tiene un estatus primordial:

Deben permitir la interacción con culturas ajenas a la propia, y esa interacción en nuestros tiempos posmodernos puede darse de dos formas, a) de forma física, real en tiempo y espacio, con contacto cuerpo a cuerpo y cara a cara, y b) a través de las nuevas, y otras no tan nuevas tecnologías de la información (televisión, radio, celulares, internet y sus redes sociales, periódicos, revistas, etc.). Y de la segunda forma en que se da la interacción, ni siquiera los grupos más apartados se salvan.(Bhabha, 1994).

En el caso de Colombia no solo se habla de hibridación desde lo indígena, un ejemplo de ello es la población de las islas de San Andrés, providencia y Santa Catalina; con base en el documento de Silvia Mantilla (s.f), elementos como tradiciones, lengua, religión entre otros se vieron permeados de la siguiente manera:

El territorio fue ocupado por puritanos ingleses tras la expulsión por parte de los católicos en Inglaterra; Las actividades de subsistencia requirieron mano de obra esclavizada, poblamiento por africanos; Punto de movilidad de los ingleses y los esclavizados hacia el resto del Caribe; Acuerdo de convivencia entre esclavizados e ingleses que decidieron establecerse de lleno en las islas; Algunos heredaron lo que dejaron sus “amos” blancos y continuaron con dichas actividades; y más



que colonización, migración, la colonización posterior sería por parte de Colombia y el proyecto criollo español(pág. 6).

2.4 Migración

La literatura sobre migración contiene afirmaciones generales, incluyendo: “La migración es una de las fuerzas históricas que han moldeado el mundo”; “La migración siempre ha sido parte de la conducta humana”; “la migración es un fenómeno natural tan viejo como la historia misma”. Estas amplias generalidades tienen alguna validez, pero no están basadas en una definición clara de la migración y no explican las causas y efectos del fenómeno de la migración. Aunque no hay duda de que las personas siempre han “migrado”, en el más amplio sentido de la palabra, de un asentamiento a otro, de caserío a caserío, y de pueblo a pueblo, sería un error asumir que la migración, tal como se practica o experimenta actualmente, es la misma que en el pasado. La palabra “migración” podría incluir muchas sombras y complejidades de significado... (OIM, 2001).

La humanidad desde sus inicios siempre ha migrado tanto interna como externamente, por diversas razones: el clima, el territorio, por el conocimiento, y la búsqueda de oportunidades que mejoren su calidad de vida, y es esta última tal vez la razón que más se resalta, y motiva a los seres humanos a realizarlo. Sin desconocer otras motivaciones.

Poner cuidado con el concepto de globalización. Por ello se retomarán varias definiciones que sobre el concepto se ha dado, además de sus características, etapas y tipos existentes. En primer lugar Arango (1985) citado por Micolta (2005:60) plantea que “las migraciones son



desplazamientos y cambios de residencia a cierta distancia –que debe ser significativa-y con carácter relativamente permanente o con cierta voluntad de permanencia”.

En un segundo lugar, se retoma la definición que propone Oso (1998) citada por Micolta (2005:61), aunque tiene características de la anterior definición hace énfasis en la demarcación demográfica, así: “Se suele denominar migración al desplazamiento que trae consigo el cambio de residencia del individuo, de un lugar de origen a uno de acogida y que conlleva el traspaso de divisiones geográfico administrativas, bien sea al interior de un país (regiones, provincias, municipios) o entre países. Se habla de estadías no inferiores a un año, sin embargo la medición está determinada por la definición que al respecto haga cada país”.

Y en un tercer lugar, se encuentra Romero (2003) citado por Micolta (2005:61) el cual, agrega a las definiciones antes dadas la satisfacción de necesidades, planteando que: “Una migración es, el desplazamiento de una persona o conjunto de personas desde su lugar habitual de residencia a otro, para permanecer en él más o menos tiempo, con la intención de satisfacer alguna necesidad o conseguir una determinada mejora”.

De acuerdo a las anteriores definiciones se encuentran una serie de características de la migración, que es importante resaltar, estas son:

- El espacio, referido al territorio en el que se realiza el movimiento y en el cual debe existir una delimitación geográfica significativa;
- El tiempo, como se mencionaba en las definiciones dadas debe ser duradero y no esporádico y;



- Condiciones sociales, la migración debe suponer un cambio significativo de entorno, tanto físico como social.

Es así, como la migración más allá de una definición y unas características, implica un proceso el cual se hace necesario explicar para no generalizar este fenómeno; por ello, cuando una persona a voluntad propia decide viajar a otro país y cumple con las características anteriormente mencionadas se le denomina “emigrante”, si la misma situación se mira desde el país receptor de estas personas se le llama “inmigrante”.

Pareciera ser que la migración es algo fácil, pero la verdad es un proceso complejo, que implica cambios tanto para el o los que se van como para los que se quedan, sin olvidar la dinámica que se ve afectada en el país receptor.

2.5 Territorio

El doble papel del territorio como soporte material y básico del desarrollo social, y como producción social derivada de la actividad humana que transforma con su dinámica ese territorio, se resignifica en la relación que establecen los sujetos con su espacio. Así pues “el territorio deja de ser sólo ese trozo de naturaleza con cualidades físicas, climáticas, ambientales, para definirse por los grupos sociales que lo han transformado e intervenido haciéndolo parte de su devenir histórico” (Echeverría Ramírez & Rincón Patiño, 2000, pág. 21).



La naturaleza mutante del territorio expresa en sí misma un ser humano que se transforma según sus intereses y finalidades. Comprender en su sentido amplio el significado de un territorio implica hacerlo desde los lugares, a partir del propio lenguaje, la vida cotidiana, los imaginarios, las percepciones, los rostros de la gente, sus movimientos, sus silencios, entre otras formas de expresión. Para las comunidades indígenas, hablar de territorio es referirse a la relación existente a partir del origen mismo con la naturaleza y el poder que, tradicionalmente, se le brinda a elementos como el agua, fuente de vitalidad, la tierra, el paisaje, la fauna, la flora, elementos que constituyen su existencia.

Para tener una mejor contextualización nos referimos a Domínguez (2000) quien manifiesta que:

El espacio es sobre todo social, que el territorio se construye en la actividad humana y que el individuo en sí mismo es geografía. El individuo hace parte del territorio, su quehacer diario es parte del territorio y su producto, como relación del hombre con su medio físico – biótico a través de un período histórico dado de acción continua, va creando eso que llamamos territorio. O sea, el territorio es un espacio social construido también desde lo simbólico y como tal es un producto humano en el cual el individuo se reconoce así mismo como parte de su producción. El ser humano construye territorio siempre y cuando actúe durante un largo período, se estabilice y aprenda a amar su producto. Cuando el individuo se reconoce con su producto espacial realmente podemos hablar de territorio. (Domínguez, 2000, pág. 163)

En ese orden de ideas se considera que el territorio, sin importar su tipo es creado por una sociedad estable que demuestra aprecio por su área espacial. Por ende la importancia que se dé una estabilidad en los seres humanos y empiecen a proteger su territorio. En el momento que cuando el individuo empieza a proteger su territorio éste se convierte en la base de su



estabilidad y adquiere un sentido sagrado. Lo sagrado es aquello con lo cual nos identificamos porque es nuestra base en el mundo, nuestro referente existencial.

Para la acción colectiva indígena, el territorio se ha convertido en un emblema de identidad y en un factor estructurante de sus discursos y demandas. Los grupos étnicos ven una estrecha relación entre territorio, autonomía e identidad. Esta articulación del territorio con otros ámbitos de demanda tiene su origen en dos procesos: en primer término se trata de un problema que arranca desde la época de la conquista y que alteró profundamente las formas de organización socioterritorial, así como las estructuras de tenencia y propiedad.

Según George De Vos (1994) el territorio es un factor de cohesión social para los grupos étnicos, aun cuando existan grupos que hayan perdido el control sobre éste o posean una mínima parte de lo que consideran su territorio histórico. El territorio entonces es un concepto que defiende la identidad étnica, su supervivencia y la existencia misma de las organizaciones indígenas. Las características y cualidades del territorio que aquí se exponen, le brindan un carácter exclusivista al territorio, en el sentido de que la sobrevivencia de las identidades no se puede comprender fuera de él. “Nuestra vida transcurre en un espacio físico colectivo. La tierra – concebida como madre y creadora de vida- es elemento esencial (junto al agua, aire y fuego) para la pervivencia de nuestras comunidades. Por eso la compartimos y la tenemos en común” (Regino, 1998:146).

Los pueblos indígenas tienen un arraigo con el territorio que va más allá de la concepción material de las cosas; sus principios están basados en el pensamiento de la cosmovisión, la relación del hombre con la tierra, el bien y el mal, el cielo y el infierno, la luz y la oscuridad,



dos componentes unidos, inherentes al ser, lo espiritual y lo material. “En los seres animados, en particular árboles y animales, encarnan, según la cosmovisión indígena, multitud de fuerzas benéficas o maléficas; todas ellas imponen pautas de comportamiento que deben ser rígidamente respetadas...” (Oviedo, en Agredo, 2006).

Echeverría & Rincón (2000) señalan que el territorio, en tanto producción social, no sólo se gesta desde las prácticas y acciones de los actores que operan directamente sobre éste y desde los sujetos que lo habitan y establecen rituales y hábitos, sino que contribuyen en su gestación otras fuerzas y dinámicas que suceden en otras esferas y escalas sociales, locales, regionales, nacionales y globales que llegan a impactar los distintos ámbitos en los que éste se constituye: imaginario, vivencial, organizativo y espacial.

Zapata (2008) plantea que la lógica de simbolización del espacio y el territorio desde la perspectiva indígena depende, entonces, del reconocimiento de distintos signos y lenguajes, sustraídos de la vivencia, la cotidianidad, las experiencias, las observaciones, y su entendimiento. Dichos signos y lenguajes se manifiestan en la naturaleza como cuerpos interrelacionados de manera armónica, y se expresan en los territorios tradicionales, los cuales se explican a través de los mitos y las cosmovisiones, dando validez al uso, al manejo y la apropiación del territorio como la manera de mantener la esencia de la vida.

Arias (2011) en su documento, refiere que para la población indígena:



El territorio tiene que ver con las posibilidades de acceso y tenencia de la tierra, así como la necesidad de contar con un espacio propio en el cual pueden poner en práctica su cultura, usos y costumbres y desarrollar sus leyes de origen.

Además ello nos permite entender que entre la población indígena y el concepto de territorio existe una importante coalición y esta se encuentra relacionada con la parte espiritual y lugares que se consideran sagrados.

Pero en la mayoría de los casos son territorios enfrentados a un sinnúmero de problemáticas como la destrucción, el irrespeto y las limitaciones al acceso de sus sitios sagrados, la ubicación en ellas de bases militares, la ocupación por parte de grupos armados, la tenencia y explotación por parte de colonos, todas ellas son factores fraccionadores del territorio y vulneran el sentido sagrado y el desarrollo.

La tierra es la esencia de nuestra existencia y sin ella no podemos hablar de ninguna cultura porque de nuestra tierra madre sale toda la vida; por ello debemos amarla y hacerla respetar. La lucha por la recuperación de nuestra madre tierra constituye el eje entre las comunidades indígenas del país (ONIC en Aristizábal 2001:78).

Desde nuestras prácticas, le damos gran importancia a la construcción colectiva del conocimiento que tiene, como punto de partida, las experiencias, vivencias, símbolos, interpretaciones, postulados y diversas formas de conceptualización que se dan alrededor de la realización social de cada persona y colectivo, articuladas al territorio, naturaleza, comunidad, familia, trabajo, otros espacios de socialización, y contextos de elaboración simbólica y de espiritualidad. (CRIC, 2003:13).



3. METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN



Figura 6: Collar elaborado por mujer Embera Residente en Medellín

Fuente: Recorrido etnográfico de los autores



Para abordar campos tan complejos relacionados con realidades cambiantes como son los seres humanos y los procesos culturales, la presente investigación considerará diferentes alternativas de indagación y en diferentes momentos y/o etapas.

3.1 Enfoque de la Investigación

Esta investigación fue propuesta desde un paradigma cualitativo o interpretativo, ya que no se trata de relacionar variables, sino de analizar y comprender, de manera conjunta, registros, observaciones y entrevistas con relación al tema en estudio, y generar otras posibilidades de ser y de actuar (Bonilla-Castro & Rodríguez Sehk, 1997). Ello no se opone a la consideración de información cuantitativa que puede ser útil en describir patrones que aparecen a través de casos o escenarios y así lograr una mejor comprensión del tema en investigación.

Por el carácter de interacción cultural de esta investigación se retomaron metodológicamente la Investigación Acción y el enfoque Etnográfico para la comprensión del significado de los eventos desde la perspectiva misma de las personas y la comunidad que contribuyen con la información.

La Investigación Acción descrita por Lewin (1946) como espiral de pasos: planificación, implementación y evaluación definida como «un estudio de una situación social con el fin de mejorar la calidad de la acción dentro de la misma». (Elliott, 1993). Centrada en el descubrimiento y resolución de problemas, y la práctica reflexiva integra teoría y práctica y el diálogo.



Lewin concibió este tipo de investigación como la emprendida por personas, grupos o comunidades que llevan a cabo una actividad colectiva en bien de todos, consistente en una práctica reflexiva social en la que interactúan la teoría y la práctica con miras a establecer cambios apropiados en la situación estudiada y en la que no hay distinción entre lo que se investigada, quién investiga y el proceso de investigación. (Restrepo 2005:159).

Entre las diferentes aproximaciones cualitativas, se retomarán elementos de la fenomenología, la etnografía, el interaccionismo simbólico, y, en la medida ir construyendo un mayor acercamiento a planteamientos desde una perspectiva indígena:

La fenomenología ha tenido una fuerte influencia en la investigación cualitativa desde la Sociología, la Psicología y el Trabajo Social, interesada en determinar qué significan para las personas sus experiencias de vida, y cómo a partir de ellas se organiza el sentido que los agentes sociales confieren a su existencia. Un presupuesto básico de la fenomenología es que nuestro entendimiento del mundo proviene de nuestra experiencia sensorial en él, pero dicha experiencia requiere, para su comprensión consciente, el ser descrita, explicada e interpretada, para inscribirse en el registro de la conciencia y así orientar la acción social (Patton, 1990, pág. 181).

La realidad no estaría entonces dividida entre sujeto y objeto, lo que cuestiona la dualidad cartesiana, sino que la realidad de un objeto solamente es percibida dentro del significado de la experiencia del individuo con relación a la colectividad, esto es, en la intersección de la subjetividad (Creswell, 1998, pág. 697).

La etnografía significa el análisis del modo de vida de una etnia o un grupo de individuos, mediante la observación y descripción de lo que la gente hace, cómo se comportan y cómo



interactúan entre sí, para describir sus creencias, valores, motivaciones, perspectivas y cómo estos pueden variar en diferentes momentos y circunstancias, es decir que describe las múltiples formas de vida de los humanos (Martínez: 1994:10).

Desde la perspectiva de Trabajo Social con comunidades, el método etnográfico se presenta como la opción más ajustada a la consecución de los objetivos de la investigación por el carácter sistemático de aproximación a la comunidad a estudiar en su medio natural para conseguir su comprensión empática (Bisquerra Alzina, 2004).

La investigación etnográfica combina tanto los métodos de observación participativa como las no participativas con el propósito de lograr una descripción e interpretación holística del asunto o problema a investigar (Pardo, 1995). Esta observación es lo que denominamos el trabajo de campo etnográfico que describe la cotidianidad de los grupos y personas.

Puesto que vivir inmersos en un contexto no garantiza de manera automática la reflexión y análisis de los procesos que se viven cotidianamente, será necesario un continuo diálogo en interacción con la población involucrada para volver "extraño lo familiar y familiar lo extraño", de allí la necesidad de retomar elementos del interaccionismo simbólico, que también enfatiza la significación y la interpretación como procesos humanos esenciales, a partir de tres premisas básicas:

- a. Los seres humanos actúan hacia los objetos físicos y otros seres con base en los significados que estos objetos y seres tengan para ellos.



- b. Estos significados surgen de las interacciones sociales que las personas tengan con otros.
- c. Estos significados se establecen y modifican a través de un proceso interpretativo (Patton, 1990, págs. 75-76)

Lo anterior significa que el interaccionismo simbólico requiere permear activamente en el mundo del individuo o comunidad que se va a investigar o intervenir, ello permite que el profesional viva la situación desde la perspectiva del otro, observando lo que le afecta y cómo éste interpreta aquello que le acaece (Schwandt, 1994).

Ello requiere incluir el diálogo como aspecto fundamental en el proceso interpretativo. La comprensión de cualquier realidad, de acuerdo con Denzin (1997), sólo es posible cuando dos o más personas entran en una relación dialógica mutua. "Un observador externo no tiene lugar en este diálogo. Sólo participando en el diálogo es que puede accederse a la comprensión de una situación" (pág. 38).

3.2 Aproximación diagnóstica de la Población Embera Dóbida en el territorio de origen. (Fuentes secundarias)

Los indígenas "Embera Dóbida" son uno de los pueblos Embera colombianos, concentrados principalmente en el río Chocó. Existe la diferenciación de los Embera en Chamí, Katío y Siapidara, y también existen las denominaciones de Dóbida, Óibiday Eyadiba. Todas desde el punto de vista lingüístico implican variaciones dialectales. (DANE, 2015).



Teniendo en cuenta las particularidades de cada grupo Embera, este grupo étnico Dóbida (hombres de río) se diferencia de los Óibida (hombres de selva), y de los de la zona conocida como Eyadiba (hombres de montaña). Entre los Dóbida y los Eyadibase pueden entender claramente entre ellos. Los resultados de las investigaciones sobre los Embera Chamí, Embera Katío, Embera Dóbida, Eperara Siapidara establecen que todos compartieron una historia común y por ende características semejantes (OREWA , 2010).

Históricamente en tiempos prehispanicos los Embera se conocieron como indígenas “Chocó”, y compartieron la lengua nativa, la cosmovisión jaibaná, la movilidad territorial, el gobierno no centralizado, la cultura selvática y la estructura social, que radica en unidades familiares la base de su sociedad y en unidades sociales más amplias, el desempeño de diversas actividades (Ulloa, 1992).

Los Embera Dóbida, denominados “hombres de río”, se encuentran asentados en el área del Atrato (municipios de Lloró, Quibdó, Bojayá y Riosucio); por los afluentes costeros del océano Pacífico (municipios de Juradó, Bahía Solano y Nuquí), y en el área del río Baudó (municipios de Alto Baudó y Bajo Baudó). En menor cantidad se ubican en el Urabá chocoano (municipio de Acandí) con dos comunidades, en Condoto también con dos comunidades.

Si bien el departamento del Choco cuenta con la mayoría de población indígena asentada en su territorio, de acuerdo al censo realizado por el DANE (2015), departamentos como Risaralda y Caldas generan también un reporte importante de población Embera Dóbida, ello se refleja en la figura 3 elaborada con base en el mencionado Censo.



Figura 7 Patrones de asentamiento Comunidad Embera Dóbida

Patrones de asentamiento		Población embera	Porcentaje sobre el total de población embera
Departamentos de mayor concentración	Chocó	23.590	63,20%
	Risaralda	4.861	13,02%
	Caldas	4.649	12,45%
	Total	33.100	88,68%
Población embera en áreas urbanas		3.435	9,20%

Fuente: Elaborado con base en Censo DANE 2005

Según el Ministerio de Cultura, en su “Caracterización de los pueblos indígenas en riesgo”, (2010). La cosmovisión Embera se transmite oralmente, es importante resaltar que los Embera Dóbida conservan su lengua nativa, la cual pertenece a la familia lingüística Chocó, que tiene relación con las familias Arawak, Karib y Chibcha, y está emparentada con la Waunan, sin embargo no pertenece a ninguna de éstas (Ulloa, 1992:96).

Con base en un boletín publicado en el 2015 por la Organización Indígena de Antioquia-OIA, los Embera Dóbida representan el 2,67% de la población indígena del departamento. Asentados en el Atrato Medio en la subregión de Urabá, en el municipio de Vigía del Fuerte: Resalta que el pueblo Dobida ha conservado la mayoría de los elementos culturales, como la cestería, pintura facial y pintura corporal, la lengua materna y la práctica de la medicina tradicional apoyados en la figura del jaibaná.

Su sistema de producción tradicional es la pesca, la recolección y la siembra de algunos productos de pancoger como chontaduro, caña, banano, arroz, maíz y frutos de bosque.

Sus casas están elaboradas en forma de tambo, donde viven en la estructura de familias extensas, cogobernada por los abuelos. Sus poblados se encuentran cerca de los ríos, recurso que cuidan como un elemento importante de su sistema de vida cultural.



Esta comunidad Embera en su historia reciente registran diversos desplazamientos territoriales y flujos migratorios lo cual ha decantado en la estructuración de un pueblo indígena caracterizado por la dispersión de sus miembros por diversas ciudades del país.

3.3 Aproximación diagnóstica de la Población Embera Dóbiba en Medellín

Según datos del cabildo indígena urbano Chibcariwak expuestos en Plan de Vida 2010-2012, la población indígena Embera Dóbida asciende a 745 adscritos al cabildo, también fuentes de la Organización Regional Embera - Wounaan (OREWA) y de la Organización Indígena de Antioquia, esta población puede ascender a 1700, pero por la dispersión de esta población en todo el Valle de Aburra, es difícil encontrar un datos exacto de este grupo indígena.

Desde el análisis de la encuesta de calidad de vida 2012 y el programa “Medellín cómo vamos”, se determina la proyección poblacional para la ciudad de Medellín, se expone que la población indígena está representada por el 0.23 % (personas que se identifican), y definido como una generalización básica en 5560 personas según la Personería de Medellín (Personería de Medellín, 2013: 183).

Se identificó que en los últimos ocho años (2005-2013) se aumentó la población indígena en la ciudad de Medellín, representada en un 0.13%, y donde se reconoce pobladores con representación del 61% para la etnia Embera, el 16% de la etnia Senúes (Urabá antioqueño), el 7% de la etnia Ingas (sur colombiano) y otras etnias con 16%. De la población total indígena residente en la ciudad, el 23% nacieron en la ciudad de Medellín (1/4 parte del total).



La Dirección de Etnias de la Secretaría de Inclusión y Familia de la Alcaldía de Medellín, en el 2014 realizaron el estudio socio-económico de la población indígena en Medellín localizando la mayor parte de este segmento poblacional en barrios periféricos y subnormales de la ciudad: San Javier, Llanaditas, La Sierra, Villatina, Enciso, Niquitao, Santo Domingo, Santa Cruz, Chagualo y el corregimiento de San Antonio de Prado. En estos sectores de la ciudad vive en su mayoría niveles de hacinamiento donde los grupos familiares superan los seis indígenas por habitación.

Las actividades económicas que realizan se destaca la búsqueda de ingresos desde la informalidad en la venta de productos líquidos como Vive 100, productos artesanales, como collares y manillas a base de chaquira Checa, y en otros casos como obreros del sector de la construcción.

Para el caso de esta investigación la muestra poblacional estuvo compuesta por trece personas indígena Embera Dóbida, residentes en el barrio San Javier (El Salado), Sector 4 Esquinas, todos miembros de una misma familia, procedentes del resguardo indígena Jarapetó, ubicado en el municipio de Vigía del Fuerte (Ant), en la Atrato Medio. Quienes llegaron a Medellín por diversas circunstancias a partir del año 2008.

4. DISEÑO METODOLÓGICO



Figura 8: Mujer Embera Dóbida residente en Medellín elabora collar

Fuente: Recorrido etnográfico de los autores



Teniendo en cuenta que esta es una investigación cualitativa y etnográfica donde se describen y analizan las experiencias e identidad cultural de una comunidad indígena en particular, la investigación se realiza en tres etapas y varios momentos:

4.1 Primera Etapa: Trabajo de pre-campo

- Recopilación de información (Marco Teórico)
- Diseño de la propuesta de investigación
- Diseño de los instrumentos o herramientas de recolección de información
- Acercamiento a fuentes secundarias para caracterización de la comunidad Embera Dóbida en su lugar de origen.

En esta primera etapa se lograron determinar y definir las propiedades del problema, se delimitó la investigación y se diseñaron estrategias que guiaron el proceso de exploración.

Las fuentes secundarias de mayor relevancia para la construcción del cuerpo de la investigación fueron el Departamento Administrativo Nacional de Estadística-DANE, La Organización Nacional Indígena de Colombia- ONIC, Organización Indígena de Antioquia-OIA, Dirección de Etnias de la Alcaldía de Medellín y otras. También se incluye la información a partir de otras investigaciones en el contexto local, nacional y de Latinoamérica.



Con base en lo manifestado anteriormente y lo analizado en el planteamiento del problema la investigación se aborda desde el paradigma cualitativo o interpretativo que estudia la realidad social en su contexto de manera que analiza y comprende, de manera conjunta, registros, observaciones y entrevistas con relación al tema en estudio, y generar otras posibilidades de ser y de actuar (Bonilla-Castro & Rodríguez Sehk, 1997). Y dado a que se pretende investigar y actuar al mismo tiempo se retoman enfoques de Investigación Acción, pues la realidad se describe mediante el proceso por el cual una comunidad crea sus propias teorías y soluciones sobre sí misma. (Hall, 1983).

Para el caso de esta investigación en esta etapa no se tenía claridad de la ruta metodológica, pero a la luz del proceso de indagación de otros proyectos investigativos analizados en el estado del arte de este proyecto y de la contextualización a partir del primer acercamiento a la comunidad Embera Dóbida en Medellín se identificaron aspectos que orientan la misma. Cabe mencionar que a pesar que no se tuvo una ruta metodológica se tenía claro el enfoque, las técnicas e instrumentos y el objetivo, los cuales orientan el trabajo de campo para la recolección de información y así se encauza hacia el diseño metodológico propuesto el cual cumplirá el tercer objetivo específico de esta investigación.

Acerca de la revisión de las fuentes secundarias para la caracterización de la Comunidad indígena Embera Dóbida en su lugar de origen, como técnica se realizó una revisión documental exhaustiva con base en: documentos del archivo del Banco de la República, de la Organización Nacional Indígena de Colombia-ONIC y la Organización Indígena de Antioquia-OIA; también se logró una revisión en periódicos de archivo como fuente de sucesos pasados, trabajos de grado, etnografías, publicaciones científicas, artículos y



audiovisuales; tal acercamiento se logró por medio de la petición de préstamo de los documentos escritos a sus respectivas fuentes documentales ya sea de archivo o en biblioteca en caso de tenerlas, como también de internet.

Los parámetros tenidos en cuenta para la selección de dichas fuentes secundarias, fueron las publicadas entre los años 2010 y 2017.

De esta revisión bibliográfica y documental se obtuvo información concreta de estudios con comunidades indígenas Embera en el Atrato Medio y el Urabá. Toda la información documental reunida fue contrastada con el discurso de los líderes étnicos del barrio “20 de Julio” y del corregimiento de San Antonio de Prado en Medellín, para llegar a la situación concreta de una visión amplia de realidad e identidad étnica.

En lo referente al diseño de los instrumentos o herramientas de recolección de información se procedió de la siguiente manera:

4.1.1 Diario de Campo

Para la ejecución de esta herramienta metodológica se tuvo en cuenta las siguientes pautas que sirvieron como guía durante el ejercicio de observación en los diferentes encuentros con la población Embera Dóbida residente en la ciudad de Medellín participante de esta investigación (observe figura 9):

- Descripción detallada del contexto y medio de transporte para llegar a la población.



- Descripción del lugar de encuentro y porque se escogió.
- Vestuario y lenguaje de la población.
- Expresión corporal de la población.
- Los quehaceres cotidianos de la población: alimentación, ritos y ceremonias.

Figura 9: Formato guía para Diario de Campo

FORMATO GUIA PARA DIARIO DE CAMPO	
Lugar:	
Fecha:	
Hora de inicio:	
Hora de finalización:	
Integrantes:	
Descripción:	Palabras clave:
Observaciones:	Firma:

Fuente: Elaboración de los autores

4.1.2 Elaboración de la guía de entrevista

Antes de comenzar con las entrevistas, se programó un guion o guía de entrevista que se encuentra como figura 10. Esta guía otorgó una estructura común a todas las entrevistas, si bien sufrió modificaciones durante el proceso debido a la propia naturaleza de este método. También sirvió de orientación y memoria de las cuestiones por las que se preguntaron a los entrevistados.



Con la ejecución de esta herramienta se logra alcanzar parte de los objetivos de nuestra investigación. Esta se construyó a partir de las siguientes categorías y subcategorías de indagación: Etnicidad e identidad cultural, territorio, migración, hibridación cultural, saberes tradicionales, simbolismo cultural, entre otros.

- Etnicidad e identidad cultural: Relaciones culturales, reglamentos, organización social, participación sociocultural, bienestar,
- Territorio: Relación con el espacio, vida cotidiana, pertenencia
- Migración: Razones de la migración a Medellín, expectativas con la migración, medio de traslado, elección de la ciudad de destino, condición de la migración, percepción de la migración, edad de migración, voluntad de permanencia.
- Hibridación cultural: Multiculturalismo, intercambio étnico, nuevas prácticas culturales
- Saberes tradicionales: conocimiento ancestral, medicina tradicional, curanderismo
- Simbolismo cultural: Religión, vestuario, alimentación, lengua, educación, celebraciones y rituales

Con base en lo anterior se elaboró el siguiente formato de entrevista con cinco primeras preguntas cortas y directas de respuesta inmediata, para conocer datos de relevancia acerca de cada entrevistado y finalmente 10 preguntas abiertas con las que se logró obtener importante información para el desarrollo de la investigación.



Figura 10: Formato de Entrevista

FORMATO DE ENTREVISTA
Lugar:
Fecha:
NOMBRES Y APELLIDOS:
EDAD:
ESTADO CIVIL:
NÚMERO DE HIJOS:
LUGAR DE PROCEDENCIA:
TIEMPO DE RESIDENCIA EN MEDELLÍN:
1. ¿Por qué decidió dejar el Resguardo y venir a Medellín?
2. ¿Cómo fue su llegada a la ciudad?
3. ¿Qué factores han dificultado su permanencia en la ciudad?
4. ¿Es fácil mantener su identidad de indígena en la ciudad? ¿Por qué?
5. ¿Qué tipo de rituales practicaban en el Resguardo, y en qué consistían?
6. De esos rituales ¿Cuáles practican aún aquí en la ciudad?
7. ¿Cuál es el alimento típico o más consumido en su lugar de origen (resguardo)?
8. ¿Cuál es el alimento que usted más consume ahora?
9. ¿Cómo son sus relaciones culturales con otros grupos indígenas en la ciudad?
10. ¿Se le enseña la lengua Embera, a las nuevas generaciones?

Fuente: Elaboración de los autores



4.1.3 Guía para la Historia de Vida:

En la guía de Entrevista y la Historia de Vida se dio énfasis en temas relacionados con la alimentación, los ritos y ceremonias y el lenguaje; con el objetivo de describir los procesos de identidad cultural de los indígenas Embera Dóbida desde su lugar de origen a su lugar de llegada siendo esta una fuente primaria y de gran importancia para la elaboración de la metodología y el desarrollo de esta investigación. Se propone la aplicación de la figura 11, ello como guía para la elaboración de la Historia de Vida.

Figura 11: Formato guía para la Historia de Vida.

FORMATO GUIA PARA LA HISTORIA DE VIDA
Lugar:
Fecha:
NOMBRES Y APELLIDOS:
I. FASE DE LA INFANCIA
Fecha de Nacimiento:
Lugar de Nacimiento:
Descripción de los padres: Relación paterno filial, relación materno filial, recuerdos o anécdotas más relevantes, que es lo que más extraña de ellos.
Descripción de los hermanos: ¿Cuántos hermanos tiene? Relación fraternal, recuerdos o anécdotas más relevantes.
Juegos y tradiciones familiares: ¿Qué es lo que más recuerda de su infancia? ¿Cuál era su comida favorita? ¿Qué ritos o ceremonias recuerda con alegría?
II. FASE DE LA ADOLESCENCIA



Relaciones amorosas: pareja, matrimonio e hijos.
Proyecto de vida: trabajo, estudio, relaciones con la comunidad y la familia.
III. FASE DE LA ADULTEZ
Motivaciones para migrar a la ciudad: trabajo, estudio o violencia.
Dificultades en el proceso de migración: factores económicos (desempleo, mendicidad, asistencialismo), étnico-cultural (lenguaje, alimentación, vestuario, ritos y ceremonias) organización social (estructura familiar y de la comunidad).
Hibridación cultural: La orientación que los adultos le dan a las nuevas generaciones en relación a los cambios de patrones étnico-cultural (lenguaje, alimentación, vestuario, ritos y ceremonias)
Metas y/o dificultades: suceso importante y que considere de gran relevancia, en relación al proceso de migración desde su lugar de origen hacia la ciudad de Medellín.

Fuente: Elaboración de los autores

4.2 Segunda Etapa: Trabajo De Campo

- Etnografía
- Recolección de datos
- Descripción
- Organización

Figura 12: Recorrido etnográfico de los investigadores

Como se mencionó en la etapa anterior el enfoque metodológico es etnográfico, siguiendo el mismo referente se realizó un trabajo de campo en los lineamientos de la anterior etapa y del trabajo de precampo.



El trabajo de campo como señala Guber es un dialogo

activo. “El objetivo del trabajo de campo es congruente con el doble propósito de la investigación y consiste en recabar información y material empírico que permita especificar problemáticas teóricas; reconstruir la organización y la lógica propia de los grupos sociales; reformular el propio modelo teórico a partir de la lógica reconstruida de lo social”. (Guber, 2004: 86).

El trabajo etnográfico nos permitió por un lado contrastar la información recopilada como fuente secundaria, con el trabajo de campo realizado directamente con la comunidad Embera Dóbida residente en la ciudad de Medellín y a su vez se logró recopilar nueva información que permitió identificar la incidencia del proceso migratorio en la identidad cultural de la población indígena ya mencionada.



Es de resaltar que el proceso generó cercanía con el mundo de los indígenas Embera Dóbida, para conocer sus percepciones con respecto a su cultura, el peso que le asignan a la tradición y la importancia que para ellos adquieren los elementos de su cotidianidad, destacando: ritos y ceremonias, alimentación y lenguaje. Las técnicas y herramientas diseñadas se ejecutaron con dos informantes claves y sus respectivos grupos familiares: el señor Sandino Bailarín residente en el barrio 20 de Julio sector El Salado y el señor Oswaldo Caizamo Hachito residente en el Corregimiento de San Antonio de Prado; esto permitió hacer distinciones entre los diferentes espacios y contextos vividos por cada núcleo familiar.

El trabajo de campo etnográfico permitió la recolección de datos en terreno que denominamos fuentes primarias y sistematización de datos con base en la construcción de categorías analíticas. Para ello se utilizaron las técnicas metodológicas de elaboración de pautas de observación, elaboración de pautas de entrevistas semi-estructuradas, elaboración de pautas para la historia de vida.

Es claro saber que el trabajo de campo no sólo fue un aporte desde lo metodológico sino que, también, permitió hacer visible y real la incorporación de los aspectos éticos en el desarrollo de esta investigación que involucro a un grupo de seres humanos; planteamiento ya manifestado por Soto, V. y Durán, M. (2010). Por tanto podemos hablar que el proceso de obtención de datos y validez de los mismos, se debe ejecutar a partir de un riguroso trabajo de campo, el mismo que se logra desde diversas estrategias como: entrevista semi-estructurada, cuestionario, observación participante, historias de vida y otras ayudas como las notas de campo.

Figura 13: Entrevista realizada a la señora Yamileth Tunay



Fuente: Recorrido etnográfico de los autores

El dispositivo de la entrevista, que se utilizó permitió extraer información respecto a la cosmovisión indígena Embera Dóbida desde la experiencia de su migración a la ciudad de Medellín y tomando como referencia al señor Rivas quien manifiesta que:

La experiencia estructura la expresión, dado que comprendemos a los otros y sus expresiones sobre la base de nuestra propia experiencia y auto comprensión. Pero las expresiones también estructuran la experiencia, ya que las narrativas dominantes de una época histórica, los rituales y ceremonias, la alimentación así como el lenguaje, definen e iluminan la experiencia interior. Más simplemente expuesto, la experiencia está culturalmente construida, mientras que la comprensión presupone la experiencia (Rivas, 1996:23).



La entrevista es una técnica o instrumento de recolección de datos, implica una pauta de interacción verbal, inmediata y personal, en el caso de la entrevista semiestructurada es algo más flexible. Aquí existe margen para la reformulación y la profundización en algunas áreas, combinando algunas preguntas de alternativas abiertas con preguntas de alternativas cerradas de respuesta. Las mismas se dieron en un clima de relación con el otro, de la que se obtuvo una información de forma verbal, y apoyada en la observación, sin presión y con tranquilidad.

Se logró recopilar los datos con los líderes Embera Dóbida de Medellín, en su entorno social, las visitas a sus viviendas y el recorrido cultural de su realidad, las evocaciones de las memorias y los fragmentos de relatos, las construye territorio siempre y cuando actúe es a distintos niveles del relato, la construcción de las narrativas personales, el cruce de estas narrativas, el trabajo de observación flotante, observación participante y los procesos de entrevistas semiestructuradas.

La elaboración de comidas típicas, tipificación de ceremonias y ritos, de las innovaciones en la vestimenta y lenguaje, para determinar las formas, lugares y puntos de desplazamientos significativos en relación su identidad; como señala Giannini, “la etnografía permite acceder y recabar información sobre el tiempo cotidiano y las rutinas, un tiempo quieto e intrascendente”(Giannini, 2004:43) y así mismo nos permitió recabar información con respecto a un tiempo trascendente donde duerme la temporalidad profunda.

El relato de historias de vida tiene sus propias pautas, para ello se determinó domicilio, trabajo, saberes ancestrales y visión de la ciudad como espacio de relaciones culturales.



Accediendo más allá de los límites del fenómeno visible a fin de establecer un punto de acceso hacia los fundamentos no visibles de los mismos.

El movimiento que describe la vida cotidiana es reflexivo porque regresa a un mismo punto de partida, espacial y temporal, escuchar la vida cotidiana de los Embera Dóbida, permite fijar los trayectos y el ciclo cotidiano, visualizando la imagen que construyen de sí.

También se alude a la memoria colectiva, para trabajar los tiempos trascendentes que, tal como lo señala Bergson, también se sucede en un tiempo común, en que existen regularidades del tiempo, momentos sucesivos y comunes cuyos recuerdos podemos guardar;

Mientras uno narra su historia de vida, están los otros del grupo familiar que recordarán o agregarán la continuidad del relato cuando ocurren los olvidos de la memoria. Para que podamos hablar de memoria las partes del periodo sobre las que se extiende deben estar diferenciadas. La memoria las similitudes pasan a primer plano. El grupo en el momento en que aborda su pasado siente que sigue siendo el mismo y toma conciencia de su identidad a través del tiempo. (Halbwachs, 2004:87).

Al hablar de memoria colectiva, es la que nos permite articular un sentido de pertenencia que se apoya también en las sabidurías y conocimientos del grupo, se vincula con la tradición y las destrezas cognitivas. Ricoeur, retomando la obra de Maurice Halbwachs, expresa que “para acordarse, necesitamos de los otros....atravesamos la memoria de los otros, esencialmente, en el camino de la rememoración y del reconocimiento, esos dos fenómenos memotéticos principales de nuestra tipología del recuerdo.” (Ricoeur, 2003: 125).



A través de las narraciones de las historias de vida fue posible hacer un recorrido que nos mostró cómo ellos encuentran su lugar en la ciudad, proyectan su vida hacia el futuro, en la construcción de un porvenir que está ligado entrañablemente a la organización indígena y atravesado por búsquedas personales, confrontaciones, expectativas, sueños y transformaciones.

Para este ejercicio investigativo se llevaron a cabo siete (07) entrevistas, dentro de la selección de informantes clave en los temas de cultura e identidad indígena se entrevista a personas que decidieron compartir con nosotros su conocimiento tanto a nivel teórico como práctico, como a líderes y a indígenas que llevan en la ciudad un tiempo superior de cinco (05) años, en distintos momentos de las visitas programadas, la cual aborda los principales elementos definidos en los objetivos específicos de la investigación como: costumbres tradicionales, saberes ancestrales, percepción y sentido del lugar (territorialidad) e imaginarios de los Embera Dóbida de la ciudad; todo, de manera que durante el proceso de entrevista pudiera ser complementada o reformulada según las necesidades de información detectadas en el campo de investigación. Es decir se partió de un diálogo de saberes entre los conocimientos ancestrales y el conocimiento occidental (urbano). Luego con los datos obtenidos en las entrevistas, fue posible obtener pautas para describir y analizar la identidad étnico-cultural de la comunidad Embera Dóbida.

En la investigación social, la observación y fundamentalmente los registros escritos de lo observado, se constituyen en la técnica e instrumento básico para producir descripciones de calidad. Dichos registros se producen sobre una realidad, desde la cual se define un objeto de



estudio. Vale la pena destacar que tanto la observación como el registro se matizan en el terreno, en el que la experiencia y la intencionalidad del investigador imperan sus cuestionamientos. (Martínez, 2007). Todo ello se realizó siguiendo un patrón determinado en el diseño que permitió pasar de las observaciones superficiales a niveles más profundos de modo que del análisis de estos datos se logró construir un planteamiento hipotético.

En este proceso investigativo es pertinente tomar como referente las historias de vida, dado a que la misma posibilita realizar un estudio a profundidad con respecto a experiencias que ha tenido que pasar una comunidad indígena desde su migración a la ciudad de Medellín. La historia de vida permite traducir la cotidianidad en palabras, gestos, símbolos, anécdotas, relatos, y constituye una expresión de la permanente interacción entre la historia personal y la historia social. (Barreto, 1994). Por tanto es relevante utilizar esta técnica con el propósito de conocer la dinámica de vida de esta comunidad, su desarraigo territorial y cultural, partiendo de la importancia que tiene lo simbólico en lo cultural, profundizando en las representaciones y subjetividades.

Conscientes de los cambios étnico-culturales de un modelo de vida particular como el caso de la comunidad indígena Embera Dóbida se requiere para el cumplimiento de los objetivos la aplicación de las siguientes técnicas y herramientas propias de las ciencias sociales, las cuales se triangularan para los respectivos resultados. El diario de campo, como herramienta de seguimiento a lo observado. La fotografía, el audio y video, para la sistematización audiovisual. (Escobar, 2010). Además de la guía de entrevista.



El diario de campo acompañó todo el proceso y trabajo de campo tanto en la ciudad como fuera de ella, es decir en las tres visitas a la comunidad Embera Dóbida asentada en su mayoría en el barrio Veinte de Julio, sector el Salado en la Comuna 13 del municipio de Medellín, y en el corregimiento de San Antonio de Prado.

En estas visitas se logró una familiaridad que permitió al grupo investigativo involucrarse con la vida cotidiana de la comunidad, sus relaciones, en sí, observar y participar en su organización, estudiando y conociendo las particularidades de ésta, además de reconocer el espacio donde la cultura y la historia convergen.

4.3 Tercera Etapa (pos-campo):

- Sistematización
- Análisis
- Conceptualización

Esta etapa se inicia conjuntamente con el trabajo de campo y la recolección de información. La investigación cualitativa requiere organizar la información que se recoge para hacer un monitoreo de datos y evitar sobrevalorar una situación o acontecimiento. Así mismo para la comprensión de los datos recolectados, se organizará la información a partir de la transcripción de las historias de vida, entrevistas y de todos los datos obtenidos en el ejercicio etnográfico.



En la figura 7 se muestra la matriz realizada en Excel 2015, esta permite hacer la recolección y posterior análisis de la información que se obtuvo a través de los diarios de campo, las entrevistas y las historias de vida.

Figura 14: Tabla para Recolección y Análisis de la información.

ANÁLISIS Y RECOLECCIÓN DE LA INFORMACIÓN					
CATEGORÍAS	PROCEDENCIA de la INFORMACIÓN	TÉCNICAS EMPLEADAS			
		Etnografía	Historia de vida	Entrevistas	Bibliografía
Territorio	Lugar de Origen				
	Lugar de Residencia actual (Medellín)				
Alimentación	Lugar de Origen				
	Lugar de Residencia actual (Medellín)				
Ritos y ceremonias	Lugar de Origen				
	Lugar de Residencia actual (Medellín)				
Lenguaje	Lugar de Origen				
	Lugar de Residencia actual (Medellín)				

Fuente: Elaboración de los autores

En tal caso se planearán sesiones de recolección de datos, se reseñarán sistemáticamente las ideas que surjan y se revisará periódicamente el registro de las observaciones. En esta etapa es vital la sistematización como un acto de conocimiento que hace que una acción pase del conocimiento vivido al universo de los temas estructurados, de un pensamiento dialéctico y abstracto, para retornar de nuevo a la acción. Es decir, elaborar teóricamente las vivencias para iluminar y revolucionar las nuevas vivencias (Faleiros, 1996, p. 120).



Para organizar la información se tendrá en cuenta la delimitación de la información, lo que interesa, lo que se puede hacer y lo que se desea profundizar. Aquí la información se organizará por categorías de análisis teniendo en cuenta los elementos encontrados.

Una de las características más particulares de la investigación cualitativa, y en concreto de la etnografía es, que el análisis de los datos se va realizando a lo largo del estudio. El proceso de recogida de los datos y su análisis están resistentemente unidos. Se trata de aspectos interactivos e interdependientes ya que el etnográfico observa e interpreta paralelamente. (Murillo y Martínez, 2010).

A lo largo del proceso de investigación se ha ido seleccionando lo significativo del contexto de acuerdo con la elaboración conceptual y teórica que realizamos al mismo tiempo. A medida que se ha ido obteniendo los datos, se generaron hipótesis, realizamos múltiples análisis, formulamos nuevas hipótesis sobre determinadas relaciones entre los conceptos generales y los fenómenos observados. Y como lo plantea Martínez y Murillo (2010) es justamente en este doble proceso de observación y de interpretación cuando se abre la posibilidad de construir y de enriquecer la teoría.

**5. LA IDENTIDAD CULTURAL Y LA
MIGRACIÓN: UNA VISIÓN DESDE LAS
EXPERIENCIAS DE LA COMUNIDAD
INDÍGENA EMBERA DÓBIDA,
RESIDENTE EN MEDELLÍN**



Figura 15: Yamileth Tunay, mujer Embera Dóbida residente en Medellín desde 2008



Fuente: Recorrido etnográfico de los autores

Una vez dada la aplicación de los instrumentos propuestos para la recolección de la información, se realizó el proceso correspondiente para el análisis de los mismos, por cuanto la información proyectada en las entrevistas, las historias de vida y todo el trabajo etnográfico, y tomando como variables de análisis el territorio, alimentación, ritos y ceremonias y lenguaje, ello indico las conclusiones a las cuales llegó la investigación.

Siendo importante mencionar que en total los entrevistados fueron siete (07) y dos (02) las historias de vida, de la población Embera Dóbida residente en Medellín; ello es una

muestra no representativa frente a la totalidad de la población que vive en la ciudad.

El proceso de análisis se hizo en dos fases, primero se tomó la información de las entrevistas e historias de vida de manera individualizada para realizar un estudio a profundidad los aspectos relevantes dentro de la identidad étnico-cultural de los Embera Dóbida, antes y después de la migración; y seguidamente se tomaron puntos de consenso para llegar a un análisis final en donde se pudieron establecer los elementos de vida relevantes en su lugar de origen y la transformación que estos han logrado en el proceso de migración a la ciudad de Medellín.



Se hace necesario reconocer los aportes de los integrantes de la familia protagonista en este proceso investigativo, por lo tanto la voz de ellos se pondrá de manera textual y en cursivas para diferenciar las hipótesis de los investigadores.

La cosmovisión de la población indígena desde tiempos ancestrales ha distinguido la tierra como madre liberadora, dadora de arraigo y cultura; como la única fuente de vida

A continuación presentamos los resultados de las diferentes variables de análisis.

5.1 Territorio

“Desde un escenario distinto”, como lo plantea Plan de vida 2012 del Cabildo Indígena Urbano Chibcariwak de Medellín, las dinámicas modernizantes de creciente tendencia a la urbanización mundial, migraciones voluntarias por: pérdida de tierras, la pobreza, los desastres naturales, la falta de oportunidades de empleo, y el deterioro de los medios de vida tradicionales, combinados con la falta de alternativas económicas viables, las expectativas de superación personal y perspectivas de mejores oportunidades en la ciudad, constituyen el fenómeno de migración indígena hacia las ciudades a partir de las cuales abordan nuevos procesos de identidad, por lo que el territorio étnico se deben abordar desde un contexto científico diferente, “diferencial y simbólico”



5.1 Territorio

Figura 16: Tabla análisis y recolección de la información, categoría Territorio

CATEGORÍAS	PROCEDENCIA de la INFORMACIÓN	TÉCNICAS EMPLEADAS			
		Etnografía	Historia de vida	Entrevistas	Bibliografía
Territorio	Lugar Origen	<p>El hecho mismo de migrar a la ciudad, esto significa dejar el territorio, ese espacio geográfico el cual como se sabe es el principal referente identitario de la cultura indígena Embera, en lo que se refiere a la relación con la naturaleza, esencia misma del ser indígena.</p> <p>Los Embera Dóbida viven en territorios que tradicionalmente les corresponde y que el estado reconoce bajo la figura de resguardos indígenas.</p>	<p>La parentela es la unidad de trabajo para labores como la preparación de terrenos, siembra, obtención de materias primas, transporte de maderas entre otras. En la sociedad Embera, las mujeres participan en actividades agrícolas de cultivo de plátano, maíz y arroz, preparación de semillas, siembra, limpieza y almacenamiento, procedimiento de productos y preparación de alimentos; su vida se distribuye entre lo agrícola, el cuidado de la casa, la crianza de los hijos y la elaboración de objetos como canastos, recipientes de cerámica, vestidos y adornos de chaquira.</p>	<p>Para la acción colectiva indígena, el territorio se ha convertido en un emblema de identidad y en un factor estructurante de sus discursos y demandas. Los grupos étnicos ven una estrecha relación entre territorio, autonomía e identidad.</p>	<p>“deja de ser sólo ese trozo de naturaleza con cualidades físicas, climáticas, ambientales, para definirse por los grupos sociales que lo han transformado e intervenido haciéndolo parte de su devenir histórico” (Echeverría Ramírez & Rincón Patiño, 2000, pág. 14).</p>
	Lugar de Residencia actual (Medellín)	<p>La ocupación de los miembros de la familia, como medio de subsistencia radica en trabajos asalariados como obreros de construcción y en el caso de las mujeres, la elaboración y venta de artesanías a base de chaquiras.</p> <p>Adoptan el cabildo como forma de gobierno y quien les representa en cuestiones legales en la ciudad.</p>	<p>Se mantiene la imagen de la ciudad como el lugar de las oportunidades socioeconómicas y de autorrealización pero a la vez de muchos contrastes y peligros, como lo cuenta Sandino, su relación con la ciudad, en un inicio fue solitaria.</p> <p>Al llegar a la ciudad se vieron en la necesidad de vivir en hogares comunitarios, de la OIA, y la residencia estudiantil del cabildo indígena urbano Chibcariwak.</p>	<p>El hecho de compartir apartamento varias familias simboliza la vida comunitaria que tenían en el resguardo. Existe una acción colectiva, cuyas vivencias comunitarias se orienta a comprender de manera activa su existencia simbólica con su territorio de origen.</p>	<p>“El ser humano construye territorio siempre y cuando actúe durante un largo período, se establezca y aprenda a amar su producto. Cuando el individuo se reconoce con su producto espacial realmente podemos hablar de territorio”. (Domínguez, 2000)</p>

Fuente: Elaboración de los autores



De acuerdo con lo analizado en las dos (02) historias de vida y las siete entrevistas, en el caso de ciudad de Medellín, como un nuevo espacio de vida adquiere varios matices para los indígenas Embera Dóbida; en la historia de vida de Sandino Bailarín la ciudad tiene su atractivo, es el lugar donde puede encontrar nuevas experiencias y fundamentalmente donde hay trabajo y fuentes de superación personal, sin embargo este espacio está reservado para personas arriesgadas, debido a los peligros que son asociados a la ciudad. Sandino manifiesta que:

Yo estaba estudiando allá en Vigía del Fuerte y la idea era, pues allá siempre pensaba, algún día voy a ir a vivir a Medellín para trabajar o estudiar, y yo me vine porque no me gustaba mucho el trabajo del campo lo que hacía mi papá, y aunque la gente de allá me decían que la ciudad era de mucho peligro, yo de todas maneras me arriesgué y me vine solo, sin conocer a nadie en Medellín.

En esta cita se puede observar que se mantiene la imagen de la ciudad como el lugar de las oportunidades socioeconómicas y de autorealización pero a la vez de muchos contrastes y peligros, su relación con la ciudad, en un inicio fue solitaria, él no contaba con conocidos aquí, pero venía dispuesto a la aventura y la consecución de sus metas.

El hecho mismo de migrar a la ciudad, esto significa dejar el territorio, ese escenario que como se sabe es el principal referente identitario [Territorio] de la cultura indígena Embera, en lo que se refiere a la relación con la naturaleza, esencia misma del ser indígena. Para ellos el territorio como lo plantea Echeverría y Rincón, (2000) “deja de ser sólo ese trozo de naturaleza con cualidades físicas, climáticas, ambientales, para definirse por los grupos



sociales que lo han transformado e intervenido haciéndolo parte de su devenir histórico” (Echeverría Ramírez & Rincón Patiño, 2000, pág. 14).

Aunque las condiciones de habitabilidad en que viven en la ciudad no son las adecuadas por las condiciones de hacinamiento, de insalubridad y precariedad de servicios públicos, para el caso donde vive Sandino y su familia integrado por trece personas: su esposa, dos hijos, su suegra, dos hermanas de su esposa, la hermana de su suegra y sus cinco hijos; se entiende una lógica que nos las explica Sandino: *aquí somos un grupo familiar, todos comemos lo mismo, porque somos comunidad*. El hecho de compartir apartamento varias familias simboliza la vida comunitaria que tenían en el resguardo. Existe una acción colectiva, cuyas vivencias comunitarias se orienta a comprender de manera activa su existencia simbólica con su territorio de origen.

De tal manera que el territorio como lo plantea Domínguez, 2000 en es un espacio social construido también desde lo simbólico y como tal es un producto humano en el cual el individuo se reconoce así mismo como parte de su producción. “El ser humano construye territorio siempre y cuando actúe durante un largo período, se estabilice y aprenda a amar su producto. Cuando el individuo se reconoce con su producto espacial realmente podemos hablar de territorio”. (Domínguez, 2000).

Para el caso de esta familia Embera Dóbida residente en el barrio San Javier de Medellín, en este nuevo escenario se propicia fortalecer la identidad cultural indígena desde las posibilidades existentes, el territorio no sólo será el espacio geográfico de pertenencia, sino lo simbólico donde ellos practican y reproducen la cotidianidad en comunidad, y se establece



una relación de equilibrio entre el hombre y la naturaleza. Combinado con otros elementos que conforman la esencia de la identidad indígena como son: las relaciones comunitarias, los referentes tradicionales y las formas organizativas comunitarias.

Para los Embera Dóbida llamados hombres de río (OREWA , 2010), el río tiene una connotación fundamental, no se trata únicamente de que sea su principal medio de transporte, abastecimiento y producción tradicional; es también el punto de encuentro de las relaciones comunitarias. En la ciudad estas relaciones no se agotan, se transforman y adaptan a la dinámica urbana desde el ingreso a la escuela, al mercado laboral, en la familia, las asambleas en el cabildo y todo lo que implica socialización en la ciudad. Sin olvidar que están inmersos en un territorio multicultural, donde confluyen valores y visiones de la cultura occidental, así como de otros grupos étnicos.

Continuando con el análisis de la variable de territorio, Zapata (2008) plantea que la lógica de simbolización del espacio y el territorio desde la perspectiva indígena depende, entonces, del reconocimiento de distintos signos y lenguajes, sustraídos de la vivencia, la cotidianidad, las experiencias, las observaciones, y su entendimiento. Dichos signos y lenguajes se manifiestan en la naturaleza como cuerpos interrelacionados de manera armónica, y se expresan en los territorios tradicionales, los cuales se explican a través de los mitos y las cosmovisiones, dando validez al uso, al manejo y la apropiación del territorio como la manera de mantener la esencia de la vida.

Es decir el territorio es la identidad indígena comprendida como un conjunto idealizado de rasgos y prácticas propias (y viables) de escenarios rurales a urbanos, por lo que implica que



muchas de ellas se mimetizan o son poco visibles en la ciudad, es decir, en un escenario absolutamente distinto que requiere de otras estrategias culturales para la incorporación efectiva de este entorno. Desde ahí se puede entender que *la memoria de nuestras familias, nuestros ancestros vive en nosotros y a donde vamos nos acompaña*, lo que implica que las relaciones con el territorio en la ciudad de Medellín están cruzadas por tradiciones, costumbres y rituales que se transmiten y convergen, el territorio es, por lo tanto, una realidad socialmente construida y una esencia inmutable de identidad indígena.

Adquiere sentido entonces que la identidad indígena con el territorio es un proceso en constante transformación, que toma del pasado (lugar de origen) y del presente (la ciudad), que conserva y construye diferencias, que transforma la tradición por su propia evolución, que pierde elementos propios y se apropia de elementos externos, para continuar afirmando su diferencia frente al otro. La idea de territorio es cambiante y fluctuante, que no se interrumpe y persiste por su naturaleza híbrida.

5.2 Alimentación

Figura 17: Tabla análisis y recolección de la información, categoría Alimentación

CATEGORÍAS	PROCEDENCIA de la INFORMACIÓN	TÉCNICAS EMPLEADAS			
		Etnografía	Historia de vida	Entrevistas	Bibliografía
Alimentación	Lugar Origen	<p>Su sistema de producción tradicional es la pesca, la recolección y la siembra de algunos productos de pancoger como chontaduro, caña, banano, arroz, maíz y frutos de bosque.</p> <p>Los alimentos son cultivados alrededor de la vivienda, por ende se requiere de un proceso de siembra y cosecha para disfrutar de estos, son preparados en fogón de leña y servidos en platos de barro o las hojas de plátano o viao. Hay la posibilidad de adquirir productos procesados pero están limitados de acuerdo a su solvencia económica y no son de fácil acceso.</p>	<p>De los diferentes cultivos se extraen los alimentos que componen la dieta Embera: plátanos verdes cocidos con sal, freído, asado, en colada, en harina, etc., en las tres comidas diarias, los cuales se combinan con alimentos obtenidos del comercio tales como: sardinas, pastas, harinas, galletas. Pero siempre acompañados de carne de monte o pescados, de sobremesa el guarapo nunca puede faltar.</p>	<p>La tierra es trabajada y cultivada para el sustento de la familia, la familia se reúne para consumir los alimentos.</p>	<p>"Los alimentos que se comen tienen historias asociadas con el pasado de quienes los comen: las técnicas empleadas para encontrar, procesar, preparar, servir y consumir esos alimentos varían culturalmente y tienen sus propias historias...la alimentación es al mismo tiempo una forma de comunicarse y de identificarse con el grupo al que se pertenece."(Mintz, 2003: 28)</p>

	<p>Lugar de Residencia actual (Medellín)</p>	<p>Los alimentos son adquiridos en la tienda del barrio, preparados en estufa a gas y servidos en platos de vidrio. Existe una diversa variedad de productos como snacks al que tienen fácil acceso y de acuerdo a su solvencia económica.</p>	<p>La alimentación generalmente es la que encuentran en la ciudad, y la que está al alcance de su economía. No ven como un trauma los cambios alimenticios, pero si muestran añoranza por conseguir productos más naturales. Piensan que hay más acceso a variedad de productos alimenticios para la mesa familiar</p>	<p>Encuentran una amplia variedad de alimentos ya procesados, los han aprendido a preparar y los combinan con recetas tradicionales de la comunidad.</p>	<p>La comida se articula doblemente con la identidad de una cultura, además está presente en diferentes aspectos desde lo biológico, fisiológico y orgánico y a su vez se articula con el mundo de lo simbólico, de lo significativo, en los aspectos de la representación y el sentido. (Delgado, 2001, pág. 93).</p>
--	-----------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Fuente: Elaboración de los autores

Dentro de las características más representativas de una cultura encontramos la comida, incluso más allá del lenguaje y como lo refiere Delgado (2001), esta enmarca tradiciones, rituales, creencias y la cotidianidad de un pueblo.

De tal manera que la alimentación no solo comprende un proceso fisiológico que consiste en la ingesta de alimentos, esta práctica hace parte fundamental de la cultura de un pueblo, además se conecta con el mundo de lo simbólico, de lo significativo, en los aspectos de la representación y el sentido (Delgado , 2001).

Entorno a la alimentación en su lugar de origen, para los Embera Dóbida como lo manifiesto Yamileth durante la entrevista, “*es importante que la tierra sea cultivada por la familia*”, se debe esperar el proceso de siembra y cosecha para obtener un producto, que posteriormente será procesado en estufa de leña, compartido con los miembros de la familia y servido en vasijas de barro o en las hojas de plátano o viao, esta particular mezcla genera una explosión de sabor inolvidable en el paladar del comensal. Esto denota que el alimento no es



un simple acto biológico determinado por la ingesta de nutrientes, sino que se carga de rituales y significados que dan una textura distinta a lo que es la alimentación.

En el lugar de origen también existe la posibilidad de consumir alimentos procesados pero estos no son de fácil acceso para la población indígena, se encuentran limitados por la distancia, lo que encarece el producto y la solvencia económica es poca.

“La alimentación es al mismo tiempo una forma de comunicarse y de identificarse con el grupo al que se pertenece.”
(Mintz, 2003, pág. 28).

Cuando la familia decide migrar hacia la ciudad de Medellín, se enfrenta a sentimientos y temores que son superados con facilidad, gracias a la unidad que caracteriza a la comunidad indígena, Sandino compartía que: *No ven como un trauma los cambios alimenticios, pero si se añora por conseguir productos más naturales,* además de resaltar que: *aquí somos un grupo familiar, todos comemos lo mismo, porque somos comunidad.*

Con base a la información obtenida por las técnicas aplicadas y reforzada por las fuentes secundarias, uno de los elementos más representativos de una cultura es la alimentación como base de subsistencia biológica, incluso más allá del lenguaje, el cual puede ser compartido por varias culturas a la vez.



Para los Embera la comida forma parte de sus tradiciones, de los rituales, de las creencias, de la memoria colectiva y de la cotidianeidad. Esto les remiten a emociones, a recuerdos, a vivencias propias, así lo recuerda Yamileth: *El plátano se pela, se echa con agua y sal en la olla, se machaca, tapa y deja cocinar hasta que se cocine y se sirve con carne...se cocina en leña.* El sistema de producción tradicional, pesca y desde donde se empiezan a recolectar los ingredientes básicos para la construcción de un universo de su comida, les evoca nostalgia porque en la ciudad el dinamismo de producción cambia, pero la simbología transforma y reconceptualiza esta representación cultural, *reemplazamos por arroz y papa que allá no hay y ahora comemos.* En esta mirada al territorio es necesario articular el referente transitorio, es decir, la dinámica de cambio alrededor de los significados del espacio a través contexto y del tiempo

La alimentación será entonces al mismo tiempo una forma de comunicarse y de identificarse con el grupo al que se pertenece. (Mintz, 2003:28). Para los Embera Dóbida la comida envuelve áreas muy amplias que no sólo incluyen el acto de comer o los ingredientes y recetas usados en la preparación, sino que también comprende los procesos de producción y consumo de los alimentos.

Los espacios donde se come, se prepara la comida, las formas, normas o modales a la hora de sentarse a la mesa, para ellos la mesa no será el mueble tradicional de tablero liso y horizontal, es el espacio simbólico del compartir los alimentos. Por tanto para los Dóbida comer será digerir culturalmente el territorio que les permite pensar su identidad ligada directamente a los diversos sabores, colores, olores, texturas, sonidos y pensamientos en los cuales recrean cotidianamente su sentido de pertenencia a unos referentes propios llenos de significado.



5.3 Ritos y ceremonias

Figura 18: Tabla análisis y recolección de la información, categoría Ritos y ceremonias

CATEGORÍAS	PROCEDENCIA de la INFORMACIÓN	TÉCNICAS EMPLEADAS			
		Etnografía	Historia de vida	Entrevistas	Bibliografía
Ritos y ceremonias	Lugar Origen	<p>La cosmovisión Embera se transmite oralmente. El universo Embera se conforma de varios mundos: el mundo que está por encima de los humanos donde habita Karagabí (principal héroe cultural de los Embera) el alma de los muertos; el mundo debajo de lo humano donde habitan los jai o esencias y es gobernado por Trutruika opuesto a Kragabí; y el mundo de lo humano en donde habitan los Embera, está en constante enfrentamiento entre los seres primordiales y los jai.</p> <p>Para la comunidad Embera Dóbida, es importante el paso que se da de niña a mujer, hecho enmarcado en el suceso de su menarquía, ello motiva a que se lleve a cabo una serie de actividades que tienen por objeto dar fuerza física y espiritual a la nueva mujer.</p>	<p>El jaibaná es para los Embera el hombre del conocimiento, es quien puede tener relación con otros mundos y puede dialogar con los jai. Este diálogo se hace con varios propósitos como curar, mantener la armonía o encaminar mejores tiempos para la comunidad a través de ceremonias y cantos. Para los rituales los jaibaná utilizan bastones de madera, hojas, tutumas, pinturas faciales y corporales, y bebidas hechas a base de plantas, como el bejuco de monte, la tonga o borrachero y el pilde.</p> <p>Los Embera en la enfermedad acuden al jaibaná, (adivinan la causa de la enfermedad por medio del uso de plantas). La pintura con jagua en la cara y en el cuerpo, es utilizada en fiestas tradicionales, cantos de curación, ritos de iniciación, ceremonias del jaibaná y en lo cotidiano.</p>	<p>Pintar el cuerpo con Jagua es un ritual que realizan los indígenas para Embera Dóbida, durante sucesos de gran relevancia y como protección.</p> <p>Siendo la menarquía un proceso tan importante para la vida de la mujer Embera Dóbida, Ninfa Forastero compartió la experiencia vivida durante su menarquía, es de resaltar que para la fecha del suceso ella se encontraba viviendo en el lugar de origen, ella refiere: <i>Cuando yo tenía 12 años le dije a mi mamá que porque estaba saliendo sangre y ella me dijo que ya era mi menstruación, ella me encerró en un toldo por ocho días, me dijo que si veía un perro negro tiene que abrazar para que quede el cuerpo duro, después vino una señora morena y yo abrace ella, mi mamá pinto con jagua y quede toda negra negra; en el río me sentó en piedra grande y dijo que iba a ver un loro y que gritará: " care, care, puchijidayara matea", no puede tocar los niños si toca los niños les sale un "granito duro", mi mamá entrego un piedrita chiquita negrita negrita y tiene que meter en la boca para que quede mi diente duro.</i></p>	<p>El rito hace renacer y reforzar la mayoría de las veces, el sentido de pertenencia a la comunidad. Fortalece la identidad y la convicción de pertenencia. (Radic, M. 2002).</p>



	Lugar de Residencia actual (Medellín)	<p>Tradiciones como la elaboración de collares, manillas y aretes a partir de las chaquiras checas aún se transmiten de una generación a otra, la venta de esos accesorios se ha convertido en un importante ingreso económico. A pesar de estar lejos de su lugar de origen y de las diversas limitaciones, la comunidad Embera Dóbida se ha preocupado por conservar parte de sus ritos, ello con el fin de fortalecer su vida espiritual.</p>	<p>Generalmente los Embera en la ciudad mantienen algunos ritos y ceremonias que practicaban en sus territorios como la unión marital a corta edad, la medicina tradicional recetada por el jaibaná. También otros ritos propios y manifestaciones culturales las comparten en el Cabildo indígena urbano Chibcariwak, sobre todo en acontecimientos y fechas importantes para el mundo indígena como el día de la tierra, día de la raza y otras festividades de integración interétnica.</p>	<p>Clarina Forastero hermana de Ninfa, vivió su menarquía en un albergue ubicado en el barrio Laureles en la ciudad de Medellín y esto manifestó al respecto: <i>Cuando mi primera menstruación, mi mamá me encerró con un toldo, ocho días y yo abraza perro negro grande.</i></p>	<p>Los símbolos dominantes poseen un significado constante y consistente dentro del sistema simbólico, tienen autonomía respecto a los fines rituales y no cambian con el tiempo. Los símbolos dominantes sirven de unión entre la estructura social y la cultural...Estos símbolos están ligados normalmente a entidades espirituales o fuerzas. (Turner, 1967).</p>
--	----------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Fuente: Elaboración de los autores



La cosmovisión del mundo Embera está limitada por el sistema de creencias y costumbres que se definen a través de ritos y ceremonias, la realización de fiestas ceremoniales son un acontecimiento trascendental de su cotidianidad, que normatiza y fortifica su identidad. (OREWA , 2010).

Es decir las festividades en la cosmovisión indígena, son la representación del sentimiento colectivo, algunas de ellas transitan entre lo mítico y la superstición, y son el reflejo del proceso adaptativo y de diversas formas de reinterpretación de los símbolos y significados culturales.

Debido al proceso de migración a la ciudad, uno de los elementos que sufre transformaciones son los que conforman su cultura y los fundamentos ancestrales del territorio: sitios sagrados, lengua, tradiciones orales, música, medicina propia, artesanías, usos y costumbres. Ello significa también recrear la construcción de la identidad, los cambios y las continuidades y engrandecimiento del proceso histórico de la identidad Embera. Es en las creencias y el pensamiento que los Embera Dóbida encuentran su identidad con lo indígena. Así nos lo da entender Yamileth Tanay: *nuestro presente, estar aquí en la ciudad, significa la recuperación de la verdadera esencia indígena a través del saber y la lucha diaria por mantener lo que tenemos*. El rito hace renacer y reforzar la mayoría de las veces, el sentido de pertenencia a la comunidad. Fortalece la identidad y la convicción de pertenencia. (Radic, M. 2002).

Para el caso de indígenas migrantes, los ritos y las tradiciones condensan la resistencia ancestral de estas comunidades, la cual les permite conservar su cultura y sus saberes ancestrales, *allá la mujer se cuida en la primera menstruación, para que el cuerpo le quede*



duro, fuerte. Cuando enferma alguien, lo cura el Jaibaná, el canta y con hierbas sana. Esta expresión de Yamileth Tunay sintetiza que las tradiciones, usos y costumbres constituyen uno de los valores que le dan trascendencia a su cultura.

Pero la dinámica urbana no será igual, es claro que el acceso a la medicina en la ciudad ha generado el desplazamiento del rol de jaibaná como el único hombre del conocimiento y las curaciones. Pero a pesar de todas las injerencias de la medicina occidental, encuentran la posibilidad de recurrir a las plantas medicinales que por años han resuelto sus problemas de salud. *Si enfermamos se llama al curandero, él dice que se debe tomar.* El ritual de curación sigue profundamente ligado con su ancestralidad. Los indígenas Embera Dóbida no separan el conocimiento de las plantas de su vida cotidiana. En general ha estado presente a lo largo de su historia y tiene su base en el origen mismo de su existencia, que explica el pensamiento que cada pueblo tiene sobre el universo.

También la representación de objetos y figuras evocada en las entrevistas se encuentra profundamente e intrínsecamente relacionada con su vida infantil y desde la subjetividad, *“cuando estaba chiquita”, “eso decía mi mamá”*; son las influencias culturales y percepciones del jaibaná a quien se otorgan atributos de autoridad, de guía y conocimiento.

Como lo plantea Ignacio Bernal, las medicinas tradicionales no son sólo elementos que ayudan a perpetuar la cultura y a mantener la cohesión e identidad de los grupos. También curan, es decir que tienen, como tales, fines y objetivos concretos y específicos, el principal: prevenir la enfermedad y ayudar al restablecimiento de la salud de sus gentes (Bernal 1991). El sistema de creencias ya sea encarnada o supuesta, en algún elemento de la naturaleza o el universo,



es vital para dar paso a la explicación del origen de la enfermedad, *ella me encerró en un toldo por ocho días, me dijo que si veía un perro negro negro tiene que abrazar para que quede el cuerpo duro y me cure*, pues se concibe en todos los casos una integración del ser con el universo, lo que los hace sujetos colectivos como grupo, pero, además, universales; esta característica es el fundamento de las diversas cosmovisiones.

Para complementar esta lógica de la enfermedad, propia de las cosmovisiones indígenas, cabe recordar a Gómez (2013) quien plantea que para los miembros de la comunidad, la etiología de cualquier enfermedad, sea ésta del cuerpo o del alma, o psique, se encuentra en el sistema simbólico en que se enmarcan, es decir, en su cosmovisión.

Otro ritual esencial en la cultura Embera Dóbida es la pintura facial y corporal como una de las manifestaciones más importantes de su cultura; representa y comunica actitudes sociales que se generan a partir del individuo hacia la colectividad y viceversa. Es a través de la pintura que el indígena es reconocido y es la forma como expresa sus estados y ciclos vitales. Mediante ella comunica su cambio de niño a adulto y que está en capacidad cultural de formar una familia. (Ulloa, 1992).

Estos rituales constituyen prácticas en sí mismas pero se integran con otras manifestaciones y conforma en su totalidad un sistema comunicacional y simbólico. *Nosotros nos pintamos para celebrar algo o para manifestar nuestra identidad ante otros*, que mediante códigos resultan identificados hacia dentro de su grupo pero hacia afuera también al marcar la diferencia con otros sectores sociales. Para el caso de vivir en Medellín, el contexto no hace que se interrumpa este ritual, esta práctica se intensifica como manera de expresar la



conexión con los antepasados, con la naturaleza, con la sabiduría, la jerarquía, la seducción, la enfermedad, la amistad, la curación y un sinnúmero de festividades y reuniones que estas comunidades siguen practicando en la ciudad.

También el rito femenino de la iniciación de las mujeres indígenas Embera hace parte de las prácticas culturales de este pueblo, este ritual de la pubertad femenina según la OREWA (2010), enfatizan el cambio en el estatus social de la niña, al finalizar el mismo ritual, quien se torna en una mujer en condiciones de casarse. Es decir esta iniciación femenina es encontrarse con la vida adulta, es armonizar la sexualidad con la naturaleza. En la ciudad hay una nueva lectura de este ritual es acomodarse a lo que las posibilidades ciudadanas ajustándose esa espacialidad con los requerimientos mínimos que le permitan desarrollar exitosamente estos rituales propios de su cultura originaria.

Finalmente las ceremonias de elaboración de artesanías, muy común en las mujeres Embera Dóbida, los datos tomados del libro Geografía Humana de Colombia, Región del Pacífico, (Ulloa, s.f), cuenta un cúmulo de estas piezas artesanales entre cestería y bisutería. En Medellín estas prácticas sobre todo la bisutería forma parte de las actividades económicas de las mujeres, las semillas de plantas son remplazadas por chaquiras checas que se consigue en el mercado local.

Este conocimiento y habilidad puede ser leída en el contexto como una forma de resistencia cultural en la ciudad, en la cual la tradición sobrevive a las exigencias de lo urbano, pero no se encuentra exenta de nuevas exigencias (por ejemplo en sus diseños y formas de comercialización) que pueden reducir su valor simbólico, ubicando en segundo plano o incluso olvidando los



significados tradicionales, y reduciéndolo a una práctica importante por su valor económico (Bernal & y otros, 1991).



5.4 Lenguaje

Figura 19: Tabla análisis y recolección de la información, categoría Lenguaje

CATEGORÍAS	PROCEDECENCIA de la INFORMACIÓN	TÉCNICAS EMPLEADAS			
		Etnografía	Historia de vida	Entrevistas	Bibliografía
Lenguaje	Lugar Origen	En el pueblo Embera Dóbida como en los demás pueblos indígenas, la lengua, los saberes y experiencias se comparten de generación en generación.	Los padres enseñan a sus hijos la lengua materna, aunque asistan a escuelas y compartan espacios con niños no indígenas.	Desde el hogar, en las prácticas ancestrales y las labores diarias, padres y mayores transmiten la lengua a las nuevas generaciones. Así lo hizo ver Ninfa refiriéndose de la siguiente manera: <i>el idioma es importante y en la casa solo habla nuestro idioma, es algo que se enseña mucho a los pequeños.</i>	Los Embera Dóbida conservan su lengua nativa, la cual pertenece a la familia lingüística Chocó. Tiene relación con las familias Arawak, Karib y Chibcha y está emparentada con la Wauna, sin embargo no pertenece a ninguna de estas. (Ulloa, 1992).
	Lugar de Residencia actual (Medellín)	Los medios de comunicación en la ciudad, la televisión, el internet, las redes sociales, han influido en la alteración de los espacios de socialización de su cultura, sobre todo en la población más joven, la lengua se mantiene viva y se lucha para que no se pierda. Las conversaciones entre los miembros del hogar se realizan en la lengua nativa, solo usaron el español para comunicarse con los investigadores.	En la ciudad se presenta un tipo de discriminación lingüística sobre todo en escuelas y centros de enseñanza, donde la sociedad urbana no está capacitada para brindar un adecuado acompañamiento a los indígenas migrantes y estos se ven obligados a aprender un nuevo idioma. Sandino Bailarín: <i>yo llegue a estudiar Ingeniería Ambiental con beca de EPM, en el Colegio Mayor, pero ya en tercer semestre no pude seguir, el idioma no me dejo.</i>	El hecho de tener en común su lengua y las prácticas mencionadas en las entrevistas e historia de vida, se siente parte de una misma cultura en medio de un contexto multicultural que les exige transformaciones, importante énfasis realiza Yamileth al manifestar: <i>es que ser indígena Embera no es simplemente vestir o hablar la lengua, sino sentirlo y pensarlo.</i>	La identidad cultural de un pueblo viene definida históricamente a través de múltiples aspectos en los que se plasma su cultura, como la lengua, instrumento de comunicación entre los miembros de una comunidad, las relaciones sociales o los comportamientos colectivos (Molano L., 2007, pág. 73).

Fuente: Elaboración de los autores



*A través de su lengua,
cada hombre aprende a conocer el mundo,
las cosas que existen
y las cosas que ocurren*

Manuel Seco

Siguiendo a Pachón y Correa (1997), a pesar del constante intercambio con el grupo lingüístico dominante, los Embera han conservado su lengua propia, y hoy en día la enseñan a sus hijos sin importar que estos asistan a la escuela con otros niños no indígenas.

Desde el hogar, en las prácticas ancestrales y las labores diarias, padres y mayores transmiten la lengua a las nuevas generaciones. Así nos lo demostró Ninfa en la entrevista: *el idioma es importante y en la casa solo habla nuestro idioma, es algo que se enseña mucho a los pequeños*. Aunque el fácil acceso a los medios de comunicación en la ciudad, la televisión, el internet, las redes sociales, han influido en la alteración de los espacios de socialización de su cultura, sobre todo en la población más joven, la lengua se mantiene viva y se lucha para que no se pierda.

Pero está el hogar, al fin como lugar de las relaciones comunitarias y comunicativas, así lo reafirma Yamileth: *Sí, en casa no se habla español, solo lengua Embera*, los padres enseñan a sus hijos la lengua materna, aunque asistan a escuelas y compartan espacios con niños no indígenas. En el pueblo Embera Dóbida como en los demás pueblos indígenas, la lengua, los saberes y experiencias se comparten de generación en generación.

Es de vital importancia resaltar el papel de las mujeres Embera en la enseñanza de la lengua y en la trasmisión de la sabiduría tradicional, al final son las que pasan mayor tiempo



con los hijos pequeños, así lo expresa Ninfa: *fue mi mamá y mi abuela las que me enseñaron hablar la lengua*. Ellas han sido y serán la escuela para los más jóvenes y las transmisoras indiscutibles de esa sabiduría tradicional.

El hecho de tener en común su lengua y las prácticas mencionadas en las entrevistas e historia de vida, se siente parte de una misma cultura en medio de un contexto multicultural que les exige transformaciones, importante énfasis realiza Yamileth al manifestar: *es que ser indígena Embera no es simplemente vestir o hablar la lengua, sino sentirlo y pensarlo*. Es claro que ser indígena en la ciudad no solo está en comportamientos y costumbres, sino que su reconocimiento está relacionado con la afirmación de ser descendientes de una cultura ancestral que pervive a los embates de la homogenización globalizante.

En la ciudad se presenta un tipo de discriminación lingüística sobre todo en escuelas y centros de enseñanza, donde la sociedad urbana no está capacitada para brindar un adecuado acompañamiento a los indígenas migrantes y estos se ven obligados a aprender un nuevo idioma, se genera inseguridad al hablar en lengua materna ante el contacto permanente que se mantiene con la sociedad mayoritaria lingüísticamente hablante, situación que se vio reflejada en la historia de vida de Sandino Bailarín, quien llegó a Medellín con la ilusión de formarse académicamente y trabajar en pro de la comunidad indígena residente en la ciudad; así lo hizo saber: *yo llegue a estudiar Ingeniería Ambiental con beca de EPM, en el Colegio Mayor, pero ya en tercer semestre no pude seguir, el idioma no me dejo*.

Superando este tipo de adversidades es como la población indígena aprende a vivir en la ciudad a relacionarse con otras personas, otras culturas y actuar en diferentes situaciones.



Las nuevas relaciones sociales que se entretejen en el espacio urbano, específicamente en los lugares de trabajo, el entorno de la vivienda, el barrio y los espacios públicos de la ciudad, generan diversos intercambios y modos de relacionarse con indígenas y no indígenas, de esta manera se van forjando las amistades, los intereses alrededor de una práctica, una conversación, un trabajo y con ello el intercambio cultural sin afectar su identidad.

De acuerdo a Molano es plasmado como la identidad cultural de un pueblo viene definida históricamente a través de múltiples aspectos en los que se plasma su cultura, como la lengua, instrumento de comunicación entre los miembros de una comunidad, las relaciones sociales o los comportamientos colectivos (Molano L., 2007, pág. 73).

Por tanto estas relaciones e intercambios, le dan otra dimensión a su identidad, ya no solo desde lo étnico, sino que se va abriendo el espacio u otras prácticas, otras territorialidades que van conformando a partir del contacto con lo ciudadano.

Por eso más que la transformación del lenguaje, lo que verdaderamente se transforma son los espacios y elementos culturales, los indígenas Embera no desean desprenderse de lo que es su esencia, así sea por encontrarse en otro lugar distinto a su comunidad de origen.



Figura 20: Tabla Recolección y análisis de la Información por Categorías-Diligenciada

CATEGORÍAS	PROCEDENCIA de la INFORMACIÓN	TÉCNICAS EMPLEADAS			
		Etnografía	Historia de vida	Entrevistas	Bibliografía
Territorio	Lugar Origen	<p>El hecho mismo de migrar a la ciudad, esto significa dejar el territorio, ese espacio geográfico el cual como se sabe es el principal referente identitario de la cultura indígena Embera, en lo que se refiere a la relación con la naturaleza, esencia misma del ser indígena.</p> <p>Los Embera Dóbida viven en territorios que tradicionalmente les corresponde y que el estado reconoce bajo la figura de resguardos indígenas.</p>	<p>La parentela es la unidad de trabajo para labores como la preparación de terrenos, siembra, obtención de materias primas, transporte de maderas entre otras. En la sociedad Embera, las mujeres participan en actividades agrícolas de cultivo de plátano, maíz y arroz, preparación de semillas, siembra, limpieza y almacenamiento, procedimiento de productos y preparación de alimentos; su vida se distribuye entre lo agrícola, el cuidado de la casa, la crianza de los hijos y la elaboración de objetos como canastos, recipientes de cerámica, vestidos y adornos de chaquira.</p>	<p>Para la acción colectiva indígena, el territorio se ha convertido en un emblema de identidad y en un factor estructurante de sus discursos y demandas. Los grupos étnicos ven una estrecha relación entre territorio, autonomía e identidad.</p>	<p>“deja de ser sólo ese trozo de naturaleza con cualidades físicas, climáticas, ambientales, para definirse por los grupos sociales que lo han transformado e intervenido haciéndolo parte de su devenir histórico” (Echeverría Ramírez & Rincón Patiño, 2000, pág. 14).</p>
	Lugar de Residencia actual (Medellín)	<p>La ocupación de los miembros de la familia, como medio de subsistencia radica en trabajos asalariados como obreros de construcción y en el caso de las mujeres, la elaboración y venta de artesanías a base de chaquiras.</p> <p>Adoptan el cabildo como forma de gobierno y quien les representa en cuestiones legales en la ciudad.</p>	<p>Se mantiene la imagen de la ciudad como el lugar de las oportunidades socioeconómicas y de autorrealización pero a la vez de muchos contrastes y peligros, como lo cuenta Sandino, su relación con la ciudad, en un inicio fue solitaria.</p> <p>Al llegar a la ciudad se vieron en la necesidad de vivir en hogares comunitarios, de la OIA, y la residencia estudiantil del cabildo indígena urbano Chibcariwak.</p>	<p>El hecho de compartir apartamento varias familias simboliza la vida comunitaria que tenían en el resguardo. Existe una acción colectiva, cuyas vivencias comunitarias se orienta a comprender de manera activa su existencia simbólica con su territorio de origen.</p>	<p>“El ser humano construye territorio siempre y cuando actúe durante un largo período, se establezca y aprenda a amar su producto. Cuando el individuo se reconoce con su producto espacial realmente podemos hablar de territorio”. (Domínguez, 2000)</p>

Alimentación	Lugar Origen	<p>Su sistema de producción tradicional es la pesca, la recolección y la siembra de algunos productos de pancoger como chontaduro, caña, banano, arroz, maíz y frutos de bosque.</p> <p>Los alimentos son cultivados alrededor de la vivienda, por ende se requiere de un proceso de siembra y cosecha para disfrutar de estos, son preparados en fogón de leña y servidos en platos de barro o las hojas de plátano o viao. Hay la posibilidad de adquirir productos procesados pero están limitados de acuerdo a su solvencia económica y no son de fácil acceso.</p>	<p>De los diferentes cultivos se extraen los alimentos que componen la dieta Embera: plátanos verdes cocidos con sal, freído, asado, en colada, en harina, etc., en las tres comidas diarias, los cuales se combinan con alimentos obtenidos del comercio tales como: sardinas, pastas, harinas, galletas. Pero siempre acompañados de carne de monte o pescados, de sobremesa el guarapo nunca puede faltar.</p>	<p>La tierra es trabajada y cultivada para el sustento de la familia, la familia se reúne para consumir los alimentos.</p>	<p>"Los alimentos que se comen tienen historias asociadas con el pasado de quienes los comen: las técnicas empleadas para encontrar, procesar, preparar, servir y consumir esos alimentos varían culturalmente y tienen sus propias historias...la alimentación es al mismo tiempo una forma de comunicarse y de identificarse con el grupo al que se pertenece."(Mintz, 2003: 28)</p>
	Lugar de Residencia actual (Medellín)	<p>Los alimentos son adquiridos en la tienda del barrio, preparados en estufa a gas y servidos en platos de vidrio. Existe una diversa variedad de productos como snack al que tienen fácil acceso y de acuerdo a su solvencia económica.</p>	<p>La alimentación generalmente es la que encuentran en la ciudad, y la que está al alcance de su economía. No ven como un trauma los cambios alimenticios, pero si muestran añoranza por conseguir productos más naturales. Piensan que hay más acceso a variedad de productos alimenticios para la mesa familiar.</p>	<p>Encuentran una amplia variedad de alimentos ya procesados, los han aprendido a preparar y los combinan con recetas tradicionales de la comunidad.</p>	<p>La comida se articula doblemente con la identidad de una cultura, además está presente en diferentes aspectos desde lo biológico, fisiológico y orgánico y a su vez se articula con el mundo de lo simbólico, de lo significativo, en los aspectos de la representación y el sentido. (Delgado, 2001, pág. 93).</p>
Ritos y ceremonias	Lugar Origen	<p>La cosmovisión Embera se transmite oralmente. El universo Embera se conforma de varios mundos: el mundo que está por encima de los humanos donde habita Karagabí (principal héroe cultural de los Embera) el alma de los muertos; el mundo debajo de lo humano donde</p>	<p>El jaibaná es para los Embera el hombre del conocimiento, es quien puede tener relación con otros mundos y puede dialogar con los jai. Este diálogo se hace con varios propósitos como curar, mantener la armonía o encaminar mejores tiempos para la comunidad a través de ceremonias y cantos. Para los</p>	<p>Pintar el cuerpo con Jagua es un ritual que realizan los indígenas para Embera Dóbida, durante sucesos de gran relevancia y como protección. Siendo la menarquía un proceso tan importante para la vida de la mujer Embera</p>	<p>El rito hace renacer y reforzar la mayoría de las veces, el sentido de pertenencia a la comunidad. Fortalece la identidad y la convicción de pertenencia. (Radíc, M. 2002).</p>

		<p>habitan los jai o esencias y es gobernado por Trutruika opuesto a Kragabí; y el mundo de lo humano en donde habitan los Embera, está en constante enfrentamiento entre los seres primordiales y los jai.</p> <p>Para la comunidad Embera Dóbida, es importante el paso que se da de niña a mujer, hecho enmarcado en el suceso de su menarquía, ello motiva a que se lleve a cabo una serie de actividades que tienen por objeto dar fuerza física y espiritual a la nueva mujer.</p>	<p>rituales los jaibaná utilizan bastones de madera, hojas, tutumas, pinturas faciales y corporales, y bebidas hechas a base de plantas, como el bejuco de monte, la tonga o borrachero y el pilde.</p> <p>Los Embera en la enfermedad acuden al jaibaná, (adivinan la causa de la enfermedad por medio del uso de plantas).</p> <p>La pintura con jagua en la cara y en el cuerpo, es utilizada en fiestas tradicionales, cantos de curación, ritos de iniciación, ceremonias del jaibaná y en lo cotidiano.</p>	<p>Dóbida, Ninfa Forastero compartió la experiencia vivida durante su menarquía, es de resaltar que para la fecha del suceso ella se encontraba viviendo en el lugar de origen, ella refiere: <i>Cuando yo tenía 12 años le dije a mi mamá que porque estaba saliendo sangre y ella me dijo que ya era mi menstruación, ella me encerró en un toldo por ocho días, me dijo que si veía un perro negro negro tiene que abrazar para que quede el cuerpo duro, después vino una señora morena y yo abraza ella, mi mamá pinto con jagua y quede toda negra negra; en el río me sentó en piedra grande y dijo que iba a ver un loro y que gritará: " care, care, puchijidayara matea", no puede tocar los niños si toca los niños les sale un "granito duro", mi mamá entrego un piedrita chiquita negrita negrita y tiene que meter en la boca para que quede mi diente duro.</i></p>	
	<p>Lugar de Residencia actual (Medellín)</p>	<p>Tradiciones como la elaboración de collares, manillas y aretes a partir de las chaquiras checas aún se transmiten de una generación a otra, la venta de esos accesorios se ha convertido en un importante ingreso económico.</p> <p>A pesar de estar lejos de su lugar de</p>	<p>Generalmente los Embera en la ciudad mantienen algunos ritos y ceremonias que practicaban en sus territorios como la unión marital a corta edad, la medicina tradicional recetada por el jaibaná También otros ritos propios y manifestaciones culturales las comparten en el Cabildo indígena urbano</p>	<p>Clarina Forastero hermana de Ninfa, vivió su menarquía en un albergue ubicado en el barrio Laureles en la ciudad de Medellín y esto manifestó al respecto: <i>Cuando mi primera menstruación, mi mamá me encerró con un toldo, ocho días</i></p>	<p>Los símbolos dominantes poseen un significado constante y consistente dentro del sistema simbólico, tienen autonomía respecto a los fines rituales y no cambian con el tiempo. Los símbolos dominantes sirven de unión entre la estructura social y la</p>

		origen y de las diversas limitaciones, la comunidad Embera Dóbida se ha preocupado por conservar parte de sus ritos, ello con el fin de fortalecer su vida espiritual.	Chibcariwak, sobre todo en acontecimientos y fechas importantes para el mundo indígena como el día de la tierra, día de la raza y otras festividades de integración interétnica.	y yo abraza perro negro grande.	cultural...Estos símbolos están ligados normalmente a entidades espirituales o fuerzas. (Turner, 1967).
Lenguaje	Lugar Origen	En el pueblo Embera Dóbida como en los demás pueblos indígenas, la lengua, los saberes y experiencias se comparten de generación en generación.	Los padres enseñan a sus hijos la lengua materna, aunque asistan a escuelas y compartan espacios con niños no indígenas.	Desde el hogar, en las prácticas ancestrales y las labores diarias, padres y mayores transmiten la lengua a las nuevas generaciones. Así lo hizo ver Ninfa refiriéndose de la siguiente manera: <i>el idioma es importante y en la casa solo habla nuestro idioma, es algo que se enseña mucho a los pequeños.</i>	Los Embera Dóbida conservan su lengua nativa, la cual pertenece a la familia lingüística Chocó. Tiene relación con las familias Arawak, Karib y Chibcha y está emparentada con la Wauna, sin embargo no pertenece a ninguna de estas. (Ulloa, 1992).
	Lugar de Residencia actual (Medellín)	Los medios de comunicación en la ciudad, la televisión, el internet, las redes sociales, han influido en la alteración de los espacios de socialización de su cultura, sobre todo en la población más joven, la lengua se mantiene viva y se lucha para que no se pierda. Las conversaciones entre los miembros del hogar se realizan en la lengua nativa, solo usaron el español para comunicarse con los investigadores.	En la ciudad se presenta un tipo de discriminación lingüística sobre todo en escuelas y centros de enseñanza, donde la sociedad urbana no está capacitada para brindar un adecuado acompañamiento a los indígenas migrantes y estos se ven obligados a aprender un nuevo idioma. Sandino Bailarín: <i>yo llegue a estudiar Ingeniería Ambiental con beca de EPM, en el Colegio Mayor, pero ya en tercer semestre no pude seguir, el idioma no me dejo.</i>	El hecho de tener en común su lengua y las prácticas mencionadas en las entrevistas e historia de vida, se siente parte de una misma cultura en medio de un contexto multicultural que les exige transformaciones, importante énfasis realiza Yamileth al manifestar: <i>es que ser indígena Embera no es simplemente vestir o hablar la lengua, sino sentirlo y pensarlo.</i>	La identidad cultural de un pueblo viene definida históricamente a través de múltiples aspectos en los que se plasma su cultura, como la lengua, instrumento de comunicación entre los miembros de una comunidad, las relaciones sociales o los comportamientos colectivos (Molano L., 2007, pág. 73).

Fuente: Elaboración de los autores



Conclusiones

Es claro que la migración de pueblos indígenas a las ciudades se da por diversas circunstancias y contextos históricos, para el caso de esta investigación los Embera Dóbida en Medellín toman esta experiencia como la oportunidad para salir adelante, para realizar sus proyectos de vida, y la posibilidad para acceder a bienes y servicios, empleos y asistencias. Las declaraciones recogidas a través de los instrumentos aplicados permiten determinar las siguientes conclusiones:

1. La identidad cultural de los Embera Dóbida residentes en Medellín, puede verse como un fenómeno atrayente de todo tipo de mutaciones, ante otra cultura distinta a la suya, si bien es vulnerable a todos los cambios que la ciudad ofrece, ellos adoptan e incorporan a su cultura, elementos que son necesarios para su continuidad cultural y sostenimiento en la ciudad. Es decir ven la ciudad como una oportunidad de reafirmarse en su historia, saberes y tradiciones, y al mismo tiempo de negociar sentidos y prácticas; donde “lo tradicional” y “lo moderno” se entrecruza y afecta mutuamente, llevando así a repensar a los seres humanos, en las nuevas nociones de sociedad y cultura. La ciudad es el lugar donde intercambian sus propios mundos y comparten sus referentes culturales de modo diferenciado.
2. El éxodo del campo a la ciudad es un fenómeno social muy antiguo que se ha venido acrecentando en las últimas décadas con el impacto del capitalismo y globalización; las migraciones indígenas no han sido ajenas a este fenómeno, motivados y generados por diversos factores y como contrapartida de atracción por lo urbano. En el caso de



los Embera Dóbida la migración a la ciudad de Medellín tiende a generar procesos de homogenización cultural. Pero el intercambio, al entrar en contacto lo tradicional en el medio urbano, moderno y globalizado, por ende con otras formas de identidad cultural; surgen polos de identidades fuertes en el seno de la sociedad urbana, donde la identidad indígena no solo tendría orígenes históricos y tradicionales, sino también sería el resultado de procesos individuales de adaptación y transformación cultural según conveniencia y necesidad dentro de la subjetividad de su territorio espacialmente urbano.

3. Desde una mirada crítica al Trabajo Social grupal y comunitario, emergen una serie de cuestionamientos a las prácticas y discursos profesionales desde intervenciones que buscan comprender la diversidad étnica. Desde esta experiencia investigativa, pensamos que para emprender este camino se necesita adentrarse en el Trabajo Social intercultural con enfoque diferencial étnico para poder identificar y actuar sobre las necesidades diferenciales de atención y protección a sus derechos.

Esto implica hacerlos visibles por el valor que tienen para nosotros desde su diferencia y desde lo que podemos aprender de su diferencia. Por ello todo trabajo investigativo con este tipo de población debe abrirse hacia discusiones sobre hibridación, transformación cultural y etnicidad. De lo contrario, las personas y comunidades indígenas no serán comprendidas en su especificidad histórica, a la par que sus procesos de reconfiguración cultural e identitaria serán inciertos, y el campo étnico estará dominado por la forma como se piensa la diversidad que encarnan las comunidades indígenas.



4. Finalmente, como investigadores logramos conocer a profundidad la dinámica étnico-cultural existente dentro de esta comunidad Embera Dóbida, evidenciando el interés colectivo y ancestral sobre sus particularidades culturales, lo que nos permitió cambiar de vista todo estereotipo que se da en torno a su territorialidad en el contexto urbano. Para nosotros el escenario étnico-cultural constituye el catalizador de las diferencias y, sus expresiones son el resultado de una necesidad profunda por expresar y mantener su identidad desde su auto-reconocimiento. De esta forma todos somos seres interculturales, ciudadanos híbridos confluyendo a través de un mundo multicultural.



Bibliografía

- Alcaldía de Medellín y UDEA. (2015). *Los indígenas nos cuentan*. Medellín: Rocco Gráficas.
- Aravena, A. (1998). La Identidad Indígena en los Medios Urbanos: Una reflexión teórica a partir de los actuales procesos de recomposición de la identidad étnica mapuche en la ciudad de Santiago. *III Congreso Chileno de Antropología*. Temuco.: Colegio de Antropólogos de Chile.
- Arias Arias, H. (2011). *Territorio indígena Kankuamo Proceso de reconfiguración del resguardo desde las dimensiones socioculturales*. Medellín: Universidad Nacional.
- Bastos, S. (1999). Migración y diferenciación étnica en Guatemala. *Redalyc*, 199-243.
- Bernal, I., & otros. (1991). *Memorias de los encuentros de médicos tradicionales indígenas del Estado de Oaxaca*. Oaxaca: INI y Fondo De Naciones Unidas Para El Desarrollo Infantil-UNICEF.
- Bhabha, H. (1994). *The Location Of Culture*. London and New York: Routledge.
- Breilh, J. (04 de Abril de 2010). Lo etnocultural en la determinación de la salud. (Y. Tillería, Entrevistador)
- Camacho, A., & Guzmán, A. (1990). Colombia: Ciudad y violencia. *Foro*, 22-32.
- Canclini, N. G. (1990). *Culturas Híbridas, estrategias para entrar y salir de la Modernidad*. Mexico: Grijalbo.
- Cardozo Rusinque, A. (2017). *Gestión De La Convivencia, una acción para transformar la realidad*. Barranquilla: Univesitaria de la Costa.
- Cassier, E. (1959). *Mito y lenguaje*. Buenos Aires: Galatea.
- Cassirer, E. (1992). *Antropología filosófica, introducción a una filosofía de la cultura*. México: FCE.
- Cazeneuve, J. (1972). *Sociología del rito*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Cháves, D. (2016). Tesis de Maestría Universidad Nacional Sede Medellín. *Identificación De Las Estrategias Adaptativas Socioeconomicas Y Socioculturales De Una Comunidad Riverense En El Bajo Cauca Antioqueño*. Medellín.
- Constitución Política de Colombia*. (1991). Bogotá D.C : Legis.
- Constitución Política de Colombia*. (1991). *Artículo 7*. Bogotá D.C : Legis.
- DANE. (2015). *Censo*. Bogotá D.C.
- DANE;. (2015). *Censo*. Bogotá D.C.
- Delgado, R. (2001). Comida y cultura: identidad y significado en el mundo Contemporáneo. *Estudios De Asia Y África*, 83-108.
- Denzin, N. K. (1997). *Etnografía interpretativa: prácticas etnográficas para el siglo XXI*. California: Sage Publicaciones.
- Deruyttere, A. (2001). *Pueblos indígenas, globalización y desarrollo con identidad: algunas reflexiones de estrategia*. Banco Interamericano de Desarrollo.
- Diaz Lindao, L. L. (2003). *Influencias de los recursos de transferencia en la calidad de vida de los indígenas Wayuu de Urbilla. Resguardo de la Alta de la Guajiray Media Guajira*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.



- Domínguez, C. (2000). *Territorialidad Indígena y ordenamiento en la Amazonía (Tesis de Grado)*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia .
- Douglas, M. (1995). *Las estructuras de lo culinario*. Barcelona: Universitat de Barcelona, Servicio de Publicaciones.
- Echeverría Ramírez, M. C., & Rincón Patiño, A. (2000). *Ciudades de Territorialidades: Polémicas de Medellín*. Medellín: CEHAP.
- Geertz, C. (1992). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giddens, A. (1991). *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona : Península.
- Hernández, I., Sánchez, J., & Marqués, L. (2008). *Condiciones de vida a partir de los cambios socio-culturales generados por la migración*. Bogotá D.C: Universidad La Salle.
- Hockett, C. (1972). *Curso de Lingüística Moderna*. Buenos Aires: Universitaria de Buenos Aires.
- Izquierdo Torres , B. (agosto de 2007). Tesis para optar por el título de Magíster en Administración Pública. *Políticas Públicas en salud para los pueblos indígenas en Colombia con enfoque intercultural* . Bogotá, Colombia: ESAP.
- Kuper, A. (2001). *Cultura: la versión de los antropólogos*. Buenos Aires : Paidós SAICF.
- Kymlicka , W. (1996). *Ciudadanía Multicultural: Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.
- Malinowski, B. (1922). *Argonauts of the Western Pacific*. London: G. Routledge & Sons.
- Mantilla, S. (s.f). *"Una frontera compartida por cinco países caribeños"*. Sede Caribe: Universidad Nacional de Colombia.
- Martínez, V. (2014). Cambio y Transculturalidad la Construcción de la Identidad Cultural Kichwa en Colombia. *Sociedad & Equidad*, 138-159.
- Mintz, S. (2003). *Sabor a comida, sabor a libertad. Incursiones en la comida, la cultura y el pasado*. México: Ediciones de la Reina Roja, CIESAS y CONACULTA.
- Molano L., O. (2007). Identidad cultural un concepto que evoluciona. *Revista Opera*, 69-84.
- Molano, O. (s.f). Identidad cultural: Un concepto que evoluciona. *Opera N° 7*, 69-84.
- Naciones Unidas . (2008). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*.
- Naranjo Giraldo, G. (2001). El desplazamiento forzado en Colombia: Reinención de la identidad e implicaciones en las culturas locales y nacionales. *Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*.
- OREWA . (2010). *(Asociación de Cabildos Indígenas Embera, Wounaan, Katío, Chamí y Tule del Departamento del Chocó) Comunicado a la Opinión Pública: Otro Desplazamiento Comunitario Indígena, otra tragedia humana*. Quibdó.
- Organización de las Naciones Unidas. (2007). Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas . ONU.
- Patton, M. (1990). *Evaluación cualitativa y métodos de investigación*. Beverly Hills: Sage.
- Perez Ruiz, M. (2008). Jóvenes indígenas y globalización en América Latina. *INAH*, 286.
- Redfield, R., Linton, R., & Herskovits, M. (1936). "Memorandum on the Study of *Acculturation*". Minnesot: American Anthropologist.
- Restrepo, E. (2012). *Intervenciones en teoría cultural*. Popayan: Universidad del Cauca.



- Rey, G. (12 de marzo de 2002). *Cultura y Desarrollo Humano: unas relaciones que se trasladan*. Obtenido de Pensar Iberoamérica, Revista de Cultura: <http://www.oei.es/historico/pensariberoamerica/ric00a04.htm>
- Romaine, S. (2000). *El lenguaje en la sociedad: una introducción a la sociolingüística*. New York: Oxford University Press.
- Sabogal Venegas, J. E. (2014). Embera Wera: vida, poder y resistencia. *IPAZUD*, 198-214.
- Saussure, d. (1972). *Cours de Linguistique Générale*. Paris: Losada.
- Sevilla, M. (2007). Yanaconidad oculta en Popayán: Indígenas urbanos ante el modelo multicultural colombiano. *Perspectivas Internacionales. Volumen (3)*, 137 – 166.
- Smith, A. (1997). *La identidad nacional*. Madrid: Trama.
- Tapasco, L. (2008). El desplazamiento del Embera Chamí, y su nueva cotidianidad en la ciudad de Pereira: una mirada desde una comunidad indígena asociada, con las políticas de desplazamiento. *Pereira : Universidad Tecnológica de Pereira*, 8-72.
- Turner, V. (1967). *El proceso ritual*. New York: Taurus.
- Ulloa, E. A. (s.f). *Región del Pacífico. Tomo IX*. Bogotá: Instituto Colombiano de cultura hispánica.
- UNESCO. (2005). *Convención sobre la protección y promoción de diversidad de las expresiones culturales*. París.
- Uribe, C. (2002). *Aculturación. En: Palabras para desarmar: una mirada crítica al vocabulario del reconocimiento cultural*. Bogotá: Ministerio de Cultura-Icanh.
- Vargas, G., & Calvo, G. (1987). Seis modelos alternativos de investigación documental para el desarrollo de la práctica universitaria en educación. *Revista Educación Superior y desarrollo N° 5. Proyecto de extensión REDUC*, 73-75.
- Vera Parra, D. (2014). Los cabildos urbanos y su incidencia en la deslegitimación de las colectividades de los pueblos originarios. *Kenosis*, 28-41.
- Verhelst, T. (1994). Las funciones sociales de la cultura. *Leader N° 8*, 10-11.



Anexos

Entrevistas

FORMATO DE ENTREVISTA		N° 01
Lugar: Vivienda Barrio El salado cuatro esquinas		
Fecha: 12 de abril de 2017		
NOMBRES Y APELLIDOS: Ninfa Forastero Tunay		EDAD: 23 años
ESTADO CIVIL: Unión libre (conyugue Sandino Bailarín)		
N° DE HIJOS: Dos <ul style="list-style-type: none">➤ John Esteban Bailarín Forastero 5 años de edad➤ José Santiago Bailarín Forastero 1 año de edad		
LUGAR DE PROCEDENCIA: Alto Baudó-Chocó		
TIEMPO DE RESIDENCIA EN MEDELLÍN: Nueve años aprox.		
1. ¿Por qué decidió dejar el Resguardo y venir a Medellín? A la casa llegaron amenazas de las FARC y a mi mamá le dio miedo, acá en Chibcariwak (cabildo) mi mama tenía una prima y por eso llegamos a Medellín.		
2. ¿Cómo fue su llegada a la ciudad? Recuerdo que viajamos mucho tiempo en bus, estábamos cansadas y llegamos al Chibcariwak.		
3. ¿Qué factores han dificultado su permanencia en la ciudad? Si no hay plata los indígenas no pueden llegar, se gasta mucha plata y el idioma también es difícil de aprender, a mí me lo enseñó una tía que ya vivía en Prado aquí en Medellín.		
4. ¿Es fácil mantener su identidad de indígena en la ciudad? ¿Por qué? No es tan fácil, hay personas de raza blanca que no les gusta cuando hablamos entre nosotros; la tía que me enseñó el español vivía en Prado y a ellos les salió una casa para que vivieran en el barrio La Sierra, pero de allá les dijeron que se tenían que ir por ser indígenas.		

El idioma es algo que se les enseña a los más pequeños de la casa y también a tejer con chaquiras.

5. ¿Qué tipo de rituales practicaban en el Resguardo, y en qué consistían?

Cuando llega la primera menstruación los Embera Dóbida hacemos nuestro ritual, cuando yo tenía 12 años le dije a mi mamá que porque estaba saliendo sangre y ella me dijo que ya era mi menstruación, ella me encerró en un toldo por ocho días, me dijo que si veía un perro negro negro tiene que abrazar para que quede el cuerpo duro, después vino una señora morena y yo abrace ella, mi mamá pinto con jagua y quede toda negra negra; en el río me sentó en piedra grande y dijo que iba a ver un loro y que gritará: " care, care, puchijidayara matea", no puede tocar los niños si toca los niños les sale un "granito duro", mi mamá entrego un piedrita chiquita negrita negrita y tiene que meter en la boca para que quede mi diente duro.

6. De esos rituales ¿Cuáles practican aún aquí en la ciudad?

Yo tengo hermanita tiene 15 años ya, ella paso menstruación allá en Laureles, y mi mamá hablaba con padre (sacerdote católico responsable del albergue) y padre le dio una piccita con toldo y mi mamá encerró pero ella no pintó con jagua, apenas abrazaron perro grande negro.

7. ¿Cuál es el alimento típico o más consumido en su lugar de origen (resguardo)?

Se siembra el plátano, ir en el río a pescar sino hay pesca, va en el monte si tiene perro lo lleva, en el monte hay mucho animales "wawa" es grandecito como si fuera perro pero fuerte y se come. También hay gallina criolla, pato y cerdo. Todo se cocinaba en leña.

8. ¿Cuál es el alimento que usted más consume ahora?

Arroz y papa que allá no hay y ahora comemos.

9. ¿Cómo son sus relaciones culturales con otros grupos indígenas en la ciudad?

Es muy poco lo que se comparte con ellos, solo veía en reuniones en Chibcariwak, yo poco voy allá.

10. ¿Se le enseña la lengua Embera, a las nuevas generaciones?

El idioma es importante y en la casa solo habla nuestro idioma, es algo que se enseña mucho a los pequeños.



FORMATO DE ENTREVISTA		N° 02
Lugar: Vivienda Barrio El saludo cuatro esquinas		
Fecha: 12 de abril de 2017		
NOMBRES Y APELLIDOS: Yamileth Tunay Chamorro		EDAD: 40 años
ESTADO CIVIL: Viuda		
N° DE HIJOS: tres <ul style="list-style-type: none">➤ Ninfa Forastero Tunay 23 años de edad➤ Clarina Forastero Tunay 15 años de edad➤ Luz Jamira Forastero Tunay 11 años de edad		
LUGAR DE PROCEDENCIA: Alto Baudó-Chocó		
TIEMPO DE RESIDENCIA EN MEDELLÍN: Nueve años aprox.		
1. ¿Por qué decidió dejar el Resguardo y venir a Medellín? A la casa llegaron amenazas de las FARC y me vine a Medellín con mis hijas.		
2. ¿Cómo fue su llegada a la ciudad? Mucho cansancio llegamos en el 2008.		
3. ¿Qué factores han dificultado su permanencia en la ciudad? Lo más difícil ha sido aprender a hablar el español.		
4. ¿Es fácil mantener su identidad de indígena en la ciudad? ¿Por qué? En casa solo habla nuestra lengua no se habla español, poco hablar con los vecinos.		
5. ¿Qué tipo de rituales practicaban en el Resguardo, y en qué consistían? Pintar con jagua el cuerpo, se hace como si fuera tatuaje pero es jagua, rayitas. No he visto nada pa' casar, él va y dice que quiere vivir con ella y ya libre. Se enseña a hacer chaquiras, collares, manillas, balaca, aretes y eso se vende. La mujer se cuida en la primera menstruación, para que el cuerpo le quede duro, fuerte. Cuando enferma alguien lo cura el Jaibaná, él canta y con hierbas sana.		
6. De esos rituales ¿Cuáles practican aún aquí en la ciudad? Hacer chaquiras, collares, manillas, balaca y aretes para vender. Cuidar la primera menstruación. Visitar al jaibaná cuando alguien enferma él dice que se debe tomar.		
7. ¿Cuál es el alimento típico o más consumido en su lugar de origen (resguardo)? El plátano se pela, se echa con agua, sal en la olla y se machaca, tapa y se deja cocinar,		



hasta que se cocine y se sirve con carne, si no carne solo plátano. Cocina en leña plátano asado y carne asada o yuca y caldo.

8. ¿Cuál es el alimento que usted más consume ahora?

Aprendiendo a cocinar, aquí hay granos frijoles, lenteja, arroz, en mi comunidad no hay eso, aprendí en cabildo Chibcariwak.

9. ¿Cómo son sus relaciones culturales con otros grupos indígenas en la ciudad?

No, nada.

10. ¿Se le enseña la lengua Embera, a las nuevas generaciones?

Sí, en casa no se habla español, solo lengua Embera.



FORMATO DE ENTREVISTA		N° 03
Lugar: Vivienda Barrio El salado cuatro esquinas		
Fecha: 12 de abril de 2017		
NOMBRES Y APELLIDOS: Clarina Forastero Tunay		EDAD: 15 años
ESTADO CIVIL: Soltera		
N° DE HIJOS: Sin hijos		
LUGAR DE PROCEDENCIA: Alto Baudó-Chocó		
TIEMPO DE RESIDENCIA EN MEDELLÍN: Nueve años aprox.		
1. ¿Por qué decidió dejar el Resguardo y venir a Medellín? No sé.		
2. ¿Cómo fue su llegada a la ciudad? No me recuerdo nada de eso.		
3. ¿Qué factores han dificultado su permanencia en la ciudad? Nada porque mi tía me enseñó a hablar su idioma.		
4. ¿Es fácil mantener su identidad de indígena en la ciudad? ¿Por qué? Sí, yo tengo un amigo que me visita en la casa y si me dejan hablar con él.		
5. ¿Qué tipo de rituales practicaban en el Resguardo, y en qué consistían? De la primera menstruación que dijo Ninfa, hacer chaquiras.		
6. De esos rituales ¿Cuáles practican aún aquí en la ciudad? Cuando mi primera menstruación, mi mamá me encerró con un toldo, ocho días y yo abraza perro negro grande.		
7. ¿Cuál es el alimento típico o más consumido en su lugar de origen (resguardo)? Ninfa dice que plátano y carne, casi no recuerdo.		
8. ¿Cuál es el alimento que usted más consume ahora? Todo comemos, frijoles, arroz, papa de todo.		
9. ¿Cómo son sus relaciones culturales con otros grupos indígenas en la ciudad? Otros indígenas nada, con los de su raza sí.		
10. ¿Se le enseña la lengua Embera, a las nuevas generaciones? En la casa, en nosotros hablamos solo nuestra lengua.		



FORMATO DE ENTREVISTA		N° 04
Lugar: Vivienda Barrio El salado cuatro esquinas		
Fecha: 12 de abril de 2017		
NOMBRES Y APELLIDOS: Luz Jamira Forastero Tunay		EDAD: 11 años
ESTADO CIVIL: Soltera		
N° DE HIJOS: Sin hijos		
LUGAR DE PROCEDENCIA: Alto Baudó-Chocó		
TIEMPO DE RESIDENCIA EN MEDELLÍN: años aprox.		
1. ¿Por qué decidió dejar el Resguardo y venir a Medellín? No sé		
2. ¿Cómo fue su llegada a la ciudad? Tenía como dos años		
3. ¿Qué factores han dificultado su permanencia en la ciudad? Ninguno.		
4. ¿Es fácil mantener su identidad de indígena en la ciudad? ¿Por qué? A mí me gusta vivir, acá y tengo amigos en el colegio, que les gusta cuando yo hablo mi lengua.		
5. ¿Qué tipo de rituales practicaban en el Resguardo, y en qué consistían? Yo no hacia ritos, pero se de los collares y la lengua.		
6. De esos rituales ¿Cuáles practican aún aquí en la ciudad? Hacer collar, manilla, balaca y aretes con chaquira.		
7. ¿Cuál es el alimento típico o más consumido en su lugar de origen (resguardo)? Cuando vamos a comunidad, come plátano, yuca y carne.		
8. ¿Cuál es el alimento que usted más consume ahora? Comemos todo galleta, helado, carne, arroz, papa así.		
9. ¿Cómo son sus relaciones culturales con otros grupos indígenas en la ciudad? En el colegio solo hay de raza negra o raza blanca, no indígena.		
10. ¿Se le enseña la lengua Embera, a las nuevas generaciones? Sí en nosotros hablamos la lengua Embera.		



FORMATO DE ENTREVISTA		N° 05
Lugar: Vivienda Barrio El salado cuatro esquinas	Fecha: 12 de abril de 2017	
NOMBRES Y APELLIDOS: Luz Elena Tunay Chamorro (Hermana de Yamileth)		
EDAD: 44 años	ESTADO CIVIL: Separada	
N° DE HIJOS: Cinco <ul style="list-style-type: none">➤ Yesid Forastero Tunay 19 años de edad➤ Byron Forastero Tunay 13 años de edad➤ Yeferson Forastero Tunay 11 años de edad➤ Isnelda Forastero Tunay 10 años de edad➤ Irene Forastero Tunay 8 años de edad		
LUGAR DE PROCEDENCIA: Alto Baudó-Chocó		
TIEMPO DE RESIDENCIA EN MEDELLÍN: Llegamos este año		
1. ¿Por qué decidió dejar el Resguardo y venir a Medellín? Para que mis hijos estudiaran.		
2. ¿Cómo fue su llegada a la ciudad? En bus, viaja por temporadas a visitar mi hermana Yamileth.		
3. ¿Qué factores han dificultado su permanencia en la ciudad? Habla muy poco español, durante la entrevista Ninfa ayudo en la traducción.		
4. ¿Es fácil mantener su identidad de indígena en la ciudad? ¿Por qué? No es fácil, que nadie la entiende cuando habla y el español es difícil.		
5. ¿Qué tipo de rituales practicaban en el Resguardo, y en qué consistían? Se pinta con jagua, se pone paruma (falda típica en la mujer Embera), se hace chaquira (Tejer collares y otros accesorios).		
6. De esos rituales ¿Cuáles practican aún aquí en la ciudad? Hacer collar, manilla, balaca y aretes con chaquira, se venden.		
7. ¿Cuál es el alimento típico o más consumido en su lugar de origen (resguardo)? Plátano machaca, carne, pesca.		
8. ¿Cuál es el alimento que usted más consume ahora? Arroz, frijol, toda comida.		
9. ¿Cómo son sus relaciones culturales con otros grupos indígenas en la ciudad? No hay		
10. ¿Se le enseña la lengua Embera, a las nuevas generaciones? Sí hay que hablar lengua Embera, no tanto español.		



FORMATO DE ENTREVISTA		N° 06
Lugar: Vivienda Barrio El salado cuatro esquinas		
Fecha: 12 de abril de 2017		
NOMBRES Y APELLIDOS: Yesid Forastero Tunay		EDAD: 19 años
ESTADO CIVIL: Soltero		
N° DE HIJOS: Sin hijos		
LUGAR DE PROCEDENCIA: Alto Baudó-Chocó		
TIEMPO DE RESIDENCIA EN MEDELLÍN: llegamos este año, pero ya hemos viajado antes.		
1. ¿Por qué decidió dejar el Resguardo y venir a Medellín? Me gusta Medellín		
2. ¿Cómo fue su llegada a la ciudad? He venido varias veces, me quedo a estudiar.		
3. ¿Qué factores han dificultado su permanencia en la ciudad? Yo si hablo español, me gusta acá.		
4. ¿Es fácil mantener su identidad de indígena en la ciudad? ¿Por qué? Sí, pero a mi tía no gusta amigos paisa, que ojos rojos y que fuma, eso no gusta.		
5. ¿Qué tipo de rituales practicaban en el Resguardo, y en qué consistían? Bañar en el río, pintar jagua, pescar y cazar, no gusta tejer eso mujer.		
6. De esos rituales ¿Cuáles practican aún aquí en la ciudad? Nada de eso hago acá, hablar Embera sí.		
7. ¿Cuál es el alimento típico o más consumido en su lugar de origen (resguardo)? La carne cerdo, pescado, plátano y yuca.		
8. ¿Cuál es el alimento que usted más consume ahora? Hay más comida diferente, arroz, papa.		
9. ¿Cómo son sus relaciones culturales con otros grupos indígenas en la ciudad? Con tía que vive en Prado, también es Embera y no más.		
10. ¿Se le enseña la lengua Embera, a las nuevas generaciones? Aquí (se refiere a la casa) habla Embera, en calle español.		



FORMATO DE ENTREVISTA		N° 07
Lugar: Vivienda Barrio El saludo cuatro esquinas		
Fecha: 12 de abril de 2017		
NOMBRES Y APELLIDOS: Byron Forastero Tunay		EDAD: 13 años
ESTADO CIVIL: Soltero		
N° DE HIJOS: Sin hijos		
LUGAR DE PROCEDENCIA: Alto Baudó-Chocó		
TIEMPO DE RESIDENCIA EN MEDELLÍN: años aprox.		
1. ¿Por qué decidió dejar el Resguardo y venir a Medellín? Hemos venido desde antes, voy es seguir estudiando acá, por eso me quedo		
2. ¿Cómo fue su llegada a la ciudad? Es muy lejos y llegamos donde tía Yamileth		
3. ¿Qué factores han dificultado su permanencia en la ciudad? El colegio es duro para hablar en español, hay que escuchar bien lo que profe habla.		
4. ¿Es fácil mantener su identidad de indígena en la ciudad? ¿Por qué? A mí me gusta acá, tengo amigos, me gustan motos y arete (el joven tiene perforada la oreja, Luz la madre manifiesta que eso no es tradición en los Embera)		
5. ¿Qué tipo de rituales practicaban en el Resguardo, y en qué consistían? Pintar jagua, pescar, cazar, bañar río, no tejer.		
6. De esos rituales ¿Cuáles practican aún aquí en la ciudad? El idioma sí Embera, lo otro no.		
7. ¿Cuál es el alimento típico o más consumido en su lugar de origen (resguardo)? Mucho pesca y plátano y yuca.		
8. ¿Cuál es el alimento que usted más consume ahora? Me gusta toda comida de acá.		
9. ¿Cómo son sus relaciones culturales con otros grupos indígenas en la ciudad? Con tía de Prado casi no gusta ir, me gustan mis amigos de por acá.		
10. ¿Se le enseña la lengua Embera, a las nuevas generaciones? Sí.		