



Hombres y mujeres en el ejercicio de estrategias de subsistencia alimentaria: Caso de la comunidad indígena Polines en Chigorodó-Antioquia

Rogence Veloza Cárdenas

Tesis de maestría presentada para optar al título de Magíster en Intervención Social

Asesora

Nora Eugenia Muñoz Franco, Doctor (PhD) en Salud Pública

Universidad de Antioquia

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas

Maestría en Intervención Social

Medellín, Antioquia, Colombia

2023

Cita	(Veloza Cárdenas, 2023)
Referencia	Veloza Cárdenas R. (2023). <i>Hombres y mujeres en el ejercicio de estrategias de subsistencia alimentaria: Caso de la comunidad indígena Polines en Chigorodó-Antioquia</i> [Tesis de maestría]. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
Estilo APA 7 (2020)	



Maestría en Intervención Social, Cohorte I.
 Grupo de Investigación Intervención Social.
 Centro de Investigaciones Sociales y Humanas (CISH).



CRAI María Teresa Uribe (Facultad de Ciencias Sociales y Humanas)

Repositorio Institucional: <http://bibliotecadigital.udea.edu.co>

Universidad de Antioquia - www.udea.edu.co

Rector: John Jairo Arboleda Céspedes

Decano: Alba Nelly Gómez García

Jefe departamento: María Edith Morales Mosquera

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión de los autores y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad de Antioquia ni desata su responsabilidad frente a terceros. Los autores asumen la responsabilidad por los derechos de autor y conexos.

Dedicatoria

A las mujeres y hombres Embera que habitan desde sus ancestros la Serranía del Abibe y hoy conforman la comunidad de Polines.

A Nora Eugenia Muñoz Franco por su paciencia y respaldo a esta causa.

A doña Gloria y Xiliana Tafur por el voto de confianza.

A los hermanos Abadía Mosquera por su hospitalidad, en especial a Wisthon por las reflexiones aportadas.

Al grupo de los residuales, por las risas y fraternidad brindada en este proceso de formación.

A mi familia por haberme enraizado en la región de Urabá, territorio que atraviesa mi historia personal y aspiraciones Políticas.

Tabla de contenido

Resumen.....	8
Abstract.....	9
Introducción.....	10
Capítulo uno: Memoria metodológica del proceso.....	13
1.1 Contexto de la investigación.....	13
1.2 Ponerse las botas y caminar: Primeros pasos del proceso.....	14
1.3 Tejiendo saberes entre parumas y botas.....	18
Capítulo dos: Entre nosotros era muy famoso ¡Polines!.....	26
2.1 Nosotros hicimos y un caserío acá.....	31
2.2 La tierra es la mamá de nosotros: Polines como resguardo indígena.....	38
2.3 La organización fue un movimiento, el tiempo acomodó a la gente.....	44
2.4 Ahí nos quedamos, ahí soportamos y seguimos.....	54
Capítulo tres: experiencias y prácticas soberanas desde el fogón.....	61
3.1 Soberanía alimentaria y experiencias en tensión.....	61
3.1.1 Soberanía alimentaria y espiritualidad.....	63
3.1.2 Embera dice dos experiencias: Soberanía alimentaria VS seguridad alimntaria.....	69
Capítulo cuatro: Hombres y mujeres en el ejercicio de estrategias de subsistencia territorial.....	77
4.1 Prestar voluntad: El convite como organización comunitaria para el trabajo.....	77
4.2 Redes de subsistencia.....	85
4.2.1 Apenas íbamos por la sal a Chigorodó: Baja dependencia de mercados externos.....	85
4.2.2 Consumo interno, solidaridad y trueque.....	88
4.3 El destino de todos los días: Mujeres, economías productivas y del cuidado.....	91
4.4 Prácticas productivas de un cazador triste.....	98

4.5 Así sí trabaja uno feliz: Dualidad y complementariedad entre hombres y mujeres.....	106
Capítulo cinco: Nosotros antes pensábamos colectivo. Cambios disruptivos en las estrategias de subsistencia en Polines.....	112
5.1 Irrupción de mercados externos.....	115
5.2 El terreno va cada día disminuyendo.....	120
5.2.1 Territorio minado	122
5.2.2 La población va ampliando entonces el terreno va quedando pequeño	128
5.2.3 Ya los colonos están bajitos	131
5.3 Río enfermo y tierra cansada	135
5.3.1 Reducción de la biodiversidad	138
5.4 Expropiación de medios de vida.....	142
Capítulo seis: Tensiones intergeneracionales: Intrusión del pensamiento blanco	148
6.1 Educación de los viejos	150
6.1.1 Solamente a uno lo guiaban los viejos	153
6.1.2 Embera siempre vive monte, fresquecito	155
6.2 Irrupción de la educación occidental en Polines	157
6.3 Cambio de pensamiento	162
Capítulo siete: Prestar voluntad: En búsqueda de caminos para la soberanía alimentaria y el buen vivir en Polines	167
7.1 Interculturalidad crítica y soberanía alimentaria	169
7.2 Rol del “profesional” que “acompaña”	173
7.3 Dimensión contextual	175
7.4 Dimensión ontológica.....	177
7.5 Metodología.....	178
7.5.1 Alcances... ..	179
7.5.2 Fase 1. Nuestro origen-nuestro futuro.....	179

7.5.3 Fase 2. Explorando lo común y reconociendo lo diferente	180
7.5.4 Fase 3. poderes y sus interacciones	180
7.5.5 Fase 4. Re-existencias y mundos posibles	180
7.6 Dimensión ética-política:.....	181
7.7 Resultados esperados	181
Conclusiones y recomendaciones	182
Referencias.....	186

Lista de figuras

Figura 1 Armonización de apertura para circulo de la palabra en Polines.	18
Figura 2 Mapa de Polines y otras comunidades indígenas de Chigorodó.	26
Figura 3 Fundaciones y poblamiento de Urabá (1535-1986).	31
Figura 4 Actividad guerrillera en Urabá: Guerrilla liberal (1950) y Ejército Popular de Liberación (1991).	44

Lista de tablas

Tabla 1 Fases de los alcances.....	181
---	-----

Resumen

Este informe es el resultado de un proceso investigativo en perspectiva intercultural crítica que versa sobre un ejercicio comprensivo de experiencias humanas alrededor de la Soberanía Alimentaria y Estrategias de Subsistencia Alimentaria adelantadas por hombres y mujeres de la etnia Embera Eyabida, habitantes del Resguardo Indígena Polines, localizado geográficamente en el municipio de Chigorodó, Urabá Antioqueño. Entre las coyunturas particulares que atraviesan las historias, significados y saberes documentados en este trabajo se destacan las disputas territoriales que entrecruzan la presencia histórica de agrupaciones armadas insurgentes y contrainsurgentes, así como experiencias organizativas que han posibilitado formas de resistencia y re-existencia para la permanencia y defensa del territorio. Los hallazgos de la investigación permiten reconocer la manera en que las prácticas de subsistencia alimentaria, en el contexto de la comunidad indígena de Polines, demandan de relaciones de género basadas en la complementariedad, reciprocidad y solidaridad. De otro lado, se destaca la importancia que tiene la transmisión intergeneracional de saberes ancestrales en la preservación de prácticas productivas y de subsistencia que reivindican un lazo estrecho con la naturaleza y el territorio; sin embargo, la intrusión vertical de instituciones y lógicas coloniales generan rupturas con las formas de relacionamiento territorial y las estrategias tradicionales de subsistencia alimentaria. Finalmente, el informe propone un modelo de intervención social que tiene por principio contribuir a la recuperación de relaciones intergeneracionales, en virtud de la preservación de saberes ancestrales vinculados a prácticas de subsistencia alimentaria.

Palabras clave: soberanía alimentaria, medios de vida, género, territorio, decolonialidad, interculturalidad crítica.

Abstract

This report is the result of a research process in a critical intercultural perspective that deals with a comprehensive exercise of human experiences around Food Sovereignty and Food Subsistence Strategies developed by men and women of the Embera Eyabida ethnic group, inhabitants of the Polines Indigenous Reservation, geographically located in the municipality of Chigorodó, Urabá Antioqueño. Among the particular junctures that cross the stories, meanings and knowledge documented in this work are the territorial disputes that intersect the historical presence of armed insurgent and counterinsurgent groups, as well as organizational experiences that have made possible forms of resistance and re-existence for the permanence and defense of the territory. The research findings allow us to recognize the way in which food subsistence practices, in the context of the indigenous community of Polines, demand gender relations based on complementarity, reciprocity and solidarity. On the other hand, the importance of the intergenerational transmission of ancestral knowledge in the preservation of productive and subsistence practices that claim a close link with nature and territory is highlighted; However, the vertical intrusion of colonial institutions and logics generates ruptures with the forms of territorial relations and traditional strategies of food subsistence. Finally, the report proposes a model of social intervention whose principle is to contribute to the recovery of intergenerational relationships, by virtue of the preservation of ancestral knowledge linked to food subsistence practices.

Keywords: food sovereignty, livelihood, gender, territory, decolonization, critical interculturality.

Introducción

La presente investigación se orientó al reconocimiento de realidades culturales que se enmarcan en formas de ser, estar, hacer y pensar el territorio y la alimentación desde representaciones distintas a las impuestas por estructuras de poder global. En el centro de esta realidad se sitúa a hombres y mujeres de la comunidad indígena Embera¹ de Polines en Chigorodó-Antioquia. A partir de la reproducción de estrategias ancestrales de subsistencia los hombres y mujeres que habitan Polines, dan cuenta de lógicas de existencia sustancialmente disidentes con respecto al sistema capitalista; no obstante, son cada vez más expuestas a distintos mecanismos de presión y cooptación colonial.

Este estudio permitió, en términos de pertinencia política, la generación de reflexiones críticas sobre la base de las relaciones interculturales que se entretienen en Polines; tal es el caso de la organización social de hombres y mujeres de dicha comunidad, para la reproducción de prácticas vinculadas a la soberanía alimentaria y la mediación de actores –estatales y no estatales- con los que tienen lugar relaciones de poder históricas. Igualmente, los resultados permiten ser un insumo para visualizar escenarios que, desde la Interculturalidad crítica como proyecto político y decolonial, se piensen aspectos concernientes a la construcción de paz territorial y al reconocimiento de la autonomía de pueblos originarios como el Embera, pues, se parte de cuestiones vitales como la autonomía en la producción y distribución local de alimentos como base importante del Buen Vivir y la permanencia en el territorio en condiciones dignas.

Como contribución académica se abordan reflexiones desde perspectivas analíticas de género en el escenario de pueblos indígenas y los sistemas de vida comunitarios que atraviesan la relación subjetiva entre hombres y mujeres. La interpelación de lecturas de género, ancladas a lógicas occidentales emerge de una apuesta teórica y metodológica, fundada en la Interculturalidad crítica y la Decolonialidad. Bajo esta óptica, esta investigación expresa como causa política, el reconocimiento de otros saberes epistémicos que surgen de la cooperación entre hombres y mujeres para la generación de prácticas de soberanía alimentaria.

¹ Se enuncia la denominación étnica Embera sin tilde dado que en la documentación revisada del Cabildo Mayor Indígena de Chigorodó y la Organización Indígena de Antioquia la emplean de dicha forma, particularmente en referencia al pueblo Embera Eyabida.

De acuerdo con el abordaje hecho en perspectiva intercultural crítica y decolonial, se pudieron develar estructuras de poder vinculadas al agrietamiento de sistemas de vida comunitarios, relacionados con la soberanía y la autonomía alimentaria y que dependen de las relaciones tejidas entre hombres/mujeres, jóvenes/mayores, Embera/territorio. La intrusión de poderes coloniales a través de la educación occidental y la imposición de lógicas de saber, de ser, incluso, el mismo ejercicio del poder; se expresan de manera particular en Polines y en esa medida, son abordados a lo largo de la presente investigación. Es importante aclarar que, dada la alta complejidad y profundidad de matices que contiene lo anterior, se decidió no ahondar en ello; sin embargo, sí se plantearon interpretaciones al respecto y se propuso su discusión.

Directamente con la comunidad, el proceso investigativo buscó ser un acercamiento a espacios de diálogo interno; de tal forma que fuese posible aventurarse a reconocer debates y contradicciones que surgen en medio de un universo de relaciones complejas en el territorio, de los roles productivos designados a hombres y mujeres respecto a la consecución de los alimentos, así como las relaciones asimétricas de poder con actores armados y no armados. A partir de la exploración de este entramado de relaciones, se buscó reconocer aspectos claves para estimular y buscar caminos propios que contribuyan a la emergencia de formas de resistencia y re-existencia en el contexto de Polines.

Este trabajo se estructuró en siete capítulos. En el primer capítulo se abordó la situación social y comunitaria que da lugar al estudio, las incertidumbres generadas alrededor de dicha realidad y la memoria metodológica en la que se describieron, de manera reflexiva, los aportes de la perspectiva de Interculturalidad crítica al proceso y la construcción participativa de saberes.

El segundo capítulo se centró en la contextualización territorial; con el fin de dar cuenta de asuntos propios del paisaje y del escenario geográfico en el cual se desarrolla la vida comunitaria de quienes habitan Polines, así como la aproximación a la historia de poblamiento de la comunidad, el proceso organizativo que dio lugar a la constitución de Polines como resguardo, en 1987 y las tensiones territoriales con distintos actores, que han influido sobre las dinámicas de poblamiento territorial y han generado paradojas conflictivas con prácticas ancestrales de producción y consecución de alimentos.

El tercer capítulo abarcó las concepciones de hombres y mujeres de Polines alrededor de la alimentación, que son suscitadas por la correlación entre prácticas productivas asociadas a la

soberanía alimentaria y creencias espirituales; acercándonos con esto, al entramado subjetivo que se da entre la vida espiritual, los mitos de origen y su vinculación con las relaciones de género. Por su parte, el cuarto capítulo se enfoca en el abordaje de las estrategias de subsistencia emprendidas en la comunidad y que dan lugar a representaciones del trabajo no mediatizadas por el salario. Asimismo, se resaltan formas organizativas como el Convite, las redes de subsistencia tejidas en torno a la solidaridad y la reciprocidad y, de manera transversal, se remiten la participación diferenciada y colaborativa de hombres y mujeres en el ejercicio de estas actividades.

El quinto capítulo incursionó en los cambios disruptivos que tiene sobre la vida comunitaria, la imposición de poderes coloniales que van progresivamente cooptando y desfigurando los modos y medios de subsistencia local. El capítulo seis se caracteriza por emerger en el desarrollo del proceso investigativo pues previamente no había sido una cuestión contemplada. La realidad comunitaria encontrada en Polines impuso la necesidad de abordar la ruptura en las relaciones intergeneracionales como uno de los puntos nodales que refleja en buena medida la operación del Patrón Colonial de Poder, negando saberes-otros y desconociendo nociones de bienestar como el “buen vivir” para imponer aspiraciones de “calidad de vida” desde la lógica de occidente como único camino posible.

El capítulo siete adquirió una postura autocrítica y propositiva, en términos de consideraciones contextuales para concebir un modelo de acompañamiento que, desde la intervención social, se sume y coopere con las luchas reivindicativas y demandas de autonomía que surgen desde comunidades indígenas como la aquí referida y que asisten a la soberanía y autonomía alimentaria como camino de resistencia y re-existencia. Finalmente, se ponen de presente una serie de reflexiones y consideraciones surgidas como parte del desarrollo del proceso investigativo y generación del informe.

Capítulo uno: Memoria metodológica del proceso

1.1 Contexto de la investigación

Es oportuno señalar que buena parte de los estudios hechos en torno a la soberanía alimentaria, tienden a estar atravesados por un enfoque político y a la documentación de sistemas agrícolas y alimentarios alternativos. En relación con el primer caso, se han emprendido indagaciones sobre la relación entre la soberanía alimentaria y políticas públicas, legislaciones, comercialización de alimentos en mercados locales y reformas agrarias (Cabanés Morote & Gómez López, 2014; López-Giraldo & Franco-Giraldo, 2015). Algunos estudios en este campo sugieren la necesidad de avanzar en el fortalecimiento de políticas agrarias que favorezcan la soberanía alimentaria; la cual se ve cada vez más en riesgo, debido al modelo neoliberal que promueve un mercado alimentario sin regulación, afectando a pequeños y medianos productores; al tiempo que incentiva los monocultivos y el uso de transgénicos y fertilizantes químicos (Carrasco & Tejada, 2008; Sarsaneda del Cid, 2015; Stedile & Carvalho, 2010).

De otro lado, en algunos estudios que versan sobre sistemas productivos alternativos, ha prevalecido un marcado interés por describir prácticas productivas en contextos locales y los grupos poblacionales priorizados, corresponden a poblaciones campesinas y comunidades indígenas (Franco & Tobasura, 2007; Palacio & Nieto, 2013; Vivas, 2012). En esta misma línea temática, existen investigaciones que toman el género como una variable importante; sin embargo, se tiende a focalizar el rol de la mujer en los sistemas de producción agrícola familiar y poco se trabaja desde una perspectiva que involucre a los hombres como sujetos que también son atravesados por las relaciones de género y están condicionados por estructuras sociales que prefijan identidades y prácticas socioculturales del ser y hacer para lo masculino y lo femenino (Bridge, 2014; Palacio & Nieto, 2013; Vivas, 2012).

En el contexto colombiano se han hecho investigaciones con el fin de indagar por los efectos del conflicto armado en la soberanía alimentaria de comunidades campesinas e indígenas. Algunos hallazgos aluden a que las afectaciones sobre los sistemas agroalimentarios también generan repercusiones en las dinámicas socioculturales. No solo la cultura alimentaria se ve influenciada por la incorporación de nuevos alimentos, sino que, la presencia de actores armados en los territorios restringe actividades tradicionales como la caza, la pesca y la agricultura familiar

(Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación [FAO] & Colombia. Departamento de Prosperidad Social, 2016; Hernández Quirama et al., 2014; Santa Maldonado & Gálvez, 2008; Villalobos Cárdenas, 2016). Con relación a esto último, es amplio el panorama de las afectaciones sobre patrones culturales que giran alrededor de procesos de organización social y de género, asociados a la consecución de alimentos

En el caso particular del resguardo Polines, no fue posible localizar estudios puntuales que den cuenta de las relaciones que se tejen entre hombres y mujeres ni del papel que juegan estos en los sistemas productivos locales. Esta investigación ha sido una forma de acercamiento a la construcción colectiva de conocimiento sobre esta línea, apelando a saberes de los propios habitantes del resguardo, para coadyuvar en la interpretación de las relaciones subjetivas que son construidas entre hombres y mujeres en cuanto a las estrategias de subsistencia y la manera en que estas se gestionan ante las dinámicas del conflicto armado vivenciadas en el territorio.

1.2 Ponerse las botas y caminar: Primeros pasos del proceso

Es difícil reflexionar sobre la situación actual de los pueblos indígenas de Colombia sin vincular los largos periodos de colonialismo a los cuales se han visto sujetos. La colonización del “Nuevo mundo”, por parte de los Ibéricos en 1492, implicó profundas transformaciones para la vida de los pueblos originarios de la posteriormente llamada “América”. Dichas transformaciones aún persisten debido a las tensiones generadas por continuidad de acontecimientos políticos, sociales, económicos y culturales de la sociedad autodenominada como “mayoritaria” que tiende a absorberlos. En Colombia antes de la Constitución de 1991 los pueblos originarios, al igual que otros grupos étnicos, eran invisibles para el Estado (Henaó Delgado, 2004).

Pese a limitaciones de distinto orden, los pueblos indígenas se han valido de diversos medios para la defensa de sus derechos colectivos; usando disposiciones legales establecidas y apalancando la defensa de sus territorios mediante el apoyo encontrado en el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (O.I.T), suscrito en 1989 (Henaó Delgado, 2004; Manrique et al., 2003). Cabe señalar que las luchas del movimiento indígena colombiano no se reducen a la protección del territorio, pues, vinculado a este, se amparan principios de autodeterminación como las formas autóctonas de producción y reproducción cultural y material; el reconocimiento de

medios de subsistencia y sistemas productivos propios en armonía con la naturaleza y que los acerca a la soberanía y autonomía alimentaria como pueblos originarios (Correa, 2006).

Las diversas luchas emprendidas por pueblos originarios no han sido ajenas al conflicto armado interno que atañe a Colombia, la confrontación armada ha traído consigo la reproducción de diversos hechos victimizantes que de manera directa truncan los procesos organizativos y perpetúan escenarios de dominación y ruptura de sistemas de vida comunitario asociados a la soberanía y autonomía alimentaria. En el departamento de Antioquia habitan aproximadamente 39.098 indígenas, 19.127 de los cuales pertenecen a la etnia Embera Eyabida y se ubican mayoritariamente en subregiones como Occidente y el Urabá Antioqueño (Gobernación de Antioquia & Departamento Administrativo de Planeación, 2016). Esta última subregión, Urabá, ha sido fuertemente azotada por el conflicto armado, las características geoestratégicas de la región han sido de interés constante de grupos armados que quieren controlar la salida al Mar Caribe y la zona fronteriza con Panamá, lugar donde se mueve gran parte del comercio mundial. Particularmente en el municipio de Chigorodó habitan unos 2.143 indígenas Embera distribuidos en 5 comunidades, entre las que se encuentra la comunidad indígena de Polines (Gobernación de Antioquia & Departamento Administrativo de Planeación, 2016).

En Chigorodó hay registrados 1.000 casos de desplazamiento forzado por población indígena hasta el 2016 (Alcaldía de Chigorodó, 2016). Algunos estudios sugieren que la migración de indígenas, principalmente hacia cabeceras municipales, los inserta forzosamente en dinámicas comerciales y de sustitución de la dieta alimentaria tradicional para la incorporación de productos industrializados (FAO & Colombia. Departamento de Prosperidad Social, 2015; Santa Maldonado & Gálvez, 2008). Con respecto a Polines, comunidad anexa al resguardo indígena Polines, nos encontramos a sus 3.530 hectáreas situadas geográficamente sobre la Serranía del Abibe. Esta área ha sido una zona de confrontación histórica entre grupos armados, pues, la Serranía cuenta con corredores estratégicos que conectan con el departamento de Córdoba y el Nudo de Paramillo (Cabildo Mayor Indígena de Chigorodó, 2018; Coordinación Colombia Europa Estados Unidos - Nudo Antioquia, Asociación de víctimas y sobrevivientes del Nordeste Antioqueño, Corporación Jurídica Libertad, Fundación Sumapaz, 2017).

En Polines se han presentado hechos victimizantes por parte de actores armados que hacen presencia en el territorio ancestral, entre los hechos registrados se incluye el irrespeto a la autoridad

y soberanía de los Embera sobre su resguardo, retención y secuestro a miembros de la comunidad, retenes en los caminos transitados, el requerimiento de información sobre líderes de la comunidad o algún dato sobre otros actores armados (Colombia. Ministerio del Interior & Organización Indígena de Antioquia, 2012).

Las dinámicas de conflictividad armada exponen a quienes habitan Polines a complejidades profundas respecto a la gestión de sus necesidades alimentarias en el territorio. Según la FAO (2016) la población subalimentada que vive en países con conflictos armados es casi tres veces mayor que en otros países, esto se debe a que existe una relación directamente proporcional entre los índices de violencia y porcentajes de hambre. Lo anterior se asocia con que los conflictos bélicos generan desplazamiento forzado y abandono de cultivos, al tiempo que desestimulan las economías agrarias (Pérez Osorio, 2016). Otras cifras destacan que las mujeres participan entre el 50% y el 60% de la producción de alimentos a nivel mundial; sin embargo, esta cifra se contrasta con un mayor riesgo de sufrir inseguridad alimentaria por parte de las mujeres que en el mundo es de 8,0 frente al de los hombres es de 7,5. Para el caso de América latina la probabilidad es de 8,4 las mujeres y 6,9 para los hombres (FAO et al., 2018).

En el escenario colombiano las poblaciones más afectadas por la problemática de inseguridad alimentaria son las comunidades indígenas. En 2015 la Encuesta Nacional de Situación Nutricional (ENSIN) registró que, en 7 de cada 10 hogares indígenas hay inseguridad alimentaria, a nivel nacional el 10,8% de los niños y niñas indígenas entre los 0 y 4 años sufre de desnutrición crónica. Esta problemática no puede ser pensada como ajena a las embestidas del conflicto armado, con las que son forzados a vivir los pueblos originarios en sus territorios. Tan solo en los indígenas Embera, el conflicto armado ha generado cambios significativos en los hábitos alimentarios y en las dinámicas socioculturales, que incluyen la incorporación de alimentos industrializados en su dieta alimentaria y la inserción de los hombres a trabajos como peones en fincas (Hernández Quirama et al., 2014; Santa Maldonado & Gálvez, 2008).

Ahora bien, los hombres y mujeres de Polines, en general, han hecho una ocupación histórica de la Serranía del Abibe y la región de Urabá, incluso, mucho antes de la titulación del territorio como resguardo en 1987. No obstante, la ocupación de estos territorios ha estado mediada por distintas tensiones, como los procesos de expansión de la agroindustria bananera que ha ido llevando cada vez más a los pueblos indígenas de la región, hacia las márgenes de los centros de

poder construidos alrededor del llamado “Eje Bananero”. El estrechamiento de los territorios, tanto por la expansión del capital como por las confrontaciones armadas, supone cambios no solamente en las estrategias y medios de vida comunitario, sino también, en las dinámicas de organización para el trabajo en las que participan hombres y mujeres desde roles y representaciones de género singulares como pueblo indígena.

La presencia de actores armados en la comunidad indígena de Polines es un factor con el cual se encuentran forzados a interactuar, al igual que con otros actores institucionales que irrumpen en procesos socioculturales propios, ligando a hombres y mujeres a escenarios formativos que, desde la educación occidental y programas de asistencia social pretenden instaurar visiones foráneas y occidentalizadas del mundo, que no se compadecen con las realidades y patrones de existencia comunitaria. Como lo señala Lugones (2017) las relaciones de jerarquía impuestas por el colonialismo no sólo se ciñen en el ámbito de las interacciones entre colonizadores y colonizados, sino que, también se aplican al interior de las mismas sociedades colonizadas, introduciendo una visión binaria y dicotómica entre hombres y mujeres. De manera que aquí pueden suscribirse la inducción a cambios en la organización social y ancestral de pueblos originarios en escenarios tan diversos como distribución de roles para la consecución de alimentos a través de actividades como la agricultura familiar y comunitaria, la caza, la pesca, etc.

En este marco, la forma en la cual se configuran prácticas sociales de resistencia como la Soberanía alimentaria, ejercicio donde hombres y mujeres participan activamente, pasa por el reconocimiento de interacciones sociales mediatizadas por relaciones de poder particulares, que se inscriben en otras lógicas de existencia y, por tanto, deben ser hiladas desde ahí. En virtud de lo expuesto, el presente estudio se propició a partir de la generación de inquietudes y preguntas respecto a: ¿De qué manera los hombres y mujeres de Polines se organizan para producir y conseguir los alimentos que consumen? ¿Cómo hacían los y las mayores para conseguir la comida en su momento? y, fundamentalmente, ¿Cómo hombres y mujeres configuran prácticas de soberanía alimentaria en la Comunidad Indígena Polines de Chigorodó, ante la persistencia histórica de actores armados en el territorio?

De acuerdo con este último interrogante, mediante el presente proceso investigativo se buscó como objetivo general, comprender los procesos de configuración de prácticas de soberanía alimentaria entre hombres y mujeres de la Comunidad Indígena Polines de Chigorodó, ante la

persistencia histórica de actores armados en el territorio. A su vez, para dar respuesta a la empresa aquí trazada se plantearon como objetivos específicos; indagar por la percepción que los hombres y las mujeres tienen alrededor de sus vivencias sobre soberanía alimentaria en la comunidad indígena de Polines, describir las prácticas de soberanía alimentaria desarrolladas por hombres y mujeres de la comunidad indígena Polines y finalmente, identificar la presencia de relaciones interculturales en la comunidad indígena Polines, en torno a las prácticas de soberanía alimentaria.

A partir de los hallazgos y reflexiones suscitadas por el estudio, se buscó proponer desde la intervención social y la perspectiva de interculturalidad crítica, aspectos claves para la implementación de un modelo de acompañamiento comunitario centrado en la promoción y fortalecimiento de la soberanía alimentaria como principio de autonomía.

1.3 Tejiendo saberes entre parumas y botas

Figura 1

Armonización de apertura para círculo de la palabra en Polines, fotografía tomada el 14 de febrero de 2020



La apuesta metodológica de esta investigación se orientó a partir de la perspectiva de interculturalidad crítica, en virtud de lo cual se procuró un ejercicio de construcción dialógica y horizontal con habitantes del resguardo indígena Polines, descendientes del pueblo originario Embera Eyabida. Partiendo de esta perspectiva se emprendió la exploración del reconocimiento de diversidades subjetivas y epistémicas, vinculadas a prácticas comunitarias de soberanía

alimentaria en un territorio cruzado por múltiples tensiones, como lo es la Serranía del Abibe en el Urabá Antioqueño.

Para autoras como Walsh (2009) la interculturalidad en un sentido puramente crítico no existe por sí misma, en lugar de ello se asume como:

Una estrategia, acción y proceso permanente de relación y negociación *entre*, en condiciones de respeto, legitimidad, simetría, equidad e igualdad. Pero aún más importante es su entendimiento, construcción y posicionamiento como proyecto político, social, ético y epistémico -de saberes y conocimientos- que afirman en la necesidad de cambiar no solo las relaciones sino también las estructuras, condiciones y dispositivos de poder que mantienen la desigualdad, inferiorización, racialización, discriminación. (p. 7)

En este sentido, los escenarios aquí explorados, soberanía alimentaria y territorio, además de encontrarse conectados entre sí, se hacen posibles a partir del reconocimiento de las formas de existencia gestadas entre hombres y mujeres Embera, quienes asumen roles plurales, configurando formas de interacción particular que pueden ser diferenciadas o complementarias según el contexto en que son reproducidas.

Ahora bien, la exploración de subjetividades y formas epistémicas propias no se limita al hecho de ampliar los conocimientos sobre realidades sociales, políticas y culturales del Resguardo Polines; de igual importancia se ponen en tensión estas realidades con múltiples actores y poderes que cohabitan en este escenario y con los que interactúan hombres y mujeres Embera, desde representaciones subjetivas propias y lugares de enunciación que les han sido asignados a lo largo de su historia como pueblo originario. En palabras de Walsh (2009) refiriéndose a la interculturalidad crítica “No partimos del problema de la diversidad o la diferencia en sí, sino del problema Estructural-Colonial-Racial” (p. 7). En otras palabras, trasciende la tipificación de las diferencias para interpelar asimetrías y desigualdades sociales que tienen un origen colonial y se expresan en escenarios como el saber, el trabajo y el género.

Dicho lo anterior, es necesario referir que al interior de Polines sus habitantes cuentan con un propio sistema de pensamiento, en este sistema la oralidad y el hacer cotidiano, juegan un papel fundamental en actividades tan variadas como el agenciamiento de medios de vida afines a la soberanía alimentaria o la defensa del territorio, así como muchas otras actividades sobre las

cuales, hombres y mujeres configuran sus propias formas de ser y estar en un escenario territorial cruzado por actores en disputa.

De otro lado, la interculturalidad crítica no es una perspectiva ajena a la decolonialidad, como lo nombra Walsh (2016) “Desde abajo la interculturalidad y la decolonialidad caminan juntas” (p. 3). Ambos proyectos apuntan al desmonte de las estructuras y dispositivos de poder colonial que niegan y excluyen formas de existencia no alineadas con los intereses de occidente y ejercen dominio sobre diversos ámbitos de la vida. Bajo esta apuesta la interculturalidad adopta un sentido transformativo ejercido a partir de acciones como la afirmación de lo propio y la superación de la diferencia colonial para luego dar lugar a la interrelación en condiciones simétricas de poder (Walsh, 2016).

Partiendo de cuestiones como el reconocimiento de lo propio y la superación de la diferencia colonial, se hacen necesarios ejercicios colectivos de pensamiento con hombres y mujeres. En Polines estos ejercicios estuvieron apoyados fundamentalmente en dos aspectos: el reconocimiento de roles duales entre hombres y mujeres y El Embera Bedea².

En Polines, al igual que en otros pueblos originarios, no es lícito introducir una visión occidental de género que nuble el reconocimiento de relaciones particulares establecidas por hombres y mujeres en determinados contextos. Como bien lo plantea Segato (2016) “En esa atmósfera colectiva y comunitaria no hay englobamiento, no hay sujeto universal, hombre con H mayúscula catapultado por el humanismo colonial-moderno a la posición de Sujeto Universal, ni enunciados de valor general capaces de representar a todos” (p. 93). Al respecto, en lugar de un posicionamiento de lo masculino como ser auto-referenciado, se propone el reconocimiento de relaciones duales entre hombres y mujeres. Esto además de tener un valor analítico profundo, también conlleva implicaciones metodológicas apropiadas durante el ejercicio investigativo.

Dentro de las implicaciones referidas se incluye la participación de hombres y mujeres a lo largo de todo el proceso de concertación con distintos colectivos de la comunidad; el reconocimiento del valor político y cultural que tienen tanto los espacios “públicos” como “domésticos” y una consecuente ruptura con la lectura binaria de estos. Así mismo, se tuvo en cuenta el acercamiento y adecuación de instrumentos investigativos a partir de los intereses

² Lengua materna.

comunes y diferenciados que se presentaron entre hombres y mujeres Embera que hicieron parte del proceso. De otro lado, al tiempo que se asumió esta perspectiva, se entendió que, en las formas de organización alimentaria configuradas en Polines, tanto hombres como mujeres asumen roles y responsabilidades entre los cuales transitan y tejen relaciones de poder y formas de resistencia.

Por otra parte, el Embera Bedea, siendo la lengua materna de los Embera como pueblo originario, no solo agrupa un sistema de códigos dispuestos para la comunicación; sino que, también integra y cobija su propio sistema de pensamiento y la transmisión de saberes tan variados como cazar, pescar, sembrar, rituales de abundancia, entre otros. Reconocer la importancia del Embera Bedea en la construcción y exploración de subjetividades no fue una cuestión a priori al ejercicio investigativo, pues el desarrollo de este y la posibilidad del diálogo habitual con habitantes de la comunidad, fue lo que permitió dimensionar y asumir un valor que estaba más allá de lo instrumental para permitir situar una amplia gama de aspectos representacionales, simbólicos y del transcurrir mismo de la vida en el territorio.

Así pues, en los espacios de concertación generados al inicio de la investigación con las autoridades indígenas (Cabildo Mayor Indígena de Chigorodó, Cabildo local de Polines y su equipo de trabajo) se contempló en un primer momento, que dentro del grupo de personas que apoyarían el proceso se contaría con participantes que tuvieran un dominio significativo del castellano; no obstante, los primeros diálogos pusieron de manifiesto no solo limitaciones metodológicas, sino también, la reproducción de relaciones de poder asimétricas por cuanto se condicionaba un idioma como preferencial siendo este último una necesidad vinculada más a las limitaciones del investigador que a quienes participarían en el proceso.

Otra de las limitaciones que se halló, fue que, dentro de la comunidad los hombres son quienes tienden a tener un mayor dominio del castellano, lo cual desplazaba la participación de las mujeres, derivando en una necesaria abdicación del propósito del estudio y la perspectiva intercultural. Posteriormente, el ejercicio intenso de traducción por parte de los y las participantes, no permitía un diálogo fluido; por tanto, al intentar narrar su vida al interior de la comunidad se quedaban por fuera elementos fundamentales, que permitían dar cuenta de sus creencias y del universo simbólico y representacional que hace parte del pensamiento propio de hombres y mujeres Embera.

Tomando en cuenta las condiciones expuestas anteriormente, se vinculó estrechamente al proceso a dos miembros de la comunidad con quienes se tenía una relación de amistad previa, Arles Bailarín y Celi Domico. Con ambos se socializó de forma amplia el proyecto y manifestaron interés por hacer contribuciones al mismo. De manera que, con el apoyo de ambos, se ejecutaron actividades grupales y conversaciones en las que se privilegió el Embera Bedea. Es de resaltar que la participación de Arles Bailarín y Celi Domico no se limitó al ejercicio de intérpretes, sino que también contribuyeron, desde su propio pensamiento, a la planeación y análisis del proceso.

En otros espacios de concertación ejecutados, se vinculó al Comité de mujeres y a distintos líderes y lideresas de la comunidad. En estos espacios se socializó el proyecto y se cotejó con intereses y necesidades locales, de forma tal, que se establecieron acuerdos de cooperación mutua e incluso se pactaron los instrumentos metodológicos a emplear para la construcción participativa de la información. De un lado, se propuso por parte del Comité de mujeres, la realización de una huerta escolar como parte del proceso investigativo y se indicó a qué mayores de la comunidad acudir para conocer a través de ellos y ellas, la historia comunitaria de Polines y las formas de organización social para el trabajo y la consecución de los alimentos en el territorio. Con estos personajes sugeridos, se llevaron a cabo conversaciones en las que se apeló a la memoria oral como vía para reconocer los contextos de procedencia y las formas del transcurrir mismo de la vida cotidiana.

Atendiendo a los intereses y pactos realizados con la comunidad se continuaron realizando visitas a la misma, con el fin de continuar generando cercanía con sus habitantes a partir de espacios de diálogo informal que, si bien no se inscribieron como un instrumento metodológico en el sentido convencional, contribuyeron al reconocimiento de actores locales y a generar un panorama amplio sobre la vida comunitaria en Polines. Se participó en calidad de asistente en jornadas deportivas, asambleas del cabildo local, ensayos del grupo de danza tradicional y encuentros pedagógicos del programa de primera infancia que opera en la comunidad, incluso, se apoyó a la docente de dicho programa en la construcción de planeaciones educativas.

Durante el desarrollo de la investigación se grabaron ocho relatos de conversaciones con hombres y mujeres de la comunidad. Previo a la realización de las grabaciones, se hicieron encuentros individuales en los que se socializó de forma personal el proyecto y se procuró el establecimiento de un vínculo de confianza. Las conversaciones fueron en Castellano y Embera

Bedeá, los y las participantes eran libres de hablar en el idioma que se sintieran más cómodos. La traducción de las grabaciones se hizo con el apoyo de Arles Bailarín y Celi Domico, dicha traducción implicó un ejercicio de diálogo en el que se hizo un esfuerzo por mantener fidelidad al pensamiento propio, razón por la cual se acepta y respeta la existencia de palabras o frases que no son susceptibles de traducción por cuanto se altera inevitablemente su significado.

En lo que atañe al trabajo realizado con el comité de mujeres; se hizo posible reflexionar, a través de círculos de la palabra, sobre las formas en que se apropian y habitan el territorio. Del mismo modo, mediante un ejercicio de Cartografía desde el cuerpo, se pudieron reconocer escenarios de participación y disputa, ubicando en él los espacios y escenarios del resguardo reconocidos como significativos por parte de las mujeres. Este último ejercicio, surgió a partir de diálogos informales que permitieron identificar cómo experiencias de trabajo realizados en otros momentos, principalmente en el marco de programas y proyectos del Estado y ONG'S, habían generado desgaste por el uso de instrumentos como la cartografía social en formatos convencionales, por lo que se hacía imperativo pensar en alternativas que permitieran otras formas de diálogo subjetivo.

En este ejercicio se representaba el cuerpo de la mujer Embera a través de una silueta y posteriormente se iba dialogando y ubicando en dicho cuerpo los espacios y escenarios del resguardo reconocidos como significativos por parte de las mujeres. Si bien el ejercicio se orientó para el comité de mujeres, en él también participan algunos hombres; lo que no implicó la consecuente exclusión de unos y otras, teniendo en cuenta la denominación de un colectivo dentro de la comunidad, pues, como ya se expuso, en los contextos comunitarios y colectivos, se reafirma el establecimiento de relaciones duales entre hombres y mujeres.

Los demás encuentros que se programaron con el Comité de mujeres y otros líderes y lideresas de la comunidad para seguir avanzando en ejercicios de reflexión conjunta tuvieron que ser suspendidos como consecuencia de la emergencia sanitaria de alcance global, que fue declarada en el país a finales del mes de marzo del 2020 por el SARS-COV-2 (COVID-19). A partir de la declaración de dicha emergencia, el mismo cabildo mayor de Chigorodó emitió un comunicado que subrayaba la prohibición de ingreso de personas Capuña³ a las comunidades indígenas del

³ No indígena, también denominado como libre.

municipio. Además de frustrarse la posibilidad de encuentros grupales, también se hizo inviable poder participar en las actividades de siembra que, según el calendario ecológico, se realizan entre los meses de abril y mayo.

La emergencia sanitaria desatada por la pandemia obligó a replantear acuerdos y compromisos adquiridos al inicio y en el transcurso de la investigación. Se acordó con Morelia Cuñapa, actual cabildo local de la comunidad de Polines, apoyo en la formulación de proyectos en beneficio de la comunidad. Por otra parte, el compromiso hecho respecto a la huerta escolar se mantiene vigente, antes de la emergencia sanitaria se logró gestionar semillas nativas, con especies que fueron solicitadas por hombres y mujeres que participaron en espacios de concertación inicial, también se aseguraron otros recursos necesarios para la huerta como mallas y alambre. La huerta escolar estaba siendo proyectada como un espacio para promover el diálogo intergeneracional entre jóvenes –hombres/mujeres- y sabios y sabias de la comunidad; no obstante, dada la emergencia en mención no ha podido ejecutarse.

En lo concerniente a la fase de sistematización y análisis de la información, esta se hizo de forma transversal al ejercicio investigativo. Para este proceso se partió de los relatos con mayores de la comunidad, ubicando en los mismos contextos de procedencia y pensamientos frente al pasado, presente y futuro de la vida comunitaria. Asimismo, conforme se iba avanzando en la depuración de la información, se elaboraron mapas conceptuales. Este ejercicio de análisis e interpretación de datos generados en campo también implicó la triangulación con insumos logrados a partir de la revisión bibliográfica de profesoras y profesores como Catherine Walsh, Rita Segato, Astrid Ulloa, María Lugones, Arturo Escobar, Aníbal Quijano y otros.

Arles Bailarín y Celi Cuñapa, compartieron, a través de conversaciones sus apreciaciones respecto a los hallazgos, los matices y las contradicciones que surgen mientras se intenta tejer un pequeño fragmento de una realidad comunitaria amplia y con profundas raíces históricas como la de Polines; lo que contribuyó con el proceso de análisis y la redacción del informe de investigación.

Ahora bien, dada la coyuntura de la pandemia, no fue posible hacer el ejercicio de validación de resultados con todas las personas que hicieron parte del proceso; sin embargo, los compromisos pactados con la gobernadora y demás participantes de la comunidad siguen vigentes, para seguir avanzando en este proceso que en ningún momento se concibe como agotado, pues, la soberanía alimentaria, de forma similar a la interculturalidad crítica, remiten a un proyecto

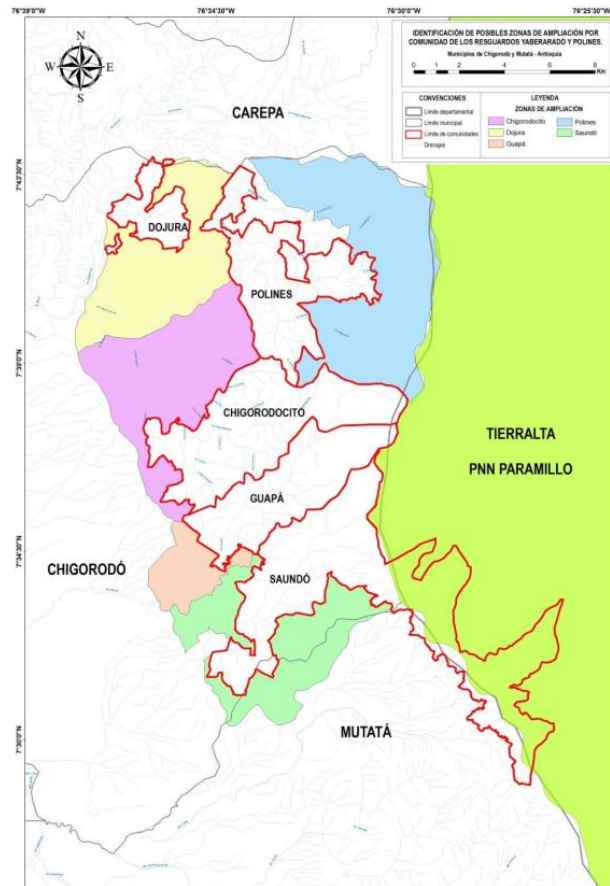
colectivo amplio y de largo aliento que trasciende el ejercicio reflexivo para la promoción de acciones concretas, en favor de la transformación de relaciones estructurales de poder y la reivindicación de otras formas de existencia.

Finalmente, entre los múltiples aportes de la perspectiva de interculturalidad crítica al proceso investigativo, se reconocen dos que tuvieron un lugar transversal durante el proceso. Primero, la estimulación a reconocer e interactuar con la comunidad y la vida comunitaria, tejida en el territorio como hoja de ruta clave para caminar hacia el encuentro con el pensamiento propio, mismo que se vincula a la reproducción de otras formas de existencia. Y, segundo, el favorecimiento de una actitud autocrítica frente a la reproducción de acciones de diferenciación colonial durante el proceso, atendiendo a reconocer e interpelar poderes de origen colonial presentes en el ejercicio investigativo.

Capítulo dos: Entre nosotros era muy famoso ¡Polines!

Figura 2

Mapa de Polines y otras comunidades indígenas de Chigorodó



Nota. Fuente Cabildo Mayor Indígena de Chigorodó & Parques Nacionales Naturales de Colombia (2017, p. 257).

Este apartado en particular aborda la descripción de características sociodemográficas y elementos claves de la geografía en donde se localiza la comunidad indígena Polines; posteriormente abarca la constitución del territorio ancestral como resguardo, así como los procesos migratorios y de desplazamiento asociados al poblamiento de este territorio, elementos que son claves para entender las permanencias y transiciones en las formas de organización comunitaria para el trabajo y la alimentación.

La popularidad de Polines tal y como la describen mayores de la comunidad a la hora de hablar del territorio en el que viven hace más 50 años, estuvo asociada en buena medida a su amplia extensión y diversidad de seres vivos humanos y no-humanos, así como a la abundancia en alimentos. Específicamente Polines se encuentra ubicado en jurisdicción del municipio de Chigorodó en el Urabá Antioqueño, sobre una amplia zona de la Serranía del Abibe, que en sus demarcaciones geográficas,

limita en el costado oriental con el departamento de Córdoba y el Parque Nacional Natural Paramillo; en la zona sur con el Resguardo Yaberaradó, también en jurisdicción de Chigorodó; hacia la zona norte limita con caseríos y potreros que hacen parte del área rural de Chigorodó (Cabildo Mayor Indígena de Chigorodó & Parques Nacionales Naturales de Colombia, 2017).

La comunidad de Polines es poblada por 798 indígenas pertenecientes a la etnia Embera Eyabida⁴ y se distribuyen en 181 familias (Cabildo Mayor Indígena de Chigorodó, 2017). Polines cuenta con un centro poblado conformado por una caseta comunal, en la cual celebran asambleas y otras actividades comunitarias; una iglesia de doctrina protestante conocida como iglesia del Séptimo Día o Adventista, una institución educativa rural bilingüe que incluye los niveles de escolaridad preescolar, básica primaria, secundaria y bachillerato y entre sus docentes hay integrantes de la etnia Embera; y, un cepto indígena empleado por la autoridad tradicional para castigar a quienes infrinjan las normas dentro del territorio indígena. Esta comunidad cuenta con el servicio de energía eléctrica, pero no con alcantarillado ni agua domiciliaria; el agua para el consumo y labores domésticas se recolecta directamente desde el Río Polines y aguas lluvias (Observación de campo, 2 de abril de 2021).

Para llegar a Polines se toma un chivero desde la cabecera municipal de Carepa con dirección al corregimiento de Piedras Blancas. Después, se hace uso del servicio de mototaxi para llegar a una zona conocida como la Luz del Mundo. Una vez en este tramo del trayecto, es posible observar dos casas de colonos, junto a las cuales es común encontrar arrumes de maderos cortados con motosierra. Bajando una pequeña pendiente se llega al cruce del río Piedras Blancas en donde se aprecia escasa vegetación en las orillas y un caudal reducido que se recuesta sobre uno de los bordes del río. Habiendo terminado el tramo de este primer río, se avanza por una manga desde la cual es posible observar en las faldas montañosas de la Serranía del Abibe amplias zonas de deforestación. En lo que queda de trayecto se contemplan extensos potreros con ganado pastando, separado de los potreros un naciente bosque con fines comerciales de una única especie, roble (Observación de campo, 2 de abril de 2021).

La imagen que genera el camino hacia Polines no solo da cuenta de la progresiva degradación de la naturaleza por parte de la intervención antrópica; sino que, también habla de

⁴ Habitante de montaña.

lógicas y dinámicas de mercado que amenaza la vida misma alrededor del territorio indígena. En palabras de Vandana (2014) “Cada recurso vital y viviente del Planeta que mantiene el frágil tejido de la vida se encuentra en proceso de ser apropiado, privatizado y comercializado” (p. 9).

Cabe destacar que el camino a la comunidad no siempre fue el antes mencionado. Sabedores y sabedoras de Polines narran que otrora, el recorrido que ellos hacían para llegar a la cabecera municipal de Chigorodó desde Polines y viceversa, era a través del mismo Río Chigorodó. Este río nace en las montañas de la Serranía del Abibe y atraviesa la comunidad, paseándose por sus Tambos⁵ y amenizando un modo de vida en la que hombres y mujeres establecen una relación estrecha con el río o como le llaman en lengua materna “Dó”. En dialogo con un miembro de la comunidad se narra lo siguiente “Nosotros salíamos río abajo por Chigorodó. Para nosotros sacar el maíz, lo sacábamos río abajo. Así trabajábamos nosotros (...) En esa época que no había carretera” (Robinson, comunicación personal, 15 de enero de 2020)

El viaje se hacía mediante canoas o en champa, una vez lista la embarcación se emprendía la marcha por el Río Chigorodó que se encontraba con los Ríos Polines y Piedras Blancas, haciéndose más grande. El río sirvió como ruta de comercio y movilidad interna, operó de esta forma hasta principios del año 2000, hasta que la progresiva reducción del caudal del río afectó su navegabilidad. En conversaciones ocasionales con habitantes de mayor edad se escucha la remembranza del río que era navegable, la pérdida del caudal la atribuyen al corte de madera a orillas de este y en la Serranía (Comunicación personal en campo, 6 de noviembre de 2019). Las transformaciones en la geografía, la vegetación y el caudal del río, se contrastan con la memoria de los y las mayores de la comunidad en lo que respecta a la abundancia en las formas de vida, no solo animal, sino también vegetal, tan necesarias para proveer alimentos a partir de prácticas que tradicionalmente los pueblos indígenas han empleado para agenciar necesidades vitales.

Estudios desarrollados por la Gobernación de Antioquia y la Universidad de EAFIT (2014) han señalado que la deforestación en el piedemonte de la Serranía del Abibe se encuentra asociado a la ganadería extensiva; esta actividad económica ha ido ampliándose hacia las laderas de la misma, hecho que afecta los ecosistemas naturales y, en especial, su capacidad de infiltración de agua hacia los ríos que alimenta. Para autores como Coronil (2000) la explotación de la naturaleza

⁵ La vivienda tradicional Emberá, se caracteriza por ser una estructura elevada entre 1.5 y 2 metros del suelo, piso de madera y techo de palma barrigona.

no es una cuestión ajena a los dominios del Estado como institución colonial, contrario a ello participa en el usufructo de esta. En este sentido este mismo autor dice que

La explotación social es inseparable de la explotación natural, de distinto sentido pero fundamental relevancia. Como para Marx "tierra" significa "naturaleza" en su materialidad socializada en vez de en su existencia material independiente, traer a la naturaleza al centro de la discusión ayuda a reubicar a los actores sociales directamente asociados con sus poderes. En vez de restringir estos agentes a lores feudales en vías de desaparecer, o a terratenientes en decadencia (el énfasis en El Capital), éstos pueden ser ampliados para abarcar las poblaciones e instituciones que dependen de la mercantilización de lo que he llamado bienes "intensivos de naturaleza", incluyendo los Estados que poseen recursos naturales o que regulan su comercialización. (p. 55)

Partiendo de lo anterior, es lícito pensar que la tala de bosques como expresión de una visión de desarrollo económico orientada a la mercantilización de la naturaleza, deja a un lado los potenciales efectos en sistemas alimentarios y formas de vida de pobladores locales que tienen una estrecha relación con ecosistemas de los que también hacen parte, reproduciendo en ellos, prácticas que permiten no solo el acceso a los alimentos, sino también, la construcción de experiencias subjetivas que se vinculan a la pervivencia física y cultural como pueblo originario. Con esto se evocan las reflexiones de Ulloa y Coronado (2016) en relación a la necesidad de una mayor justicia ambiental y el reconocimiento de las formas de resistencias, empleadas por comunidades frente a las afectaciones que conlleva el modelo de economía extractiva sobre sus territorios ancestrales. Así pues, según estos autores:

Diversas formas de extractivismo han desencadenado múltiples conflictos por procesos de desterritorialización y desarraigo, rupturas en las relaciones entre ser humano y en torno, y violencia epistémica, étnica y de género, entre otros, que han fracturado a las comunidades, afectadas de este modo en sus *espacios de vida* y en las formas como habitan, viven y producen el territorio. (p. 24)

Cuando se cruza la memoria de los y las mayores de Polines con los caminos recorridos para llegar a la comunidad en la actualidad, es posible acercarse a reconocer los impactos de la intrusión de occidente en los espacios de vida comunitaria y de reproducción de prácticas alimentarias, así como sus diversos efectos en el Mundo-Aldea, término usado por Segato (2016)

para referirse al conjunto de relaciones sociales que le son propias a los pueblos originarios previo a la intrusión colonial. Según describe esta misma autora, el Mundo-Aldea es objeto del “azaroso camino de la expansión vertiginosa del frente colonial/estatal – empresarial – mediático - cristiano” (Segato, 2014, p. 15). Dicho frente pone de presente la incorporación de discursos que buscan instalar y respaldar valores propios del capitalismo como la competitividad y la productividad, al igual que presentar el encadenamiento a la economía de mercado como un proceso natural y necesario para alcanzar el “desarrollo” (Segato, 2014).

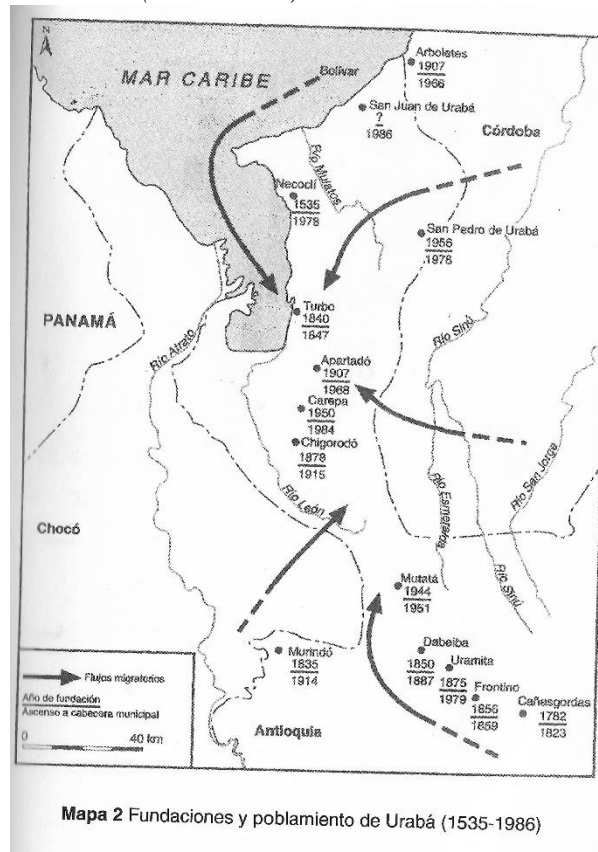
En suma, las distintas afectaciones a la naturaleza representada en los ríos que nacen en la Serranía del Abibe y atraviesan el territorio Embera de Polines; las montañas que lo rodean y los seres vivos humanos y no-humanos que también le habitan por parte de occidente, son susceptibles de acarrear efectos en las dinámicas comunitarias del Mundo-Aldea, particularmente las asociadas a la reducción de prácticas de subsistencia y las subjetividades construidas alrededor de dichas prácticas. Estas dinámicas han estado sujetas a intervenciones históricas de origen colonial que, como lo refiere Segato (2015, citado en Segato, 2016) se caracterizan por “Minorizar todo lo que respecta a las mujeres” (P. 91).

En virtud de lo expuesto, es necesario develar las formas particulares en que la presión de occidente incide sobre la comunidad indígena de Polines, irrumpiendo en la organización social de hombres y mujeres, que en lo cotidiano transitan su territorio por motivaciones vitales como la necesidad de agenciar sus propios medios de subsistencia, mediante prácticas productivas y de organización social para el trabajo. De igual manera, dentro de los efectos a abordar, se encuentra el cercamiento progresivo de territorios ocupados ancestralmente y el proceso de organización comunitaria como mecanismo de resistencia para conservar un espacio vital como Resguardo Indígena que, tal y como se desarrolla en el siguiente apartado, a pesar de contribuir a la preservación de la existencia física y cultural, no deja de estar rodeado de contradicciones como figura colonial orientada al control social y territorial.

2.1 Nosotros hicimos y un caserío acá

Figura 3

Fundaciones y poblamiento de Urabá (1535-1986)



Nota. Fuente Steiner, C. (2019, p. 79).

Es difícil precisar con exactitud cuándo y cómo se dio el poblamiento de la Serranía del Abibe por parte de indígenas Emberá, particularmente en el área que hoy comprende el Resguardo Indígena de Polines en el Urabá Antioqueño; no obstante, existen algunos hechos históricos y narraciones que ayudan a forjar una idea respecto a procesos migratorios asociados a los periodos de colonización española, dinámicas socioculturales del mismo pueblo Embera, así como sus formas de asentamiento y la influencia del conflicto armado interno en Colombia.

En relación con la colonización española se sabe que las primeras expediciones europeas en las costas de Urabá datan de 1509, de estas expediciones surgieron fundaciones como la del Fuerte de San Sebastián en el litoral Oriental del Golfo, posiblemente en lo que hoy se conoce como el municipio de Necoclí; y la ciudad de Santa María La Antigua del Darién, ambas fundaciones en 1510. Esta última fundación llegó a albergar hasta 15.000 habitantes y se localizó

en el área rural del actual municipio de Unguía-Chocó (Osorio Gómez, 2006). Con las expediciones de los peninsulares se dio origen a cruentas guerras y confrontaciones con pobladores ancestrales como los Cuna, quienes antepusieron una prolongada y férrea resistencia. Como lo declara Uribe (1992)

Las poblaciones indígenas asentadas en el Darién, y más específicamente en Urabá, resistieron de manera beligerante la colonización española; prefirieron unirse a los piratas y bucaneros ingleses y franceses, a los intentos de fundar colonias por parte de las naciones enemigas de España y a todo aquello que tuviese el matiz de enemigos de los peninsulares, las hostilidades fueron permanentes, y la violencia fue terrible y bárbara en ambos lados. (p. 14)

Algunas revisiones históricas conectan el poblamiento de la Cordillera Nororiental por indígenas, con el desplazamiento ocasionado por las campañas colonizadoras entre los siglos XVI y XVIII. Los poblados que se fundaron en ambas márgenes del golfo de Urabá tuvieron la particularidad de establecerse sobre asentamientos indígenas, apropiándose no sólo de las tierras de ocupantes originarios, sino también, de los sistemas productivos que allí se empleaban, es decir, las formas tradicionales de agricultura y aprovisionamiento de alimentos (Vargas, 1993). Estos procesos de usurpación y despojo dieron como consecuencia el desalojo de poblaciones indígenas.

Se puede señalar que el medio Atrato fue una de las zonas donde los Embera y otros pueblos indígenas, padecieron de manera significativa la arremetida colonizadora de los españoles. Vargas (1984, citado en Uribe 1992) describe cómo los Embera se encontraban asentados en el medio Atrato y el Medio San Juan junto a otros grupos como los Tatamá, Cirimbaraes y Citaraes, con quienes compartían ciertos niveles de integración social y económica dada su proximidad. Los intentos de los españoles por hacerse con el control de estos territorios requirieron de un prolongado tiempo dado la fuerte resistencia de pueblos indígenas que allí habitaban, no fue sino hasta los últimos años del siglo XVII que la corona española pudo incorporar estos territorios.

Los procesos de colonización y despojo afectaron territorios de diversos grupos indígenas, particularmente en el caso de los Embera influyeron en éxodos migratorios y en algunos casos en la generación de conflictos interétnicos como lo relata Uribe (1992) a continuación:

La presencia cada vez mayor de colonos en sus dominios obligó a los Embera a emigrar a territorios de otros grupos (...) En Antioquia poblaron el municipio de Dabeiba y colonizaron las cuencas de los ríos Murrí, Murindó y Riosucio. Este avance se dio hasta los ríos Sinú y San Jorge, en el actual departamento de Córdoba. Otra de las rutas de expansión fue hacia el Bajo Atrato, en tierras de los Cuna-cuna. La dirección Noroccidental fue la más frecuente; sin embargo, dicha avanzada significó el incremento de las guerras interétnicas tradicionales a finales del siglo XVII. En el siglo XVII, los indios Cuna Sólo llegaron a ocupar los territorios de la margen derecha del Golfo de Urabá, debido a las invasiones Emberá. (p. 83)

Desde los procesos migratorios, producto del hostigamiento por el avance violento de colonización, los pueblos originarios ya veían afectada la relación ancestral con el territorio teniendo que distanciarse de sus propios cultivos y la necesidad de emprender estrategias productivas acorde al nuevo escenario. Con base en lo anterior, Vargas (1993) describe dos corrientes migratorias del pueblo Embera. La primera, corriente migratoria hacia el Occidente, comprendió el desplazamiento de los Embera a zonas del bajo Atrato, ocupando cuencas como la del Río Bojayá hacia el siglo XVII y desplazando a los Cuna. La segunda, corriente migratoria hacía el Nororiente de la Cordillera Occidental, explica en buena medida la ocupación de la Serranía del Abibe, área que estuvo bajo la jurisdicción de Santa Fe de Antioquia. Cada nueva geografía acarrea consigo implicaciones respecto a las posibilidades y alternativas alimentarias, los pisos térmicos favorecen o limitan ciertos cultivos, así como la cercanía o distancia con grandes caudales como el del Río Atrato, también implican otras formas de vida alrededor del agua.

Posteriormente, se destacan otras motivaciones que influyeron en la llegada de familias indígenas Embera a Urabá y particularmente a Polines, en la Serranía del Abibe, como bien lo retrata Steiner (2019) cuando retoma la historia de integrantes de la familia Domico. En dicha referencia se narra la influencia que ejerció la guerra de los mil días (1899-1902) en el desplazamiento de familias Embera desde Dabeiba hacia el alto Sinú, poblando zonas próximas al Río Esmeralda, siendo una de las primeras familias en ocupar estos territorios. Después, algunos siguieron desplazándose al norte, a las vegas del Río Chigorodó.

Este mismo autor describe otras motivaciones que ponen en escena, dinámicas de movilidad vinculadas a la cosmogonía y la relación con el mundo espiritual de los Embera. Estas

motivaciones se ven reflejadas en la Comunicación personal con un joven Embera de la familia Domico, quien refería lo siguiente:

El Jaibaná tenía un hermano en Chimiadó, la quebrada que le cae a Urama grande. Cuatro familias Chimiadó arriba, vivía una familia indígena: un indio con siete hijas y un solo hijo. Las tres hijas mayores se casaron con los indígenas. Pero los tres indios que se juntaron con ellas conquistaron también a las que estaban solteras. Entonces llegó otro indio, un hermano del Jaibaná que se juntó también con una de las hijas. Los otros cuñados, que estaban por delante de él empezaron a celar y a celar, hasta que un día hicieron chicha con la que emborracharon y mataron al pobre indio. Como el hermano era Jaibaná hizo mal a los indígenas. Murieron dos indios y dos indias. Los que los vieron morir, los otros, se perdieron de allá y se fueron para Mutatá a Porroso y Polín. (Steiner, 2019, p. 7-8)

Esta narración además de describir dinámicas socioculturales propias del pueblo Embera también referencia su movilidad hacia Urabá, especialmente a zonas de la Serranía del Abibe como Porroso y Polín (Polines). Las dinámicas socioculturales del pueblo Embera no son ajenas a los tipos de asentamiento y formas de organización social, pues, estas dan cuenta de patrones de movilidad y convivencia con ecosistemas ambientales de los que también hacen parte, así como de las prácticas productivas y alimentarias gestadas por hombres y mujeres.

Puntualmente en Polines se conoce, por parte de miembros de la comunidad, procesos de desplazamiento asociados a distintos periodos de conflictividad armada. Por ejemplo, en el contexto de la violencia política de 1947 se dio la llegada a Polines de la familia Carupia. En una Comunicación personal con un mayor de esta familia, quien también es un líder reconocido de Polines por haber hecho parte del proceso organizativo de la comunidad en sus primeros años, se describen las motivaciones para llegar a este territorio:

Nosotros somos de Murrí y los Bailarines venían de Dabeiba y Murindó (...) Pues ellos dicen que se vinieron por la violencia del 47, por eso se desplazaron a este sector. Y entonces nos fuimos llegando gente y fueron acumulando la gente, porque aquí entre nosotros era muy famosos. ¡Polines! Sabe que aquí había toda clase de animales, había mucho pescado, esos caños ¡Uff! unos barbudos, unos moncholos, daba gusto con dos o tres ya usted hace el almuerzo, entonces no había hambre. No sufríamos, de hambre no llegamos a sufrir en ese tiempo. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

A partir del caso de la familia de Alirio, es posible pensar que la elección de hacia dónde ir o qué rumbo tomar tras el desplazamiento ocasionado por la violencia política, se dio por la referencia oral de un territorio amplio, abundante, donde era posible el agenciamiento de la autonomía alimentaria gracias a las posibilidades que les permitía el territorio y el río, en términos de biodiversidad y abundancia de especies. Con motivaciones similares fueron llegando las familias Cuñapa y Bailarín, sus lugares de procedencia eran tan variados como Murrí en Frontino, Dabeiba, Murindó y Córdoba.

Según relata Alirio entre finales de los años 60' y principios de los 70' ya se conocía de la presencia de grupos armados rondando el territorio; sin embargo, la primera problemática que enfrentaban era la situación de salud que afectaba sobremanera a niños y niñas de la comunidad en un periodo entre los 70' y los 80', este mismo periodo se caracterizó por la llegada de más familias Embera a Polines.

El mayor factor es la salud. El segundo factor eran los grupos. Ahora sí, uno venido de la ciudad, yo tenía por ahí siete u ocho años cuando los grupos llegaban. Yo vivía con mi papá (...) En el 69, 71, 72 y de ahí pa' acá ya aparecían los grupos...

Pero sabe qué pasó, del 70 al 80, ya habíamos llegado por ahí a 100, 100 indígenas acá. Acá en Polines todavía no éramos resguardo. (...) Del 70 al 80, yo me acuerdo en la semana morían 5 niños o 3 niños por falta de vacunas, de sarampión, Tosferina, el tétano, pues, vea eso era cuando había brote de Tosferina, eso eran los niños muriendo, dos y allí otros, otros dos, en la selva morían de cuatro a cinco niños. Me tocó. Ya no era por falta de comida, sino que había caído esa enfermedad, en ese tiempo aquí no se vacunaba. No había que servicio de salud, eso era en Chigorodó, pero nadie subía. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

La historia de ocupación territorial en Polines, mucho antes de la constitución del resguardo, narrada desde la oralidad por sabedores y sabedoras, habla de un poblamiento dinámico. La ocupación que se hacía de la Serranía, implicaba la concepción de un territorio amplio en donde se asentaban por un tiempo en una zona para luego transitar a otra (Organización Indígena de Anitoquia [O.I.A] & Instituto Departamental para la Eudación Indígena [INDEI], 2006). El poblamiento temporal permitía la regeneración natural de los ecosistemas de la Serranía y a su vez, contribuía a que los alimentos y recursos empleados por las familias Embera no escasearan.

Más adelante, el asentamiento temporal fue transitando hacia una vocación más permanente, expresándose en la conformación de caseríos que les permitieran vivir en unidad como mecanismos de resistencia para permanecer en el territorio. Dentro de las causas descritas para este cambio se expone, por parte de un mayor de la comunidad, la necesidad de hacer frente a distintas situaciones de presión y violencia presentadas en el territorio por actores armados, dichas situaciones estaban derivando en el desplazamiento de familias al interior del mismo Resguardo.

Porque por ahí fue cuando a nosotros nos sacaron por acá. Cuando nosotros llegamos acá empezamos como cuatro así viviendo, digamos así por cada casita. Nosotros hicimos un caserío acá, bueno, de ahí, buscamos la unidad. En ese tiempo no conocía unidad nosotros. No sabía que es unidad. Vivían cada cual por ahí así regadito. (Robinson, comunicación personal, 15 de enero de 2020)

El desplazamiento forzado como lo expresa el profesor Vásquez (2018) “ha sido una práctica violenta racializada que no sólo responde a lógicas de guerra, sino que también se encuentra asociado con una estrategia de acumulación económica que es menos visible a medida que se intensifica el conflicto armado” (p. 195). En esta misma línea, estudios como los de García de la Torre et al. (2011) describen cómo durante el auge de la agroindustria en la región de Urabá a mediados de la década del 60’ distintos empresarios, grandes acumuladores de tierra y algunos colonos, desplazaron hacia las márgenes de la región a los indígenas. Las dificultades para acceder a títulos de propiedad colectiva, exigencia del mundo colonial-moderno, así como el poco reconocimiento a los derechos de los pueblos originarios, limitaron el ejercicio efectivo a la soberanía y control sobre los territorios ocupados ancestralmente y, con ello, las relaciones de reciprocidad configuradas con el mismo, en términos de autonomía alimentaria y agenciamiento de la vida comunitaria.

Así mismo, García de la Torre et al. (2011) revelan cómo las zonas hacia las cuales fueron desplazados los indígenas, ya eran un sector clave para el narcotráfico que tenía interés de ampliar los cultivos ilícitos y las rutas para la salida de su mercancía. De otro lado, los acelerados procesos de globalización en la región, ya ponían a estas zonas bajo las dinámicas del mercado y los megaproyectos. Seguido, los grupos armados comenzaron a valorar las bondades que tenían los territorios indígenas como zonas de tolerancia, puesto que les permitían esconderse entre lo espeso de la selva y posibilitaban distintas conexiones hacia otras zonas del país a través de la Serranía del Abibe y el Andén del Pacífico.

Aunado a lo anterior, se visualizó al indígena como un segmento poblacional desdeñable para la agroindustria bananera e incluso para los grupos insurgentes que inicialmente no los consideraron como parte de su proyecto revolucionario (García de la Torre et al., 2011). Partiendo de este marco, nos encontramos que algunas de las razones que imbrican cambios en el tipo de asentamiento, guardan relación con dos factores que serán desarrollados a mayor profundidad a lo largo del este trabajo. Primero, el confinamiento de los Embera al área geográfica del Resguardo y la presión alrededor del mismo, por la expansión de la frontera agrícola por parte de colonos e intereses economicistas; y segundo, la disputa por el control territorial entre grupos armados, legales e irregulares, que situaron su interés en las ventajas geoestratégicas de la Serranía del Abibe.

Estos factores, en los que también converge la participación del aparato militar Estatal, incidieron en llevar, a quienes habitan Polines, a vivir en espacios cada vez más cercanos entre sí, como lo expresa un mayor de la comunidad:

Ilegales y otros como el ejército, así por ahí. Digamos nosotros vivíamos por allá arriba... en la cabecera [Zona alta de la Serranía del Abibe]. De ahí nos desplazaron, nos metieron la guerra digamos así en el caserío de nosotros. Entonces de ahí también desplazados (...) dentro del resguardo. (Robinson, comunicación personal, 15 de enero de 2020)

Los escenarios de conflictividad armada, además de la progresiva expansión de los intereses de capital alrededor de la Serranía del Abibe, ponen de frente una realidad con la cual los y las habitantes de la comunidad indígena de Polines han tenido que enfrentarse para continuar permaneciendo en el territorio, pero también construyendo formas de re-existencia. En virtud de la emergencia de distintas problemáticas se fue imponiendo la necesidad de constituirse como resguardo, siendo este un mecanismo para mantener una cierta unidad territorial; no obstante, la figura del resguardo también genera impactos en las dinámicas de poblamiento y agenciamiento de la autonomía alimentaria, por cuanto reproduce rupturas con continuidades ecológicas que caracterizan el seminomadismo como patrón de asentamiento ancestral, el cual contribuye, entre otras cosas, a la recuperación natural de ecosistemas y la preservación de las formas de vida humanas y no-humanas que confluyen en un mismo territorio.

2.2 La tierra es la mamá de nosotros: Polines como resguardo indígena

Polines se constituyó como Resguardo en el año 1987 mediante la resolución 060 del Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA), posteriormente se adjudicaron dos resoluciones más de ampliación por esta misma institución, la 050 de 1994 y la 025 de 2003 (Cabildo Mayor Indígena de Chigorodó & Parques Nacionales Naturales de Colombia, 2017). El mayor Alirio, líder indígena de Chigorodó, reconocido por ser uno de los pioneros del proceso organizativo de la comunidad de Polines y del cabildo mayor indígena del mismo municipio, recordando aquellos años de resistencia organizativa, narra cómo la necesidad de hacer frente a la pérdida progresiva del territorio ancestral por su venta a colonos fue una de las motivaciones que los llevó a querer constituirse como Resguardo.

Nosotros los indígenas en ese tiempo vendíamos mucha tierra, los colonos se aprovechaban. Traían un perro y lo cambiaban por 10, 15 o 20 hectáreas o 100 hectáreas por un perro tatabrero. Y los indígenas le dijeron “lleve eso” y le entregaba su tierra. Entonces, nos fuimos metiendo por ahí. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

Aquí se subraya una relación con el territorio no anclada a un valor mercantil, pues de manera frecuente nos encontramos con descripciones que explican estas otras formas de relacionarse con el territorio como una presunta “falta de conciencia” sobre la noción “moderna” de propiedad privada, como bien lo sugieren Machado y Vivas (2009). En lo que respecta a las variaciones en la concepción de ser propietario por parte miembros de comunidades indígenas en América y en dónde toman como ejemplo a los indígenas Chibchas. Al respecto Freide (1974) menciona que

Al parecer desconocían el concepto moderno de la tierra como propiedad, como bien material sujeto a transacciones: “La contemplaban como un medio de producción de los elementos necesarios para la subsistencia de la comunidad. Incluso en la época colonial los indios raras veces iniciaban pleitos para recuperar tierras arrebatadas por el colono blanco, pero no necesarias para sus labranzas”. (Freide, 1974, citado en Machado y Vivas, 2009, p. 45)

Aunque Freide efectivamente alude a una concepción de relacionamiento con el territorio que considera cercana para los indígenas, reafirma en la misma una presunta “falta de conciencia” sobre el valor mercantil de la tierra, al tiempo que tácitamente vincula otro tipo de concepciones a una condición “pre-moderna”. Por el contrario, autores como Brightman, Fausto y Grotti (2016 citado en Micarelli, 2018) ponen en tensión la tendencia a querer acuñar en el seno de los pueblos indígenas nociones de soberanía articuladas a la de pertenencia.

El concepto occidental de soberanía como derecho exclusivo sobre una porción del espacio geográfico que deriva de la pertenencia a un sujeto no podría estar más alejado del concepto indígena. (...) Los análisis antropológicos sobre la noción de propiedad en las sociedades indígenas han demostrado que su diferencia con las nociones occidentales radica en una particular construcción de la distinción entre sujeto y objeto y en las diferentes formas en que se establecen relaciones entre cosas y personas. (p. 134)

La relación con el territorio, en este sentido, adopta representaciones en donde el vínculo con el mismo no se disocia, pues, en el relacionamiento con aquello que es habitado, persisten relaciones de continuidad e incluso pertenencia al mismo. A propósito de esto, el mayor Alirio relata la relación de pertenencia que como indígenas Embera, fundamenta el vínculo de arraigo con el territorio, mismo que proporciona el agua y alimento necesario para la vida y al cual van a volver una vez sobrevenga la muerte “es que, para mí, la tierra es la mamá de uno. Porque vamos a morir allá, nos van a enterrar allá. Y eso nos da agua, nos da comida, entonces la madre de nosotros” (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019).

Particularmente en Polines la titulación del resguardo involucró, previo a su constitución, ejercicios de pedagogía respecto a la propiedad, sin que por ello se perdiese la referencia a las formas propias de concebir el territorio. La preservación y resistencia en el territorio de Polines, ha implicado a su vez, un proceso de resistencia y re-existencia, en donde tanto hombres como mujeres han tenido que encontrar otros caminos conjuntos dentro del desarrollo organizativo de la comunidad.

Nosotros nos reuníamos todo. Llamábamos a la gente, las tres familias [Carupia, Bailarín y Cuñapa] (...) y luego ya llegaron los Domico. Y había otra familia [...] Por eso, los viejitos que yo digo. Mi Papá, Libardo y Segundino Bailarín (...) También había mujeres.

Entonces nos fuimos fortaleciendo. Nosotros nos reuníamos todo. Llamábamos a la gente, las tres familias...

Primero tenía que socializar a los más viejitos de la comunidad (...) De ahora pa' adelante, ninguno va a vender tierra. Porque no sabemos vender la tierra, porque la tierra es la mamá de nosotros. Cómo vamos a vender la mamá que nos da la comida. No podemos. Entonces la gente le cayó bien esa propuesta. Aquí hay 7 títulos, el resguardo debe poner 7 títulos con escritura, entonces los viejitos me dijeron: tome [Alirio], nosotros aportamos al resguardo y titule el resto. Y así, titulamos el resguardo en el 87 (...) De ahora pa' adelante, ninguno va a vender tierra. Porque no sabemos vender la tierra, porque la tierra es la mamá de nosotros. Cómo vamos a vender la mamá que nos da la comida. No podemos. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

La conservación del territorio ancestral a través de la figura de los resguardos conlleva entonces, la conformación de otros espacios de reunión para colectivizar intereses como parte de la construcción de formas de re-existencia comunitaria, al tiempo que reactualiza experiencias coloniales de dominación. La figura de los resguardos ha sido históricamente una institución colonial dispuesta para el control y administración de la población indígena.

Según refieren autores como Machado Cartagena & Vivas (2009) durante la corona española los resguardos permitían controlar los pueblos indígenas en ámbitos como su ocupación territorial, la tributación a la corona, el trabajo según el sistema de reparto de encomiendas y, junto a esta, el proceso de evangelización como parte del proyecto colonial. Posteriormente, las leyes y políticas oficiales no reconocían el derecho a la propiedad colectiva de los territorios ancestralmente habitados por indígenas, hasta muy entrado el siglo XX el proyecto del Estado-nación colombiano seguía siendo el de incorporar los grupos poblacionales considerados como residuales a la sociedad mayoritaria (Manrique et al., 2003). No obstante, los pueblos originarios se han valido de diversos medios para la defensa de sus derechos colectivos, usando disposiciones legales establecidas en la constitución de 1886 o, más adelante, de convenios internacionales como el concerniente a la consulta previa libre e informada que se encuentra consignado en el tratado 169 de la O.I.T (Henaó Delgado, 2004; Manrique et al., 2003).

En Colombia antes de la Constitución de 1991 los pueblos originarios, al igual que otros grupos étnicos, eran invisibles para el Estado (Henaó Delgado, 2004). Actualmente los resguardos

indígenas son concebidos desde la Constitución como territorios de propiedad colectiva de carácter inalienable, imprescriptible e inembargable de acuerdo con los artículos 63 y 329 (Constitución Política de Colombia, 1991). Asimismo, se entienden como instituciones con derechos especiales de autonomía en lo que respecta al manejo y administración del mismo según usos y costumbres de cada pueblo indígena (Decreto 2164, 1995, art. 22).

Paradójicamente, si bien las reglamentaciones jurídicas asociadas a pueblos indígenas contribuyen a la defensa de su autonomía en escenarios de interacción institucional, no se puede desconocer que estas mismas normativas inducen y tienden a condicionar las formas de participación y organización social atendiendo a lógicas coloniales. Dicho de otro modo, el resguardo fiel a su origen colonial se sigue preservando como un mecanismo de control a pueblos indígenas. Este mecanismo no solo induce relaciones asimétricas con entes estatales, sino que, también condiciona las áreas geográficas a ocupar, irrumpiendo con las formas ancestrales de asentamiento y dinámicas de poblamiento, tan estrechamente relacionadas con modos de vida tradicionales a partir de los cuales se relacionan hombres y mujeres desde sus saberes propios para la consecución de alimentos, ya sea mediante actividades agrícolas, de recolección o de caza.

Partiendo de estos fueros de “autonomía”, nos encontramos con que el Resguardo de Polines está asociado al Cabildo Mayor Indígena de Chigorodó, este último también cobija el Resguardo Yaberaradó que comprende las comunidades de Guapa, Dojura, Saundo y Chigorodocito. Las elecciones de Cabildo Local se celebran cada dos años y las de Cabildo Mayor cada cuatro años, ambas elecciones se dan mediante asambleas convocadas por el mismo cabildo. Organizativamente, Polines cuenta con un cabildo indígena local quien es acompañado por un grupo de líderes y lideresas con roles como suplente, alguacil, tesorería, secretario del cabildo local y representantes de distintos comités de la comunidad: mujeres, jóvenes, agricultura y ganadería.

Cabe reconocer la manera en que el surgimiento de estos nuevos roles imbrica experiencias subjetivas que vuelcan en mayor o menor medida, según sea el cargo que se ocupe, a miembros de la comunidad a espacios de interacción asimétricos que, como lo sostiene Segato (2016) son caracterizados por la “administración del [hombre] blanco” (p. 113). En estos escenarios de interacción se ve cruzada la masculinidad del indígena frente a la masculinidad del blanco, imponiéndose la segunda sobre la primera. Esto se refleja en que tiende a ser justamente el hombre “blanco”, entendido en términos de un tipo particular de racionalidad, lo que dirige la

administración de instituciones Coloniales profundamente patriarcales y que abarcan mucho más que el Estado republicano, pues, se encuentran instaladas en escenarios como el mercado global y la educación.

Es preciso señalar que, al interior de la comunidad, también se posicionan otros espacios de interacción como lo es el comité de mujeres; el cual, aunque se encuentra integrado mayoritariamente por mujeres de distintos grupos etarios, no excluye la participación de hombres en las reuniones celebradas, dado que, al interior de Polines también existen particularidades en las formas de concebir y construir el ser hombre en términos de no ser un rol disociado de interacciones continuas y complementarias con espacios, que desde occidente, pueden llegar a ser etiquetados como exclusivos de lo “femenino”.

El Comité de mujeres cuenta con una representante que es electa anualmente por el mismo colectivo, dicha representante se ocupa de convocar y coordinar los espacios en los que las mujeres debaten respecto a necesidades, proyectos, intereses comunes y fortalecimiento organizativo. Desde el comité se impulsa la participación de las mujeres en la toma de decisiones y en el ejercicio de distintos roles de liderazgo al interior de la comunidad, como bien lo expresa Aureliana, mujer integrante del comité y quien se desempeña como profesora de primaria en la comunidad.

Ya ahora lo que están haciendo es como avance de la organización de mujeres, ya no es que el hombre va a mandar que usted va a ir solo por plátano, ya hay un acuerdo de la mayoría que tenemos que reunir para solucionar problemas de mujeres, hoy hacemos asamblea, hoy las mujeres también son guardia, se hace reuniones de guardia. (Aureliana, comunicación personal, 20 de febrero de 2020)

Las mujeres indígenas de Polines van tejiendo a su manera formas propias de organización, que si bien pueden denominarse feminismo es preciso indicar que, es un feminismo que atienden a intereses colectivos y estructuras de poder del Mundo-Aldea, en esta medida se toma distancia de los feminismos occidentales. Al respecto de esto, Gargallo Celentani (2014) quien ha dedicado parte de su vida académica al estudio de organizaciones de mujeres en distintos pueblos indígenas de América, refiere lo siguiente:

Las mujeres de Abya Yala construyen modernidades alternativas al colonialismo europeo y la victimización de las colonizadas a la que las relegan las feministas blancas. Sus

feminismos, repito, tejen respuestas a los patriarcados que no son necesariamente individualistas, donde lo colectivo y lo personal no se disocian. (p. 51)

En esta misma línea, cabe destacar que el proceso organizativo de las mujeres de Polines no es ajeno al del Resguardo en tanto que, las mujeres son integrantes de los espacios de participación comunitaria. Como lo manifiesta Paredes (2014) “Las mujeres somos la mitad” (p. 49) refiriéndose al grave error que supone dejar a un lado la participación de las mujeres en las luchas y causas de organizaciones y movimientos sociales; puesto que, los cuerpos de las mujeres también han “hecho y construido la historia” (Paredes, 2014, p. 49).

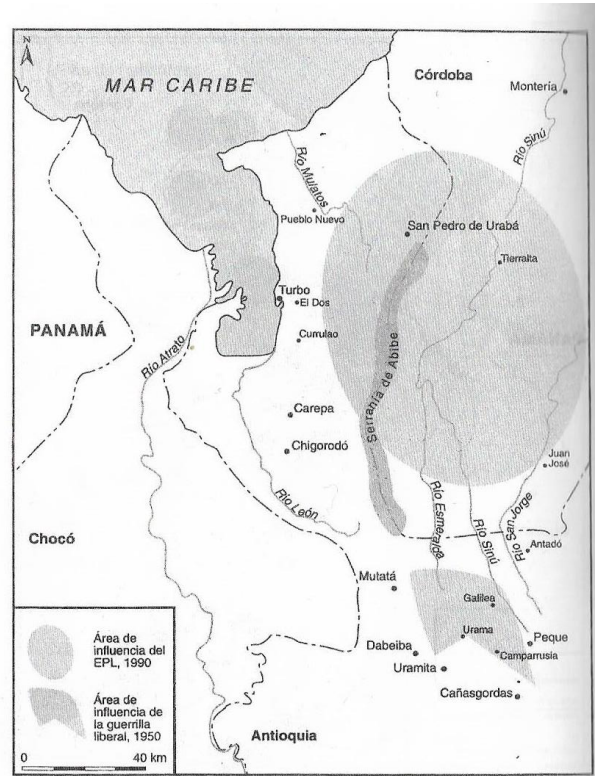
Partiendo de lo dicho, es pertinente reconocer que hombres y mujeres han jugado un papel importante en el devenir organizativo de la comunidad, no solo en su historia reciente; sino que, en la misma historia no-lineal del pueblo Embera, han caminado y han abierto caminos en los distintos procesos de resistencia y re-existencia que desde la colonia enfrentan como pueblo originario, mismo que los llevó hasta un territorio de la Serranía del Abibe, llamado “Polines” y que hoy defienden como territorio ancestral.

Ahora bien, el desarrollo de procesos organizativos en el orden comunitario no son una cuestión necesariamente armónica con las formas tradicionales de agenciar la vida colectiva, más aún cuando estos se dan en referencia al relacionamiento e intermediación de instituciones coloniales como el mismo Estado. Los distintos matices de estos procesos abarcan cuestiones tan diversas, como la forma en que se gestionan y transforman las relaciones entre hombres y mujeres a partir de la configuración de nuevos espacios de interacción, así como la hipereposición a concepciones de género de occidente. Desde la racionalidad occidental se desconoce que en el Mundo-Aldea, la trama del relacionamiento entre hombres y mujeres comprende aspectos tan vitales como la reproducción de estrategias de subsistencia alimentaria, que dependen de las continuidades ecológicas del territorio y que dichas continuidades se ven afectadas por el establecimiento de linderos, a modo de escritura, de un territorio nombrado y significado como resguardo.

2.3 La organización fue un movimiento, el tiempo acomodó a la gente

Figura 4

Actividad guerrillera en Urabá: Guerrilla liberal (1950) y Ejército Popular de Liberación (1991)



Mapa 3 Actividad guerrillera en Urabá: guerrilla liberal (1950) y Ejército Popular de Liberación (1991)

Nota. Fuente Steiner, C. (2019, p. 80).

La comunidad de Polines tuvo su propio proceso organizativo, lo que les permitió no solo hacer frente a la pérdida del territorio ancestral, sino también, a los escenarios de conflictividad armada vividos en la región de Urabá, en especial en zonas de interés geoestratégico como la Serranía del Abibe. Joaquín recuerda el paralelo entre el proceso organizativo de Polines con la experiencia que tuvo en Chocó, tras haber salido junto a su madre a principios de los 80' siendo un infante y retornar a la comunidad a principios de los 90'.

Yo vine de allá en 1992, cuando llegué (...) entre 8 días mi padre me decía oiga aquí hay una organización, yo pensaba que era la misma organización que manejaba para el Chocó, no era esa, ya era organización con indígenas y en Chocó hablaba de organización ya de...

gente armado... pura guerrilla y había organizado con guerrilla, pero no era con indígena. (Joaquín, comunicación personal, 17 de febrero de 2020)

Por su parte, Alirio relata cómo el proceso organizativo llevaba desde antes del 92' un avance significativo, con apertura al encuentro con otras colectividades y organizaciones indígenas como la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC).

Pero ya nosotros en el 84, 85 ya nos organizamos. Yo comencé a salir ya. Allá llegaron dirigentes del Cauca, llegaron dirigentes del Tolima, indígenas pues, de la ONIC de Bogotá, me buscaban. Yo soy fundador, por eso le estoy diciendo, yo fui el primer líder. Ya comenzaron a hablar conmigo y yo le traducía a los indígenas. Oiga que vamos a organizar en esta organización, cómo le parece para que la guerrilla no nos moleste. Y verdad, nos sirvió el puente con ellos (...) dijimos vamos a apoyar. Nosotros nos reuníamos todo. Llamábamos a la gente, las tres familias. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

El encuentro en la esfera de lo “público” se dio en un principio entre las pocas familias que habitaban la comunidad en aquel entonces, como lo refiere el mismo Alirio. Mediante el proceso organizativo se intentaba hacer frente a la ya mencionada pérdida progresiva de territorio, como al avance de las dinámicas del conflicto armado sobre el mismo. Ambos factores; conflicto armado y pérdida del territorio, venían acompañados de efectos directos sobre la vida comunitaria, dentro de los cuales podrían precisarse ámbitos tan sensibles como la gestión alimentaria al interior en la comunidad, dado que las afectaciones sobre el territorio influyen paralelamente sobre las prácticas alimentarias entre los Embera de Polines.

Referente a lo anterior, Robinson, comunero de Polines y quien ha participado del proceso organizativo de la comunidad ejerciendo cargos como alguacil, tesorero, guardia indígena, entre otros, describe la manera en que hablar del territorio es reconocer el lugar central que este tiene en la vida de los indígenas, pues, en últimas es quien permite y hace posible la vida. Es así como Robinson relataba “el territorio para nosotros significa mucho, porque en ese vive uno, porque sin tierra no vive uno, la tierra es lo primero que necesita para vivir uno, porque hay mantiene toda la comida para sostener uno” (Robinson, comunicación personal, 15 de enero de 2020).

En este mismo sentido Nelson, mayor de la comunidad de Polines y quien ha acompañado la organización del cabildo mayor indígena de Chigorodó, desempeñándose como cabildo mayor y coordinador de guardia indígena del municipio, indica que:

Para la población pues sin territorio no hay nada; no somos indígena (...) Entonces el territorio hay que cuidarlo hoy en día bastante así sea un metro, pero también hay que cuidarlo bastante porque es necesario para la población, para la supervivencia. (Nelson, comunicación personal, 14 de enero de 2020)

De esta manera, se entiende que la defensa del territorio y de la tierra, concebida como fuente de alimentos y de vida, ha sido y continúa siendo la reivindicación al derecho de seguir existiendo como indígenas. La necesidad de construir formas de re-existencia desde lo organizativo, tanto por presiones externas como por dinámicas propias de la vida comunitaria, es algo que necesariamente da lugar a subjetividades que se cruzan con las prácticas alimentarias y las relaciones configuradas entre hombres y mujeres para la gestión de dichas prácticas. En el centro de las interacciones se encuentra entonces la preservación de la autonomía territorial para la reproducción de prácticas alimentarias locales, imprescindibles para la soberanía y autonomía alimentaria en Polines.

Ahora bien, el proceso organizativo tuvo dos características a resaltar. Primero, según lo conversado durante el desarrollo de las labores de campo para el presente proceso investigativo y en los mismos relatos de participantes, es posible leer la necesidad de avanzar en dicha materia como mecanismo de defensa de lo propio y el fortalecimiento de la unidad comunitaria, de manera tal que se pueda “interlocutar” en mejores condiciones con el Estado y sus instituciones, así como con los actores armados que hacen presencia en el territorio. Como segunda característica, se identificó que este proceso tuvo un lugar común para su desarrollo y fueron los espacios que progresivamente se constituyeron como públicos, tanto hacia el interior como exterior de la comunidad.

Los cambios de los espacios comunitarios no pueden ser reflexionados de manera aislada, dichos espacios tienden a tener puntos de intersección en donde quienes los transitan se encuentran y construyen subjetividades locales; tal es el caso de hombres y mujeres que en el Mundo-Aldea tejen relaciones al interior de estos espacios. De acuerdo a estas cuestiones la profesora Segato

(2010) aborda las implicaciones en las relaciones de género comunitarias que tienen cambios en este sentido, máxime cuando son intencionadas desde occidente.

Si la aldea siempre estuvo organizada por el estatus, dividida en espacios bien caracterizados y con reglas propias, con prestigios diferenciales y un orden jerárquico, habitados por criaturas destinadas a ellos que pueden ser, de forma muy genérica, reconocidas desde la perspectiva moderna como hombres y mujeres por sus papeles, propios de esos espacios, y que se muestran marcadas por este destino de distribución espacial, laboral, ritual; el discurso de la colonial modernidad, a pesar de igualitario, esconde en su interior, como muchas autoras feministas ya han señalado, un hiato jerárquico abisal, debido a lo que podríamos aquí llamar, tentativamente, de totalización progresiva por la esfera pública o *totalitarismo de la esfera pública*. Sería posible inclusive sugerir que es la esfera pública lo que hoy continúa y profundiza el proceso colonizador. (p. 15)

Partiendo de lo planteado por Segato es posible leer en Polines, la relación que tuvo el proceso organizativo y el diálogo con instituciones estatales y grupos armados regulares e irregulares con la creación de instancias de participación que, a la luz del pensamiento moderno, permitieran la representatividad de la misma comunidad e incluso otras de Chigorodó.

En el 91, ya nos conformamos 87 resguardos, (...) a había un cabildo, (...) la organización fue creciendo. (...) juntamos las cinco comunidades: Juradó, Guapá León, Chigorodocito y nosotros. Éramos cinco cabildos ya fortalecidos. (...) los cinco cabildos (...) nombramos un cabildo mayor que fueran nuestros voceros en el municipio, para tener contactos con todos estos grupos, con el Estado y estos grupos armados. Y entonces, ya cogimos fuerza. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

La creación de estos espacios estuvo orientada hacia la ampliación en la significación de la esfera pública, como principal escenario para dirimir las cuestiones comunitarias. Sin que el proceso organizativo deje de ser un hito valioso para Polines y las demás comunidades indígenas de Chigorodó, es necesario subrayar que su gestión se cruza con la figura de la “representatividad” para lograr algún tipo de diálogo con la institucionalidad local. Como ya ha sido mencionado, la administración del aparato estatal se caracteriza por estar en cabeza del blanco y las lógicas

coloniales que le acompañan. Entre estas lógicas podrían ligarse las relaciones de género occidentales que tienden a la politización de lo masculino y se asocia a lo público, determinando las actividades comunes de hombres y mujeres que, entre otras cosas, en el escenario comunitario se encuentran estrechamente vinculadas a la gestión del sustento alimentario.

Mantener la vida comunitaria aislada de occidente es una cuestión difícil, no solo por la ampliación de la globalización y las dinámicas económico-políticas que sitúan sus intereses sobre territorios ancestrales, al punto de convertirlos en escenarios de confrontación armada; sino también, por el mismo derecho que tienen los pueblos originarios para salir en defensa de su propia vida, el territorio que habitan y sus formas de existencia comunitaria. Ahora, el desarrollo de los ejercicios organizativos se encuentra acompañado de un riesgo cuando la interlocución con el Estado-Moderno occidental-capitalista, se fundamenta en las condiciones impuestas por este último. Segato (2010) aborda dicho riesgo, al puntualizar el rol que juegan los hombres en escenarios de intermediación, caracterizados por la hiperinflación de la figura de lo masculino, lo público y una cada vez más profunda jerarquización de las relaciones de género, condiciones que caracterizan el binarismo de género en occidente.

Segato (2016) retoma esta misma cuestión, la del rol del hombre del Mundo-Aldea con las instituciones coloniales presididas por el hombre “blanco”. Sobre lo cual declara:

La posición masculina ancestral, por lo tanto, se ve ahora transformada por este papel relacional con las poderosas agencias productoras y reproductoras de colonialidad. Es con los hombres que los colonizadores guerrearon y negociaron, y es con los hombres que lo hace el Estado de la colonial / modernidad. (p. 117)

En este sentido es pertinente considerar, desde la perspectiva de Rita Segato, la potencial influencia que reciben en su vida comunitaria los pueblos originarios, a través de procesos organizativos cruzados por la intermediación de agentes externos, mediatizados por la modernidad como punta de lanza que guía intervenciones estatales enmarcadas en el proyecto civilizatorio de occidente. En el caso puntual de Polines es menester incluir en la discusión que, dentro del proceso organizativo también se daban diálogos hacia el interior de la comunidad, estos diálogos incluían asuntos propios de la vida comunitaria.

Yo lo vi así en esa época de 1990 el gobernador Manuel Domico y verdad cuando tuvo la reunión, cuando yo estuve en esas reuniones discutían entre ellos, no era ya con la guerrilla, entre ellos indígenas discutían y yo estaba mirando eso. (Joaquín, comunicación personal, 17 de febrero de 2020)

Los diálogos internos permitían la intersección de cuestiones público/privadas como bien lo relata Joaquín.

Ahí había mujeres y hombres, en esa época también discutía Teresa Bailarín, falleció en estos días. Que estaba discutiendo (...) discutía como hoy, problema arreglaba, cualesquiera cosas ella discutía ahí metida, hablando de la organización aconsejaba, problemas con la mujer, el marido, aconsejaba que no haga más eso y castigaba en serio y yo lo vi eso, bueno ahora tiempo tenía como bien ubicadito, pero hoy día los muchachos cogen y mejor dicho piensan diferente. (Joaquín, comunicación personal, 17 de febrero de 2020)

Retomando la expresión de Joaquín cuando dice "Discutían entre ellos, no era ya con la guerrilla" es oportuno acentuar cómo la experiencia en el Chocó lo había orientado a reconocer formas de relacionamiento con actores armados y de organización, distintas a las encontradas en Polines para la fecha de su retorno. De igual forma, refiere el interés que se le da a la mediación de los conflictos entre hombres/mujeres en lo público, no limitando estas cuestiones a un espacio de lo "íntimo", pues hace parte nodal de las relaciones configuradas en la escena comunitaria. Lo público no es únicamente lo puesto en común y lo doméstico no es enteramente íntimo, ambos espacios guardan consigo relaciones de complementariedad que son necesarias para el ajuste de los vínculos y las dinámicas comunitarias de producción y distribución de alimentos, saberes y haceres comunitarios.

Las discusiones internas reflejan la manera en que la construcción de formas de re-existencia gestadas desde el Mundo-Aldea, distan del binarismo occidental respecto de lo público/privado, pues, en la vida comunitaria no son espacios escindidos. El desarrollo del proceso organizativo implicó entonces, un diálogo hacia dentro que no determina, a la manera de occidente, el destino de hombres y mujeres. Por lo anterior, es oportuno detenerse a reflexionar desde la misma lógica de la complementariedad, la manera en que se construyen otras subjetividades y la forma en que estas se materializan a través de la resolución de necesidades vitales e identitarias.

Algunos comuneros de Polines nombran el proceso organizativo experimentado como un avance hacia la unidad, mismo que se gestionó a través de liderazgos compartidos.

Digamos porque ahí había un señor que estaba orientando "La unidad es más bueno, porque uno cuando está unido que no se van a desplazar fácil a otro" así era entonces. Por ese medio fue que buscamos la unidad, para vivir así. (...) digamos cuando la unidad es más buena, porque se siente más unido para hacer las cosas. Aspiramos a trabajar así...

Cuando conseguimos unidad, ya digamos nosotros quedamos trabajar juntos ya. [antes] tenía cada su cuenta, estábamos libre para andar. Entonces ahora digamos nosotros buscar uno que dirija (...) cabildo, entonces ya con eso nos orientamos más. (Robinson, comunicación personal, 15 de enero de 2020)

Las acciones dentro del proceso organizativo, en parte, estaban dirigidas a la defensa de la libertad a la hora de circular el territorio, ya que para principios de los 80', incluso, entrados a la década de los 90' se percibían amenazas en este sentido por parte de actores armados con presencia en la zona.

De 1996 hasta 2000 yo vi que la organización saco muchos proyectos, proyectos de compra de tierras, pues yo vi eso, eso fue una ayuda grande. Yo pensé esta organización sirve mucho, y en esa época también entraba mucho ejército, también discutía con los ancestros que reunían, mucho discutían y pegaban mucho. Yo un día recibí un golpazo en Polines y eso fue un acuerdo que hicieron con la gente y ya después de ahí (...) anda libre (...) de noche, de día ejército no dice nada. (Joaquín, comunicación personal, 17 de febrero de 2020)

La imposibilidad de circular por el territorio es también el obstáculo para reproducir prácticas productivas y de recolección necesarias para provisionar los alimentos. Como referían Robinson y Nelson en líneas anteriores, el territorio es indispensable para conseguir la comida y ejercer asuntos identitarios como parte del ser indígena. El relacionamiento a manera de "unidad" ante actores externos a la comunidad se posiciona entonces, como una forma de re-existencia necesaria para seguir garantizando el agenciamiento de necesidades vitales, que no se reducen a la ingesta de alimentos, sino que, también abarcan cuestiones propias del ser como pueblo originario.

Por otro lado, el colectivo de las mujeres no fue un actor pasivo dentro de proceso organizativo surgido en la comunidad, pese a que los hombres en un inicio pasaron a ocupar roles más representativos en la esfera pública, especialmente en los espacios de interacción con instituciones estatales, las mujeres también han ido forjando espacios de participación importantes que en la actualidad son reconocidos a partir de los distintos roles y cargos que desempeñan, algunos de los cuales se encuentran al servicio de la comunidad.

Las mujeres hoy en día son gobernadoras, son enfermeras, son profesoras ahorita hay secretarias, hay mujeres universitarias que están estudiando, no solo de esta de estar en la casa, también están planificando para no tener más hijos de seguido, antes los indígenas no dejaban planificar. (Aureliana, comunicación personal, 20 de febrero de 2020)

Por su parte, María Elisa indica:

Idiebadera werarara, day werarara abarica mingabe, yumakira kaide mingabe, mawua abarika etewanda amba tabaide, amba tabaide wan werarada edebara chumakirada mawua amba abarika edebara jonma tabeayi. (María Elisa, comunicación personal, 15 de enero de 2020)⁶

Hoy en día las mujeres, nosotras las mujeres trabajamos igual, detrás de los hombres trabajamos; asimismo, estamos llevando en la organización, en la organización igualmente van las mujeres y los hombres y ahí que vayamos pensando todo iguales y organicemos todo iguales. (María Elisa, traducción de comunicación personal, 15 de enero de 2020)⁷

En este escenario interrelacional para hombres y mujeres, se logró generar espacios para la visibilidad de colectivos comunitarios, de esta manera se favorecen diálogos en torno a temas de interés específicos para los colectivos, reconociendo entonces, que las mujeres pueden tener causas reivindicativas propias.

Desde el ochenta y tres, empezó el proceso organizacional y hasta el momento se ha venido trabajando a través de comité: existe comité de mujeres, comité de jóvenes, comité de

⁶ La transcripción de este y otros testimonios en Embera Bedea hizo parte de un ejercicio de oralidad apoyado por miembros de la comunidad, no se encuentra ajustado a reglas fonéticas. La necesidad de su inclusión parte del respeto por un tipo particular de pensamiento que se encuba en las lenguas maternas, mismo que en los procesos de traducción corre el riesgo de ser adulterado.

⁷ Traducción por Arles Bailarín.

ganadería, comité de junta directiva que se reúne cada mes; junta directiva que se reúne cada mes eh... las mujeres se reúnen cada quince días, reunión comunitaria hacemos cada ocho días. (Robinson, comunicación personal, 15 de enero de 2020)

La generación de estos nuevos escenarios de interacción en lo local puede tener varias lecturas. De un lado posibilitan espacios para que las mujeres pongan en común cuestiones de la vida comunitaria que desde sí mismas consideran necesarias abordar; por otro lado, continúan reproduciendo la idea de lo público como escenario predilecto. De esta manera se induce a la necesidad de que los colectivos comunitarios se inscriban necesariamente en estos espacios de discusión, al tiempo que, a otros lugares de encuentro como las caminatas a la montaña entre mujeres, para ir a cortar el plátano o el tambo, mismos que comienzan a correr el riesgo de ser despolitizados en su esencia. Asimismo, otros espacios comunitarios que se vinculan a dinámicas territoriales que giran en torno a la alimentación como ir a pescar al río o las actividades de caza, daban lugar al encuentro para colectivos de hombres y de mujeres, logrando reproducir. en estos escenarios tradicionales, diálogos internos respecto a la vida público/privada.

En los procesos de relacionamiento con entes estatales surge justamente la tendencia a inducir la creación de espacios de participación hegemónicos, dichos espacios son pensados a priori por racionalidades externas a la comunidad. El Estado moderno se caracteriza por concebir lo público como espacio predilecto para la participación, razón por la cual es preciso mantener una actitud reflexiva respecto a las potenciales consecuencias de esto, en lo concerniente a la autonomía del Mundo-Aldea y, en especial, de los escenarios tradicionales para la gestión de lo público/privado como los previamente mencionados y que, en Polines, hacían parte de la intrínseca relación entre los proceso alimentarios y la participación en la vida comunitaria. Con referencia a esto Segato (2010) plantea:

¿Cómo sería posible llevar el recurso de los derechos estatales sin proponer la progresiva dependencia de un Estado permanentemente colonizador cuyo proyecto histórico no puede coincidir con el proyecto de las autonomías y de la restauración del tejido comunitario? Es contradictorio afirmar el derecho a la autonomía, y simultáneamente afirmar que el Estado produce las leyes que defenderán a los que se ven perjudicados dentro de esas propias autonomías.

Lo primero que afirmo, en esa tarea, es que el Estado entrega aquí con una mano lo que ya retiró con la otra: entrega una ley que defiende a las mujeres de la violencia a que están expuestas porque ya rompió las instituciones tradicionales y la trama comunitaria que las protegía. (p. 5)

Ahora bien, es conveniente poner en cuestión la manera en que, para algunas comunidades, se hace imperativo poner en consideración la relevancia que adquieren estos escenarios de discusión, cuando la figura de lo masculino comienza a superponerse en los espacios comunitarios y extracomunitarios, hecho que acaba por tributar hacía una mayor jerarquización de las relaciones entre hombres y mujeres, con un saldo positivo para los primeros. Colectivos comunitarios como son en este caso los Comités de mujeres, pueden contribuir a interpelar las jerarquías de género. En Polines, Aureliana relata la manera en que se ha ido encaminando el proceso organizativo de las mujeres al interior de la comunidad.

Bueno ya he venido trabajando de esa manera...Ya actividades, ya existe el trabajo mancomunado entre junta directiva y junta de mujeres, entonces ya existe pues proceso organizativo de mujeres aparte, ya donde podemos expresar, donde puede hacer actividad de las mujeres, asambleas, reuniones, discusiones y proyecto para (...) mujeres y realizan otras actividades pues para el fortalecimiento de mujeres y compañía (...) como asesor de los hombres también. (Aureliana, comunicación personal, 20 de febrero de 2020)

Durante el trabajo de campo se acompañó, en varias ocasiones, reuniones del Comité de mujeres; en estos espacios fue posible observar la puesta en común de asuntos de la vida familiar en los que no se sienten apoyadas, así como otros temas asociados a la participación política y de inclusión, en proyectos comunitarios que respondan a necesidades del colectivo de mujeres. Las discusiones llevadas a cabo en el Comité de mujeres, más adelante son compartidas en la asamblea comunitaria para también ser discutidas. Algunas de las dinámicas actuales de participación comunitaria en Polines, si bien dan cuenta de una mayor profundización en los espacios públicos como parte de la ampliación de las dinámicas coloniales que se han filtrado en el mismo proceso organizativo, no deja de haber intersecciones entre lo público/privado.

En este orden de ideas, asuntos de la vida “privada” como la “pública”, son tan importantes en las reuniones de los comités como en las asambleas comunitarias, pues, como se refirió en líneas anteriores, no son espacios disociados, por el contrario, son escenarios tradicionales que se

vinculan a procesos y prácticas alimentarias en las que hombres y mujeres se encuentran y se complementan.

Cabe decir, frente a la vida comunitaria de Polines, que las permanencias y transiciones en la gestión de los alimentos, también es una cuestión en constante interacción con las formas de resistencia configuradas históricamente desde lo local y que surgen del propio proceso organizativo. Los mecanismos y estrategias mediante los cuales se gestiona la resistencia a poderes que buscan imponerse sobre el territorio, también acarrearán la construcción de experiencias subjetivas amplias. Aquí las formas de participación comunitaria que, entre otras cosas, vincula la organización del colectivo de hombres y mujeres para el trabajo y la gestión de procesos alimentarios son centrales.

2.4 Ahí nos quedamos, ahí soportamos y seguimos

Para Foucault (1979) las formas de resistencia que se configuran con referencia a las relaciones de poder no son discontinuas con el poder mismo, de hecho, allí donde se sitúan dichas relaciones de poder es donde emergen propiamente las resistencias. Dicho de otro modo, las resistencias no son ajenas a las relaciones de poder puesto que al igual que este también circula a través de estrategias y técnicas. Respecto a las resistencias, este mismo autor declara “Existe porque está allí donde el poder está: es pues como él, múltiple e integrable en estrategias globales” (Foucault, 1979, p. 171)

En este mismo sentido, Haesbaert (2013) describe que partiendo de la noción de poder que se tenga, la lectura analítica que se hará de los territorios variará, así como las formas de resistencia que se configuran en él. Mientras se mantenga una visión de poder desde la hegemonía de las grandes estructuras, menor claridad habrá sobre las relaciones de poder dadas en espacios microterritoriales. Así lo expresa el autor en mención:

Si se piensa que el poder también se manifiesta como movimiento de resistencia que está involucrado en todo tipo de relación social, tendremos microterritorios y habrá muchas otras formas de reconstruir el poder y el territorio a partir de esta concepción. En un sentido relacional, el poder no se considera como una capacidad o un objeto —como algo que se pueda tener—, sino como una relación de fuerzas, aunque muy desigual. (p. 26)

Partiendo de lo anterior, Haesbaert (2013) sugiere que para la comprensión de la forma en que se producen los espacios territoriales por cuenta de las sociedades que lo habitan, es oportuno analizar las “prácticas y efectos del poder”. Ahora bien, podríamos decir, para fines del presente proceso, que si partimos de que las resistencias se encuentran articuladas a las formas de poder también es factible hablar de “prácticas y efectos de la resistencia” como parte de las estrategias que son construidas territorialmente para hacer frente al poder.

En el caso puntual de Polines, la disputa armada por el control territorial de la Serranía del Abibe, expuso a quienes allí habitan, a distintas situaciones de violencia que requirieron ser sorteadas de alguna manera. Uno de los mayores retos para hacer frente a los actores armados se encontraba asociado al poco manejo del español por parte de miembros de la comunidad; esto en un inicio, implicó una barrera para poder comunicarse con los foráneos y reclamar el derecho y respeto por la circulación autónoma por el territorio, cuestión vital para la reproducción de la vida comunitaria y la gestión de necesidades alimentarias a partir de prácticas propias como la caza, la pesca, el pancoger, entre otras. Según relata Alirio, él era uno de los pocos miembros de la comunidad con mayor dominio del español, lo que implicaba que fuese la persona a quien más se acudía para ayudar a intermediar con los armados.

El único que trataba era yo, porque yo hablaba español, yo entendía mucho a Capunía, muchas cositas o con la guerrilla o con el ejército, a mí me tocó alegar muchas veces, pues, deciles como indios nos respetaran por lo menos. Porque muchos de nosotros no hablábamos español. Eran viejos de esos que huyeron de la guerra, usted sabe que uno no tiene contacto con el español, uno se le traba la lengua. Yo era el único que cuando llegaba así el ejército, ellos me llamaban. ¡Avelino, ya viene el ejército, venga, venga para que nos defienda! Entonces yo me sentaba con ellos y les decía y hablábamos, aprendí muchas cositas verdad. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

Por otro lado, en la comunidad también tuvieron que gestionar los intentos de reclutamiento de los miembros más jóvenes por parte de los armados. El temor al reclutamiento ponía especialmente en alerta a los y las mayores de la comunidad, pues no era una situación nueva y, ante el peligro, estaban dispuestos a abandonar el territorio en caso de ser necesario.

Ellos participaron en la era de la violencia del 47 (...) ‘Sí nos atacan duro, nos van a reclutar, más bien nos vamos, pero no se vayan a ir’ Porque en ese tiempo estaban yo, los hijos de Segundino, los hijos Libardo. En ese tiempo éramos como 10 jóvenes en esa época. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

Durante los 80’ y 90’ los intentos de cooptación de la juventud para la lucha armada, fue una cuestión que detonó en los y las mayores de la comunidad la memoria de experiencias pasadas en sus territorios de procedencia. El compartir la memoria y el mantenimiento del vínculo intergeneracional cercano con la juventud de Polines en aquel entonces, favoreció en algún grado que, en la comunidad, sus miembros no fueran cedidos a la guerra y más aún cuando desde mediados de los 80’ el proceso organizativo de la comunidad se encontraba avanzando.

Mi papá y mamá son muy celosos, como ellos antes a mí me contaban de lo que le pasó a ellos. Porque mi mamá y papá fueron desplazados de Murrí, Frontino. De la guerra del 47. Entonces ellos me contaban ‘no se meta a esos, mano. Nosotros por eso nos venimos para acá’ De ahí, a ellos les tocaba ver muertos río abajo, por eso se vinieron para acá. Entonces a mí se me metió eso que esa guerra no me servía. Por ahí, varias veces les echaron viaje [Intentaron reclutar]...

Sí, no se vayan a meter porque eso es malo mijo. Sí ustedes quieren a los viejos, no hagan. A lo último, ellos [grupos armados] se enojaron con nosotros porque no le paramos bolas. Ninguno de nosotros nos metimos. Entonces nos empezaron a quitar un marrano, nos quitaban la sal. Entonces dijeron, ustedes tienen que colaborar en la guerra de todas formas. ‘¿necesita un marrano? entonces llévelo’ Mi papá era muy amplio. ‘O una gallina o sal que no tenía, llévelo’. Y nos fueron dejando quietos. Era una cosa de prueba muy duro. Sin embargo, aquí los campesinos de alrededor, mucha gente se metieron en la guerra. (...) Se metieron y esos fueron fusilados por este sector y entonces a nosotros nos dio más miedo y nos quedamos quietos. En ese primer arranque de la guerra. Ahí nos quedamos, ahí soportamos y seguimos. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

Negarse a participar de la confrontación armada asumiendo un bando no fue algo gratuito, pues estaban constreñidos a entregar parte de los alimentos que producían a modo de “colaboración” con la lucha armada, lo que se recuerda como el impuesto colonial de la encomienda es una experiencia más de dominación que se reactualiza para el indígena. Adicional

a lo anterior, el tributo al que estaban forzados les valió la estigmatización por parte de la fuerza pública. La libertad para transitar el territorio se vio vilipendiada por los actores armados, ya sea porque hicieran parte del Estado, tuvieran un carácter de afinidad con este o pertenecieran a estructuras subversivas.

En Polines, recuerda Alirio, que el mismo ejército incursionó en el territorio ancestral e interceptaban a los miembros de la comunidad por los caminos, limitando las actividades locales que se vinculaban a la producción y aprovisionamiento de los alimentos “la quitaban la comida, la sal, por lo menos la quitaban. Entonces, era más temor con el Estado que con la propia guerrilla. (...) Pero de todas formas supimos sobreponernos y aguantar ese miedo de los 87 al 90” (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019).

La guerra que se configura en territorios racializados desatiende las formas de existencia que allí habitan, mientras los grupos se orientan por racionalidades bélicas, que en últimas castigan la vida de a quienes desde la distribución “racial” y “social” del poder, se les atribuye una menor valía. En este sentido, Joaquín recuerda una experiencia en la que fue objeto de agresión por parte de miembros del ejército, pero en donde la misma autoridad indígena intercedió para que estas acciones dejaran de repetirse, pues restringían la movilidad por el territorio ancestral.

De 1996 hasta 2000 yo vi que la organización saco muchos proyectos (...) eso fue una ayuda grande, yo pensé esta organización sirve mucho, y en esa época también entraba mucho ejército, también discutía con los ancestros y pegaban mucho, yo un día recibí un golpazo en Polines y eso fue un acuerdo que hicieron con la gente y hoy día indígena anda libre (...) libre de noche de día ejército no dice nada. (Joaquín, comunicación personal, 17 de febrero de 2020)

Conforme iba avanzando la situación de violencia en el territorio, se hacía imperativo el surgimiento de estrategias para gestionar los riesgos que suponía la presencia de actores armados, misma que truncaba las estrategias locales de organización para el trabajo que tradicionalmente se configuraban entre hombres y mujeres. La emergencia de nuevas formas de resistencia comunitaria ante los armados estuvo acompañada tanto del proceso organizativo seguido en Polines, como de los espacios de capacitación interna en los que circulaban discursos en torno al territorio propio, el reconocimiento de derechos legítimamente conquistados y la necesidad de promover el amparo del territorio de Polines con estos derechos. Como narra Alirio:

Pues uno tiene muchas capacitaciones como líder, yo era promotor y líder a la vez. Entonces, comenzamos a capacitar a mucha gente en todo lo que ellos pudieron entender, en dialecto, en dibujos, bueno...

Y entonces la organización fue creciendo y a la gente le gustó, porque nosotros nos defendíamos, hablábamos de nuestros derechos que ellos no conocían. Los grupos armados no conocían los derechos del indígena, ellos sabían que era el resguardo porque a nosotros nos enseñaron: cualquier grupo que venga pasando por los territorios, colonos, libres, así que pase lo pueden detener. Los Caucanos nos enseñaron eso. Porque usted está en un territorio que es propiedad colectiva, es resguardo inalienable no se puede empeñar, no se puede embargar, el territorio es sagrado, verdad. Nosotros cada grupo que venía teníamos un grupito salía, al ejército le salieron, a la guerrilla le salieron. (...) Entonces ya no pasaban por aquí (...) sino por la montaña, el propio ejército. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

El relacionamiento con otros pueblos indígenas, también en resistencia, contribuyó al desarrollo de procesos organizativos para la defensa del territorio. Estas experiencias de resistencia dan lugar a pensar cómo el relacionamiento intercultural entre grupos históricamente excluidos también permite poner en escena discursos de resistencia en los que circule la demanda y el ejercicio de autonomías locales. Defender el territorio ante estructuras de poder que constriñen a través de las armas, no es una cuestión sencilla; para ello, fue necesario apelar a estrategias de confrontación directa, pero en donde la palabra se configuraba como principal instrumento. En el ejercicio de estas formas de resistencia las mujeres tuvieron un rol importante, el colectivo de mujeres no solo acompañó el proceso organizativo de la comunidad, sino que también, hizo parte de las estrategias de resistencia para defensa del territorio.

Hombres y mujeres. Entonces, nosotros capacitamos y las mujeres enfrentaban al ejército y a la guerrilla. ¡Bueno, aquí no arrimen, aquí es territorio, sigan su camino! Y la gente fueron entendiendo (...) Las mujeres algunos son guardia, que les gusta. Los capacitamos, se enseñó la ley. Qué es un resguardo, para qué sirve un resguardo, no tener grupo armados. Claro, si ellos piden permiso pasar, pero siguen derecho su camino. No se queden haciendo campamento y siga su camino, va a estar bien para todo el mundo libre. Y entonces lo

manejamos así, se manejó en ese tiempo así. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

Como se mencionó anteriormente, en un inicio, el poco manejo del castellano por miembros de la comunidad era un limitante a la hora de interlocutar con grupos que circulaban por el territorio indígena, sin ningún reconocimiento por las autoridades tradicionales y la autonomía del mismo pueblo. Con la participación de las mujeres se visibilizó la lengua propia, el Embera Bedea; esto más que una barrera, constituía en una reivindicación cultural en favor de la defensa de lo propio, entendiendo lo propio como el territorio y las existencias que en él se reproducen a través de procesos y prácticas alimentarias y culturales.

Las mujeres fue la base fundamental, porque como las mujeres tenía su cultura vivo presente. O sea su papanilla [Paruma] su pintura. Entonces, eso fue también la defensa, la parte cultural. Y las mujeres hablaban en dialecto, en dialecto le hablaban a esa gente, a cualquier grupo armado (...) Hablándoles en Embera. Entonces llamaban a alguien, si yo estaba me llamaban para traducirle. Vea, lo que está diciendo la guardia, yo les decía. Que ustedes acá no tienen por qué entrar ¿qué traen? ¿pa' dónde van? O a hacer campamento no permitimos. Aquí fue una cosa bonita. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

Como expresaba Alirio “se me metió eso que esa guerra no me servía”. La causa que los movilizaba como indígenas no se encontraba en la confrontación armada que había puesto el territorio donde vivían como escenario de guerra. Mientras se daba la disputa entre los armados, paralelamente se iban tejiendo estrategias para permanecer en el territorio, de estas estrategias derivaron experiencias que en la actualidad pueden sugerir que, defender y persistir en los espacios habitados ancestralmente, no es una cuestión exclusiva de “prácticas de resistencia”; sino también, de encontrar formas de re-existir para pervivir, especialmente, cuando se imponen limitaciones territoriales que atentan contra el ejercicio de prácticas vitales para la autonomía alimentaria.

En este mismo marco, tanto hombres como mujeres desempeñan un rol activo en las formas de resistencia y re-existencia que son gestionadas desde lo local. Para el caso de Polines, la participación de las mujeres en las estrategias de resistencia y re-existencia estuvo cruzada por el hecho de mantener la “cultura viva” en sus cuerpos. Las tensiones territoriales y la necesidad de defender lo propio es algo que cruza la cotidianidad de hombres y mujeres, por cuanto son ambos

colectivos los que vivencian la imposibilidad de reproducir prácticas tradicionales vitales, pues intrínsecamente, se vinculan a la producción, consecución y preparación de los alimentos.

A través de la organización comunitaria y distribución de roles entre hombres y mujeres Embera, alrededor de prácticas cotidianas para la resolución de medios de subsistencia y ejercicio de prácticas de soberanías alimentarias, podremos acercarnos a entender la manera en que se van hilando resistencias locales, en las que tienen lugar relaciones de género sustancialmente distintas a la visión binaria de occidente, como se advierte a lo largo del informe de investigación.

Capítulo tres: experiencias y prácticas soberanas desde el fogón

Alimentarse no es un acto que pueda reducirse al cubrimiento de los requerimientos calóricos básicos, para que un individuo logre cumplir con sus tareas diarias. Más allá de esto, tras cada alimento se encuentran cuestiones como ¿Qué comemos? ¿Cómo se prepara eso que comemos? Y, fundamentalmente ¿Cómo y quién cultiva, cría, pesca y consigue esos alimentos que consumimos? ¿Qué lógicas de existencia humana tienen lugar alrededor de dichas prácticas? En el interior de estas cuestiones convergen un cúmulo importante de narraciones de un pasado que no acaba de pasar, puesto que se actualiza según cada cultura y grupo humano a la hora de proveerse la alimentación. De esta manera lo afirma Rodríguez (1997, citada en Achinte, 2010):

Los seres humanos somos más que pan, pero gran parte de la vida la utilizamos en procurarnos éste. Detrás de cada alimento hay una historia. Una historia que nos habla de las condiciones climáticas y geográficas necesarias para que ese alimento crezca, una historia que nos cuenta del desarrollo tecnológico de un grupo para poder criar ese alimento y encontrar la mejor forma de hacerlo apto para el consumo. La manera en que un grupo consume sus alimentos es a la vez la historia de cómo ve el mundo. Las diferentes clases de alimentos nos hablan de las relaciones de intercambio entre los pueblos (p.15)

En la primera parte del capítulo se abordan las experiencias propias de hombres y mujeres de la comunidad indígena de Polines frente a la gestión de prácticas productivas vinculadas a la espiritualidad. Posteriormente, se evidencian las tensiones entre dichas vivencias con el avance cada vez mayor de otras experiencias alrededor de la comida, las cuales no solo generan ruptura con lo propio, sino que introducen otras formas de comprensión del mundo al tiempo que desplazan las expresiones de la espiritualidad que rodean la alimentación.

3.1 Soberanía alimentaria y experiencias en tensión

La sensación fisiológica del hambre igual que el acto mismo de alimentarse son cuestiones que trascienden el ámbito individual para situarse en la vida colectiva, dando lugar a coyunturas que atienden tanto a la supervivencia física como la necesidad de pactos sociales que posibiliten una vida digna para todos y todas. El hambre podría entenderse como un “fenómeno político” como lo expresan Vivero Pol & Ramírez (2009) quienes caracterizan este fenómeno por la inoperancia de los Estados y la creación de políticas que fungen como etiología. Las personas que

padecen el hambre en sus cuerpos se enfrentan a la exclusión de poderes políticos que no responden ante exigencias por el goce efectivo de derechos, algunos tan vitales como la alimentación.

Tanto el acto de alimentarnos como el hambre, nos remiten a formas de organización social empleadas para la consecución, producción, distribución y preparación de alimentos, así como las experiencias subjetivas suscitadas por dichas acciones. Igualmente, pone en escena disputas de carácter político e histórico por el agenciamiento de derechos que permitan garantizar estas formas de organización. Distintos movimientos sociales abordan estas cuestiones bajo el concepto de Soberanía Alimentaria, mismo que en el Foro Mundial sobre Soberanía Alimentaria (FMSA) de 2001 en la Habana-Cuba se definió como:

El derecho de los pueblos a definir sus propias políticas y estrategias sustentables de producción, distribución y consumo de alimentos que garanticen el derecho a la alimentación para toda la población, con base en la pequeña y mediana producción, respetando sus propias culturas y la diversidad de los modos campesinos, pesqueros e indígenas de producción agropecuaria, de comercialización y de gestión de los espacios rurales, en los cuales la mujer desempeña un papel fundamental. (FMSA, 2001, p. 4)

Cabe apuntar que el ejercicio de acciones orientadas a la gestión de los alimentos no es algo que se encuentre por fuera de las experiencias humanas. De lo anterior derivan escenarios de interacción que cobijan el relacionamiento entre la vida humana, el territorio y la naturaleza, a partir de formas propias de comprensión del mundo. Skliar & Larrosa (2011) conceptualizan la experiencia a partir de la frase “Eso que me pasa”, aludiendo con ello, a la multitud de sucesos que atraviesan a cada sujeto. La vida del “sujeto de la experiencia” entra en diálogo con acontecimientos que le son ajenos (Eso) es decir, que no dependen de él puesto que son externos.

Pese a la externalidad de los acontecimientos estos tocan a cada sujeto en su mundo subjetivo y reflexivo (Me) y son susceptibles de transformarle en pensamientos, concepciones, construcciones mentales, etc. Asimismo, el transitar de la experiencia es entendido como un pasaje, en palabras de los mismos autores “El sujeto de la experiencia es un territorio de paso” (Skliar & Larrosa, 2011; p. 17).

Ahora bien, el transitar de las experiencias y la activa reflexividad y transformación del sujeto que las vivencia, permite develar y poner en cuestión tensiones vigentes entre

acontecimientos que provienen de realidades socioculturales distintas, sin que por ello se pierda la cualidad subjetiva y particular de cada experiencia como bien lo pone de presente Skliar & Larrosa al expresar, “La experiencia es, para cada cual, la suya, que cada uno hace o padece su propia experiencia, y eso de un modo único, singular, particular, propio” (Skliar & Larrosa, 2011, p. 16).

Se puede señalar, que cuando se articulan las prácticas y acciones que tributan hacia la gestión y autonomía alimentaria con las experiencias humanas situadas en un pueblo originario como lo es el pueblo Embera de Polines, es preciso referenciar dos aspectos claves. Primero; las experiencias se dan en diálogo e interacción con sistemas de vida comunitario, lo cual implica que estas no se limitan a un marco individual, sino que, se construyen en relación con un territorio y procesos identitarios que integran y acercan la vida subjetiva. Y, segundo; la espiritualidad se encuentra presente en distintos ámbitos de la existencia, entre ellos, las experiencias construidas alrededor de prácticas productivas y reproductivas.

Como lo expresa Osorio Calvo (2017) refiriéndose a elementos constitutivos de la identidad indígena “Otro elemento [Adicional a la lengua materna] determinante de la identidad es el de la espiritualidad pues esta atraviesa todas las prácticas y la cosmovisión de los indígenas” (p. 186). De la misma forma, este autor describe la manera en que la vida comunitaria que se gesta en los territorios guarda un fuerte arraigo con la espiritualidad de cada pueblo, así como con las manifestaciones de aquello que conciben como sagrado y las formas particulares de relacionamiento con la naturaleza (Osorio Calvo, 2017).

La vida espiritual no es ajena entonces, a ámbitos de la existencia tan vitales como el alimentarse, así como las distintas prácticas cotidianas que son llevadas a cabo en un determinado territorio para proveer la comida. En torno a las prácticas productivas y de recolección, circulan pues, experiencias espirituales que en sistemas de vida comunitarios como los propiamente indígenas, pueden ayudar a dar luz alrededor de vivencias sobre la autonomía y soberanía alimentaria.

3.1.1 Soberanía alimentaria y espiritualidad

Aureliana, lideresa del Comité de mujeres de Polines y docente de la misma comunidad, narra cómo a través de los rituales, hombres y mujeres Embera se preparaban para fortalecer su

voluntad hacia el trabajo e incluso potenciar habilidades a la hora de ejercer actividades como la pesca o la agricultura.

Tenían creencias (...) que bañar a las tres de la mañana en el río y echar toda esa pereza, tiene que hacer antecito de todos los ancianos que estaban aquí (...) había pájaro que le daba de tomar a uno para que fuera fuerte, también lo arreglaba para que pescara bastante [Ritual del Nepoa] también se conjuraba con el mismo maíz para que cuando sembrar el maíz le diera una mazorca grande. (Aureliana, comunicación personal, 20 de febrero de 2020)

En un trabajo orientado a la recuperación de las manifestaciones materiales del patrimonio cultural del pueblo Embera que habita en el municipio de Chigorodó, se documentó la existencia de rituales asociados a las actividades productivas y disposición para el trabajo, entre ellos, el Nepoa, que fue descrito de la siguiente forma:

Es un ritual que les hacemos a los niños con el fin de darles cualidades o capacidades especiales para su vida. (...) El *Nepoa* es la protección del cuerpo, se hace con los órganos de animales y aves nocturnas, animales cazadores y bestias salvajes. Este ritual se realiza solamente al niño o la niña y sirve para que cuando llegue a la adultez sea fuerte, activo, dispuesto, soñador y que no se sienta temeroso de nada. (Cabildo Mayor Indígena de Chigorodó et al., 2013, p. 36)

Rituales como el de Nepoa dan cuenta del relacionamiento con la naturaleza para el ejercicio mismo de identidades socioculturales, no estableciendo con ella relaciones dicotómicas, pues para poder beneficiarse del ecosistema es necesario fundirse con él. Como lo sostiene Osorio (2017) “La identidad del movimiento indígena, desde la espiritualidad, supone la pertenencia al territorio y la relación con la madre tierra como una entidad de carácter divino, sacro. Más que la tierra es la relación inmediata con la naturaleza” (p. 194). Visto así, la espiritualidad, representada en los rituales y las creencias, favorece el ejercicio de modos de subsistencia, al tiempo que vincula comprensiones del mundo, la fuerza para el trabajo y la concepción de naturaleza como portadora de saberes.

Otra característica importante del Nepoa es que no se encuentra reservado para hombres o mujeres, ambos participan del ritual de la misma forma en que participan de la vida productiva y

reproductiva de la comunidad, sin desconocer la existencia roles y tareas designados específicamente entre sí. Ejemplo de lo anterior, se ubica en el rol predominante del hombre en actividades asociadas a la caza, lo que implica el desarrollo de habilidades que le contribuyan a ser un cazador diestro y que desde el Nepoa también son promovidas; a su vez, las mujeres potencian otras habilidades y para ello, además del Nepoa, cuentan con otros escenarios de ritualidad como lo es el Gemené

El Gemené es una fiesta colectiva que realizamos para la mujer Embera. Esta ceremonia inicia cuando a la niña le llega por primera vez la menstruación y es encerrada por sus padres en una pieza para ella sola...

El Gemené es una fiesta importante porque durante él se realizan rituales relacionados con el comportamiento, actitudes y valores que son fundamentales para la educación de la niña como mujer Embera. Durante el Gemené, madres, tías, hermanas y amigas comparten experiencias y conocimientos sobre los saberes y actividades de las mujeres, entre ellos hacer chicha, recoger maíz, cortar leña y preparar alimentos para sus familiares. (Cabildo Mayor Indígena de Chigorodó et al., 2013. p. 32-34)

En lo fundamental, son ellos y ellas quienes son convocados a convertirse en seres soñadores o en lengua materna, Embera Sobia⁸. De igual manera, las celebraciones basadas en las creencias y tradiciones también configuran espacios de aprendizaje en donde circulan saberes y sabores alrededor de la cultura alimentaria de un pueblo. De otro lado, así como en la construcción de identidades del ser Embera se emplean rituales que reivindiquen la estrecha relación con la naturaleza, existen otras creencias espirituales que tienen lugar durante actividades como la agricultura y que reafirman esta vinculación.

Se conjuraba con el mismo maíz para que cuando sembrara el maíz le diera una mazorca grande (...) Hablaba y empezaba a decir ‘que tenga un maíz grande, que cuando yo siembre no se me caiga por el viento y los granos van a ser grandes y toda esa tusa no va a ser tusa sino todo lleno de maíz’ Todo eso es como pedían a la naturaleza. (Aureliana, comunicación personal, 20 de febrero de 2020)

⁸ Gente de buen corazón.

En este escenario, las prácticas productivas y de recolección no se reducen a actividades concretas en sí, llámese agricultura, pesca o caza, pues se encuentran asociadas al reconocimiento de la naturaleza misma como Ser viviente. Lugo Perea (2019) describe cómo la representación que se tiene de la naturaleza desde el pensamiento occidental tiende a la dominación de esta, para lo cual se concibe una relación ontológica distinta, caracterizada por la división cartesiana de la relación sujeto-objeto, asignándose a la naturaleza el lugar de objeto para ser conocido en función de las necesidades de usufructo por parte del sujeto.

Contrario a lo anterior, desde la perspectiva decolonial e interculturalidad crítica, se afirma la manera en que los sistemas productivos ancestrales de pueblos originarios, se encuentran asociados a una representación de la naturaleza como ser viviente, lo cual dista de la visión moderna y occidental que la nombra como recurso al servicio de las necesidades humanas (Walsh, 2005). A partir de la estigmatización de los pueblos originarios por su relación cercana con la naturaleza los colonizadores se apoyaron para clasificar, a los residentes del “Nuevo Mundo”, en la categoría de primitivos y salvajes (Quijano, 2000).

En este mismo sentido, la representación de la naturaleza desde lógicas de pensamiento no occidental conserva relaciones de integración con lo humano. En palabras de Escobar (2015, citado en Lugo, 2019)

La “visión” no occidental concibe la naturaleza como una construcción cultural en la que “hay una interconexión profunda entre niveles o dominios de lo real: biofísico, humano y sobrenatural” (p. 140). Esto quiere decir que la naturaleza se convierte en un campo de relación compleja e interdependiente entre lo humano y lo no humano, sustentada en el plano de la interexistencia. (Escobar, 2015, p. 36).

La relación entre lo humano y la naturaleza desde otras lógicas de pensamiento toman distancia del binarismo occidental que separa y yuxtapone el encuentro con otras existencias. De manera similar son situadas las relaciones de género que se configuran entre hombres y mujeres, dichas relaciones guardan formas particulares de interacción donde la dualidad y no el binarismo funge como elemento articulador. Tomando en consideración lo expuesto, Segato (2010) refiere:

En las comunidades rurales y en las aldeas indígenas, la sociedad es dual en lo que respecta al género, y esa dualidad organiza los espacios, las tareas, la distribución de derechos y

deberes. Esa dualidad define las comunidades o colectivos de género. Eso quiere decir que el tejido comunitario general es, a su vez, subdividido en dos grupos, con sus normas internas y formas propias de convivencia y asociación tanto para tareas productivas y reproductivas como para tareas ceremoniales. (p. 21)

Las manifestaciones de la espiritualidad complementan el relacionamiento de hombres y mujeres, por cuanto sus referentes de interacción se vinculan al sistema de creencias con los que se identifican. Referencia de esto lo vemos en el relato de Aureliana al describir cómo conjurar el maíz para favorecer su abundancia y al mismo tiempo protegerlo, era una tarea de hombres y mujeres por igual.

Uno mismo también o la mamá, uno mismo también iba cogiendo maíz y los hombres también, Los dos iban ambos, a veces a coger maíz, cuando iban solita encontraba eso que es creencia de nosotros que cogían y hablaban y tiraban todo y al sembrar crece una mazorca grande. (Aureliana, comunicación personal, 20 de febrero de 2020)

Es pues a partir del relacionamiento cercano con la naturaleza y con la espiritualidad que habita en ella que, en Polines las y los mayores construyen significados en torno a la alimentación y a los medios empleados para proveerla; igualmente, son justamente los hombres y mujeres jóvenes con vitalidad para la siembra, quienes más invocan la espiritualidad de la naturaleza para la protección de sus cultivos “Todos le pedían eso a la naturaleza cuando eran jóvenes. Cuando son viejos ya no, tienen pereza de sembrar, todo era una creencia” (Aureliana, comunicación personal, 20 de febrero de 2020).

La expresión de rituales como el Nepoa y el Gemené o creencias como las descritas por Aureliana son más que una tradición culturalista, nos habla de un entendimiento en donde la consecución de alimentos a través de la agricultura, la caza, la pesca y otras actividades productivas y/o de recolección, también transita por significaciones cosmogónicas. Estas representaciones que obedecen a lo mítico-religioso hablan de la no exclusión de géneros, debido a que se requiere de la diada hombre-mujer para la configuración de estrategias y prácticas de subsistencia. La no yuxtaposición de géneros en la esfera espiritual de la vida productiva tampoco es discontinua con la historia mítica del pueblo Embera, tal es el caso de mitos de origen como el de Dabeiba.

La historia de Dabeiba tiene diversas versiones ya que la narrativa misma de los mitos de origen, anclada a la memoria oral, se asocia a las experiencias y los lugares desde donde surgen los relatos. Según se narra Dabeiba o también Dabiauma⁹ “era una indígena joven (...) que vivió un tiempo acompañando a los primeros Catíos [Embera] y enseñándoles toda clase de oficios y trabajos útiles para la vida (...) Dabeiba enseñaba por medio del ejemplo (...) Ella había bajado del cielo de Karagabí” (O.I.A & INDEI, 2006, p. 37).

Dentro de las enseñanzas de Dabeiba se destaca la agricultura, la cestería, el cuidado de animales domésticos, la pintura del cuerpo mediante el empleo de la jagua o kipará y que también se usa en labores de caza; asimismo, enseñó otras labores relacionadas con el cuidado del hogar. “Cuando las gentes aprendieron sus artes, Dabeiba debió regresar al cielo porque Karagabí la reclamaba. Una mañana, sin avisar a nadie, subió a lo más alto del cerro León y desde allí fue subiendo hacia el cielo de su padre” (O.I.A & INDEI, 2006, p. 37-38).

Este mito de origen evoca el rol de la mujer como aquella que enseña desde el ejemplo a hombres y mujeres por igual. Dabeiba posee una amplia gama de conocimientos que pasan, tanto por la participación en actividades productivas como la siembra, hasta llegar a labores que se configuran dentro de la economía del cuidado en espacios domésticos. Así, se lee aquí, la representación de un padre (Karagabí) y una hija (Dabeiba) y entre ambos se teje una relación de complementariedad en donde si bien la figura masculina, adopta un rol de superioridad patriarcal “Karagabí Dios”, la representación de lo femenino no se encuentra distante de dicha figura, ya que Dabeiba viene justamente del cielo de Karagabí y retorna a él, así como que es a quien se le designa la labor de instruir a los demás hijos e hijas (Pueblo Embera).

Al respecto, Gargallo (2014) refiere reflexiones alrededor de la existencia de patriarcado en pueblos originarios de América, previo a la incursión colonial.

No sólo existe un patriarcado occidental en Abya Yala (América), sino también afirmamos la existencia milenaria del patriarcado ancestral originario, el cual ha sido gestado y construido justificándose en principios y valores cosmogónicos que se mezclan con fundamentalismos étnicos y esencialismos. Este patriarcado tiene su propia forma de expresión, manifestación y temporalidad diferenciada del patriarcado occidental. (p. 22)

⁹ Espíritu de río.

Sobre esta misma cuestión, Segato (2010) ha nombrado la existencia de relaciones de género vinculadas a un patriarcado ancestral como Patriarcado de baja intensidad. Con esta noción nos remite a que en el mundo pre-intrusión, la organización de género existente se gestaba en el marco de relaciones de complementariedad distantes de la hiperinflación y omnipotencia de lo masculino, hecho que caracteriza a occidente. Si bien estas formas de organización social no fueron ajenas a la vertiginosa invasión colonial, esto no implica que se encuentren ausentes en sistemas de vida comunitarios de pueblos y comunidades, no solo indígenas, sino también, afrodescendientes. Lo anterior conlleva a reconocer que las lecturas de género a desarrollar en dichas sociedades implican el reconocimiento de las formas particulares de organización social y la representación política y espiritual de los distintos espacios que son habitados por hombres y mujeres.

Así pues, en Polines, nos encontramos cómo algunos aspectos de la vida espiritual de este pueblo Embera Eyabida, rememora el relacionamiento cercano con la naturaleza como factor necesario para la abundancia, a la hora de conseguir los alimentos que son provistos justamente por el territorio habitado. Asimismo, tanto la manifestación de rituales como los mitos de origen deslindan una necesaria cosmovisión del mundo en donde no solo hombres y mujeres se complementan y participan en la vida espiritual y productiva de su comunidad; sino que, también hay complementariedad entre lo humano, la naturaleza y la espiritualidad. Esta forma de interrelacionamiento toma distancias sustanciales con la visión del binarismo occidental en tanto que, hombres y mujeres; humanos y naturaleza; tienden a ser representados desde posiciones yuxtapuestas.

3.1.2 Embera dice dos experiencias: Soberanía alimentaria VS seguridad alimentaría

En habitantes de Polines como Joaquín, líder reconocido de la comunidad y quien ha ocupado cargos como tesorero y actualmente promotor de salud, podemos ver reflejadas la construcción de diversas experiencias en torno a la alimentación y en donde desde su narración reflexiva como indígena Emberá Eyabida, logra diferenciar dos tipos de experiencia, la del campo y la del pueblo.

A través que yo esté pensando, a través de la historia cambia uno. En cuanto a pueblo, como tal vive en pueblo cambia, pero cuando tal vive en campo también cambia, yo he

visto así, en ese tiempo había mucha comida y pues no necesitaba ni siquiera comprar patas de gallina (...) Dos experiencias por ejemplo de pueblo ¿Cómo es? Come bien, eso es experiencia ¿cómo come? Este arregladito solamente dame desayuno y ya ¿Qué come? Paga y en campo no es eso, es diferente, Embera dice "Dos experiencias". (Joaquín, comunicación personal, 17 de febrero de 2020)

Del testimonio referido por Joaquín deriva el reconocimiento de dos escenarios de interacción; campo y pueblo, en los que las experiencias alimentarias adquieren rasgos distintos, dichas diferencias son caracterizadas por el mismo Joaquín a partir de los interrogantes ¿Cómo es? ¿Cómo come? y ¿Qué come? Responder a estos interrogantes también es dar cuenta de las relaciones que se configuran alrededor del significante “comer”. Como se dijo antes, comer es más que la ingesta de alimentos, pues en dicho acto, se ponen en escena historias colectivas que, dentro de sus propios archivos, se incluye la memoria de sabores y saberes propios. Tal y como lo pone de presente Achinte (2010), la gastronomía también se constituyó en un escenario de disputa colonial en dónde el colonizador y posteriormente las elites criollas propendieron por imponer saberes gastronómicos concebidos como “refinados”; mientras que, paralelamente iban despreciando y apropiando “sabores, aromas y preparaciones de pueblos originarios (...) ignorando los contextos socioculturales y religiosos que estuvieron asociados a la utilización e ingesta de determinados productos y alimentos” (p. 15). Desplazar las tradiciones culinarias es también silenciar las memorias y experiencias que giran alrededor de dichas tradiciones.

En lo que concierne a las experiencias alimentarias en el pueblo, hallamos que, para Joaquín, estas se encuentran disociadas de una relación previa con el origen de los alimentos, dado que en el pueblo se gesta una relación con los mismos, a partir de la demanda y mediación comercial. Quien come en el pueblo paga, mientras que, en el campo, quien se alimenta, gestiona a través de la relación con el territorio dichas provisiones. De manera similar Aureliana dice:

Entonces un indígena ya en la juventud no piensa que nuestros ancestros trabajaban y piensa que sola la comida llega a la casa, que no tiene que ir a sudar, a sufrir, aguantar hambre, sino que yo voy a estar en la casa aquí, pero todo me tienen que traer. (Aureliana, comunicación personal, 20 de febrero de 2020)

Las problemáticas en relación a la alimentación, prácticas productivas y medios de vida tienden a ser abordadas desde lo institucional a partir del concepto de Seguridad Alimentaria y

Nutricional (SAN) promovido por la FAO¹⁰. Colombia, por ejemplo, cuenta con el Plan Nacional de Seguridad Alimentaria y Nutricional comprendido para el periodo 2012 – 2019¹¹, dicho plan tiene como principios los cinco ejes rectores de la SAN: Disponibilidad, Acceso, consumo, inocuidad y utilización o aprovechamiento biológico de los alimentos (Documento Conpes 113 de 2008). Las experiencias y percepciones indicadas por Joaquín y Aureliana, remiten particularmente a dos de estos ejes rectores: disponibilidad y acceso a los alimentos. Ninguno de estos aspectos comprende la trazabilidad de relaciones previas en la gestión de aquello que es presentado como alimentación ni genera interrogantes alrededor de las relaciones humanas construidas en de dicho proceso.

En contravía a la SAN, desde la soberanía alimentaria, se evocan otros elementos a la reflexión de los sistemas alimentarios, en este sentido Micarelli (2018) sugiere, por un lado, la manera en que la visión de la soberanía alimentaria trasciende de la fijación en elementos de disponibilidad y acceso, para concebir, en la centralidad, la exploración por conocer quién produce los alimentos y, del otro lado, las formas en que se lleva a cabo dicha producción. En el contexto de los pueblos originarios, la formulación de estos interrogantes remite necesariamente al reconocimiento de la autonomía alimentaria que hombres y mujeres han alcanzado, a partir de la circulación de saberes ancestrales en materia de agricultura y una diversidad amplia de prácticas de recolección, caza y pesca, entre otras que han permanecido en el tiempo a través de la oralidad y reproducción cotidiana.

El autor mencionado anteriormente también indica que, “Es esencialmente mediante las relaciones alimentarias que se construyen identidades, lazos de parentesco y relaciones de reciprocidad y dependencia, estas han sido consideradas como operadores fundamentales de la sociabilidad amerindia” (Micarelli, 2018, p. 126).

Mientras en el pueblo se acentúan, para Joaquín y Aureliana, percepciones de distanciamientos con las prácticas productivas y de subsistencia empleadas para proveer los alimentos, en el campo tienen lugar otra serie de concepciones, así como otras lógicas de relacionamiento humano con la alimentación, el territorio y la vida misma. En el campo las

¹⁰ Organización de las Naciones Unidas para el fomento de la Alimentación y la Agricultura.

¹¹ Para la fecha de presentación del presente informe investigativo no ha sido publicado el nuevo plan decenal de SAN.

vivencias del ¿Cómo come? remiten a un universo de representaciones cruzadas por la tradición cultural y la transmisión de saberes propios que son cercanos:

Mi madre no compraba el plato, tenía de esa totuma y tazas, tenía esas tazas de coco, entonces uno no pensaba comprar un plato, con el totumo comía. Mi madre manejaba así (...) ella misma era la que los fabricaba, ella misma hacia eso y uno estaba mirando. (Joaquín, comunicación personal, 17 de febrero de 2020)

Respecto al uso de la totuma, Joaquín apunta el desencuentro con las estéticas que rodean el acto de alimentarse en el pueblo.

Cuando viene para el pueblo ya no era totumo, entonces uno también le da miedo, porque yo estoy comiendo en totumo y esta gente está comiendo en platos bien, ya ahí cambia experiencia, si usted se va para el campo bueno allá ve totumo, pero uno en esa época burlaba mucho. (Joaquín, comunicación personal, 17 de febrero de 2020)

En referencia a lo anterior, Achinte (2010) describe cómo la imposición de poderes coloniales alrededor de la gastronomía también abarca asuntos de la estética y métodos de preparación que rodean el consumo de alimentos y al respecto dice:

Este refinamiento criollo fue dando paso también a la adquisición de utensilios de loza para la cocina y la mesa, que fueron reemplazando los implementos de materiales locales, como el barro y la madera, a partir de la instalación de fábricas para su producción, en el siglo XIX. Los manuales de urbanidad, buenas maneras y las normas de etiqueta y comportamiento en la mesa contribuyeron a este refinamiento, en desmedro de las maneras tradicionales de comer. (p. 17)

Empero, las disputas de poderes coloniales alrededor de la alimentación no guardan como fin imposiciones propiamente estéticas, en lugar de ello, dichas imposiciones coloniales cobran sentido en el marco del patrón civilizatorio de sociedades concebidas como no civilizadas. Para la pensadora Boliviana Rivera (s.f., citada en Noboa, 2005), la matriz colonial de poder comprende como parte de su misión el horizonte cultural civilizatorio de los grupos sociales percibidos como bárbaros. Bajo esta línea de pensamiento se entiende que la perspectiva desarrollista que orienta la operación del Estado-Nación y las relaciones humanas mediatizadas por la mercantilización de la vida se orientan a deformar los sistemas de vida comunitario por concebirlas como primitivos,

al tiempo que son sustituidos por formatos que operen en armonía con la “modernidad” occidental. Bajo esta perspectiva se entiende que las comunidades indígenas, así como sus sistemas culturales y de pensamiento, representan una barrera para el “desarrollo y progreso social”.

Lo anterior puede verse reflejado en los relatos de Joaquín respecto a sus primeras experiencias de comer en el pueblo; es decir, fuera de la comunidad de Polines, a la cual pertenece. Dicha experiencia se caracterizó por un acontecimiento lleno de temores y cruzado por un posicionamiento de inferioridad para el indígena, que carga consigo el estigma de “Raza” toda vez que las estéticas alimentarias de la “modernidad” también comprenden la reproducción de lógicas de dominación que, de manera similar, a lo que se hace con los aromas y sabores de la gastronomía de los pueblos originarios, también se hace con las estéticas alimentarias. Al tiempo que las tradiciones indígenas en torno a la alimentación son despreciadas, en algunos casos pasan a ser apropiadas y vaciadas de sentido en un intento por folclorizar y comerciar con las culturas históricamente subalternizadas.

Por otro lado, quienes habitan la comunidad indígena de Polines tienen sus propias vivencias en torno a la alimentación y el trabajo emprendido para proveerla, a partir de lo cual, construyen saberes que dialogan con la espiritualidad y el pensamiento propio. Según describe la autora Micarelli (2018):

Las dinámicas profundamente sociales de la producción, preparación, intercambio y consumo de alimento son además un medio para concebir y relacionarse con el mundo. Para muchos pueblos amerindios, estas dinámicas están vinculadas con el mantenimiento de la vida en general. Es más, cuerpo, sociedad, conocimiento y territorio emergen simultáneamente del trabajo productivo y de cuidado; por lo tanto, no es pertinente verlos como ámbitos separados. (p. 126)

Ante el progresivo intento de imposición de estéticas coloniales que transforman las relaciones que giran alrededor de las experiencias alimentarias, principalmente en la población más joven, como lo comentaba Aureliana, hay quienes en la comunidad promueven la necesidad de reivindicar lo propio, no desde la negación de la diferencia, sino desde la recuperación del pensamiento de los y las mayores. María Elisa, quien ha sido gobernadora local de la comunidad y lideresa en repetidas ocasiones del Comité de mujeres, pone de manifiesto estas inquietudes y

posiciona el pensamiento propio como el medio a través del cual recuperar y conservar los lazos que se tejen respecto a la alimentación:

Nama waebu, nama emberanera idira waebu kaiba zarea jaraida maneebu kaiba zarea miabedeazia baida, zorarabara amyi krimkiade erbeazi, idibaira mauda waebu miabedeazia erbaida maune. Karebaibara, juwadiaibara, emberarabara krinkiae yikodera, maukarae krinkia kuakarabe bedea kuaibara, mau krinkiada diaibara mawua jommauba yiko erpanamerea. (María Elisa, comunicación personal, 15 de enero de 2020)

Aquí falta, aquí en Embera hoy falta quien con fuerza lo puede decir o quien lo anime con fuerza, (...) los viejos lo tenían de su propio pensamiento, ya hoy en día falta eso para animar eso. (...) se debe ayudar, hay que ayudar, como el Embera casi no piensa en los alimentos, ahí hay que hablar desde el pensamiento, ahí hay que ayudar en ese pensamiento para unir todo junto y tener alimento. (María Elisa, Traducción de comunicación personal, 15 de enero de 2020)

Bajo esta misma lógica de pensamiento propio, María Elisa indica:

Abarika jomma edebara zobiada erpanuburo yimemberane, yikozida zobia bu iyi evade zeburubaera , wuawuarazida zobia bea, dayizida zobia bua. Dayirada mingadara mawua yikora mencha erbeaya, dayizida bia baya, bia krinkiaya edebara dedabida bia baya; mawuaeburu, eiduba ayida untueda ne erbeabaya(deerrebida, dedabida; de urubida edebara untubida ne neebaya) kareneebaya dayira, erbua wuawua yikoneea, mawua unduabari muara. (María Elisa, comunicación personal, 15 de enero de 2020)

Si pensamos juntos y con felicidad, si tenemos algo en la familia, la comida también es feliz porque llega en un buen momento, los niños también están felices, uno también está feliz. Si trabajamos así tenemos en abundancia la comida, uno se vive bien, piensa bien y está bien en la casa; si no, desde abajo hasta arriba no vamos a tener nada. Debajo de la casa, en la casa, arriba de la casa y arriba no vamos a tener nada, uno vive sin nada, tenemos niños desnutridos, así lo he visto yo. (María Elisa, Traducción de comunicación personal, 15 de enero de 2020)

Nuevamente, “Alimentarse es más que comer”, como se puede leer en el relato de María Elisa no basta con ingerir los alimentos; el trabajo en unidad, entre hombres y mujeres, en familia

y comunidad, que se emprende para la producción y gestión alimentaria, acarrea una serie de relaciones vinculares que permiten armonizar, cuidar a los propios y que la comida “llegue en buen momento”. Las vivencias suscitadas aquí, parten del trabajo en unidad, el cual comienza desde el hogar en la colectivización de la fuerza y la unión del pensamiento para construir bienestar. Segato (2016) ha citado la “dualidad” y la “complementariedad” como parte de los atributos vinculantes a las relaciones de género que se configuran en el contexto de pueblos indígenas y que se caracterizan “por una reciprocidad férrea vinculante” (p. 94).

Visto así, las relaciones que se construyen alrededor de las experiencias alimentarias se articulan a la comprensión del mundo. Tejer el pensamiento en unidad es también orientar formas de vida articuladas a la activa participación de hombres y mujeres por la gestión de medios de subsistencia en el territorio. De igual manera, las dinámicas alimentarias posibilitan escenarios de interacción que no se reducen a los lazos humanos, pues también integran vivencias que abarcan relaciones en distintos ámbitos de existencia.

Los saberes construidos en estos procesos de interacción y experiencias alimentarias dan sentido y posibilitan formas de soberanía, que hacen posible reivindicar tradiciones culturales, sin que ello implique que sean estáticas, dado que también hacen parte de profundas historias de resistencias, procesos migratorios e interacción con distintos actores, muchas de las cuales han sido en escenarios asimétricos de poder como los que se dan con la presencia de actores armados en el territorio, regulares e irregulares, o las imposiciones coloniales a través del relacionamiento desigual con las instituciones estatales.

Las experiencias alimentarias aquí citadas no son ajenas al desarrollo de las estrategias de subsistencia empleadas para la producción, aprovisionamiento y distribución de alimentos. Las estrategias emprendidas en este sentido se desarrollan en un contexto biofísico específico y son susceptibles de dar cuenta de particulares formas de relacionamiento con el territorio. Como lo plantea Vázquez (2006):

Como otros aspectos de la cultura, las estrategias para obtener alimentos varían de una sociedad a otra. (...) Algunos ambientes permiten mayor variedad de formas de adquisición de alimentos, mientras que otros son más limitados en su número. Esto no significa que el ambiente biofísico determine los patrones de obtención de alimentos, pero en cierto grado, establece límites en cuanto a las posibles alternativas de obtenerlos. (pp. 29-30)

Es pertinente apuntar que la concepción y reproducción de estas estrategias, también involucran las formas en que se gestionan las relaciones entre hombres y mujeres en sistemas de vida comunitario. Los patrones culturales de existencia y pervivencia confluyen en la complementariedad continua entre hombres y mujeres; así como su respectivo relacionamiento con otras formas de existencia no-humanas como el territorio y la naturaleza misma. De tal manera que, así como las vivencias en torno a la alimentación pasan por el reconocimiento creencias espirituales y el reconocimiento de otros sabores gastronómicos y estéticas alimentarias, el agenciamiento de las estrategias de subsistencias, reproducidas en un determinado territorio, también van a posibilitar la construcción de realidades subjetivas particulares.

Capítulo cuatro: Hombres y mujeres en el ejercicio de estrategias de subsistencia territorial

Este capítulo aborda las estrategias de subsistencia configuradas por hombres y mujeres del Resguardo Indígena Polines, así como su relación con la soberanía alimentaria. El desarrollo del capítulo comprende cuatro apartados. Primero, el reconocimiento del convite como expresión comunitaria de “trabajo” disidente de la concepción colonial del trabajo asalariado; segundo, las redes de subsistencia tejidas al interior de la comunidad y que particularizan las economías locales; tercero, abordaje de las estrategias de subsistencia emprendidas por hombres y mujeres desde los roles comunitarios que les son asignados; y, cuarto, las relaciones de complementariedad que se tejen entre hombres y mujeres a partir del ejercicio de las distintas prácticas de subsistencia que tienen lugar en el territorio de Polines.

Cabe apuntar, que a partir de estas estrategias se expresan relaciones de complementariedad y diferenciación entre géneros, siendo estas relaciones sustancialmente distintas a las de occidente; aunque, no por ello, ajenas a dinámicas e influencias de patrones de poder colonial que irrumpen en la vida del Mundo-Aldea. Igualmente, se referencian tensiones entre las estrategias de subsistencia configuradas por habitantes de dicha comunidad y la relación de estas con actores que, apalancados por expresiones violentas de poderes de origen colonial, ejercen presión en el territorio ancestral.

4.1 Prestar voluntad: El convite como organización comunitaria para el trabajo

En Polines una de las formas de organización social para el trabajo más tradicional, viene dada por la práctica del convite o también denominada minga. Esta actividad consiste en la unión de hombres y mujeres para desarrollar actividades orientadas a la producción y consecución de alimentos, así como otras tareas requeridas para el bienestar de quienes habitaban el territorio. Las mingas, entendidas como trabajo colaborativo, se emplean en actividades tan variadas como la pesca, la caza, la agricultura, entre otras. Al respecto, Aureliana recordaba:

Se hacían convites, mingas, se sembraba juntos se mataba un marrano iban a montar y mataban un tatabro, cocinaban eso para todo el mundo y arepas grandes (...) Llamaban a todos los familiares o a los amigos, eso llevaban para desayunar y por ahí cogiendo maíz o sembrando maíz, almorzaban y así (...) anteriormente (...) se trabajaba más comunitariamente. (Aureliana, comunicación personal, 20 de febrero de 2020)

En las jornadas de minga se convoca a distintos miembros de la comunidad. Es común que la participación se dé entre quienes conservaban relaciones de parentesco, especialmente para trabajos de no tanta envergadura. Bajo la organización de las mingas es posible leer lógicas de relacionamiento comunitario basadas en la reciprocidad. Alirio, líder comunero, recordando la vida en Polines en años anteriores, describe esta forma de trabajo comunitario como “pasábamos de mano” y con ello expresa, en buena medida, la orientación a la colectivización de la fuerza de trabajo en función de un bienestar común entre miembros de una misma familia:

En ese tiempo antiguo éramos la familia, nos ayudábamos entre papá, hijos y hermanos. Nos juntábamos tres, cuatro, nos pasábamos de mano o sea hoy te ayudo a ti, usted me ayuda mañana, pasado mañana vamos donde este y le damos la vuelta así [entre familia] y sino hacíamos convites más grandes. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

Según la cantidad de trabajo dispuesta para realizar, se podía ampliar la convocatoria de la minga a otras familias Embera e incluso a otros pobladores como campesinos que también habitaban el territorio.

Mi papá y mi mamá tenían marranitos ‘hijo, esto está muy grande para nosotros vamos a hacer un convite’ a mí y a los dos hermanos nos mandaban ‘avise a julano a julano, váyase’ Entonces ya a esta hora nosotros donde segundino, Libardo, Casama (...) eso vivía a hora y media, media horita, una horita [distancia entre tambos] entonces nos repartíamos. Llamábamos a los campesinos, nos juntábamos 20 o 30 hombres a rula o siembra o tumba de monte. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

El convite como expresión del trabajo colectivo no sólo agrupaba a los miembros de la comunidad indígena, sino que, también vinculaba a pobladores campesinos. Asimismo, se vincula a visiones del trabajo que toman distancia de representaciones homogeneizantes de occidente como trabajo asalariado. Marañón (2017) reconoce en Marx profundas críticas al trabajo impuesto desde el sistema capitalista; sin embargo, también puntualiza la manera en que la visión propuesta por Marx, alrededor del trabajo, se caracteriza por articularse al propio cuadro de valores de la racionalidad occidental, desconociendo realidades sociales alternas en torno al mismo, dado que son concebidas como “precapitalistas” luego, atrasadas.

Según describe Marañón (2017) el consumo de la fuerza de trabajo desde la concepción de Marx se vincula a la generación de plusvalor; es decir, el valor generado por el obrero y que al ser vendida su fuerza de trabajo a modo de “mercancía” termina por ser apropiada por el poseedor de dinero que la adquiere. Así pues, “el proceso de generación de plusvalor era al mismo tiempo el proceso de transformación de dinero en capital” (Marañón, 2017, p. 180)

En el convite, la fuerza de trabajo es puesta al servicio del bienestar comunitario, no se configura como mercancía a ser comerciada. La experiencia de trabajo comunitario en Polines también permite apreciar la manera en que la participación de población campesina permitía la generación de espacios de relacionamiento intercultural en donde se congregan saberes y lógicas que, aunque distintas, comparten un mismo territorio y permite el tejido de vínculos.

Entonces a ese convite uno lo llamaban los campesinos, yo subí varias veces ese filo allá, entonces éramos así, lo llamábamos que era una integración bonita. Entonces hacíamos los convites. Se daba chicha, si había alguien que tocaba música o manejaba tiple o guitarra lo llamábamos, los campesinos armábamos... eso era una fiesta. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

Las experiencias de trabajo comunitario permiten dar cuenta de que antaño, los colonos campesinos no eran ajenos a las dinámicas de vida comunitaria de los y las habitantes de Polines, pues, compartían formas de relacionamiento a partir de la proximidad territorial. La estructura de poder colonial, anclada a categorías como la raza, no puede ser entendida de manera escueta a la configuración de relaciones de dominación a partir del tono de pigmentación de la piel.

La racialización de los grupos humanos se encuentra vinculada tanto a los rasgos corporales de sujetos históricamente excluidos como a “un paisaje geopolíticamente marcado que precisamente racializa la diferencia entre los pueblos” (Segato, 2010, citada en Vásquez, 2018, p. 191). Asimismo, se resalta el sentido político de la configuración de relaciones de poder mediadas por la raza, pues se articula a la distribución de un “capital racial positivo para el ‘blanco’ [Comillas añadidas] y un capital racial negativo para el ‘no blanco’ [comillas añadidas] que desaloja este último del espacio hegemónico” (Vásquez, 2018, p. 91). Producto de la estratificación en las escalas de poder los sujetos se acercan o alejan de las estampillas del poder notarial. En tal sentido, podemos situar a indígenas y campesinos como sujetos con un devenir histórico y disputas

reivindicativas distintas, pero también cruzados por vectores de poder colonial que les excluyen de los espacios de poder y reproducen sobre sus cuerpos y modos de vida, distintas violencias.

Por otra parte, el trabajo comunitario alberga significados que trascienden la actividad concreta de consecución de alimentos, ya que, anudado a él se van entretejiendo relaciones hacia el interior de la comunidad. Joaquín, líder de la comunidad y que a lo largo de su vida ha colaborado con el cabildo local en distintos cargos, describe el convite como un acto de “prestar voluntad” y con ello representa, no solo la disposición de los habitantes de la comunidad para aportar al trabajo y bienestar colectivo, sino también, un relacionamiento particular con el trabajo, al tiempo que advierte cambios en esta representación del trabajo a partir del ingreso de dinámicas de transacción monetaria.

Prestaba voluntad, todo, todo, hasta niño pequeñito que conocía; decía un hombre "¿vámonos pa' allá?" Todos salía la gente, salía como 50, 60 mejor dicho ya como a las 10 está saliendo, hacían buen trabajo, rapidito, sembraban, rozaba primero vea y sembrando después, sembrando, tumbando vea, eso era trabajo. Trabajaba con buen corazón, pero hoy en día habla de plata, habla de plata, Embera tan siquiera no conoce plata, pero habla de plata. (Joaquín, comunicación personal, 17 de febrero de 2020)

Aníbal Quijano (2000) describe analíticamente cómo la matriz colonial de poder se orienta al control y dominación de distintos ámbitos de existencia humana, dentro de estos ámbitos se localiza el trabajo y sus productos. El control del trabajo posibilita no solo el control de la fuerza productiva de quienes trabajan; sino que, contribuye a la mediatización de las relaciones sociales a partir de la imposición de formas de explotación en función del capital y el salario. Bajo esta lógica no se habla de “prestar voluntad”, pues la misma fuerza de trabajo colectiva, que antaño podría circunscribirse en el contexto de Polines como parte de un bien común, pasa a convertirse en mercancía no puesta al servicio del bienestar colectivo como se mencionó previamente. Con la imposición del trabajo asalariado dentro de las dinámicas comunitarias, se niegan y excluyen formas de organización ancestral que responden a subjetividades distintas frente a la consecución de alimentos y las relaciones sociales que son tejidas tanto al interior como al exterior del resguardo.

Así pues, las dinámicas de relacionamiento y habitabilidad en el territorio han venido transformándose y junto a ello, las formas de organización comunitaria y de relacionamiento

intercultural. Pobladores de Polines relatan la manera en que actividades como el convite, que posibilitaba una amplia participación, han pasado a verse reducidas y a practicarse con menor frecuencia.

Ya hace poquito [convite], juntica así, así [Representa con las manos un tamaño reducido] pero muy pequeño, es de hacer grande pero ahora se viene acabando eso o se acabó (...) Yo veo un problema ahí, que no hay comida, para tanta gente no hay, porque usted para 20 personas hay que matar un marrano, eso es mucho gasto. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

La reducción en la disponibilidad de alimentos influye de manera directa en la posibilidad de hacer una convocatoria amplia para participar en los convites. Si bien esta modalidad de trabajo comunitario no ha desaparecido, su frecuencia y número de participantes ha disminuido. El líder Alirio narra que en la actualidad es más frecuente el trabajo colaborativo por lazos de parentesco: “entre la familia si se ve, el hijo le ayuda o el papá le ayuda al hijo se ayuda el hijo se ayuda, pero no se extiende como hacíamos nosotros antes” (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

El trabajo comunitario pasa a ser desplazado por otras lógicas de relación en donde la fuerza de producción se orienta a otros fines. Hay quienes dentro de la comunidad relacionan estas transformaciones con la presencia de actores armados en el territorio y la instalación en el mismo, del accionar bélico que reduce la movilidad por el resguardo, hecho que afecta directamente el acceso a los alimentos, especialmente, los que se pueden localizar en la parte alta de la Serranía del Abibe.

Yo pienso que cuando uno va para la cordillera, dicen que hay una mina quiebrapatras, entonces el indígena ya no es lo mismo, él dice yo no voy para tal parte, yo no me quiero morir y entonces la alimentación daba mejor es allá. (Aureliana, comunicación personal, 20 de febrero de 2020)

Actividades como la caza, que también se dan mediante el trabajo colectivo, se desarrollan principalmente en la zona alta de la serranía, justamente por ser la que presenta mayores condiciones de conservación y preservación de fauna. La instalación de artefactos bélicos en este territorio, como se relata por miembros de la comunidad, limita el ejercicio de los medios de

subsistencia locales. A este respecto, en un estudio que versa sobre los impactos que genera la minería ilegal y distintas formas de extractivismo, sobre hombres y mujeres que habitan en la ruralidad, Ulloa (2016) dice “hay despojos cotidianos y apropiaciones de los extractivismos que tienen que ver con dinámicas diarias que muchas veces no son relacionados con éstos, pero que implican expropiaciones de modos de vida” (p. 130). Extrapolado esto a las dinámicas del conflicto armado, que obedecen tanto a disputas políticas como intereses económicos, es posible visibilizar sus implicaciones en las experiencias vitales de hombres y mujeres de Polines.

En este sentido, podría decirse que las intervenciones violentas que se dan sobre el territorio, además de afectar las formas de organización comunitaria para el trabajo, también ejercen violencia sobre el cuerpo de las mujeres y los hombres de Polines. Al limitar el tránsito por el resguardo, se restringen los alimentos a los que se pueden acceder y se reproducen rupturas en las relaciones de complementariedad entre hombres y mujeres en lo que respecta al agenciamiento de los modos de subsistencia y las singulares formas de relacionamiento con el territorio.

Empero, los grupos armados que hacen presencia en el territorio no son el único actor con quien los y las habitantes de Polines se ven obligados a interactuar, principalmente en escenarios asimétricos de poder. En la comunidad, el trabajo comunitario también orientaba otros procesos como las gestiones para ampliación del resguardo y la acogida de iniciativas productivas que llegaban al territorio por cuenta de instituciones estatales como el Servicio Nacional de Aprendizaje (SENA). Mediante la asistencia de esta institución, se promovieron entre los años 90’ y principios del 2000, capacitaciones e iniciativas como cría de ganado. Hay quienes destacan de esta iniciativa productiva la vocación y manejo comunitaria que tuvo en sus inicios.

Hacíamos proyectos, el SENA nos capacitaba. Por ejemplo, esto fue comprado por la organización [Señala zona del frente del tambo]. Vea usted, me dan un pedazo y me daban ganado. Había un manejo pues cierto, comunitario, un manejo social, un manejo como de un modelo pa’ juventud. Entonces tuvimos mucho ganado, la mayoría tuvimos ganado. Desgraciadamente el tiempo o invierno todo tuvimos un bajón. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

Si bien se reconoce el sentido comunitario que miembros de la comunidad, le atribuyen a estas iniciativas, vale apuntar que la introducción de la cría de especies como el ganado es

disruptivo con los patrones alimentarios del Pueblo Embera; además de no hacer parte de la dieta alimentaria, se orienta a otras lógicas económicas de producción y afectación del territorio. La expansión de lógicas capitalistas al interior de la comunidad va deshilando los tejidos tradicionales de la colectividad, a lo que mayores como Aureliana, describen como el deseo de algunos por “ser más individualistas”. Esta reconfiguración de los medios de subsistencia no se desliga de cambios en el territorio, donde la disponibilidad de alimentos cada vez comienza a escasear y se ve reflejado en el relato de quienes pueblan Polines:

Ya el indígena quieres ser más individualista, ya la mayoría no quiere ni ir al monte, eso era antes que le gustaba eso y decían amigo paso tal hora pal monte yo tengo un perro cazador, se partían por que el otro tenía un perro guagüero y ya el otro decía yo quiero ir, el que tenía perro invitaba al que no tenía, (...) con esa intención así cada día va escaseando todo, por ahí uno que otro sale a montar, porque no es que coge un animalito enseguida tenía que irse todo el día para poder matar un gurre. cuando mataban a un animal lo partían a la mitad, hay algunos que hacían así, ya todas esas costumbres se están acabando. (Aureliana, comunicación personal, 20 de febrero de 2020).

Rememorar las faenas de caza que se hacían en Polines, también es hacer alusión a la reciprocidad y colectivización de los bienes, incluida la fuerza de trabajo. La noción colectiva de los bienes es abordada bajo concepto de bienes comunes, frecuentemente se usa este término para hacer referencia a bienes de uso compartido como el agua o la tierra. Esta noción encuba dos características; primero, Son externos a los individuos y; segundo, son asumidos como recursos para uso y disfrute de los mismos. Al respecto de lo previo Díaz y Martínez (s.f., citado en Micarelli, 2008), ambos pensadores indígenas de México, acerca una lectura intercultural del concepto de bienes comunes mediante la noción de “comunalidad”, declaran:

La comunalidad abarca una serie de valores y prácticas que son expresión y reconocimiento de la pertenencia a lo colectivo: la visión del territorio como organismo viviente, la interdependencia, el trabajo colectivo, la autoridad como servicio, el consenso en asamblea y otras formas de hacer la vida en común. Estos valores y prácticas intervienen de manera sustancial en la evaluación crítica del comportamiento y en la construcción de acuerdos entre individuos y colectividades. (p. 124)

La expresión del sentido de comunalidad de los bienes también es situada en la relación con el territorio, mientras para algunos grupos sociales prima la noción de propiedad privada sobre el mismo, en la historia familiar y comunitaria de Polines, es posible leer la visión de una tenencia compartida que tributa hacia el bienestar comunitario, incluso cuando dicha propiedad no logra ser suficiente para toda la población.

No que ya los cabildos dijeron como no hay tanta tierra para todos entonces vamos dando por pedacito para que todo el mundo tenga donde estar, donde construir su casa. (...) Me fui trabajando y a lo último ya el cabildo me dio una tierrita pequeña, comunitario, allí donde estoy viviendo actualmente. (Aureliana, comunicación personal, 20 de febrero de 2020)

Podría pensarse que el acto “prestar voluntad”, presente en formas de trabajo comunitario como el convite o la misma caza, se inscriben como parte del sentido de comunalidad de los bienes, que en este caso sería el trabajo colectivo. En dicho ejercicio circulan saberes y prácticas que integran a miembros de la comunidad en el mantenimiento de la vida en el territorio. No obstante, pese a la construcción de subjetividades alrededor del trabajo comunitario o “prestar voluntad”, estas no son inmunes a las transformaciones vivenciadas en el territorio, por cuenta, no solo de los grupos armados que allí hacen presencia, sino también, a otra variedad de actores y situaciones con los que se interactúan. En líneas anteriores se ubica, en los testimonios, el asomo de la escasez de alimentos como un factor que interpela las prácticas de trabajo comunitario; ya que, al tiempo que parte del sentido de comunalidad en el territorio, se expone a la cooptación por sistemas de vida que orientan otro prisma de valoración de los “bienes” retomando las palabras de Aureliana “ya el indígena quieres ser más individualista”.

Ahora bien, aun cuando se han venido dando cambios en el trabajo comunitario, no puede desconocerse la manera en que las actividades productivas y de recolección, que permiten agenciar las estrategias de subsistencia en el territorio de Polines, no excluyen la participación entre hombres y mujeres. Aquí operan relaciones de complementariedad visibles en la distribución de tareas para el desarrollo de labores en el marco de la colectivización de la fuerza y los saberes para el trabajo. De manera similar, las redes de subsistencia que se configuran al interior de la comunidad exponen, tanto el sentido de comunalidad que se construye en el territorio, como las

relaciones de complementariedad que se despliegan a través de la solidaridad y que contribuyen a promover bienestar entre quienes habitan Polines.

4.2 Redes De Subsistencia

La organización vía campesina ubica dentro de los pilares de la soberanía alimentaria los “sistemas de alimentación” y el “control local”. Respecto al primero, se entiende que la soberanía alimentaria promueve la relación cercana entre quien produce los alimentos y quién los consume, estimula los mercados locales de distribución de alimentos y propende por la regulación apropiada de los precios de estos y la protección ante programas de asistencias alimentarias que van en detrimento de la producción local (Coordinación Europea Vía Campesina, 2018). A su vez, el segundo pilar, se orienta al ejercicio de control soberano que se desarrolla propiamente sobre el territorio donde se gestiona la producción agraria, incluyendo no solo la tierra, sino también el agua, las semillas y la población de especies animales y peces; asimismo, “reconoce que los territorios locales, a menudo, cruzan fronteras geopolíticas y garantiza el derecho de las comunidades locales para habitar y utilizar sus territorios (...) se opone a la privatización de los recursos naturales por medio de leyes” (Coordinación Europea Vía Campesina, 2018, p. 15)

El presente apartado aborda como parte de las redes de subsistencia, la malla de relaciones que se tejen al interior de la vida comunitaria y que favorecen la gestión de la autonomía alimentaria, mediante la reciprocidad y mecanismos locales de intercambio de alimentos, semillas y saberes agrícolas. Las formas de organización comunitaria para el control, defensa del territorio y sus bienes comunes se desarrollan en el apartado de resistencias.

4.2.1 *Apenas íbamos por la sal a Chigorodó: Baja dependencia de mercados externos*

Joaquín, quien hasta principios de la década del 2000 lograba reconocer en el territorio comunitario una amplia abundancia, relata:

Oiga en esa época había comida, había pescado, había carne de monte y conseguía fácil y había... pues mi padre tenía también, como tenía mucho lote, tenía sembrado yuca, plátano y pues había comida y uno pensaba no pensaba ni en plata pa' irse al pueblo, más mejor era pescar y usted se va con anzuelo y sacaba sabaletas grandes pues había comida, pero

hoy en día no hace eso, usted se va a pescar y no consigue ni guabina, ya se están acabando. (Joaquín, comunicación personal, 17 de febrero de 2020)

Hacer la vida en el territorio, consiguiendo en él lo necesario para reproducir prácticas productivas y formas de existencia propias, posiciona a hombres y mujeres en un lugar distinto frente a las relaciones mercantiles promovidas desde occidente. La mercantilización de la vida no irrumpe en el pensamiento del Embera, por cuanto la vida se encuentra en estrecha relación con lo cercano, la tierra y el río. Por lo anterior, irse a vivir a centros urbanos no era una alternativa hacia la cual proyectar la vida.

La baja dependencia de mercados externos no implicaba que no se gestaran relaciones comerciales por fuera de la comunidad; sin embargo, dichas relaciones obedecían al cubrimiento de necesidades complementarias, pues con la oferta local lograban cubrir la mayor parte de necesidades, pero no todas: “lo teníamos acá porque en esa época había un poco animales de monte, digamos. Guagua, catabros, había un poco (...) Carne no necesitaba ir a comprar. Comprábamos otros alimentos por ahí así” (Robinson, comunicación personal, 15 de enero de 2020).

En esta misma línea, Alirio recuerda que navegando a través del río se dirigían a las cabeceras urbanas con el fin de acceder a productos que ayudaban a la conservación de los alimentos como la sal. Para ellos, el territorio proporcionaba lo necesario, no solo para alimentarse, sino, para seguir construyendo relaciones subjetivas a través de componentes tan vitales como la cultura alimentaría.

La alimentación en ese tiempo era muy diferente a hoy en día, nos sobraba la comida. nosotros apenas íbamos por la sal a Chigorodó, aquí río abajo, por ahí 8 horas de camino. Se nos acabó la sal, ahí mismo íbamos. (...) Y ya la carne, todo el producto estaba aquí en el monte, porque acá había maíz, plátano, yuca. hay un arbolito que se llama “Ecadé”: yuca natural. No lo que se comía sino otra fruta que no conocemos, entonces hacíamos la mazamorra, procesaban el maíz, hacíamos colada, la chicha del maíz, hacíamos también, y en ese tiempo había mucho chontaduro. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

De otro lado, Joaquín narra cómo a través de la oferta natural y los saberes propios, se extraían insumos como la grasa que, a su vez, se empleaba en distintas preparaciones, lo cual implicaba no depender del ingreso de mercancías de este tipo al territorio. Al respecto narra Joaquín: “Bueno en parte de alimentación, mi mamá hacía sopa de plátano y nosotros buscábamos así manteca, buscábamos de esa mil pesos, eso era manteca, sacaba toda esa de mil pesos y aceite de pueblo no conocíamos” (Joaquín, comunicación personal, 17 de febrero de 2020).

Del mismo modo, Joaquín narra el rechazo que había por parte de los Capunía en relación con la cultura alimentaria de los Embera, mismo rechazo que, en su momento, producía sensaciones de temor.

Eso era una bula [burla], en esa época era así, y decían come "saltarrojo" y uno como no sabe responderle daba miedo, pero hoy en día no se puede burlar ¿quién come saltarrojo? Todo el mundo come saltarrojo, ¿No es así? Así es. (Joaquín, comunicación personal, 17 de febrero de 2020)

De igual manera, existen referencias, como las de Aureliana, que ponen en evidencia creencias que implicaban la prevención y desconfianza respecto a lo externo. Dentro de las relaciones comerciales sostenidas con los Capunía se guardaban ciertos recelos porque el ingreso de objetos extraños al seno de la comunidad podría traer consigo enfermedades o malestar sobre los individuos.

Decían que todas las enfermedades de los blancos lo echan, que esa enfermedad viene en la sangre de todos, viene de todo, que viene viruela, sarampión, tosferina, porque todo lo que venía del pueblo traía pura enfermedad. Traían panela que eso no era alimento para uno, entonces todo lo que traían del pueblo enfermedad. No podíamos peinar, comprar un peine nuevo y peinar, sino que hacíamos peinar primero al perrito por que el indígena dice que si se peina primero le da granos en la cabeza. Entonces todo eso cuidábamos. (Aureliana, comunicación personal, 20 de febrero de 2020)

Los elementos provistos por el territorio tenían una característica común y es que se conocía su procedencia y con ello, si eran beneficiosos o no, lo que no ocurre con lo externo. También, las relaciones de saber respecto al origen de aquello con lo que se tiene algún tipo de relación, trasciende de la simple objetivación del usufructo de las cosas. La menor dependencia

frente a los mercados externos provisiona también la permanencia de lógicas que fortalecen la relación con lo propio, tanto en términos de territorialidad como en formas de habitar y relacionarse entre sí.

Ahora bien, la autonomía vivenciada al interior del territorio en materia de gestión de necesidades alimentarias es algo que se da en relación con estrategias de subsistencia que articulan la reciprocidad como eje de relacionamiento comunitario, no solo para el trabajo, sino también, para la distribución y aprovechamiento de lo que el territorio ofrece. Dentro de las formas en que se expresan estas relaciones de reciprocidad fue posible ubicar tres componentes claves: producción para el consumo familiar, solidaridad y trueque.

4.2.2 Consumo interno, solidaridad y trueque

Al interior de la comunidad se tejen relaciones que posibilitan la construcción de lazos de solidaridad en favor del buen vivir colectivo. Los colectivos de hombres y mujeres no solo se articulan en torno a las actividades productivas; sino también, en la distribución de bienes que colectivamente consiguen. Respecto a la distribución de alimentos, uno de los principales fines de las actividades agrícolas es abastecer el consumo interno de las familias.

Básicamente en la familia, porque cada individual trabajamos y entonces con la familia organiza pues ellos ya saben qué día tenemos que cosechar y que día tenemos tal producto y ya cuando haya producto entonces eh... Pues mayoría consume y para las ventas son muy pocas. (Nelson, comunicación personal, 14 de enero de 2020)

La comercialización de productos conseguidos mediante el trabajo en el territorio se tiende a dar cuando se alcanza el excedente suficiente, de igual manera, los cultivos no tienen una visión de producción a gran escala. Según el calendario ecológico del territorio se logra tener por periodos de tiempo una mayor abundancia de algunos alimentos, lo que permite comercialarlo

Lo que hay que vender, vendemos y... para poder obtener economía ¿cierto? Si, entonces ese es el trabajo que nosotros hacemos (...) depende si cosechan bastante, si hay yuca, si hay bastante entonces ya saca para vender también y sino pues no lo vende. Si y de acuerdo en el consumo que haya en la familia o de acuerdo de ¿Cómo se llama? La población que

haya en la familia si alcanza vende, sino pues consume. (Nelson, comunicación personal, 14 de enero de 2020)

Por otro lado, al interior de la comunidad también se emplea el trueque entre familias. Mediante esta práctica se complementan los recursos alimentarios que hacen falta o se da el intercambio de semillas para ampliar la variedad de cultivos, de esta manera también se tejen relaciones de solidaridad entre familias del resguardo, tal y como lo refiere Robinson: “uno que no tiene arrocito, se cambió con arroz. Y si uno tiene carnita, lo cambia con carnita. Hay veces cada 8 días (...) por familia” (Robinson, comunicación personal, 15 de enero de 2020). En línea con lo anterior, indica Nelson: “Cambiamos de una semilla a otra semilla por ejemplo yo no tengo maíz entonces yo lo cambio por otro producto de pronto” (Nelson, comunicación personal, 14 de enero de 2020).

Autoras como Gutiérrez (2011) hablan de los pluralismos económicos como alternativa al sistema capitalista que, entre otras cosas, niega e invisibiliza modelos de economía comunitaria disidentes al sistema de intercambios monetarios imperante. Coraggio (2007, citado en Gutiérrez, 2011) refiere “Esta pluralidad económica también se expresa en formas de intercambio alternativas, como el trueque, y las formas de trabajo y distribución colectiva del excedente, basadas en la movilización de la mano de obra y recursos a partir de la reciprocidad” (p. 61). Las relaciones económicas que se configuran al interior de Polines se orientan, no solo a la pervivencia física, sino también, al mantenimiento de formas de vida en donde la solidaridad juega un rol central, pues orienta y articula formas de relacionamiento entre los mismos colectivos de hombres y mujeres.

En Polines es posible identificar cómo parte de las relaciones de solidaridad, se encuentran articuladas a los lazos construidos al interior de los colectivos y entre los mismos. Aureliana destaca cómo a principios del 2000, época en la que ella llegó a vivir a Polines, entre mujeres se iban tejiendo lazos de cooperación ante la llegada de nuevas familias al resguardo; estos lazos se ponían de manifiesto a la hora de brindar entre sí las ayudas necesarias para cubrir necesidades alimentarias. Así, se disponía por parte de líderes y lideresas locales de áreas del resguardo, para que las familias recién llegadas pudieran desarrollar allí las actividades agrícolas correspondiente y hacer la vida en Polines.

Entre mujeres, a veces era que hombre también invitaba, pero la mayoría era entre mujeres, entre compañeras. Entonces compañera hacia una amiga de esas recién llegada, recién se conocían se hacían amigas y miraba en el hogar no tenían nada que reciente llegada no tiene nada. Ellos dicen ‘vamos a colaborar mientras que va sembrando te vamos a regalar platanito o maicito’(...) porque en esa época se podía trabajar cierto, trabajaban y ahora pues todo van dejando también de apoco el trabajo (...) Uno era más solidario, ¿cierto? había más compañerismo, era como que lastimaba uno más con el otro. (Aureliana, comunicación personal, 20 de febrero de 2020)

Al respecto de lo anterior, Sutton (2001; citado en Micarelli, 2018) propone que “Al evocar un mundo de lugares, relaciones familiares, asociaciones agrícolas y conocimientos culturales, el alimento se convierte en un punto de identificación para aliviar la experiencia del desarraigo y reconstituir un sentido de integridad” (p. 128). En este sentido, se referencia la importancia que guarda la alimentación o, más bien, los sistemas comunitarios alrededor de la alimentación en procesos de integración social, lo cual toma relevancia en diversas escalas que van desde la organización para el trabajo, la siembra, la cosecha, hasta llegar a la distribución, entre otras.

Partiendo de lo anterior, es posible pensar cómo la solidaridad y la reciprocidad se configuran como mecanismos, para el afianzamiento de los lazos comunitarios y la construcción de la vida anclada a lógicas en las que los recursos proporcionados por la naturaleza se colectivizan en procura del bienestar de quienes habitan el territorio.

Que da lástima que quedara con hambre, yo decía hay no le voy a regalar un platanito, maicito porque también comían cierto. Uno se sentía como más libre, hasta acompañada, con el apoyo de los líderes yo llegue y enseguida dijeron le vamos a dar esta tierrita para que haga su casita, siembre su platanito y que no tenga por qué estar pidiendo a otro, sino que hay que trabajar en la tierra, porque para nosotros la tierra es la principal forma de vivir. (Aureliana, comunicación personal, 20 de febrero de 2020)

En este punto se destaca el afianzamiento de lazos entre los colectivos de género, que se reproducen en la vida comunitaria. Entre mujeres se crean lazos de empatía que son posibilitados en buena medida por los espacios diferenciados que son habitados entre hombres y mujeres, así como entre colectivos. De otro lado, las relaciones de solidaridad y empatía se reproducen en función de lógicas de producción y relación con el territorio, pues, como se evidencia en el relato

de Aureliana, la intención es auxiliar al recién llegado mientras logra cosechar sus propios cultivos, dado que, en últimas, “La tierra es la principal forma de vivir”. Siendo el territorio la principal forma de vivir, es lícito pensar que tanto hombres como mujeres establecen no solo relaciones particulares con el territorio, sino que, reproducen junto a él, prácticas productivas y reproductivas de distinta índole. En el siguiente apartado se abarcan dichas prácticas, reconociendo las singularidades y puntos de encuentro que las caracteriza, cuando se reconoce la participación que asumen hombres y mujeres frente a las mismas.

4.3 El destino de todos los días: Mujeres, economías productivas y del cuidado

María Elisa describe, desde su experiencia, cómo permanecer en el territorio y habitarlo conlleva al desarrollo de distintas actividades y tareas que son ejercidas diariamente, siendo el trabajo de las mujeres de Polines, continuo por los múltiples roles que desempeñan:

Emberara mingabua ayida, paeaa, yuwerara deda neobua ayida, unkuruba mea kopayabua, yikima kaide wabua edebara bakurutudebida maura audre obua yumakiraba. (María Elisa, comunicación personal, 15 de enero de 2020)

El Embera siempre trabaja, no hay descanso, la mujer siempre hace los oficios en la casa, algunas acompañan en el bosque, se van detrás del esposo y siempre para tumbar árboles siempre lo hace el hombre. (María Elisa, Traducción de comunicación personal, 15 de enero de 2020).

Si bien las tareas que exigen un esfuerzo físico significativo le son asignadas a los hombres, esto no impide que las mujeres participen de ellas, pues cooperan ampliamente en la reproducción de las estrategias de subsistencia que se dan en la comunidad. Referencia de esto lo encontramos en Liliana Guaseruca, pobladora de Polines y miembro del Comité de mujeres, hace referencia a ello: Dai werara ayida wabua yumakira kaide, yumakira be ewa buena, maum menacha nueburude yu weraba atebu. (Liliana Guaseruca, comunicación personal, 18 de enero de 2020).

Nosotras las mujeres siempre vamos detrás del hombre, el hombre coge el maíz, cuando se amontona bastante la mujer es la que carga. (Liliana Guaseruca, traducción de comunicación personal, 18 de enero de 2020).

En este mismo sentido María Elisa, refiriéndose a las actividades desempeñadas por las mujeres durante la época de siembra describe: “Mamara yuweraba atebua kaide yikora, ne obua deda, warrarara zokaibara, yuwerazida mingachua, yuwerabara karebachu” (María Elisa, comunicación personal, 15 de enero de 2020).

Ahí la mujer ayuda a llevar el almuerzo, cocinar en la casa, hay que mandar a los hijos, la mujer también trabaja, la mujer lo ayuda. (María Elisa, Traducción de comunicación personal, 15 de enero de 2020)

En los diálogos con María Elisa y Liliana Guaseruca se hizo imperativo reconocer la participación de las mujeres, tanto en la economía del cuidado como en la reproducción de prácticas agrícolas. En lo primero se refieren las tareas que son ejercidas en el espacio “doméstico” como el cuidado de hijos e hijas, preparación de alimentos, etc., mientras que, en lo segundo, se reconoce el apoyo en las labores de adecuación de terrenos para la siembra y otras actividades asociadas al cuidado y mantenimiento de cultivos.

Retomando nuevamente la frase de Emiliano “Prestar voluntad”, es un acto que no es exclusivo de las mingas, también cobra sentido en las tareas que son asignadas en lo cotidiano, lo que implica que las mujeres no ejerzan labores exclusivamente en el ámbito del hogar, sino que, también se encuentren involucradas en una amplia diversidad de labores productivas por fuera de este. Segato (2016) describe cómo en el sistema patriarcal de baja intensidad, se configuraban relaciones entre hombres y mujeres caracterizadas por dualismos recíprocos y jerárquicos; es decir, reconocimiento de la diferencia entre uno y otro, así como una posición privilegiada para los hombres, pero no por ello exacerbada, en tanto que, se asume el reconocimiento de la interdependencia y complementariedad necesaria entre ambos. Parte de esta relación de complementariedad se evidencia en el rol activo de las mujeres en lo que respecta a la consecución de alimentos.

Los roles ejercidos por las mujeres en Polines implican actividades tan variadas como recorrer el territorio en busca de alimentos; para esto desarrollan labores de recolección en la cordillera, ya sea en cultivos propios o de otra familia con la que se pacta algún apoyo solidario, como lo relata Aureliana.

Se iban a traer sus plátanos y otros que también sembraban (...) la mujer tenía que ir por plátano, por maíz (...) Decía yo voy a ir tal día, voy a ir a traer maíz, entonces invitaba a otra compañera vamos (...) yo digo que uno se sentía más libre porque uno podía ir a la cordillera, los compañeros a buscar un planto que por allá tienen siembra. (Aureliana, comunicación personal, 20 de febrero de 2020)

De la misma forma, se encuentran otras actividades que resaltan a las mujeres como artesanas, pero no exclusivamente al servicio de la comercialización de artículos como manillas y collares de chaquira, como en ocasiones, pretende reducirse. Durante las labores de campo desarrolladas en la comunidad fue posible observar cómo el trabajo artesanal emprendido por algunas mujeres comprende la generación de instrumentos requeridos para tareas cotidianas y que a su vez favorecen formas de autonomía local, de igual manera se puede evidenciar en relatos como el de Joaquín, quien, recordando a su madre, contaba cómo era ella quien se ocupaba de la elaboración de diversos utensilios a base de totuma. En este sentido, se pueden referenciar los cestos tejidos en Iraka¹² y que son empleados para el almacenamiento y transporte de alimentos o las pepenas¹³ que, entre sus usos, se incluye ayudar a prender el fogón.

Las labores artesanales, articuladas a la construcción de independencia frente a bienes industriales, agrega elementos distintos en relación con nociones de posesión que no exacerba la necesidad de recursos monetarios; contrario a ello, apela a las posibilidades que ofrece el territorio para agenciar la vida misma a través de la diversidad y el conocimiento propio. La labor de las mujeres como tejedoras, tiene origen en vivencias ancestrales que se transfieren de generación en generación y constituyen un baluarte esencial; en igual sentido se ubica su participación en el fortalecimiento de formas de autonomía comunitaria y luchas reivindicativas, acciones que no se encuentra disgregadas en el discurso que van hilando al respecto de sus múltiples tareas cotidianas y el rol de artesanas.

Mura nama poline poaga 45 ba. Poaga 15 debemada zebura yiburura amba tabaikaide,jawua bedea arababadade, werara yiburu juwa babari,mamauba oaga juezoma nekabazi, wuazida kazubazia, mamauba wabazia drua aña bedea kabade, mama bedea yumakirara abarida yuweraume kababazia,wuerara zawua beaibaradayumakirara babara

¹² Palma a partir de la cual se desarrollan tejidos.

¹³ Abanicó tejido en Iraka.

edebara ari dayira wuerarababara,zawua amba kirinchaibarada edebara mamauba ari bedearababadaeda wabua. (María Elisa, comunicación personal, 15 de enero de 2020)

Yo ya llevo 45 años acá en Polines (...) Desde 15 años estuve en organización, así reuniendo, fui comité mujeres, desde ahí trabajé cinco años en artesanía, también cocía ropa, desde ahí me iba en esta organización en comisión, ahí recibía talleres en género, como deben estar las mujeres, con los hombres y con las propias mujeres, como debemos pensar junto y de ahí, hasta actualmente estamos en reunión. (María Elisa, Traducción de comunicación personal, 15 de enero de 2020)

Es de anotar que, dentro de la diversidad de roles que se ejercen, también se incluye el rol de cuidadoras de su entorno cercano. Entre estas labores se tipifican actividades como la crianza de hijos e hijas, la preparación de alimentos, la vigilancia y cuidado mismo de animales domésticos o cría de especies menores. Robinson, apuntando a las tareas asignadas a las mujeres mientras están en el tambo, narra “pues digamos que tenía un marranito y le tocaba cuidar el marranito y las gallinas en la casa, por ahí haciendo oficio en la casa” (Robinson, comunicación personal, 15 de enero de 2020). A su vez, Nelson, describe tanto estas actividades como otras que se vinculan al trabajo asalariado en el que también participan las mujeres, muchas veces en relación con programas o proyectos estatales que se ejecutan en el territorio.

Sí pero entonces ya reuniones o trabajos ya de cocina o de para cuidar la gallina, cerdos. Eso ya depende del trabajo. Entonces...pero hay mujeres también que son empleados entonces la responsabilidad (...) eso está trabajando, o sea en su laboral. (Nelson, comunicación personal, 14 de enero de 2020)

De este mismo modo, Aureliana, expone cómo las labores de cuidado desempeñadas por la mujer son aprendidas tempranamente mediante la transmisión de saberes intergeneracionales.

La mujer le enseñaba a la hija a lavar, a cómo hacer arepas como hacer la mazamorra, la chicha fermentada como hacer, que no puede mirar, porque no puede uno estar sucio ya, no puede estar mirando a los niños, porque todos esos que están bebiendo chicha comienzan a llorar, están todos borrachos, todo eso era preparado para ellas. Eso es lo que enseñaba

las mujeres a las hijas, hacer arepa a cargar plátano a cuidar niño. (Aureliana, comunicación personal, 20 de febrero de 2020)

La transmisión de saberes no se limita al desarrollo concreto de una tarea, ya que se articula a creencias que ayudan a su reproducción. Con ello, se está contribuyendo tanto a la preservación de los saberes mismos, como a la conservación de subjetividades que anteceden a otras generaciones. Así pues, el ejercicio y adopción de subjetividades incubadas en saberes ancestrales acaba por constituirse para algunas mujeres como “el destino de todos los días” como bien lo expresa Aureliana:

Las mujeres en la casa haciendo chicha, arepa oficios, cocinando, cuidando los niños, preparaban los alimentos para ellos cuando llegaban, también cuidaban los animales gallinas, cerdos ese era el destino de todos los días. (Aureliana, comunicación personal, 20 de febrero de 2020)

Gargallo (2014) en sus estudios sobre procesos organizativos de mujeres indígenas en América Latina, sostiene cómo los feminismos que se construyen responden a realidades locales en donde las relaciones de poder que se configuran entre hombres y mujeres deben ser leídas desde las lógicas internas que circulan en los modos de vida comunitario y los propios cuestionamientos que se erigen frente a las estructuras de poder allí presentes. De esta manera lo expresa:

Las mujeres de Abya Yala construyen modernidades alternativas al colonialismo europeo y la victimización de las colonizadas a la que las relegan las feministas blancas. Sus feminismos, repito, tejen respuestas a los patriarcados que no son necesariamente individualistas, donde lo colectivo y lo personal no se disocian. (p. 51)

Partiendo de lo descrito por Gargallo, podría ponerse en cuestión cómo el rol de cuidadora de las mujeres Embera, al interior de Polines, no puede ser leído desde una lógica de feminismos occidentales en los que las prácticas de cuidado corran el riesgo de entenderse exclusivamente como forma de dominación y relegación de la mujer a espacios “domésticos”. Las estructuras de organización social para la vida comunitaria tienden al tránsito continuo por distintas tareas y espacios donde lo “público” y lo “privado” se interceptan. Así como las mujeres de Polines atienden a un rol fundamental en la economía del cuidado, también lo ejercen sobre las actividades agrícolas, recolección, artesanales y fortalecimiento organizativo.

Ejemplo de lo anterior puede ser situado en las épocas de cosecha. El calendario ecológico va marcando el ritmo de vida en la comunidad y con ello, la distribución de tareas que son ejercidas en la diada mujer/hombre. Alirio relata cómo las mujeres cumplen un papel fundamental en las épocas donde se recolecta la cosecha de maíz.

Quando íbamos a recolectar las mujeres trabajaban más, hacia comida y cogían maíz, es que la mujer es más rápida que el hombre para recolectar maíz (...) yo creo que eso es como cultura, la mujer es más rápida para desgranar maíz que uno, la mujer es más rápido para sembrar, la mujer es para rápido para recoger maíz, es lo que yo vi pues. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

Se destaca entonces, por pobladores de la misma comunidad, el rol ejercido por las mujeres en distintas actividades productivas. La relación entre hombres y mujeres de Polines, en lo que respecta a las prácticas productivas, no margina la figura de las mujeres por concepciones de debilidad. No obstante, esto no quiere decir que exista una armonía lineal respecto a la distribución de roles y tareas específicas. Por parte de algunas mujeres también existen desacuerdos frente a la hiper-ocupación que supone su participación en la economía del cuidado y la economía productiva. En el relato de Liliana Guaseruca, quien interpela cómo esta diversidad de tareas genera una mayor presión sobre ellas, aduce:

Umkuruba anyi kima zoka e, bari deda ne o bibu maneebu iyita batau omarea, unkura anyi kaide atebu, daira maunera netatadera bedea audae anyi kaide minga atemareara. Daira beeba takiru edebara mawua takerakarabe kaide wambu mainu mamaumba deda zebe neobua,maumnebida bedea audaeepanu. Yukirada minganuburu anyida mingadamarea, mua majua kamgabu, mura kumakira kaidera wae be ewadera maneebu be udera maneeburu bakuru tudera, mura wae. Mua undubari unkuru kaide wachuda, be ewade wachu, warrara deda amekarabe, jarba berabari , mua majua unduze,mawuera mua maunda awuara odamrea bebari. (Liliana Guaseruca, comunicación personal, 18 de enero de 2020)

hay otro que no mandan a la mujer, solo lo tiene en la casa cocinando o que haga cosas para él, otros que lo llevan con ellos, nosotras en esas cosas no estamos en acuerdo que lo lleve a trabajar con ellos. Nosotras estamos cogiendo maíz y se va detrás de ellos después de estar allá hay que llegar a la casa a cocinar, eso tampoco hemos sido desacuerdo de eso. Si el hombre está trabajando que trabajen ellos, a mí me gusta así, yo no voy detrás del

hombre a coger maíz o a sembrar maíz o tumbar árboles, yo no voy. Yo he visto a alguien que se va detrás, cogiendo maíz, deja a los niños en la casa, aguantando hambre, yo he visto así, entonces eso es lo que he querido que cambiara. (Liliana Guaseruca, traducción de comunicación personal, 18 de enero de 2020)

Frente al relato de Liliana Guaseruca, es imprescindible reflexionar sobre la necesidad de las mujeres por nominar intereses y reivindicaciones propias que, en algunos casos, pueden entrar en tensión con formas de vida comunitaria, concebidas como tradicionales. Con respecto a esto Segato (2016) refiriéndose a los conflictos generados entre los cacicazgos fundamentalistas y colectivos de mujeres en pueblos indígenas de Brasil, dice lo siguiente:

Las mujeres, como sujetas de un arraigo mayor, sujetas comunitarias, no son vulnerables a esa captura [Masculinidad indígena por parte de la blanca], y su conflicto de lealtad existe, pero asume otra forma: defender lealmente los patrones de existencia de su pueblo sin abdicar de sus propias reivindicaciones como mujeres no es, en general, tarea fácil. (p. 93)

Las experiencias vitales que se reproducen en la comunidad, así como las condiciones asimétricas en las que se gestan interacciones con sociedades occidentales también hacen parte del entramado de relaciones de poder que se tejen, no solo con la mal llamada “sociedad mayoritaria”, sino también, hacia el interior de la misma comunidad y, particularmente, en articulación a relaciones de complementariedad y diferenciación configuradas, no entre mujeres y hombres, entendidos como sujetos individuales; sino más bien, entre el colectivo de los hombres y el colectivo de las mujeres.

Las tensiones existentes entre hombres y mujeres alrededor de la distribución de tareas y roles, tanto en el ámbito productivo como de cuidado, permiten entrever que los patrones de vida comunitaria no son unidireccionales o estáticos en el tiempo. Tal y como pone de manifiesto Liliana Guaseruca al exponer su desacuerdo ante la superposición de labores agrícolas y de cuidado en el hogar. Tras esta tensión hay también una demanda por un mayor tránsito de los hombres frente a las labores en el hogar, hecho que también permite reflejar la asimilación de patrones de género típicos de occidente al interior del Mundo-Aldea.

Con lo dicho hasta este punto, se destaca entonces un tránsito significativo de las mujeres de Polines en escenarios vitales para la reproducción de la vida, desde labores en la economía de

la cuidado como actividades agrícolas, producción artesanal de instrumentos, cría de especies menores y, en tiempos más recientes, trabajo asalariado. Los roles y tareas ejercidas por las mujeres dan cuenta de la importancia que tienen para el sistema alimentario que se gesta en la comunidad, así como contradicciones en las relaciones de género. Dentro de estas contradicciones se destaca la participación complementaria entre hombres y mujeres en ámbitos específicos como las actividades agrícolas y la ausencia de esta misma complementariedad y/o reciprocidad en la economía del cuidado.

Ahora bien, es importante puntualizar cuáles son las tareas y roles asignados a los hombres dentro del sistema alimentario de la comunidad, así como los retos y limitaciones que afrontan ante procesos de cooptación del territorio e interacción con distintos actores, para comprender las afectaciones que se generan, no solo para la autonomía alimentaria al interior de la comunidad, sino también, las experiencias subjetivas que se vinculan a estrategias y modos de subsistencia ancestralmente delegadas al Colectivo hombres.

4.4 Prácticas productivas de un cazador triste

En Polines el Colectivo de los hombres desarrolla una serie de tareas que le son asignadas a su rol y a partir de las cuales se construyen subjetividades que dan cuenta de la malla de relaciones tejidas hacia el interior y exterior de la comunidad. Buena parte de estas labores, guardan como misión contribuir a asegurar la consecución de alimentos. Algunas de las actividades que se desarrollan para ello, se encuentran articuladas a la agricultura; lo que incluye actividades como adecuación de terrenos, siembra, limpieza de cultivos y cosecha; igualmente trabajos de recolección, pesca, caza, entre otras. En referencia a lo anterior Alirio cuenta:

En ese tiempo el hombre hacía su trabajo social, a caza o pa' pescar. Jornaleaban por ahí pa' la sal (...) traía su sal, panelita. Hacía funciones de trabajo o sino... Esta comunidad fue... tuvo un desarrollo muy bonito, mucho ganado. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

En lo que respecta a la agricultura, se destaca por miembros de la comunidad, que los Embera no se caracterizan por ser cultivadores a gran escala de alimentos; en lugar de ello, se enfocan en sistemas agrícolas de subsistencia. “Nosotros somos pescadores, recolectores como indígenas. No somos productores, sembradores de comida, por eso aquí no se ven grandes

plataneras, sino pedacitos así para comer” (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019). Alirio también cuenta que, anteriormente, los mayores tenían como una de sus primeras labores de poblamiento, la siembra de cultivos de pancoger que no demandaban muchos cuidados.

Esto era territorio como nosotros los indígenas, lo primero que hacemos es sembrar aguacate, chontaduro y mucho banano en las vegas. Los viejos antiguos tenían esas vegas llenos de plátano primitivo. La comida sobraba y esta comunidad se fue creciendo. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

Los cultivos en Polines están orientados al maíz, plátano y yuca, pues son los principales comestibles dentro de la cultura alimentaria Embera. Robinson explica cómo la presencia de actores armados en la zona ha implicado, de alguna manera, una especie de reducción del territorio que es empleado para la siembra; lo que ha impedido en el ejercicio de otras prácticas productivas y que se establezcan asentamientos permanentes, así como el mantenimiento de cultivos en un mismo lugar por tiempos prolongados, lo cual afecta la fertilidad natural de los suelos.

Antes era tala de bosques para sembrar plátano y de ahí era que salía buen plátano en cambio en rastrojo no sale bien y... entonces va generando cambio o sea el terreno va cada día disminuyendo ¿Cómo es que se llama eso? [fertilidad] cosas así está generando cambio y no se puede trabajar tranquilo, ni cazar tranquilo, ni pescar tranquilo o sea eso si va habiendo cambio. (Robinson, comunicación personal, 15 de enero de 2020)

Con referencia a las conflictividades y limitaciones territoriales que impone la presencia de actores armados en el territorio de comunidades indígenas, así como otras intervenciones de orden económico que degradan los ecosistemas como la minería y deforestación, Ulloa (2012) manifiesta:

Desconocen territorios e imponen otras lógicas de relación con el entorno. En estas perspectivas, hay territorios que se anclan con ideas que tienen [tienden] a normativizar lo que se debe hacer, o cómo se debe actuar en ellos y, por otro lado, se desterritorializan y reterritorializan lugares específicos. De esta manera, se visibilizan e invisibilizan espacialidades, creando nuevas valoraciones territoriales, basadas en nuevas prioridades surgidas del mercado, que desconocen las perspectivas locales. Estas situaciones se tornan en desafíos permanentes para los pueblos indígenas e implican nuevas

relaciones, alianzas y conflictos; dado que generan, por un lado, procesos de reconocimiento parcial e instrumental de sus derechos y autonomías, y, por otro lado, una gobernabilidad parcial y limitada sobre sus territorios. (p. 2)

No se pueden desconocer las implicaciones que supone la intervención de actores armados y otros enclaves económicos en los territorios. La presencia de actores armados trae consigo distintos efectos respecto a prácticas productivas que no son ejercidas, de manera exclusiva, por los hombres; dado que las mujeres conservan una participación importante en las mismas. Del mismo modo, las formas de organización social y expresiones de lo ancestral que se reproducen tras las prácticas productivas, también se ven expuestas toda vez que se impide su libre ejercicio.

en efecto, lo anterior puede corroborarse en los encuentros de concertación del Colectivo de hombres, para tomar decisiones frente a labores de agricultura e incluso otras como la caza y la pesca. Dichos espacios permitían la organización comunitaria orientada a la consecución de alimentos, a través de la distribución de tareas en las que las mujeres también tenían participación. Lo anterior, lo situamos en la narración de Aureliana, sobre las enseñanzas de su madre respecto a los espacios habitados por hombres y los espacios habitados por mujeres para dichos fines.

Pues anteriormente los primeros indígenas, cuenta mi mamá que tiene como 85 años, las mujeres con las mujeres, no podía estar con los hombres. Mujeres con mujeres no tienen por qué estar con los hombres, los hombres hablan de su trabajo cuantas hectáreas voy a rozar, cuanto voy a sembrar, cuando vamos a tomar monte, cuando vamos a pescar, cuando vamos a ir a la montaña, buscando gurre, guagua. Era los hombres los que hablaban y ya después cada uno contaba a su mujer vea tal día vamos a ir, haga arepa o chicha mona, para poder llevar o hacer un plátano que no se vinagre y llevar chicha porque no tomaba panela, porque decía que la panela no se alimenta eso da es lombriz, para que esa panela , tomemos es chicha de maíz, que eso si alimenta. (Aureliana, comunicación personal, 20 de febrero de 2020)

La vida comunitaria en Polines iba configurando una serie de escenarios comunes para hombres y para mujeres. Los encuentros dados entre el Colectivo de los hombres y el Colectivo de las mujeres guardan particularidades distintas. Si bien ambos ejercen actividades productivas vinculadas a la agricultura, dando lugar a interacciones de complementariedad en este ámbito, también existen espacios de diferenciación. Estas diferencias tópicas dan cuenta de relaciones

jerárquicas que de un lado privan la participación directa de la mujer a la hora de concertar o pactar alguna actividad, ir a cazar o sembrar, pero que, convoca su necesaria participación para el desarrollo de estas labores.

El mantenimiento de jerarquías de género reguladas al interior del Mundo-Aldea, en el sentido de un patriarcado de baja intensidad, afronta los riesgos de cooptación de occidente. Uno de los mecanismos bajo los cuales se da la cooptación de la masculinidad indígena, puede estar relacionado con la expropiación de medios y modos de subsistencia, particularmente el vinculado a las actividades de Caza; lo que implica rupturas al interior de experiencias subjetivas ancestrales y fuerza la adopción de formas de subsistencia articuladas a la economía del mercado.

Segato (2016) expone cómo la captura de la masculinidad indígena, vinculada a una visión dual del mundo, por parte de la masculinidad blanca, articulada a una visión depredadora de la naturaleza, acaba por convertir al hombre indígena en puerta de entrada para occidente. De esta manera, no solo se instalan al interior del Mundo-Aldea, patriarcados familiares; sino que, se afianzan estructuras de poder más amplias que derivan de la matriz de poder colonial, la cual se vale del género para sostener y reproducir relaciones de explotación y dominación.

Una de las labores más representativas para el colectivo de hombres de Polines es la caza, mediante la misma, no solo se posibilita el acceso a la proteína animal tan necesaria para los requerimientos nutricionales del cuerpo; si no que, también comprende una tarea de asignación casi que exclusiva a la figura de lo “masculino”. De esta manera lo referencian algunos comuneros al momento de indagar sobre la participación en esta actividad. “Digamos nosotros primero, comprábamos de ese, ¿cómo es que se llama? Unos chimpunsitos, pero más que todo utilizaba el perro para ir a coger. Con eso cogía guaguas. por ahí así (...) Nosotros mismos (...) hombre siempre” (Robinson, comunicación personal, 15 de enero de 2020).

Asimismo, la caza se caracterizaba por ser un escenario de congregación del colectivo de los hombres y la expresión de formas de solidaridad y reciprocidad articuladas al bien común.

Eso era antes que le gustaba eso y decían amigo paso tal hora pal monte yo tengo un perro cazador, se partían por que el otro tenía un perro guagüero y ya el otro decía yo quiero ir, el que tenía perro invitaba al que no tenía, pero a un amigo, no a todo el mundo tampoco. (Aureliana, comunicación personal, 20 de febrero de 2020)

Según narran pobladores de la comunidad, hasta principios del 2000 se alcanzó a contar una disponibilidad significativa de distintas especies, mismas que antaño era tan numerosas que las actividades de caza se hacían con mucha más frecuencia cerca de los tambos (casas)

Eso era Pescado, animales de monte, las aves, las aves de monte, sobraban. Hay un puerco Manao que nosotros llamamos “Tatabro”. Esto era como puro pantanero, bañadero de marrano. Y uno cazaba ya las dos tres, cuatro, un, dos marranitos para uno comer. Estaban las guaguas ahí en el patio, los gurrees, las pavas, los gurrees. De noche íbamos a cazar gallinetos. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

El escenario ilustrado por Alirio habla de la abundancia de especies para una mayor “disponibilidad” y “acceso” a los alimentos, pues, da cuenta de la existencia de condiciones necesarias para que los hombres puedan llevar a cabo el mandato cultural y social que se les asigna tradicionalmente. Las faenas de caza guardan, incluso, un rasgo identitario respecto a la ocupación del lugar masculino dentro de la comunidad. Es un escenario donde se ponen a prueba, tanto destrezas físicas como la aprehensión de conocimientos tradicionales, tan diversos como el calendario ecológico y los tiempos propicios para la caza de algunos animales en específico.

Todo tenía su tiempo, ellos hablaban mucho de menguante, ellos hablaban mucho de en el monte hay frutosabalo que los micos llegan y comen, están gordos, entonces ellos dicen este mes de junio están gordos los micos, hay que ir a cazar... verdad y uno iba y cazaba y eso mantecudo. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

Las condiciones referidas previamente, permitían la construcción de subjetividades específicas entre el colectivo de los hombres; sin embargo, han cambiado de forma significativa. Según habitantes de la misma comunidad la presencia de especies silvestres ha disminuido. Las especies de fauna que aún se conservan en el resguardo, habitan principalmente en la parte alta de la Serranía del Abibe. Existen diversas razones que se atribuyen a la disminución de animales en las estribaciones de la serranía, así como las complejidades que implica adentrarse abiertamente a zonas de alta montaña para acceder a las mismas. Según cuenta Aureliana, uno de los factores está vinculado a la degradación de ecosistemas boscosos por cuenta de la explotación de bienes maderables “ya van al monte a cazar y ya no hay animales cercanos porque los que aserran, los motosierristas con esa bulla van echando a los animalitos y cada vez que los años van pasando y la población creciendo” (Aureliana, comunicación personal, 20 de febrero de 2020).

Para Vandana (2008) los ecosistemas boscosos no pueden ser leídos de manera fragmentaria, delimitar áreas de protección ecológica no acaba con la problemática de degradación de la biomasa y hábitats que lo conforman. Los bosques se basan principalmente en continuidades ecológicas a través de las distintas formas de vida que los habitan transitan y expanden su diversidad biológica. Asimismo, con la degradación de los ecosistemas también se ven afectados los sistemas de vida de pobladores locales.

Adicional a la degradación física de los bosques, existen otras afectaciones del ecosistema que Aureliana anuda. El mismo ruido generado por las acciones de explotación de bienes maderables es algo que altera el transcurrir de la vida de las especies silvestres. Por otra parte, el crecimiento de la población en un área geográfica determinada, sin posibilidad de expansión y en condiciones de poblamiento basadas en el asentamiento permanente y no en el nomadismo de los antecesores, también es susceptible de pensarse en términos de cambios en la relación establecida entre las distintas formas de vida que habitan en el ecosistema del cual hace parte.

En ese marco, Joaquín habla sobre cómo el territorio en el que viven se ha ido transformando y, con él, los lugares que antaño visitaban para desarrollar actividades tan cotidianas como la caza.

Mucha talación por esa cabeza [Referencia a la serranía] de Polines, estos días cuando ahora 6 meses, ese monteadero era de mi papá ahora son puras fincas, cabecera del río Chigorodó yo había visto árboles grandes y todo eso lo talaron todo y nacimiento de ríos talaron, yo la encontré ahora hace 6 meses puro ganado toros, hay es problema. (Joaquín, comunicación personal, 17 de febrero de 2020)

Con la degradación del territorio a través de la tala y la ganadería extensiva, se afectan las formas de vida que en el habitan, de paso se generan afectaciones disruptivas con los modos de vida de las familias Embera de Polines. El transcurrir de la vida de los más jóvenes es un reflejo de cómo los espacios habitados por sus mayores no son en la actualidad los habitados por ellos o, por lo menos, no en la misma forma. Se ven abocados a emprender otras acciones de supervivencia porque donde antes había gurre o tatabro, hoy hay ganado y los sitios reconocidos de caza se han convertido en potreros.

Es de anotar que, la presencia de grupos armados en el territorio, así como los campos minados, limitan las áreas que pueden ser empleadas para la caza. El resguardo como parte de su

origen colonial, sigue registrando los intereses de control de la población indígena, afianzando progresivamente la reducción de los territorios ancestralmente habitados y de paso la biodiversidad que, antiguamente, permitía la reproducción de otras formas de existencia. Recuerda Joaquín el tiempo de los mayores en que no tenían que afrontar las restricciones y limitaciones actuales “bueno en esa época no afectaba, porque estaban era de paso. Llegaban, demoraban dos días y arrancaban. En esa época no tenía problema para uno ir a montar, no le decían que usted está matando esto” (Joaquín, comunicación personal, 17 de febrero de 2020).

Adicional a la presión que suponen las dinámicas del conflicto en el resguardo, los comuneros también intentan establecer acuerdos internos de conservación que permitan el repoblamiento de especies nativas de fauna. Los acuerdos se hacen con el ánimo de aumentar la población de estas especies, así como recuperar la vida y abundancia que, desde los primeros Emberas en llegar a Polines, habían hecho tan reconocido este territorio. Indica Robinson lo siguiente: “digamos nosotros por ahorita tenemos, cómo es que se llama: una regla de cuidar animalito para no matarlo, para no hacerlo así tenemos unas reglas, digamos cada dos años así. Después, otra vez se vuelve y así” (Robinson, comunicación personal, 15 de enero de 2020).

La imposibilidad de cumplir con su rol de cazadores, mandato comunitario transferido a los hombres, interpela su posición dentro de la comunidad y encuba en ellos distintos sentimientos. Al menos de esta manera lo percibe María Elisa, quien, desde su rol como líder de la comunidad, percibe cómo en el sentir del hombre Embera de Polines, se alberga la tristeza de no poder volver a la montaña como lo hacían anteriormente: “Yumakira krinkiara, yumakirara kirinkia chua,zobi beea mea mingaida anyi mingaidebude mingabedae mamara,dai oirá , punga banaraba purrebari tabu, maukarea zobia bee iyara maunda ara odamarea bu edebara karebadamarea”. (María Elisa, comunicación personal, 15 de enero de 2020)

El pensamiento del hombre, el hombre piensa, como trabaja en la montaña no ha sido feliz porque cuando quiere trabajar allí no ha podido, porque nuestras montañas, el grupo armado lo restringe, por eso no ha sido feliz por eso él quiere que lo arreglen eso y lo ayuden. (María Elisa, Traducción de comunicación personal, 15 de enero de 2020)

Ante las complejidades que implica llevar a cabo las actividades de caza, y que también influyen en una mayor producción agrícola, se hace imperativo la generación de otras estrategias

de subsistencia. Dos labores que han pasado a ser muy frecuentes entre hombres de Polines, es la de aserrador y arriero de madera. Respecto a esta última, Joaquín relataba lo rentable de esta actividad, dada la frecuencia y cantidad con la que durante algún tiempo se llegó a sacar madera de Polines “yo me había organizado un trabajadero aquí que era arriería, era arriero. Sacaba maderita, tenía 5 mulitas. Pues me iba bien” (Joaquín, comunicación personal, 17 de febrero de 2020).

Debe señalarse que, el corte de madera se orienta a la venta a comerciantes externos a la comunidad. Al interior de Polines ha sido necesario establecer estrategias de manejo forestal sostenible, dado que durante algún tiempo no se tuvo regularización de esta práctica y eran los mismos habitantes de la comunidad quienes estaban impactando negativamente el ecosistema. Pese a esto, hay quienes, en la comunidad, más que defender la labor de los aserradores expresan comprender sus motivaciones.

Ahora los hombres están explotando la madera y cómo va a decir uno que no saquen madera, uno ve la situación de la gente. Ellos dicen "a yo no tengo mercado" tienen que sacar la madera y esa es la realidad. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

Segato (2016) aborda la manera en que históricamente las relaciones de género del Mundo-Aldea son influenciadas desde la modernidad, dando lugar a la emasculación¹⁴ de la virilidad del hombre indígena frente a la “superioridad” de la “masculinidad” del hombre “blanco-colonial-moderno”. De acuerdo a esto Paredes (2010, citada en Segato, 2016) habla sobre la noción de Entronque Patriarcal, concepto a partir del cual se aborda el cruce desigual entre la masculinidad blanca y la masculinidad indígena, dando como resultado la imposición de la primera sobre la segunda para una reproducción de nomenclaturas de género, caracterizadas por la hiperinflación de la masculinidad y los espacios construidos como masculinos superpuestos tanto por encima de la feminidad, como de los espacios construidos como femeninos. Ambas autoras sitúan la emasculación del hombre indígena frente al hombre blanco en “ambientes extracomunitarios”, los cuales se encuentran ampliamente cooptados por la racionalidad “blanco-europea”.

¹⁴ La Real Academia Española define el término emascular como la extirpación de los órganos genitales (RAE, 2022) en el contexto aquí tratado se entiende como la extirpación simbólica de la masculinidad del hombre indígena frente a la masculinidad y superposición de la masculinidad blanca-colonial-moderna.

Ahora bien, los escenarios de interacción externos a la comunidad, caracterizados por patrones masculinos anclados a racionalidades propias de la modernidad y la colonialidad se han extendido a las vivencias del Mundo-Aldea; generando experiencias disruptivas dentro de la propia comunidad, particularmente, en lo que respecta a las relaciones de género. De forma paralela, la frustración vivenciada por los hombres frente a las actividades de caza y reproducción de otras estrategias de subsistencia, así como la imposibilidad de ser felices por no poder volver a la montaña, es también una forma de emasculación que se impone a los hombres de Polines frente al mandato social y cultural asignado. En este sentido, no solo se ve estropeada la relación del hombre con el territorio y las prácticas productivas y reproductivas que lo caracterizan, sino también, las relaciones tejidas con lo femenino y su propia masculinidad y la relación de equilibrio con la naturaleza que le antecede por parte de sus mayores.

De acuerdo con estas reflexiones, es importante poner en consideración la cooperación que se genera entre hombres y mujeres en el desarrollo de las estrategias de subsistencia. Para esto es preciso abordar las relaciones de cooperación suscritas y la importancia de estas en el reconocimiento de existencias no yuxtapuestas entre hombres y mujeres; dado que la vida se reproduce y construye en interacciones continuas y en las que el territorio habitado también es un actor central. Se abordan entonces, en el siguiente apartado, las relaciones de complementariedad que se van hilando alrededor de las estrategias productivas y de agenciamiento de la vida en Polines; es decir, la manera en que hombres y mujeres se articulan y transitan entre los distintos roles que les son asignados en procura de la consecución de alimentos y preservación de la vida en el territorio.

4.5 Así sí trabaja uno feliz: Dualidad y complementariedad entre hombres y mujeres

El agenciamiento de la vida en el territorio demanda de la necesaria complementariedad entre hombres y mujeres. Las formas en las que operan estas relaciones se ven reflejadas en prácticas concretas de medios de subsistencia como fue referido en líneas anteriores, ya que, aquí también habitan sistemas de pensamiento comunitario respecto a cómo se concibe la relación entre ambos. Para Arlinson, líder de la comunidad y quien participa como docente de primera infancia y facilitador en Colectivo juvenil de danza, la vida en Polines pasa por reconocer la necesaria

interdependencia, pues, hombres y mujeres requieren del apoyo mutuo para atender a cabalidad las tareas que demanda la vida cotidiana.

El hombre nunca puede decir que este trabajo es suyo y este es mío, sino que también el necesita que lo ayuden, siempre el hombre necesita ayuda y la mujer también, que no trabajen solamente las mujeres ni solo los hombres. (Arlinson, comunicación personal, 15 de enero de 2020).

El apoyo mutuo también se inscribe dentro de proyectos familiares que aspiran cierto grado de independencia de la familia extensa; no por ello, dejan de estar articulados a relaciones comunitarias. Se cita el caso de Liliana, quien, a través de la experiencia con su compañero sentimental, da cuenta de las aspiraciones que son acogidas a la hora de conformar su propio nicho familiar y cómo dichas aspiraciones y proyectos familiares se cruzan con la siembra; es decir, formas de vida cercanas al territorio que ayudan a materializar el vínculo entre cónyuges.

Maukarea mu kimabara mua jara zi de awuara waida, mura mawuandru mu papadebara awuara wanzi , mama epedkozida edazida, mawuandru mura mu kimaumme bia bezi, zobia panezi. Naberada zobiae panazia, mawua de awara wabua, bera uwaiabara, padazida dayi de awuara wamburudera, pada u nee bakara, neneea bakara dayi papa awuara waburudera, patauda erbaibara dayi papa awuarara. (Liliana Guaseruca, comunicación personal, 18 de enero de 2020)

Por eso mi esposo me dijo que me iba a llevar a vivir casa aparte, yo por eso me separe de mi mamá, ya ahí nosotros compramos los platos, y así me quede bien con mi esposo, nos quedamos felices. Antes no éramos felices, así se aparta, hay que ir a sembrar maíz, plátano cuando uno se queda aparte con casa propia, no se puede estar sin la siembra de plátano, no podemos estar sin nada fuera de la mamá de uno, uno siempre debe tener algo fuera de la mamá. (Liliana Guaseruca, traducción de comunicación personal, 18 de enero de 2020)

A su vez, María Elisa refiere la disposición para brindar apoyo a su compañero en actividades de significativo esfuerzo físico como lo es la adecuación de terrenos para la siembra, dicha disposición pasa por la apropiación de conocimientos que son transmitidos por los mayores. Al respecto indica: “Muara, idi mu kimaba iyida zokolaida karebamarea jarara muara kareba totoyi, zorarabara jaradiapanu zawua oi tukabaida, maura kidua torro buikiraka jaradiabu zorarabara” (María Elisa, comunicación personal, 15 de enero de 2020).

Yo, hoy en día si mi marido me dice que le ayude yo lo ayudo a socolar, los viejos enseñan como bajar las alturas de los rastros, eso los viejos enseñan como el estudio. (María Elisa, Traducción de comunicación personal, 15 de enero de 2020)

Si bien la preparación del terreno para la siembra es una labor asignada principalmente a los hombres, ello no quiere decir que las mujeres no puedan adquirir este conocimiento, en aras del vínculo relacional y de apoyo mutuo que se teje con ellos.

Haciendo alusión a las relaciones mediatizadas por la reciprocidad en el Mundo-Aldea R. Segato (2016) refiere:

Elegir el camino relacional es optar por el proyecto histórico de ser comunidad. Es percibir que, a las tres consignas de la Revolución francesa, igualdad/libertad/fraternidad, les faltaba una cuarta, muy propia de los experimentos de nuestro continente, con su propuesta comunal: la reciprocidad, pues la reciprocidad arraiga, localiza y relaciona de forma concreta. El arraigo y la centralidad de la vida vincular es una alternativa disfuncional al mundo que se orienta por las cosas y obstaculiza el proyecto histórico del capital con su meta colocada en la acumulación y su consecuencia ineludible, la concentración. (p. 106)

Podría pensarse entonces, que los vínculos basados en el apoyo mutuo y la reciprocidad contribuyen a fortalecer los vínculos comunitarios, al tiempo que materializan otro tipo de racionalidades frente a la existencia y los formatos en que se tranzas relaciones humanas. Bajo la perspectiva de la reciprocidad se busca el alcance de un buen vivir que pasa por la complementariedad como eje vincular, para favorecer el alcance de dicho fin. Las características del vínculo relacional reproducido entre hombres y mujeres de Polines ofrecen indicios de que se configuran dos grupos a saber, el Colectivo de los hombres y el Colectivo de las mujeres. Dicha agremiación puede ser situada en momentos tan variados como a la hora de organizarse para el trabajo, como bien lo deja entrever Alirio.

El hombre en la parte de rozar que es más dura le tocaba todo ese proceso solo, porque las mujeres no se metían a rozar, pero si eran dos, mujer y hombre, la mujer si le ayudaba a uno a rozar, pero siempre era el hombre en la rozada; en el convite participaban los dos

grupos, hombre y mujer, porque las mujeres son muy buenas para sembrar. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

Bajo esta narrativa, Alirio, no solo comenta de la organización de dos grupos para el trabajo; hombres y mujeres, sino, la asignación y reconocimiento de habilidades especiales para uno de estos colectivos. Asimismo, en las jornadas de trabajo comunitaria se da la asignación de tareas específicas que van dirigidas tanto al Colectivo de los hombres como al Colectivo de las mujeres.

Las que venían al convite se juntaban las mujeres a cocinar, hacían sus arepas, sus plátanos, su sancocho, y unas mujeres nos llevaban comida allá en el corte, en varias ollas. Allá nos repartíamos, los dos trabajábamos por igual, si fuera para sembrar, para coger maíz, para tumar montaña o recolección. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

En esta misma línea descriptiva de la vida comunitaria, Joaquín recuerda la manera en cómo su padre dirigía la organización de los miembros de su familia y otras personas para llevar a cabo trabajos en el campo “Pues pal trabajo que mi papá hacia iban trabajadores, pues todos hombres. Mujeres arreglaba desayuno, almuerzo, cena, lo arreglaba en la casa, manejaba así el viejo” (Joaquín, comunicación personal, 17 de febrero de 2020). Tanto en Alirio como en Joaquín, se logra precisar la asignación de labores en las que coopera el Colectivo de los hombres y el Colectivo de las mujeres para la reproducción de las actividades agrícolas.

Para Segato (2016) una de las mayores limitaciones que se encuba en las perspectivas de género que orientan programas de cooperación internacional, así como políticas públicas e intervenciones de distintas ONG'S a la hora de intentar comprender las relaciones de género del Mundo-Aldea, es la dificultad para transitar de la noción individualizada de sujetos hombres y mujeres para abarcar la dimensión colectiva que los agrupa y jerarquiza. De manera textual, la autora dice

Si el error anteriormente apuntado resultaba de la idea eurocéntrica de considerar que en el mundo-aldea las relaciones de género son relaciones de individuos mujeres e individuos hombres y no percibir que se trata jerarquía de grupos de género, es decir, de desigualdad entre las esferas en las que se subdivide la organización de la comunidad, el error de la idea de transversalidad es

que se basa en el supuesto de que existen dimensiones de la vida comunitaria que son de interés universal —su economía, su organización social, su vida política, etc.— y dimensiones que son de interés particular, parcial —la vida doméstica y lo que les pasa y hacen las mujeres. (p. 120)

Como parte de las jerarquías que se dan entre los colectivos, en el caso puntual de Polines, puede tipificarse la tendencia a un mayor tránsito de las mujeres para cumplir tareas comúnmente asignadas al colectivo de los hombres en actividades agrícolas; mientras que, por el otro lado no hay un tránsito similar para atender labores vinculadas a la economía del cuidado y que son asignadas al colectivo de mujeres.

Según describe Segato (2010) la misión de las intervenciones Gubernamentales y de otras entidades que se atribuyen para sí la promoción y defensa del derecho de las mujeres, la igualdad a ser promovida; en el caso del Mundo-Aldea, debería estar enfocada hacia el Colectivo de los hombres y el Colectivo de las mujeres. Dicho de otro modo, reducir y equilibrar las jerarquías entre colectivos. De esta manera podría avanzarse hacia el surgimiento de liderazgos que nutran los propios colectivos y ayuden a su fortalecimiento y participación en el agenciamiento de los destinos comunitarios que se desean construir.

Con base en lo anterior, es necesario reconocer que entre los colectivos que aquí se tejen, no se atienden de manera exclusiva, la reproducción de prácticas productivas, pues, también se incluye la construcción de subjetividades sobre las aspiraciones propias como colectivo, el destino que desean o sueñan para su comunidad. En este mismo marco, se reconoce la función que asumen las mujeres dentro de su propio colectivo a la hora de proferir orientaciones entre sí mismas. “Digamos por acá, por ahorita, tenemos cómo es que se llama... cómo diría yo como... la mujer es más orientadora, orienta a otra mujer, entonces ellas también se unen para ir a trabajar así” (Robinson, comunicación personal, 15 de enero de 2020).

Los colectivos que se crean al interior de las comunidades dan cuenta de relaciones duales con las que se entretejen similitudes y diferencias. Por ejemplo, desde el pensamiento propio, se demanda el trabajo complementario como una forma de buen vivir, entendiendo que no se trata solo de servir la comida a la totuma, sino que, dicha acción no se encuentra desligada de las experiencias subjetivas que abarca el “prestar voluntad” y el apoyo mutuo. Frente a esto María Elisa relata lo que para ella representa y ha sido el trabajo y cooperación entre hombres y mujeres desde su experiencia en la comunidad.

Mawuara dayira zobia mingabu, mawua kirinkia aba mingabuburu dedabida yiko erbaya, amba zobiade mingara maneebu krinkide wara bia zobia waña dedabida wuawuarababarabida edebra dayirada mingaeburu zobia neebaya kareba abaira,mauneba yikoda neea, mngabuzida unta waeaa. Dayi abapeibara oau ea,muara mawua erbua, embera abapaiba yiko jurunumaira bia ea.amba mingae buru nee wuawuaraita vida, dayita vida neea , kimaitabida neea maneebu kopaerozida zobia bue ea,mingabueburu dedadara bia juanaaea wuawuarabara, muyitabida mu kimaitabida. (María Elisa, comunicación personal, 15 de enero de 2020)

Así si trabaja uno feliz, si trabajamos con un solo pensamiento nosotros en la casa vamos a tener alimento, si trabajamos unidos con un corazón bueno o con fe siempre vamos a estar felices en la casa con los hijos y si no trabajamos contentos no hay para el sustento nuestro diario vivir, Por eso mismo no hay comida, no se rinde el trabajo. Uno solo no es capaz, yo lo siento así, si una sola persona es responsable de conseguir comida no es lo mejor. Si no trabajamos unidos no hay para los hijos, tampoco para uno mismo y no estamos ante el esposo o compañero no estamos felices, si no se trabaja no es bienvenida para los hijos, ni para mí misma ni para los maridos. (María Elisa, Traducción de comunicación personal, 15 de enero de 2020)

A partir del pensamiento propio y las acciones cotidianas que se llevan a cabo mediante la distribución de tareas, se nutren significados respecto a formas de existencia que no tributan hacía lógicas ancladas a nociones de género binarias; mientras que estas últimas se caracterizan por yuxtaponer y jerarquizar las relaciones entre hombres y mujeres, las primeras, apelan al reconocimiento de que existen puntos de encuentros y desencuentros entre unos y otras, así como las relaciones de la complementariedad que los devana.

Pese a lo anterior, es oportuno considerar la manera en que las relaciones de género configuradas tradicionalmente en contextos comunitarios, también se ven influidas por escenarios que reproducen otras estrategias de subsistencia. Como se ha sugerido a lo largo de algunos pasajes de este capítulo, los cambios dados en las prácticas de subsistencia afectan diversos sentidos de la vida en Polines, estos sentidos no solo obedecen a las prácticas alimentarias de la comunidad, pues también comprenden las relaciones subjetivas que se construyen con el territorio y entre este y los respectivos colectivos de hombres y mujeres.

Capítulo cinco: Nosotros antes pensábamos colectivo. Cambios disruptivos en las estrategias de subsistencia en Polines

Los cambios en las prácticas productivas de Polines son el reflejo de transformaciones disruptivas profundas, transformaciones que no son otra cosa que el proceso de cooptación de la matriz colonial de poder frente a otras formas de existencia humana y que son leídas justamente a partir de dicha matriz, develando la introducción de formas mercantiles en el relacionamiento con el territorio. En este capítulo se aborda dicha invasión de la matriz colonial a partir de cuatro ejes de reflexión: la irrupción de mercados externos en la comunidad de Polines; la reducción virtual y física del territorio; las experiencias vitales de escasez y reducción de la vida que cruza a quienes habitan Polines; y, las implicaciones de las tres anteriores en la expropiación de los medios y modos de vida locales.

Inicialmente es pertinente considerar cómo la relación con el trabajo de los y las habitantes de la comunidad indígena de Polines ha venido presentando cambios significativos, estos cambios son leídos por miembros de la comunidad como una reducción en la fuerza puesta al servicio de la tierra. Para María Elisa, la fuerza puesta en el trabajo es indispensable para producir los alimentos necesarios para el sustento en el territorio.

Dayirada mingapanuburu yiko erbeaya, mingadara. Namara kira jomma diachu, dayira emberaradru mingadae awuara, muneba jaraya maura, mingae, muda deda minganuinara yucazida diaya, adazida, neta torrozida, puzuracida, jomma diachua. Idi mingadara ne u jomma diaya nabeda bemakiraka dayira druade. mambemarakiraka zarea mingadara idi, jomma erbaya, neta torrokiraka, beda, yucada, puzurada, kareda wueta. (María Elisa, comunicación personal, 15 de enero de 2020)

Si trabajamos sí vamos a tener comida, si trabajamos. Acá se da todo, pero nosotros los Embera no trabajamos, lo digo de mí, no trabaja, pero si yo empiezo en la casa a trabajar se da yuca, plátano, arroz, frijoles, todo se daba. Si trabajamos hoy se va a dar como en los tiempos antes en nuestra tierra. Sí como los viejos antes trabajamos con fuerza los de hoy, se puede tener todo, como arroz, maíz, yuca, frijoles, que más. (María Elisa, Traducción de comunicación personal, 15 de enero de 2020)

La remembranza de los mayores, retomada por María Elisa al referir la necesidad de trabajar hoy con la fuerza que, en su momento, lo hacían los viejos, se mantiene vigente en hombres y mujeres de la comunidad. La narrativa de lo vivido por las y los mayores, permite reconocer cómo se habitaba anteriormente el territorio y cuál era la relación con él a partir de las prácticas productivas; adicional a ello, ayuda a develar en dónde se ubican los principales cambios y, más allá, cuáles son aquellos elementos intangibles que deben ser recuperados, como lo es la fuerza puesta al servicio del trabajo.

La realidad que atraviesa a Polines actualmente no es discontinua con la disrupción que implicó la historia colonial de los últimos 500 años. Frente a las consecuencias del colonialismo a nivel mundial, Quijano (2000) declara:

En la crisis actual del patrón mundial de poder vigente, acaso la más profunda de todas las que ha confrontado en sus 500 años, las relaciones de clasificación social de la población del planeta son las más profundamente afectadas. Esas relaciones han combinado, variablemente, todas las formas de dominación social y todas las formas de explotación del trabajo. Pero a escala mundial su eje central fue, - aunque en declinación, todavía es - la asociación entre la mercantilización de la fuerza de trabajo y la jerarquización de la población mundial en términos de "raza" y de "género". (p. 2)

Los impactos y transformaciones en los sistemas de vida de sujetos históricamente racializados no son ajenos a las formas de dominación afincadas en la historia colonial, así mismo estas fuerzas de dominación, nombradas por Quijano (2000) como "Patrón mundial de poder", no se orientan a fines dispersos; en lugar de ello, atienden al mantenimiento de las estructuras de poder y a una cada vez mayor globalización de este. Para lo anterior se interviene, como ya ha sido mencionado en el texto, sobre ámbitos de la existencia humana tan vitales como el trabajo y sus productos, influyendo profundamente en la vida comunitaria de hombres y mujeres que se ven sujetos al intento de occidente, por jerarquizar cada vez más las relaciones de género al tiempo que impone la exclusión y negación racial de sus formas de vida.

Quijano (2000, citado en Noboa, 2005) habla la contribución que permite el "Patrón de Poder", también denominado como "Matriz Colonial de Poder", en la comprensión de las estructuras de poder surgidas a partir de la experiencia de colonialismo en "América" y que

significó, no solo la dominación de los grupos poblacionales existentes en el llamado “Nuevo Mundo”, sino también su genocidio físico, cultural y epistemológico. Así lo manifiesta el autor

Desde esta perspectiva la matriz colonial permite ver la organización y articulación de esta forma actual de dominación que tiene una trayectoria teórica e histórica, es percibida como un conjunto estructural de dominación, como una estructura de autoridad colectiva y de dominación política, se establece como un patrón de poder con carácter y vocación global y como resultado de la articulación de algunos elementos: la colonialidad del poder, el capitalismo, el Estado-nación y el eurocentrismo (entendido como colonialidad del saber). (p. 77)

Por su parte Walsh (2012) describe la matriz colonial de poder a partir de la articulación de cuatro ejes que se encuentran entrelazados y se reproducen en distintos ámbitos de la existencia humana. Los tres primeros ejes, son los de colonialidad del poder, saber y el ser; el cuarto eje, introducido por la mencionada autora, es denominado como colonialidad cosmogónica de la naturaleza y de la vida misma. El primer eje; colonialidad del poder, se caracteriza por constituir un sistema de clasificación social fundamentado en la idea de “raza” como base para la naturalización y profundización de estructuras de dominación y explotación, a partir de la jerarquización de los individuos y definición misma de su valor. Se configuran pues, formas de taxonomía social, estableciendo relaciones de poder entre los sujetos que vienen dadas por etiquetas como raza, clase, género y sexualidad.

En cuanto al segundo eje; la colonialidad del saber, se inscribe en el pensamiento hegemónico de procedencia eurocéntrica, dicho pensamiento se adjudica el estándar de científico y universal, al tiempo que establece los criterios para determinar las otras formas de conocimiento (Walsh, 2012). Partiendo de la visión colonial del saber se excluyen los conocimientos ancestrales de sociedades como los Embera, quienes cuentan con saberes propios para implementar sistemas productivos en estrecha relación con la naturaleza.

En la colonialidad de ser, comprendido como el tercer eje, se localizan la producción y reproducción de discursos y prácticas de subalternización de sujetos a partir de características culturales, raciales, sociales, entre otros. Partiendo del discurso de la modernidad, se relega a identidades racializadas como la indígena por ser consideradas inferiores al no estar inscritas en las estructuras sociales hegemónicas (Walsh, 2012). Los Embera cargan desde la colonia con el

estigma de raza, dicho estigma los excluye de los espacios de poder para situarlos en lugares de subalternidad. Con la interculturalidad crítica se le apuesta a la reivindicación de sujetos subalternos como el indígena, el afro, el campesino, etc.

Por último, desde el eje de cosmogonía de la madre naturaleza y de la vida misma, se remite a la imposición dicotómica entre naturaleza/sociedad. En esta escisión se hace una negación de la relación entre lo humano y lo espiritual, las representaciones de sistemas integrales de vida, donde la naturaleza es entendida más que como un recurso dispuesto para ser aprovechado en favor del mercado (Walsh, 2005). Este contexto conceptual es oportuno ponerlo en escena dado que son la antesala de las intervenciones disruptivas que se producen desde occidente sobre la vida comunitaria en Polines, materializando exclusiones y estructuras de poder colonial.

5.1 Irrupción de mercados externos.

Los niveles de autonomía alimentaria que antaño se lograban en el territorio de Polines, han ido disminuyendo de manera significativa, miembros de la comunidad destacan cómo poco a poco se ven así mismos con una mayor dependencia de los mercados externos para poder cubrir necesidades que, hasta hace unos años, se encontraban en la oferta natural del territorio, como bien lo relata Robinson a la hora de referir que, pese a que se mantiene algunos cultivos tradicionales, se hace necesario complementar esto con alimentos traídos de Piedras Blancas, centro urbano de capunía¹⁵ más cercano de la comunidad.

Nosotros por ahora, ahorita tenemos digamos siempre la mayoría trabaja en plátano, maicito (...) La liga por ahorita, o siempre la traemos de allá [Señala hacia piedras blancas]. Y cualquier marranito que uno tenga por ahí se mata para comer (...) Algún consigue por acá y otro por allá. Hay que comprar panelita, arroz, sal y aceite (...) en la semana uno siempre compra por allá. (Robinson, comunicación personal, 15 de enero de 2020)

Ir al “Pueblo” a comprar alimentos se ha ido convirtiendo, para buena parte de la comunidad, en parte de la cotidianidad; una cotidianidad que hasta principios del 2000 no era tan común para quienes habitan Polines; dado que lograban gestionar sus necesidades alimentarias en el territorio y tan solo salían para abastecerse de algunos recursos como la sal que era empleada en

¹⁵ No indígena.

la conservación de la carne. En la actualidad se han ido introduciendo alimentos que antiguamente no hacían parte de la dieta alimentaria tradicional. De acuerdo con esto, Nelson destaca cómo con el tiempo se ha ido perdiendo la siembra de cultivos propios para pasar a acceder a los mismos, mediante intercambios comerciales en mercados externos a la comunidad.

Lo que falta se compra ya por fuera en el pueblo, aceite, frijoles... porque frijoles no cosechamos, de resto pues se consigue ya afuera en el pueblo con recursos. Pero básicamente siempre son de campo.

La gran mayoría de la comunidad porque no digo que hortalizas no cultivamos (...) ha sido así pero ya en la historia o hace rato, muchos años... dice que siempre tenía sus hortalizas, tenían de todo eh... comida tradicional y eso muy poco que se estamos utilizando, pero hay que volver a recuperar todos esos ancestros. (Nelson, comunicación personal, 14 de enero de 2020)

Cambios en la dieta alimentaria no pueden ser leídos por fuera del sistema alimentario de la comunidad, con estos cambios se da lugar a otras experiencias subjetivas alrededor de la consecución de alimentos y de las propias vivencias culinarias. Ejemplo de esto se refleja en cómo el aumento de la dependencia de mercados externos pone en evidencia, no solo la reducción de la oferta natural del territorio sino también, las prácticas productivas desarrolladas sobre el mismo, así como las redes de subsistencia que se tejen hacia el interior del resguardo. Al depender cada vez más de los mercados externos se requiere aumentar el flujo de transacciones económicas que permita participar en dichos mercados, en este escenario el “prestar voluntad” en las mingas pasa a percibirse como una actividad “poco rentable”, igualmente, las formas de cooperación entre hombres y mujeres para la producción agrícola, pasa a ser desplazada por la incursión cada vez mayor en formas de trabajo asalariado.

A este respecto, relata, Alirio, cómo pese a que aún se mantienen algunos cultivos tradicionales de maíz o de plátano, esto no es suficiente; por lo cual se requiere introducir alimentos provenientes de otros circuitos comerciales.

De eso solo usted no vive, hay que anexar otras cosas de afuera. (...) usted puede tener aquí maíz, pero si no le echa una liguita no sabe a nada, si no tiene un huevito, una gallinita o un marranito que matar... sí, puede tener mucho plátano, pero no te va a saber nada, hay

que mezclar. En esa parte nos faltan muchas cosas todavía. (...) antes, como le digo, nos sobraba la comida (...) yo lo digo porque yo ya llevo son 53 años aquí. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019).

El aumento en la dependencia de mercados externos implica la inscripción en otro tipo de relaciones con la alimentación, dichas relaciones se caracterizan por la asignación de un valor monetario a los alimentos, así como al trabajo. De esta manera, se pasa de representaciones tradicionales, que confieren un valor simbólico a los alimentos y todo lo provisto por la naturaleza, al valor mediado por el intercambio monetario. Respecto a estas cuestiones y partiendo de los conceptos del valor de uso y valor de cambio, se relaciona la soberanía alimentaria con la manera en que se mediatiza la relación con alimentos. De manera que la soberanía alimentaria parte de lo que podría plantearse como la combinación de dos conceptos claves, el ‘valor de uso’ y el ‘metabolismo sacionatural’.

Marx definió como valor de uso el valor que un objeto adquiere cuando ha sido producido para satisfacer las necesidades fisiológicas y sociales humanas y que, por tanto, se extingue o se realiza en el consumo del mismo. En cuanto al metabolismo sacionatural, Marx entiende ya claramente cómo la agricultura industrial perturba las relaciones de dependencia de los seres humanos con la naturaleza y, en especial, la capacidad de las comunidades rurales para producir alimentos para sí mismas y para la sociedad en su conjunto. (Marx, 1990 [1867]), citado en Gutiérrez, 2011 p. 64)

Avanzando en estas reflexiones Gutiérrez (2011) pone en consideración dos características de la soberanía alimentaria. Primero, la vocación de la soberanía alimentaria se encuentra más cercana al “valor de uso” que a la generación de ganancia propio del esquema capitalista orientado a la plusvalía. Y segundo, “la soberanía alimentaria es la defensa del acervo cultural de las comunidades rurales y de los pueblos del mundo” (p. 64).

Partiendo de las nociones de “valor de uso” y “metabolismo sacionatural” se entiende que, mientras en el primero se conoce el origen, procedencia y beneficios del alimento; en el segundo, se asigna un valor monetario por parte del mercado, dicha asignación no depende de quién conoce de primera mano el origen y procedencia de la comida. Así pues, siendo parte de las dinámicas de intercambio comercial se requiere por parte de los Embera participar de distintas maneras para acceder a los recursos monetarios que necesita para cubrir sus necesidades. En este proceso se

producen rupturas con sistemas de vida locales, así como saberes que giran en torno a la propia producción alimentaria y conectan un tipo particular de relacionamiento con el territorio. Una de las vías para acceder al mercado externo es comerciar la oferta natural que se logra encontrar en el territorio como lo expresa María Elisa: “Yucara ube edebara nendobu purueda, netatorrora uda e, beda upanu edebara nemdopanu purueda, dayi abaida ... ari eranu padada, beda edebara yucada ya begora beiwa yi bakurude, gengazida edebara yi paka erchubara paka nendobu” (María Elisa, comunicación personal, 15 de enero de 2020).

La yuca se siembra y se vende en el pueblo, arroz no se siembran, siembran maíz y se vende para el pueblo, para el sostenimiento de uno (...) el plátano, maíz y yuca que todavía conserva porque el aguacate ya se está muriendo todos esos palitos, el chontaduro y los que tienen ganadito venden su ganadito. (María Elisa, Traducción de comunicación personal, 15 de enero de 2020)

La participación en los mercados externos trae consigo la reproducción de relaciones asimétricas que constituyen estos mercados, una de las mayores dificultades que miembros de la comunidad encuentran aquí es la tendencia a que se confiera un bajo costo a los artículos que llevan a comerciar al pueblo.

Tiempo donde hay cosecha, maíz bien barato, aguacate bien barato, frutos como... ¿Cómo se llama eso? Zapote o frutas como son baratas, pero más sin embargo hay que vender así porque no hay donde más y a veces no tiene recursos entonces hay que vender... o gallina o cerdo pues hay que tratar de vender lo posible de acuerdo a la necesidad que tenga ¿ya? Pero en realidad no tenemos (...) lazos (...) para la venta, quien compra el producto, como saca el producto. Pues eh... una gallina, ah sí lo lleva vale quince mil pesos, veinte mil pesos; cosas así. Y a veces (...) el intermediario compra lo que se le da la gana y eso es lo que trabaja. (Nelson, comunicación personal, 14 de enero de 2020)

Líderes de la comunidad como Alirio perciben con preocupación el creciente aumento en la dependencia de los mercados externos para cubrir necesidades de subsistencia que antaño lograban ser suplidas en el mismo territorio.

Cada día...yo ahora cuarenta años le decía a mi gente: sí no trabajamos, si no cuidamos el territorio, nos volveremos colonos, campesinos, y vamos pa' allá mismo, vamos pa' allá.

Hoy, cualquier casita de nosotros tenemos que comprar un kilo de arroz, mercar como un colono. Estamos en eso. Tristeza, pero es verdad. Porque el indígena, yo que vengo aquí, yo vengo mirando eso. El indígena viene siembra es platanito, yuquita, maicito, no más. Y eso no es resultado para uno sobrevivir, eso no es resultado. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

A propósito del testimonio de Alirio, la escritora Rivera (1993, citada en Noboa, 2005) subraya cómo uno de los elementos centrales incubados en la Matriz Colonial de Poder, es la tendencia hacia la homogeneización de las sociedades, lo que tributa al horizonte cultural civilizatorio. Desde esta perspectiva se orienta a la homogeneización de las formas de existencia; de manera que, los sistemas de vida de pueblos indígenas o comunidades con formas de existencia disidentes a las estructuras hegemónicas acaben por integrarse al sistema capitalista, negando en ellos, la historia y ancestralidad que les precede.

Perder la autonomía alimentaria es también una manera de reducir la capacidad de agencia sobre la vida misma, las experiencias subjetivas que constituyen el sistema alimentario sufren cambios disruptivos y pasan a imponerse formas de relacionamiento mediatizadas, ya no por el sentido de “prestar voluntad” para el trabajo comunitario y la producción local de alimentos; sino, por el vender la fuerza de trabajo a modo de mercancía y alinearse a los enclaves económicos del capitalismo. El menoscabo de la autonomía alimentaria es la expresión de pérdidas complejas como la identidad cultural y sociohistórica como pueblo originario. Para Alirio, este es el centro de su preocupación y sentimiento de tristeza frente a la cada vez mayor falta de alimentos al interior de la comunidad.

Así como las estructuras de poder erigidas desde el colonialismo y que, en la actualidad denominamos como colonialidad del poder no se orientan a causas dispersas, la pérdida de autonomía alimentaria en Polines, no obedece a cuestiones circunstanciales; aquí operan relaciones de poder situadas en un territorio específico, objeto de disputa y que pone en vilo soberanías locales. Esto puede verse reflejado en la manera en cómo la pérdida de autonomía alimentaria no se encuentra por fuera de la propia agencia y soberanía territorial. Las tensiones que se reproducen sobre este y generan restricciones sobre la reproducción de formas ancestrales de existencia y resolución de medios de vida, van a menoscabar las posibilidades que tienen los hombres y mujeres de Polines para regular la creciente dependencia de los mercados externos.

5.2 El terreno va cada día disminuyendo

Para Haesbaert (2013) la noción de territorio se encuentra estrechamente vinculada a las relaciones de poder, así como con “el control de procesos sociales mediante el control del espacio” (p. 13). Así mismo, describe cómo la territorialidad comprende un alcance más amplio que el territorio, pues, permite ahondar en aspectos en donde el territorio es puramente simbólico, particularmente en aquellos casos donde no logra situarse una localización física del mismo. En este sentido, las representaciones territoriales pueden estar vinculadas a herencias históricas, como en el caso de los judíos y la narrativa tradicional de la llamada tierra prometida, según ejemplifica el autor. De otro lado, Haesbaert (2013) afirma ante todo proceso de desterritorialización que:

Nunca puede disociarse de la reterritorialización, y puede tener tanto un sentido positivo cuanto negativo. Entendida como fragilización o pérdida de control territorial, ella tiene un sentido negativo más estricto —como precarización social—; pero el término puede tener también un sentido potencialmente positivo, porque en su acepción más general, la desterritorialización significa que todo proceso y toda relación social implican siempre simultáneamente una destrucción y una reconstrucción territorial. (p. 13)

Quienes habitan Polines han sido objeto de acciones de despojo que reducen y limitan las áreas territoriales habitadas. En este espacio de la Serranía del Abibe sus ocupantes ancestrales afrontan de manera simultánea procesos de desterritorialización y reterritorialización, igualmente la diversidad de actores con los que se interactúa, muchas veces en escenarios asimétricos de poder, dan cuenta de las múltiples territorialidades que se configuran en un mismo espacio. En su momento la titulación del Resguardo en los 80' emergió como alternativa viable para mantener la unidad territorial en defensa de ocupación expansiva de colonos; sin embargo, el resguardo acaba por ser un mecanismo “formal” de reducción del territorio ancestral. Si bien se continúa manteniendo la titulación de 3.530 hectáreas, esto no se traduce en que las familias de Polines cuenten con las garantías necesarias para ejercer la soberanía territorial que les corresponde, ni que se posibiliten de manera libre la reproducción de sus modos de vida, entre ellos, las prácticas productivas y demás medios que hacen posible el desarrollo y construcción de buena parte de la vida comunitaria y subjetiva, así como la pervivencia física y cultural.

A pesar de las distintas acciones comunitarias en defensa del territorio que han surgido a partir del proceso organizativo de hombres y mujeres, los intereses foráneos que se sitúan alrededor de la serranía no dejan de ejercer presión sobre las formas de vida que allí se configuran. Para Robinson, la imposibilidad de habitar de manera más amplia el territorio conlleva a que ejerzan una mayor exigencia sobre una misma área, lo que para ellos implica que se afecte la fertilidad natural de los suelos y no les siga ofreciendo la abundancia en alimentos que anteriormente conseguían.

Cambios ha habido en parte de producción y lo que tiene que estar trabajando en el mismo sitio, en el mismo lugar hay que estar sembrando, entonces eso el terreno se cansa y... entonces ahí se están generando cambios (...) Porque ya no puede ampliar, porque ya están ampliando es potrero, entonces a veces hasta toca sembrar en el potrero plátano, maíz. (Robinson, comunicación personal, 15 de enero de 2020)

Con respecto a las características en las que se reproducen las relaciones de territorialidad en un determinado territorio, Haesbaert (2013) hace un paralelo entre las territorialidades construidas por grupos hegemónicos y las de grupos subalternizados; mientras los primeros acentúan la dominación en sus relaciones territoriales; los segundos, asisten a vínculos de apropiación. En este sentido, es posible ubicar realidades en donde los grupos subalternizados se encuentren en escenarios donde no logren tener una “Dominación concreta y efectiva del territorio” (Haesbaert, 2013, p. 27) pero manteniendo relaciones simbólicas con el mismo.

Ahora bien, la configuración de estas territorialidades acarrea unas consecuencias específicas sobre la vida de quienes permanecen en el territorio y experimentan rupturas en distintos ámbitos de existencia, principalmente, los asociados al agenciamiento de la vida, la producción y reproducción de estrategias de subsistencia en los que participan hombres y mujeres desde los roles diferenciados y complementarios que, comunitariamente, se construyen. Las tensiones aquí suscitadas se articulan profundamente a la propia figura colonial del resguardo que, no solo rompe con las continuidades ecológicas de los ecosistemas naturales; sino, que habilita nuevas problemáticas como la defensa de linderos que aún son difusos y la creación de áreas protegidas en un territorio que se va achicando al tiempo que la población crece.

Dentro de los factores asociados a la reducción del territorio habitado en Polines y que dan lugar a procesos de desterritorialización y reterritorialización, se han identificado tres que resultan

claves para entender esta coyuntura: Primero, la presencia de actores armados y los mecanismos de control territorial ejercidos por dichos grupos como la instalación de minas antipersonal; segundo, la confrontación con colonos por la expansión de la frontera agrícola en áreas de lindero del resguardo; y tercero, el crecimiento poblacional y la escasa disponibilidad de tierras aptas para ser cultivadas.

5.2.1 Territorio minado

Buena parte de las familias que habitan Polines cargan, tras la historia de poblamiento de la comunidad, un cruce íntimo con la violencia armada vivida en sus territorios de origen. La motivación de llegar a Polines era la de poder hacer vida en un territorio libre de violencia. Aureliana, aún recuerda las primeras impresiones de libertad que tuvo al llegar a Polines. “Yo digo que uno se sentía más libre porque uno podía ir a la cordillera, los compañeros a buscar un plátano que por allá tienen siembra, entonces uno dice hay vamos a traer plátano que yo voy con usted” (Aureliana, comunicación personal, 20 de febrero de 2020).

Pese a las aspiraciones del pueblo Embera por habitar con libertad su territorio y ejercer en él la autonomía que les corresponde, las dinámicas de la confrontación armada en el país les alcanzaron en la Serranía del Abibe. El arribo de la conflictividad armada trae amañado la introducción del miedo, como lo relata Alirio, recordando las primeras masacres ocurridas alrededor de los años 80’ antes de constituirse Polines como resguardo. “Ya comenzaron a matar aquí. Había una escuelita, ahí mataron a tres (...) campesinos. Ya en Piedras Blancas para allá mataron a 10. Ya la bulla se regó. Se puso [...] Nos afectaba. Claro, el miedo” (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019).

El miedo también es referido por Robinson, al advertir la presencia de minas antipersona en ciertas zonas del territorio, mismas que dejan de ser transitadas, por el riesgo que supone para ellos como comuneros.

Digamos uno cuando vino por acá en ese Montesito (sic) no había peligro. Digamos uno que no se puede meter en ese camino, porque hay ¿cómo es que se llama? (...) Minas. Entonces por ese miedo uno no va por allá, porque se queda por allá. (Robinson, comunicación personal, 15 de enero de 2020)

En relación con esto, la lideresa María Elisa relata cómo las minas imposibilitan el ejercicio cotidiano de prácticas productivas y de recolección de alimentos vitales en la dieta alimentaria. Se instala el dilema entre la reproducción de los medios de subsistencia y la preservación elemental de la vida. “Dayira oieda wabu, jaraanu jiru aribarida, ya maukare emberara waea,iyara jarabua” mamara wa e ya mura, mura beياما bua” maune yikora mamaburu bia diabazia mainu” (María Elisa, comunicación personal, 15 de enero de 2020).

Uno va para la cordillera, dicen que hay una mina quiebrapatas, entonces el indígena ya no es lo mismo, él dice ‘yo no voy para tal parte, yo no me quiero morir’ y entonces la alimentación daba mejor es allá. (María Elisa, Traducción de comunicación personal, 15 de enero de 2020)

El profesor Vásquez (2018) resalta cómo el destierro al que son sometidos los grupos étnicos por cuenta de la guerra que se libra en sus territorios, trae como consecuencia rupturas en las formas de vida que tradicionalmente se reproducían y alude:

El destierro de las denominadas minorías étnicas implica en la práctica la inmersión de pueblos indígenas, comunidades afrocolombianas, campesinas, gitanas y raizales en muy profundos procesos de transformación social, económica, política y cultural que en casos extremos ha conllevado a su extinción física y cultural. (p. 196)

Las afectaciones sobre las formas ancestrales de existencia acaban por imponer la apropiación de lógicas que silencian el pensamiento propio frente a la relación con el territorio y los lazos de reciprocidad y cooperación entre hombres y mujeres, para el ejercicio de los medios de subsistencia. En suma, la imposibilidad de vivir y habitar el territorio de manera amplia y libre trae consigo efectos para la vida comunitaria, influyendo, no solo en la existencia física, sino también, en el propio universo subjetivo que soporta las creencias espirituales y las relaciones de género que son construidas entre los colectivos de hombres y mujeres.

Primeramente, se fractura el territorio bajo la figura de Resguardo y posteriormente se produce, hacía el interior del área delimitada por esta figura, un nuevo destierro sobre los espacios habitados. La imposibilidad de transitar con libertad el territorio ancestral, se configura como la imposición de condicionamientos sobre la existencia misma. La instalación de artefactos bélicos como las minas, tiene un efecto directo sobre los medios de vida que se practican ancestralmente,

dichos efectos pasan por la dificultad de ejercer con tranquilidad labores que antaño eran cotidianas, como las relatadas por Alirio “La comida sí es difícil. Porque ya no hay pesca, ya no hay caza, ya esto está minado una parte. Como está minado, ya no podemos ir” (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019).

La congregación que se hacía entre hombres para concertar las faenas de caza pasa a quedar en una memoria cada vez más lejana, a su vez se fracturan expresiones de solidaridad entre mujeres que iban, con las recién llegadas al territorio, a cortar plátano y maíz en cultivos próximos a la montaña. La instalación de minas es un mecanismo que conlleva a establecer formas de control territorial en zona de interés estratégico. De esta forma, direccionan, de cierta manera, la vida de miembros de la comunidad, al establecerse cuáles zonas son de libre tránsito y cuáles no. Con lo anterior, se acaban por imponer formas de administración de la vida, promoviendo la ruptura de los espacios de encuentro entre colectivos de hombres y colectivos de mujeres.

A veces ya el control no se puede tumbar es más bosques que rastrojo alto, extracción de madera eh... ¿Qué más? No puede ir a trabajar por allá a mucha distancian eh... de eso si hay restricción para las familias entonces más bien lo que tiene ahí mismo está trabajando, ya no puede tumbar al bosque, ya no puede ir a lejos entonces eso si está pasando. (Nelson, comunicación personal, 14 de enero de 2020)

Ulloa (2012) aborda las implicaciones problemáticas del extractivismo y posconflicto colombiano en el territorio de comunidades indígenas y otros grupos étnicos y resalta cómo la manera en que se reproduce la presencia diferenciada del Estado y la actividad de actores armados en los territorios, configuran complejos escenarios de negación de derechos para comunidades locales. La actividad de los grupos armados irregulares en los territorios es descrita como la instalación de “soberanías de hecho”, las cuales radican en “la habilidad para matar, castigar y disciplinar con impunidad [...] por encima de la soberanía basada en ideologías formales de ley y legalidad” (Hansen y Stepputat, 2009, citado en Ulloa, 2012, p. 39). En este escenario de conflictividad e imposición, no solo se desarticulan las formas de autonomía comunitaria como lo expresa la misma autora, sino que, también se alteran las propias territorialidades existentes por parte de los pobladores locales y se establecen límites territoriales en función de intereses foráneos.

La conflictividad armada vivenciada en el territorio de Polines no cesó con la firma de los acuerdos de paz en 2016. Las confrontaciones por el control del territorio, no sólo siguen vigentes,

sino que, también han generado impactos directos sobre la vida de miembros de la comunidad. En el año 2019, año en el que también se venía desarrollando este proceso investigativo, un miembro de la comunidad fue asesinado al interior del resguardo. Habitantes de la comunidad asocian dicho asesinato con la disputa con actores armados que hacen presencia en el territorio y se oponen a que indígenas desarrollen labores agrícolas en algunas zonas, principalmente las que se encuentran próximas a linderos o áreas de interés estratégico.

Digamos hablemos así, ya el mes pasado un compañero de acá de nosotros mismos pasó así. Ellos trabajan así por acá arriba. Ellos trabajaba cosechando maíz, haciendo potrero por ahí, entonces cuando hubo problema por lindero y como no les gusta que se pase lindero entonces por ese medio lo mataron (...) Territorio ellos quieren manejar los terrenos para ellos entonces los indios también querían trabajar entonces alegar por lindero, entonces por eso lo mataron. Ellos participaron [Grupo armado]. (Robinson, comunicación personal, 15 de enero de 2020)

Con referencia a la violencia sufrida en comunidades locales, es menester reconocer cómo la reproducción de hechos victimizantes imponen la muerte a líderes y lideresas que orientan su actividad comunitaria a la defensa de sus territorios (Ulloa, 2016). Las violencias ejercidas en este sentido no solo restringen el acceso a los territorios, sino que imposibilitan la reproducción de medios y modos de subsistencia locales. En el caso de Polines la imposición de restricciones sobre el tránsito libre impide las actividades de caza, cultivar maíz en zonas altas de la serranía, consideradas como significativamente productivas. La población es forzada cada vez más a darle la espalda a la montaña de sus mayores y a incursionar en ambientes económicos extracomunitarios para la consecución de alimentos.

El asesinato de miembros de la comunidad de Polines es un acto que trae consecuencias enormes sobre los modos de vida de quienes allí habitan. Genera impactos significativos sobre la relación sostenida con el territorio, por cuanto acrecienta el miedo. Las implicaciones en las formas de habitar el territorio acarrearán efectos particulares para jóvenes de la comunidad quienes con el paso del tiempo dejan de tener la posibilidad de explorar, reconocer y construir relaciones con el legado territorial de sus ancestros. En palabras de Arlinson, joven líder de la comunidad, es posible leer el temor que cobija a las nuevas generaciones de la comunidad, frente a un territorio que antaño era extensamente habitado y apropiado por sus mayores.

Yo pienso así (...) hoy hay jóvenes que quiere trabajar o le gusta trabajar en las montañas, hay veces, pero se asusta porque puede encontrar a los grupos armados. Por ejemplo, en los tiempos antes, no puede trabajar lejos, para mi es porque, no puede trabar lejos, o no van de noche. Los viejos antes se madrugaba a las cuatro de la mañana todavía de noche, se venía a las siete de la noche, trabajando tranquilo mientras que hoy en día ya no se puede trabajar tranquilo en las montañas, hay veces por esa razón los jóvenes de nosotros no trabajan. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

Con la reducción del territorio que puede ser explorado, habitado y principalmente vivido, se promueve la ruptura intergeneracional con formas de existencia. Los jóvenes dejan de recorrer con la misma armonía el territorio transitado por sus mayores, se ve necesariamente afectada la relación con el pasado, al tiempo que se nubla el futuro de patrones culturales de existencia. La vida misma pasa a ser un escenario en disputa pues hasta los ríos son violentados y a través de ellos los cuerpos de hombres y mujeres de Polines; de esta manera lo deja entrever Liliana Guaseruca al denunciar los efectos de actividades con fines ilícitos alrededor de los ríos. “Anyira menacha chukiraka bu dai audre edebara dai purrebarira kidua mitiada uwana edebara dozida jaigua owana, dai do oroma kaita bedara edebara mamumba bania mitiada dopanu” (Liliana Guaseruca, comunicación personal, 18 de enero de 2020).

Ellos ya son como más grandes que nosotros y alrededor de nosotros ellos han sembrado cultivos ilícitos y contaminan el agua, mientras que nosotros vivimos en los ríos principales y eso lo que tomamos aguas contaminadas. (Liliana Guaseruca, traducción de comunicación personal, 18 de enero de 2020).

Walsh (2016) describe cómo no es para nada casual que la instalación de intereses económicos a gran escala genere mayor impacto en los sistemas de vida y la existencia de comunidades locales, especialmente grupos étnicos y campesinos. Así lo indica:

Son territorios donde moran las epistemes de seres y saberes colectivos, las estructuras de memoria colectiva y de la existencia-vida, donde la naturaleza -entendida como una relacionalidad integral en el cual los seres humanos junto con los otros seres forman parte- juega un rol fundamental. (pp. 5-6)

El interés de quienes habitan la comunidad no es otro más que el de poder retornar al extenso habitar de su territorio, transitar con tranquilidad sobre el mismo y seguir reproduciendo, con él, formas de coexistencia que les son propias. Los mecanismos de imposición de control por parte de los grupos han conllevado a que se requieran sumar fuerzas que apoyen a la comunidad, para tejer redes de resistencia que permitan hacer frente a dichos grupos. Incluso las mujeres demandan apoyo, no buscando la simple contención de estos grupos; sino, más bien, la recuperación de patrones culturales de existencia tanto a ellas como a sus esposos; en definitiva, recuperar el ejercicio soberano del territorio. “zawua kirikia panu, dai wuerara kirinkia panua, pungu banara dayira druade zezia maura zawua juwa diadaibe maura ña mawuamarea, dayira kima neneea mingadamarea edebara nenea beamarea jomma, mawua, maunda mawua karebadara zobia beaya ne berabariibadaya dayira druade” (María Elisa, comunicación personal, 15 de enero de 2020).

Como pensamos, pensamos nosotras las mujeres, los grupos armados entraron a nuestras tierras, entonces que nos ayude a que ellos vayan para otro lado, para que nuestros maridos trabajen tranquilos y que estemos tranquilo todos, eso, si eso lo ayudan estaremos felices para que no nos pase nada en nuestros territorios. (María Elisa, Traducción de comunicación personal, 15 de enero de 2020)

Las consecuencias sobre las restricciones territoriales que impone la conflictividad armada afectan tanto a mujeres como hombres, en especial, para este último, se ven impedido ejercicios como la caza, labor que no solo permite complementar la alimentación con la proteína animal, tan necesaria en términos nutricionales, sino que también, se asocia a la congregación del colectivo de hombres y al fortalecimiento de lazos comunitarios.

Conforme se van secuestrando los espacios de encuentro en donde hombres y mujeres reproducen relaciones entre colectivos e interceptan sus propias espacialidades, surgen nuevas territorialidades que se caracterizan por el control que los grupos armados ejercen alrededor del resguardo. La estrategia de vivir en unidad, conformando un centro Poblado, no es suficiente, el confinamiento territorial sigue su curso. La necesidad de mayor alimentación implica recurrir a la comercialización de bienes maderables y volcar la vista a enclaves económicos como la venta de la fuerza de trabajo, pues la población va creciendo y el territorio se va encogiendo.

5.2.2 La población va ampliando entonces el terreno va quedando pequeño

La población en Polines ha ido creciendo a lo largo del tiempo, tanto por la reproducción de quienes ya habitaban el territorio como por la llegada de nuevas familias provenientes de otros territorios; sin embargo, mientras la población creció el territorio no. Según relata Alirio, hasta antes de la titulación del Resguardo ya habitaban un número significativo de personas en Polines.

Pero sabe qué pasó, del 70 al 80, ya habíamos llegado por ahí a 100, 100 indígenas acá, todavía no éramos resguardo. Del 70 al 80, me tocó ver a mí, como yo venía de una ciudad, me metí con mi familia bregar a entender el dialecto de nosotros y la cultura, bien sea por la cultura porque yo era de la ciudad, me dio como un poquito de brega entenderme con los compañeros, con mi mamá, y yo aprendí a hablar. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

El relacionamiento con otras familias Embera impulsó a Alirio a aprender el Embera Bedea; dado que, parte importante de su inicio de vida fue en zona urbana y no hablaba por completo la lengua materna. Con el paso del tiempo el número de habitantes de la comunidad se fue multiplicando, hasta rondar los 798 indígenas, según el censo de Polines (Cabildo Mayor Indígena de Chigorodó, 2017). Para miembros de la comunidad conforme crece la población la tierra se hace más poquita y con ello, se reduce también la disponibilidad de áreas para cultivar.

Entonces no es lo mismo que vivir dos casas indígenas a vivir 800 o 900 personas, que la comida es más escasa , la tierra es más poquita cada vez, repartido en pedacitos de dos hectáreas, tres hectáreas, entonces ya no es lo mismo, pues, no tener la comida suficiente, que uno tenía libertad donde trabajar, donde sembrar plátano, sembrar yuca, maíz y vender y con eso compra panela, ya no es los mimos sino poquitico ese poquitico de maíz donde se sembró se acaba y el pescado ya es escaso. (Aureliana, comunicación personal, 20 de febrero de 2020)

El crecimiento poblacional no es un factor discontinuo con la reducción del territorio habitado por cuenta de la conflictividad armada que se vive en torno al resguardo, ambos factores se superponen entre sí. Del confinamiento de los Embera a una determinada área territorial como mecanismo de control Estatal de la “diferencia”, se pasa a la administración de la vida del indígena,

por cuenta de grupos armados que se disputan el territorio. Lo anterior se traduce en la imposición de restricciones en el transitar del territorio que modifican patrones de existencia comunitaria.

Ante la reducción del territorio que puede ser habitado y el crecimiento de la población, padecen tanto el territorio como los sujetos hombres y mujeres que lo habitan; por lo que no logran seguir reproduciendo los medios de subsistencia heredados por sus ancestros.

Vea, en la casa hay una pareja, si o no. En ese tiempo, todavía nuestros ríos, nuestros montes cargaban mucha comida, muchos animales para cazar, mucho pescado había. Pero como la población fue creciendo, Ahora estamos llegando casi a mil indígenas, estamos llegando ya, para usted conseguir un pescadito aquí es difícil. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

Pese a que podría interpretarse que la titulación de 3.530 hectáreas es un área suficiente para que el número de habitantes que tiene Polines puedan reproducir formas de subsistencia agrícola, cabe decir que, sumado a las restricciones territoriales por parte de los armados, la mayor parte del resguardo se encuentra destinada a la conservación medioambiental y las áreas aptas para actividades agrícolas, son limitadas. Según se lee en El Plan de Ordenamiento Ambiental del Territorio de los resguardos indígenas de Chigorodó, la mayor parte del territorio del Resguardo Polines no cuenta con las condiciones óptimas para actividades agrícolas. El estudio se basa en una clasificación agrológica que permite medir el uso vocacional de los suelos a partir de atributos propios como fertilidad, geoformas, erosión, propensión a inundaciones, drenaje, entre otras. (Cabildo Mayor Indígena de Chigorodó & Parques Nacionales Naturales de Colombia, 2017, p. 302).

La clase agrológica predominante en el resguardo de Polines es de tipo VI con un 48% del área del resguardo. Según este mismo estudio, se indica que este tipo de suelos presentan limitaciones severas para cultivos que no pueden ser corregidas dada su propensión a la erosión, presentar superficies pedregosas, humedad excesiva, ser proclive a inundaciones, entre otras peculiaridades. Asimismo, 11,8% del suelo es de tipo VII, no apto para la agricultura y solo debe ser destinado para bosques y vida silvestre. La menor área corresponde a la clase tipo VIII con un 0,08% del área del resguardo donde no es posible hallar una reproducción significativa de vida silvestre (Cabildo Mayor Indígena de Chigorodó & Parques Nacionales Naturales de Colombia, 2017 p. 100). Estas particularidades también limitan las actividades productivas, la frontera agrícola no puede ampliarse

sin afectar el territorio y ante el tránsito de poblamiento seminómada a un asentamiento de tipo permanente, los más jóvenes se ven orientados a generar sus actividades agrícolas sobre zonas cada vez más escasas

Otros jóvenes son líderes de la comunidad quieren trabajar, pero como la población está creciendo, entonces le toca un territorio pequeñito, como le conté ahora, dos hectáreas y allí quiere rozar tres o cuatro hectáreas ¿pero de dónde? algunos que quieren trabajar, otros que no quieren trabajar y tienen tanta tierra y ahí lo tienen de lujo, pero no quiere que el otro trabaje tampoco porque son de ellos. (Aureliana, comunicación personal, 20 de febrero de 2020)

Finalmente, el tipo de suelo con potencial para producción agrícola en Polines es III y comprende un 22,75% del área del resguardo. Este último tipo de suelo requiere de manejos especiales para la producción agrícola dada su propensión a inundaciones frecuentes, baja fertilidad y presentar salinidad moderada, entre otras condiciones (Cabildo Mayor Indígena de Chigorodó & Parques Nacionales Naturales de Colombia, 2017, p. 100). Estas condiciones geológicas del territorio, si bien no son nuevas, es importante reconocer cómo las rupturas y cambios en modos de vida, como el tipo de asentamiento y las restricciones de movilidad por la confrontación armada, hacen que sean vivenciadas de manera más intensa. En el intento por responder a necesidades vitales como la resolución de los medios de subsistencia, la población se ve expuesta a la incorporación de lógicas de existencia promovidas desde occidente, la venta de la fuerza de trabajo o la comercialización de bienes maderables que hacen parte del territorio, hoy denominado, Resguardo

En la actualidad las áreas más fértiles son aprovechadas por las familias que cada vez van en aumento, habitando en un mismo tambo más de una familia que aspira a generar los alimentos necesarios para todos sus miembros. “Hay tres familias en la misma casita y en otra casita, entonces que va a alcanzar este pedazo de tierra. Así nos toca estar porque ya la gente, se va para la cordillera y nadie quiere tumbar monte ya” (Aureliana, comunicación personal, 20 de febrero de 2020).

Pese a los intentos de poder seguir reproduciendo prácticas productivas y otras actividades de recolección que posibiliten una vida y alimentación digna, todas las familias no logran asegurar para sí, dichas condiciones. Mientras que en tiempos anteriores la sensación de abundancia y gran biodiversidad era algo que motivaba el poblamiento de la comunidad, así como la amenización de modos de vida en torno al convite, las mingas y la solidaridad entre mujeres y hombres, hoy no

todas las familias logran hacerse para sí, los alimentos necesarios en el mismo resguardo. “No hemos hecho que tenga cada familia suficiente alimentación porque entre más población alimenticia va acabando (...) eso se va acabando” (Nelson, comunicación personal, 14 de enero de 2020).

Sumado a la recuperación del control territorial disputado por grupos armados, existe entre líderes de la comunidad acciones afirmativas respecto a la recuperación de sus territorios ancestrales; por lo cual, se incluye entre las luchas organizativas la ampliación del resguardo como una de las estrategias para hacer frente a las contradicciones de crecimiento poblacional y reducción del territorio.

Bueno dentro del territorio sí, si hay vecinos entonces el territorio como resguardo falta saneamiento y falta ampliación porque cada vez la población va ampliando entonces el terreno va quedando pequeño y eso pues es un proceso que hay que llevar bastante gestión a través de autoridades y... eso pues está en proceso de gestión, proceso de legalización. Todos esos procesos están eh... para trabajar. (Nelson, comunicación personal, 14 de enero de 2020)

Dentro de las motivaciones que orientan un mayor saneamiento de los linderos del resguardo, también se ubica la superposición de ocupación entre indígenas y campesinos que habitan la zona. Así como al interior de Polines la población va creciendo, los propietarios ganaderos, instalados alrededor del resguardo, también van ampliando el interés por ocupar cada vez más tierra. Entre indígenas y colonos se van superponiendo territorialidades por cuanto las racionalidades que guían la relación con el territorio no son las mismas. Pese a las limitaciones para continuar con la reproducción de prácticas tradicionales de subsistencia, aún en Polines, persisten formas de existencia comunitaria que se ven enfrentadas a la amenaza de una mayor pérdida de territorio, ya no solo con grupos armados, sino también, con los intereses económicos que sitúan su mirada sobre la serranía.

5.2.3 Ya los colonos están bajitos

Para miembros de la comunidad, la relación con los colonos también es otro factor que incide en las dinámicas territoriales del resguardo y generan efectos sobre las formas de apropiación de este. Tanto Emberas como colonos tienen prácticas de territorialidad discontinuas

por cuanto se inscriben en patrones culturales con diferencias sustanciales. Una de las diferencias, se encuentra asociada a la percepción del territorio como libre, del lado de los indígenas, mientras que, por el lado de algunos colonos, prima la reafirmación de la noción de propiedad privada a través del cercado de terrenos. “Primero digamos era nosotros como indígenas no le gustaba que se meta al terreno de ellos, que para pasarla sí que esté haciendo daño. No le gusta que se meta así en el alambrado, entonces queda así” (Robinson, comunicación personal, 15 de enero de 2020).

Este tipo de diferencias representacionales respecto al territorio deriva en conflictos por linderos entre indígenas y campesinas. Mientras los Embera se orientan a una menor restricción respecto a la movilidad por el territorio que es habitado, tanto por sí mismos como por especies menores usadas para cría, los colonos que se ubican alrededor del resguardo disienten con dichas formas de territorialidad.

Pues digamos ellos varias veces ellos bajan por acá y ya orientan a uno, digamos a ellos no le gusta que se meta nada por ahí, ni perro ni marrano nada a las fincas de ellos hablemos así, ajá (...)

Por acá nosotros tenemos linderos, por acá arriba con un señor que se llama Doge, y él a veces tiene problemas con nosotros indígenas, digamos por linderos. Con los linderos no se puede hacer nada, porque a veces un marranito o alguna vaquita se está haciendo daño y por ese medio generando problema ya entre ellos, porque al libre no le gusta que se metan animalitos de ellos para acá así, por linderos. Por ejemplo, por acá arriba tenemos otros linderos, no le gusta que saquen o corten varitas por ahí, anda. No le gusta nada. (Robinson, comunicación personal, 15 de enero de 2020)

Las demarcaciones notariales impuestas tras la titulación del resguardo no implican necesariamente que los hombres y mujeres que habitan Polines se inscriban de manera irrestricta a dichas circunscripciones geográficas. La memoria de las formas de existencia y habitabilidad del territorio continúa ejerciéndose de alguna manera, no sin generar tensiones con otros grupos como los colonos.

De otro lado, miembros de la comunidad perciben el avance territorial de los colonos como una amenaza, tanto hacía su territorio como a la existencia de especies que transitan por el ecosistema de la Serranía del Abibe, misma que en algunas áreas de lindero del resguardo pasan a

convertirse en fincas de explotación ganadera. “Ya los colonos están bajitos. Sí nosotros andábamos de aquí tres o cuatro horas camino adentro y no teníamos problemas, hoy en día no. Ya hay colono allá, ya tumban monte, ya los animales no, no hay” (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019).

En esta misma línea de pensamiento Joaquín refiere: “está cambiando mucho, si miramos actualmente hoy hay mucha población allá, mucha población de campesino y alrededor de ese resguardo pura finca, de todas maneras, que yo ha visto hoy, no hay suficiente comida” (Joaquín, comunicación personal, 17 de febrero de 2020).

Rodear el territorio y convertirlo en fincas de explotación ganadera según las nuevas formas de territorialidad mercantil que se imponen, no solo limitan transitar el territorio de antaño, sino que, imputa afectaciones sobre los ecosistemas y la reproducción de la vida en los mismos. Luego, la reducción en la disponibilidad de alimentos va erigiéndose como una problemática para quienes se inscriben tradicionalmente en prácticas de producción alimentaria que dependen ancestralmente del seminomadismo y periodos de recuperación de los ecosistemas. De la recuperación natural de los ecosistemas depende, no solo la alimentación de las familias Embera, sino también, poder proveerse la cura de las enfermedades que les aqueja a través del uso medicinal de las plantas y el conocimiento mágico-espiritual que gira en torno a las mismas.

Nosotros seguimos pensando todavía que los ríos nos van a mantener, el río ahora está enfermo el río no nos va a mantener a nosotros; los montes ya no hay animales, ya eso está arriba tumbado, llegaron los colonos se apoderaron de nuestro territorio, ya los animales se acabaron, mejor dicho, ya no hay donde ir a pescar, donde ir a buscar la droga, las plantas, cada día vea puro potrero, puro potrero. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

Asumir formas de territorialidad en donde no se fragmente el territorio con alambrado ni cercado, también es una manera de entender el territorio como libre y a la vez, favorecer las continuidades ecológicas del mismo. La degradación que se hace alrededor del resguardo, además de afectar el ecosistema de la Serranía del Abibe, también genera rupturas en la relación establecida entre los indígenas y su territorio. Como bien lo expresa Ulloa (2016)

Los pueblos indígenas tienen una relación con lo no-humano, incluido el territorio como ser vivo, de acuerdo con las concepciones y categorías relacionadas con lo femenino y lo masculino. Entre los pueblos indígenas estas relaciones con los territorios y lo no-humano parten de las prácticas tanto de las mujeres como de los hombres, y de sus ontologías y epistemologías. Dichas relaciones de acuerdo con género establecen las maneras de uso, acceso, control, toma de decisiones y derechos en torno a procesos territoriales o a prácticas relacionadas (...) Si bien es muy complejo el debate, lo cierto es que, frente a los cambios globales, las mujeres indígenas, por sus prácticas cotidianas, están evidenciando más dichos cambios y se han movilizadado para posicionar el cuidado del cuerpo, el territorio y la vida. (p. 127)

Convertir el territorio en potrero, no solo altera los ecosistemas naturales, sino también, la relación intrínseca entre las formas de vida Embera con dichos ecosistemas, ya que estas visiones trastocan los linderos y pasan a circular entre miembros de la comunidad. Se procede a transformar relaciones de territorialidad por cuanto la tierra deja de ser percibida como la fuente de sustento que debe ser cuidada y protegida, permitiendo su regeneración natural y pasa a ser un bien mercantil disponible para el usufructo. Para adultos de la comunidad este cambio en el relacionamiento con el territorio se refleja abiertamente en los más jóvenes.

Entonces, ha cambiado mucho. La mentalidad de los jóvenes es moto, carro. Si les da una tierrita así, lo arriendan a los campesinos. Entonces, no le interesa trabajar en la finca, sino que le den para arrendar. Entonces, mira todo lo cambio brutal que ha habido. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

La titulación de los Resguardos, en términos de unidad territorial, no resuelve por sí sola las dificultades de los pueblos indígenas para la reproducción de sus formas de vida de manera autónoma y soberana. Los intereses de expansión de capital siguen posando, sobre los territorios colectivos, una mirada deshumanizante sobre las formas de vida que allí persisten. La imposición de rupturas internas entre las formas de existencia de quienes habitan Polines es una manera de seguir encaminando a la población a la alienación con el sistema capitalista. Bajo mecanismos de apropiación de los territorios ancestrales y las restricciones de tránsito, se van fracturando los vasos comunicantes que soportan la reproducción de estrategias de subsistencia, ancladas a lógicas de

vida de organización comunitaria que congregan a hombres y mujeres mediante lazos de reciprocidad y solidaridad.

En este mismo orden de ideas, la fragmentación de las continuidades ecológicas pasa a afectar de igual manera las formas de vida no-humanas con las que se convive en Polines. Pobladores de la comunidad significan estas existencias, a partir de conferirle, al río y al territorio, sentires especiales frente a la manera en que se ven afectados por las distintas problemáticas que se vienen presentando. Al tiempo que la tierra se cansa, producto de la sobreproducción en áreas cada vez más reducidas y la degradación de las zonas selváticas. El río se enferma como parte de la presión y contaminación ejercida a su alrededor.

5.3 Río enfermo y tierra cansada

Una de las concepciones más tradicionales sobre territorio, pero aún con vigencia, dice Haesbaert (2013) es la de territorio como abrigo, y, retomando a Gottman (1973, citado en Haesbaert, 2013) una de las funciones atribuidas al territorio es la de brindar abrigo a los grupos sociales, especialmente a aquellos históricamente subalternizados frente a las estructuras de poder hegemónicas. Ahora bien, cabe cuestionar qué acontece para las comunidades locales cuando el “abrigo” comienza a mostrar signos de que se encuentra cansado. Para Aureliana la escasez de alimentos en el territorio es una expresión de que la tierra se encuentra cansada, ya no les brinda lo mismo que antes. Esto puede ser apreciado en los animales de monte que ya no aparecen y los hombres han dejado de cazar como sus mayores y, entre tanto la tierra, va perdiendo la fertilidad de tiempos pasados.

En ese tiempo salían la mayor a cazar gurre, guaguas y a pescar, pero ahora ni gurre ni pescado, y donde uno podía sembrar la tierra era fértil no estaba cansada, era potreros donde uno rosaba y podía sembrar, la tierra está cansada, uno siembra un plátano el viento lo tumba y uno lo vuelva a sembrar y ya nace muy pequeñito, todo va escaseando cada día. (Aureliana, comunicación personal, 20 de febrero de 2020)

Las alternativas de subsistencia a la que han acudido algunas familias ha sido la de incorporar en sus costumbres la cría de especies menores, actividad en la que las mujeres tienen un papel predominante; sin embargo, dicha actividad no logra cubrir las necesidades alimentarias en todos los miembros de la comunidad. En este escenario no solo la tierra se encuentra cansada y

reducida en su fertilidad y diversidad de especies silvestres, pues hasta el mismo río pasa a ser percibido como enfermo. Alirio refiere cómo la esperanza de muchos en la comunidad sigue siendo un río que ya se encuentra enfermo.

Hay mujeres como todo, muy buenas mujeres, trabajadoras, la costumbre de nosotros es criar gallinas, tener marranos, maíz, plátano, pero hasta ahí no más, con eso sobreviven muchas familias, pero como decir avanzar digamos tecnificar las plataneras, tecnificar la yuca o manejo de ganadería, pero no, nosotros nos quedamos ahí, ese es el problema que tenemos ¿Por qué? Nosotros seguimos pensando todavía que los ríos nos van a mantener, el río ahora está enfermo, el río no nos va a mantener a nosotros. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

La escasez de comida no solo implica efectos sobre la ingesta de alimentos, sino que, también irrumpe en el buen vivir de la comunidad por lo que impacta en las formas de organización comunitaria para el trabajo. Actividades tradicionales como el convite, la tradición de reunirse periódicamente en torno al cultivo de un miembro de la comunidad, pasan a ser desplazadas y relegadas, dado que se carece de los medios alimentarios empleados para dichos encuentros. De esta manera lo plantea Alirio al considerar la reducción de los encuentros de convite que antaño realizaban.

Yo veo un problema ahí, que no hay comida, para tanta gente no hay, porque usted para 20 personas hay que matar un marrano, eso es mucho gasto. (...) Ya hace poquito, juntica así, así [Representa con las manos un tamaño reducido] pero muy pequeño, es de hacer grande pero ahora se viene acabando eso o se acabó. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

Así pues, con la disminución de los convites también se suprimen procesos de integración comunitaria en donde el Colectivo de los hombres y el Colectivo de las mujeres ven reducido uno de sus espacios de encuentro. En este mismo sentido, juntarse, pasarse la mano, hacer convites; es también una de las tantas formas en las que se congregan los intereses comunitarios, se “presta la voluntad” del uno, para la voluntad de todos, es donde se pone en escena la necesaria complementariedad entre hombres y mujeres, no en el plano unifamiliar; sino, en el colectivo, en la intersección de los espacios públicos y privados.

La escasez percibida actualmente no es algo que caracterizara al territorio de Polines. Recuerda Joaquín cómo hacía principios de los años 90', tras regresar del Chocó en donde pasó una temporada larga con su madre, la abundancia de alimentos en el territorio era significativa, particularmente, los Ríos de Polines.

Yo, cuando entré acá, pensaba dos cosas, estudiar o no estudiar en 1990 porque había mucho pescado y en ese río no era así, ese río era río, había mucho pema [pescado], había un Pema vea grandotote y eso con cuatro pema ya tenía su comida, pero hoy en día vea ese río como esta, todos están acabados, entonces hoy las experiencias de hoy vivir así no hacen nada, mejor es estudiar, así es. (Joaquín, comunicación personal, 17 de febrero de 2020)

La abundancia de alimentos en un territorio en el que se convive con armonía, permitiendo los ciclos de regeneración natural que le son propicios, no solo favorece la permanencia en el mismo, sino que, contribuye a que los proyectos de vida vislumbrados por quienes lo habitan se orienten a una relación cercana con el mismo. Las experiencias vitales que se construyen en torno al espacio habitado van mutando conforme se producen transformaciones disruptivas con lo propio, dichos cambios pareciesen distanciar a los jóvenes, en tanto se antepone el proyecto de educación occidental como la vía para acceder a mejores condiciones de vida ante la progresiva percepción de escasez que comienza a presentarse en el territorio.

Ya el indígena va a pescar y no encuentre nada y entonces ya se aburre 'ay no hay nada, yo que voy a ir' entonces ya ahora dicen 'Yo voy a estudiar a ver qué puedo hacer' otros estudian, terminan su bachillerato y se quedan porque no hay con que seguir el estudio, que gestione más fácil el ir a la universidad. (Aureliana, comunicación personal, 20 de febrero de 2020)

Tanto Joaquín como Aureliana, ponen en escena el cruce de dos realidades que afrontan las generaciones más jóvenes de la comunidad. De un lado, la escasez de alimentos en el territorio y, por el otro, la idealización del estudio como alternativa para hacer frente a la situación de escasez. La profundización de estas cuestiones es el reflejo de que la diversidad de especies de fauna y flora; es decir, la biodiversidad del ecosistema ha dejado de ser la de antes. Es imprescindible entonces, la generación de nuevos mecanismos de resistencia que permitan la defensa del territorio y, en función de ello, los sistemas de vida y estrategias de subsistencia que favorecen una relación equilibrada con el mismo.

5.3.1 *Reducción de la biodiversidad*

La reducción de la biodiversidad como resultado de la tierra cansada y el río enfermo da cuenta de cambios desfavorables en el equilibrio entre las formas de existencia humana y la naturaleza. Los hombres y mujeres perciben cómo poco a poco las vidas-no-humanas que los acompañaban en el territorio siguen escaseando y quedando como parte de una historia contada por sus mayores. “Mi waizida neea, ya neea, idiebadera jomzia, yatabedara bazia. Ya idira neea yerrezida, amichurrazida, berogarazida, idiebadera neea” (María Elisa, comunicación personal, 15 de enero de 2020).

No hay para montear, ya no hay, ya hoy en día se acabó, en los tiempos antes si había. Ya hoy en día no hay mico, mono, tatabra, ya en la actualidad no hay. (María Elisa, Traducción de comunicación personal, 15 de enero de 2020)

Esta misma situación de reducción de especies comienza a cambiar las experiencias vitales y el relacionamiento con otras formas de vida-no-humanas de Polines. En otros tiempos la cercanía y la relación con otras existencias se daba en mayor frecuencia y naturalidad, actualmente, quienes habitaron el territorio cuando aún había una presencia significativa de especies silvestres, relatan una sensación de extrañeza al no poder tener contacto directo con ellas.

Hoy, que yo haya visto de hoy ya no hay nada, ya no hay, mejor dicho, no hay suficiente animal ya, está muy escaso. Por ejemplo, vea guagua ya llevo como 7 años de no verle, en estos días vi en un video, pero en campo todavía no, no es mucho, como está en vía de extinción eso se acaba (...) vea actualmente que hablamos hoy, está muy poco, muy poco animalito, porque yo voy y no he visto ni oso. en Polines había osos, ahora tiempo había oso. Ni tigre hoy no ve, hay que ir muy alto. (Joaquín, comunicación personal, 17 de febrero de 2020)

Mientras en una tierra cansada, la población de animales silvestres comienza a reducirse, en un río enfermo, el cauce va cediendo y con él los peces van dejando de habitarlo. Estos cambios no pasan desapercibidos, especialmente para quienes tienen un prolongado tiempo en este territorio, un tiempo que se extiende más allá de sus años de vida pues también es el tiempo de sus ancestros, el tiempo de los y las mayores que llegaron a la Serranía del Abibe por primera vez.

Robinson, recuerda con añoranza otras épocas en donde la abundancia del río amplio también era la abundancia de los bosques por los que circulaba la vida de distintas especies.

Digamos primero era un río más amplio, así, el bosque, entonces por ahorita ya no hay cuando uno se va a montar no consigue. Si se va para la pesca tampoco, el río está seco, no era como anteriormente. En cambio, cuando uno se iba a pescar coge [...]. O se va pal' monte y coge su tatabrita o guagua. (Robinson, comunicación personal, 15 de enero de 2020)

Los cambios en el tipo de asentamiento no son ajenos a las transformaciones que vive el territorio, quienes habitan Polines han sido conscientes de ello. La relación con la naturaleza y el ecosistema del cual hacen parte no es igual cuando se agrupaban por familias de manera dispersa, transitando de un lugar a otro cada cierto periodo de tiempo, a pasar a conformar centros poblados en un sistema de asentamiento permanente.

Uno de los ejes de la matriz colonial de poder, el que describe Walsh (2012) como colonialidad de la madre naturaleza y la vida misma, resalta la relación milenaria que los grupos étnicos, en contextos comunitarios, conservan con la naturaleza; conectando con ella aspectos tan centrales como “conocimientos, territorio, historia, mente, espiritualidad y existencia dentro de un marco cosmológico, relacional y complementario de co-vivencia” (p. 68). La intrusión que desde la matriz colonial de poder se hace, pasa por la negación de estas formas de existencia, reduciéndolas al mínimo. Es así como en Polines las distintas presiones que sufre el territorio y sus habitantes acaban por influir, no solo en el sistema alimentario, sino también, en las formas de organización social y lazos comunitarios.

Conscientes de la necesidad de regeneración de la naturaleza en Polines llegaron a hacer acuerdos comunitarios para regular actividades como la pesca; sin embargo, para Alirio, estos acuerdos han ido dejando de tener el mismo respaldo por parte de los miembros más jóvenes de la comunidad y, con el paso del tiempo, el río ha ido enfermando cada vez más a causa de la contaminación.

Anteriormente nosotros teníamos un programa de manejo, nadie pesca 6 meses, lo cuidábamos, hoy no hay, a los jóvenes no les interesa, uno a esta hora se va a pescar, no hay pescado, no hay. Ya no hay (...) Nuestros ríos están llenos de lodo. Es que el río mismo

dice "estoy enfermo, no tiene nadie quien recoja toda esa basura" Eso se llena de basura, todos esos caños. El veneno que va allá de esa finca [Señala finca de colono en lindero del resguardo], el río Chigorodó, el río Chigorodó que es río grande. Nosotros teníamos guacuquitos, pescaitos chiquiticos, sabaletas ya ahora no hay, nosotros mismos nos hemos destruido, hemos acabado con todo. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

De otro lado, la reducción de la biodiversidad al interior del resguardo, así como las limitaciones territoriales por cuenta de la presencia de actores armados, no solo afectan el acceso a los alimentos y la disponibilidad de los mismos, sino que, también irrumpen en la posibilidad de conseguir plantas de uso medicinal. Con ello, nos acercamos, no sólo a las dificultades para saciar el hambre del cuerpo, sino también, las de curar los dolores y malestares a través de la medicina tradicional.

En estos días necesitaba llevar una plantica para Medellín a mi hija que está embarazada y aquí no la conseguimos (...) Arriba, a la luz del mundo casi, eso no es resguardo, halle una matica y verdad se tomó eso y se mejoró. Que tristeza, pero esa es la realidad. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

La biodiversidad que yace en los territorios de comunidades es objeto de interés comercial y financiero, dando lugar a ciclos de colonización que desde el saber científico imponen medios de producción que atentan contra la biodiversidad y los ecosistemas así como contra los saberes ancestrales y formas de organización social y comunitaria (Shiva, 2008). La progresiva reducción del territorio en términos, no solo físicos, sino, en términos del territorio que puede ser apropiado y habitado tanto por las familias Embera como por las demás formas vida que habitan en un ecosistema amplio como la Serranía del Abibe, deriva en la reducción de las especies silvestres y las opciones materiales de existencia dentro del área del resguardo.

Ante el aprisionamiento de la vida se van introduciendo formas de relacionamiento occidental que mercantilizan la relación con la tierra, suprimen las formas de organización comunitaria para el trabajo, al tiempo que son sustituidas escuetamente por el jornaleo como trabajo asalariado mal pagado. "Muchos jornalean, como yo le digo, esa tierra de mujeres [Señala área del resguardo] esta arrendada, le dieron de a un milloncito, ahora yo no sé si todavía tendrá

para comprar la panelita, eso es difícil, difícil” (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019).

Uno de los elementos claves de la distribución de poder racial que ha caracterizado el proceso de dominio colonial, se encuentra vinculado a la asignación un salario para algunas identidades socioculturales, la del “blanco”, y la negación de este a otros grupos poblacionales. Así lo argumenta Quijano (2000):

La clasificación racial de la población y la temprana asociación de las nuevas identidades raciales de los colonizados con las formas de control no pagado, no asalariado, del trabajo, desarrolló entre los europeos o blancos la específica percepción de que el trabajo pagado era privilegio de los blancos. La inferioridad racial de los colonizados implicaba que no eran dignos del pago de salario. (p. 4)

No se puede desconocer que, bajo esta posición racial, quienes venden su fuerza de trabajo mediante el jornal, acaban por reactualizar en sus cuerpos condiciones de precarización de la vida, se deja de cultivar la tierra propia para hacerlo en la del “patrón”, se pierde la autonomía alimentaria y se termina por ceder ante una práctica que carece de garantías para el jornalero. De igual manera, la venta de la fuerza de trabajo, en tanto mercancía, ante un comprador que posee el recurso monetario para hacerse con la capacidad productiva del “obrero” durante un determinado tiempo, es una transacción que se fundamenta siempre en la desventaja e injusticia para el primero y el privilegio y ganancia de plusvalía para el segundo. Al respecto Marx (1982, citado en Marañón, 2017) indica:

Vendedor de la fuerza de trabajo, al igual que el vendedor de otra mercancía, realiza su valor de cambio y enajena su valor de uso. no puede conservar el uno sin ceder el otro (...) el poseedor de dinero ha pagado el valor de una jornada de fuerza de trabajo: le pertenece, por consiguiente, su uso durante la jornada, el trabajo de una jornada. la circunstancia del mantenimiento diario de la jornada de trabajo sólo cueste media jornada laboral, pese a que la fuerza de trabajo pueda operar o trabajar durante un día entero, y el hecho, por ende, de que el valor creado por el uso de aquélla durante un día sea dos veces mayor que el valor diario de la misma constituye una suerte extraordinaria para el comprador, pero en absoluto una injusticia en perjuicio del vendedor. (p.183)

Frente a las injusticias reproducidas en el patrón de poder colonial sobre el trabajo, el mismo Maraño (2017) refiere cómo la verticalidad generada en la relación patronal, desnaturaliza las relaciones humanas y profundiza el sentido de explotación.

Es posible afirmar que el trabajo en la colonialidad-modernidad es instrumental, ya que busca el dominio de la naturaleza, pero también es instrumental respecto del otro, porque responde a relaciones de mando y obediencia verticales, y a una concepción colonial del otro, en tanto inferior en términos raciales y de naturaleza, ideas que sustentan la explotación del “hombre por el hombre. (p. 24)

Conforme se van desplazando lógicas y formas de organización comunitaria para el trabajo, fundamentadas en “prestar voluntad”, se adoptan otras formas de existencia que continúan la reproducción de rupturas con el territorio. Las rupturas con lo propio no paran aquí; pues, el jornal, al consistir en una práctica insostenible, precaria y carente de garantías, pasa a avizorarse de manera progresiva y discursiva, la “educación occidental” como única alternativa; entre tanto, se vacían los saberes propios e inculca un nuevo tipo de pensamiento y lógica representacional del mundo. De esta forma, se van sustrayendo los medios y modos de subsistencia ancestrales por otros que sigan profundizando y contribuyendo cada vez más a los enclaves económicos del capital.

5.4 Expropiación de medios de vida

La reducción de los espacios territoriales, las presiones alrededor del área constituida como resguardo, las distintas afectaciones al ecosistema, así como el aumento en la dependencia de mercados externos, van desplazando las especies silvestres, así como las formas de vida tradicionales. Este desplazamiento no se da de forma pacífica, pues se ejercen distintos tipos de violencia. Hombres y mujeres de Polines van viendo afectada su cotidianidad; para ellos, una de las afectaciones más visibles se encuentra articulada a la imposibilidad de transitar su propio territorio con libertad, hecho que impide el ejercicio de actividades productivas.

Idiebade day kimada miwaburu jidapanu, dedaubara menacha wawara wamkara, day krua purrebarira punga yibarirada numua, anya akunumu dayi mitakirudera¿kareda o zezi?¿ kareda onu? Maunda jaraebakadeba, minga waburudebida maumda berabaribu edebara abapei wabee, waibara umme maneebu umbea, maneebu yuwerada kaide waibara yi kima

karebaida, daibara maunda kangadaepanu maunda. (Liliana Guaseruca, comunicación personal, 18 de enero de 2020).

Hoy en día si nuestro esposo van a cazar a nuestro esposo lo cogen, no pueden ir más allá de la comunidad, ya fuera de la comunidad están los grupos armados, ellos son los que observan a uno cuando están cazando ¿qué es lo vino hacer? ¿Qué es lo que haces? Eso es lo que empieza a decir, cuando van a trabajar eso mismo pasa y no pueden ir solos, siempre debe ir dos o tres, o la mujer debe ir en compañía para ayudar a nuestros esposos, nosotros no nos ha gustado eso. (Liliana Guaseruca, traducción de comunicación personal, 18 de enero de 2020).

La imposibilidad de transitar el territorio no afecta a los hombres en un sentido exclusivo, las relaciones de complementariedad que existen con las mujeres también se ven influenciadas. Como respuesta a las restricciones, se promueve que las mujeres acompañen a sus esposos en el desarrollo de actividades cuando son en áreas distantes del centro poblado; no obstante, dicho ejercicio genera otros efectos por cuanto aumenta la presión sobre las distintas tareas que son delegadas a las mujeres, así como sus propios espacios de socialización como los construidos cuando desarrollan en conjunto, prácticas de recolección hacía zonas boscosas del resguardo.

Una compañera decía yo voy a ir tal día, voy a ir a traer maíz, entonces invitaba a otra compañera vamos, y cómo uno era recién llegado entonces decían vamos que usted no tiene comidita, vamos que le voy a regalar un bulto de plátano o si no tiene bestia te lo voy a prestar y entonces uno iba en la bestia y volvía a las seis o cinco de la tarde, cierto porque andaba en libertad, pero entonces ahora uno tiene miedo hasta mover para cordillera. (Aureliana, comunicación personal, 20 de febrero de 2020)

La ruptura del territorio también afecta el colectivo de las mujeres en su conjunto, pues reduce los espacios de socialización e integración que generan filiación a través del desarrollo de actividades como la recolección, espacios que también mediatizan el agenciamiento de relaciones de solidaridad y reciprocidad entre mujeres. Parafraseando a Paredes (2014), las distintas acciones en que se expresa la cooperación y promoción de bienestar entre las mujeres en contextos comunitarios es también una forma de feminismo. Puede pensarse entonces que, la ruptura de estos tejidos de solidaridad afecta justamente la articulación entre mujeres para poner en común posibles necesidades reivindicativas en sus comunidades. Al respecto de esto Segato (2010) indica

Los vínculos exclusivos entre las mujeres, que orientaban a la reciprocidad y a la colaboración solidaria tanto ritual como en las faenas productivas y reproductivas, se ven dilacerados en el proceso del encapsulamiento de la domesticidad como “vida privada”. Esto significa, para el espacio doméstico y quienes lo habitan, nada más y nada menos que un desmoronamiento de su valor y munición política, es decir, de su capacidad de participación en las decisiones que afectan a toda la colectividad. (p.18)

Visto así, podría decirse que las actuaciones bélicas que expropiaban medios de vida tradicionales también impactan sobre formas de feminismo asociadas a la organización comunitaria para la consecución de alimentos y que son construidas por las mujeres de Polines. Se coartan los espacios de socialización entre mujeres, al tiempo que se despolitizan los espacios domésticos. Por su parte, el Colectivo de los hombres ve expresamente restringidas las actividades de caza en áreas del resguardo que antaño eran dispuestas para ello. La limitación de estas actividades genera impactos sobre las relaciones subjetivas que son construidas entre hombres. Para Joaquín esta es una de las razones que ha hecho que miembros de la comunidad vayan dejando esta actividad.

Ahora sí, ahora sí porque entraron nueva gente armado y eso sí tiene problema, por ejemplo, con esta gente...he... no se si decir el nombre, pero si, sabemos cuál gente está metido. Ya cuando llegue esa gente en el año 2000 ya que hablaron que ya no se puede montar de esa parte de monte alta que ya está miniada, yo no sé, yo no sabía que era ni mina y una vez reunieron ahí ya dijeron que no se puede montar en camino, ya no se puede ir al monte, ya ahí fue medio dificultad, ya indígena está dejando hasta hoy algunos se van a montar y algunos no. (Joaquín, comunicación personal, 17 de febrero de 2020)

Como se expresaba anteriormente, la firma de los acuerdos de paz no implicó que cesara, en territorios como la Serranía del Abibe, la presión armada sobre las comunidades que allí habitan. Tanto las comunidades como el territorio mismo requieren que se piensen, desde estas mismas especialidades, procesos que permitan garantizar la vida, sin detrimento de las formas propias de gestión del territorio. Como lo afirma Caro (2016, citado en Ulloa y Coronado, 2016)

En el marco del posacuerdo, incluir a los territorios indígenas como sujetos de reparación colectiva debe ser un imperativo. Si el territorio-naturaleza es un *continuum* ontológico con el ser indígena, restituir los derechos asociados con la propiedad del subsuelo, el sobre

suelo y los elementos naturales será la única vía de reparación y reconciliación posible. (p. 37)

No es oportuno pensar en escenarios de construcción de paz desde lo nacional sin reconocer la existencia de realidades microterritoriales, donde se reproducen rupturas tan vitales como las asociadas a las estrategias de subsistencia empleadas en lo local. Al tiempo que se imposibilitan actividades como la caza, se obstruyen las formas de organización comunitaria por cuenta de la violencia en el territorio, así como la puesta de minas en áreas del resguardo, cercena prácticas de territorialidad caracterizadas por un tránsito libre y apropiación del espacio. El hombre indígena se ve castrado por cuenta de la intervención del foráneo que apalancado a intereses externos intervienen de manera violenta el territorio y con ello, constriñen las formas de existencia que se gestan en este.

Ahora bien, la expropiación de medios de vida no se da exclusivamente con la imposibilidad de emprender actividades tradicionales como las ya citadas sino cuando dicha situación se prolonga en el tiempo y el espacio, dando lugar al olvido de los saberes que la constituyen. Como bien lo retrata Joaquín, al referir el olvido de la cacería por parte de los más jóvenes.

Bueno en esa parte ellos dicen ‘Bueno en esta parte está miniado’ entonces uno dice a muchachos, así jóvenes ‘Compañeros por esta parte ahí miniado, no se pueden meter así a la loca’ uno no sabe en qué momento van a atravesar eso, entonces a los muchachos les da miedo para irse a monte y como están olvidando cacería, ya no hay mucha gente de cacería, hay poquito. (Joaquín, comunicación personal, 17 de febrero de 2020)

De esta manera, se impone la expropiación de medios de vida y la expoliación de saberes tradicionales, generando rupturas en varias relaciones: La relación entre jóvenes y territorio; jóvenes y mayores que transmiten saberes ancestrales en torno a la caza y otras actividades productivas y de recolección así como una amplia variedad de saberes; jóvenes y medios de vida que se emplean para asegurar el buen vivir dentro del resguardo; jóvenes y formas tradicionales de organización social para el trabajo en que participan, diferenciada y complementariamente hombres y mujeres.

El escenario se complejiza cada vez más para los jóvenes, quienes ya han comenzado a perder los conocimientos tradicionales en torno a la caza, y pasan a ser quienes menos opciones tienen para hacerse con tierra dónde poder llevar a cabo actividades agrícolas.

No hay suficiente comida, entonces ¿Ahí que van a hacer? Estudiar, eso es el destino ya; sino le estudian, además hoy está muy escaso ya el territorio también, tiene su parcelita y de esa parcelita no se puede meter. Vea este niño [Señala un joven que se encuentra próximo al lugar de la Comunicación personal con] no tiene ni parcela, no hay entonces ¿el que piensa? Estudiar, no hay donde colocarle siquiera una vaquita para ordeñar, no hay. Vive en parcela de la mamá o del papá ahí vive, pero eso no le alcanza, entonces muchacho hoy en día ¿Qué piensa? estudiar. (Joaquín, comunicación personal, 17 de febrero de 2020)

La caza y las labores agrícolas van siendo restringidas y con ello, las múltiples transformaciones que se reproducen sobre el territorio de Polines, limitando la vida de quienes lo han habitado ancestralmente. Las consecuencias de lo anterior sobre las formas de vida configuradas por hombres y mujeres Embera, no son simplemente un efecto colateral, dado que tributan hacia el horizonte cultural civilizatorio, desde el cual se asiste a la cooptación y sustitución de existencias-otras. Dicho de otro modo, no solo se expropián los medios de vida comunitarios, sino que, estos son sustituidos por la introducción del indígena en engranajes productivos del capital.

Termina el bachillerato y va quedando ahí y ya los estudiantes no están trabajando el campo, ya no quieren coger sus mulas, quieren vivir ahí que jugar al deporte, que quieren ir al paseo, que quiero estar en el pueblo. (Aureliana, comunicación personal, 20 de febrero de 2020)

Con base en este capítulo, es imperativo subrayar que expropiar medios de vida tradicionales deriva en la imposición de prácticas productivas amparadas en la lógica de occidente: pero, esto no es solo cómo conseguir la comida sino también, qué y cómo ser. La imposibilidad de desarrollar una vida en el territorio por la reducción de este, por distintos factores como lo son la presencia de grupos armados, cultivos de uso ilícito, presión de colonos alrededor del Resguardo, crecimiento de población, zonas no aptas para el cultivo; conlleva a que la educación occidental se configure como única alternativa de vida en detrimento de lo propio. El cambio de experiencias en el sentido de transitar por las mismas (campo/pueblo - educación propia/educación occidental)

queda reducido a la imposición de una única experiencia, una sola subjetividad que se impone al estilo en que se imponen relaciones de género binarias y yuxtapuestas.

Así como se niega el tránsito entre lo femenino/masculino - hombre/mujer-público/doméstico - se niega el tránsito de los medios de vida para imponer en las subjetividades y lógicas comunitarias procesos de formación occidental, erigiéndose la idea del mundo hacia fuera como única alternativa viable para mejorar la "calidad de vida" o, al menos, la lógica de "calidad de vida" que se proyecta desde occidente. De las rupturas con las estrategias de subsistencia afincadas en una relación histórica con el territorio, se pasa también a la creación de grietas en las relaciones con la ancestralidad, dicho de otro modo, se producen quiebres en las relaciones intergeneracionales de Polines.

Capítulo seis: Tensiones intergeneracionales: Intrusión del pensamiento blanco

Las tensiones intergeneracionales entre mayores de la comunidad y la juventud pasan a ser cada vez más visibles. Buena parte de estas tensiones tienen como punto nodal el desplazamiento de lógicas y racionalidades de vida puestas al servicio del bienestar colectivo para la incorporación de ideologías basadas propiamente en la individualidad o “*estilo de los blancos*” como refieren algunos habitantes de Polines. “En cambio, en esa era, nosotros la plata era segundo, primero la organización. El bienestar pa’ la gente, conseguir más tierra pa’ la gente, pa’ la comunidad” (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019).

Las rupturas dadas en esta materia circulan en el discurso de mayores de la comunidad a la hora de hilar narrativamente lo que ha sido la historia de lucha que cruzó su vida en Polines, tanto en el proceso organizativo como en la defensa de lo propio, el territorio. Perciben doloroso decisiones como la renta, de parte del Resguardo, a colonos, lo que en últimas constituye un cambio profundo en la relación con el territorio por parte de las nuevas generaciones de la comunidad.

Yo perdí 30 años de lucha, donde yo 30 años hubiera luchado en mi finca yo tendría plata, nada más le digo eso, fuera un ganadero poderoso. Perdí 30 años de lucha. (...) Resguardo, gane un resguardo, gane escuela, gane algo para la comunidad y uno lo ve, de qué vale haber ganado todo esto, una lucha y ver el manejo que se le da, arrendarle a este... [Colono que vive en lindero con Polines] me duele ¿Cierto? la lucha. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

En su momento, una de las causas que les congregaba como pueblo indígena a los y las habitantes de Polines era luchar por la defensa de la unidad territorial y la ampliación del Resguardo como estrategia para recuperar la tierra de sus ancestros. Con el paso del tiempo la experiencia de quienes lideran las luchas comunitarias adquiere otras representaciones sobre cómo gestionar estas causas. Para Joaquín, la experiencia de algunos líderes jóvenes de la comunidad se encuentra mediada por el posicionamiento en un lugar de supuesto saber que les dificulta ponerse de acuerdo, en palabras del mismo Joaquín “tener una buena experiencia”.

Le decía a los muchachos participe reunión y en esas reuniones no para bolas, vea ayer, ayer un gobernador discutía y el otro chuzaba, esto no es así, así pelee, yo le dije "ustedes estos días va a salir peleando, usted es abogado, este es abogado, estos están de abogados,

todos son abogados, entonces ¿quién va a corregir? ya si usted habla de eso ya el otro también sabe, entonces usted no puede hablar mucho no hay control” mi experiencia hay que tener un control y hay que saber buena experiencia. (Joaquín, comunicación personal, 17 de febrero de 2020)

Los cambios en la relación con el territorio y las formas de orientar, desde la experiencia, las luchas reivindicativas en las que aún continúa la comunidad, no son un asunto aislado de la presión que, desde tiempo atrás, sufren sobre el territorio y las formas de existencia. La intrusión que desde la matriz colonial de poder se hace en el Mundo-Aldea, se orienta a partir de los tres ejes mencionados anteriormente. La colonialidad del poder, saber y ser se conjugan en la trama de relaciones tejidas en la vida comunitaria de Polines a través de distintos medios, dicha intrusión genera grietas y rupturas en relaciones intergeneracionales. Uno de los medios a través de los cuales se da esta intrusión obedece a la educación, generando un paralelo entre los mecanismos tradicionales para la transmisión de saberes y la instauración de la institución colonial de la escuela al interior de la comunidad.

Los pueblos originarios se han caracterizado por tener sus propios mecanismos para poner a circular saberes milenarios que reafirman relaciones particulares con la naturaleza y el territorio. Dentro de estos mecanismos la oralidad tiene un papel central. Desde la perspectiva intercultural, es fundamental el reconocimiento de saberes-otros que históricamente han sido negados y vilipendiados; por tanto, hacer visible la existencia de otras formas de saber tiene un valor y sentido político que se articula al desmonte de las estructuras de poder colonial. A este respecto Walsh (2005), considera

Además de ser principio ideológico y organizador, la interculturalidad construye un imaginario distinto de sociedad, permitiendo pensar y crear las condiciones para un poder social distinto, como también una condición diferente, tanto del conocimiento como de existencia, apuntando a la decolonialidad. (p. 25)

En atención a lo expresado previamente, el desarrollo del presente capítulo se encuentra dividido en dos apartados. En la primera parte, se abordan algunas de las características que rodean la transmisión de saberes propios en articulación con las estrategias de subsistencia y prácticas alimentarias de la comunidad de Polines. De igual manera, se incluye la vinculación en la transmisión de saberes con la cercanía en las relaciones intergeneracionales de antaño, en donde

el saber y la experiencia de las personas mayores circulaba entre los jóvenes. De otro lado, la segunda parte del capítulo se centra en la instalación de la educación occidental en la comunidad, proceso que para algunos mayores ha estado acompañado de la introducción de racionalidades que distancian a la juventud de la tierra como principal forma de vida y dan lugar a la apropiación de identidades socioculturales orientadas al “estilo de vida de los blancos”.

6.1 Educación de los viejos

Aureliana, recuerda cómo una de las tendencias de los mayores para la transmisión de saberes en el hogar, se encontraba asociada a los roles de género asignados, a partir de dichos roles los padres enseñaban a los hijos varones unos conocimientos particulares y las madres hacían lo propio con las hijas: “Pues cada uno había una educación, que el papá enseñaba al hijo y la mamá enseñaba a la hija” (Aureliana, comunicación personal, 20 de febrero de 2020).

Ahora bien, la transmisión de saberes por afinidades de género tampoco parece ser una regla general, en contraste con el relato previo, María Elisa, rememora las vivencias de sus mayores como una experiencia orientada al trabajo. La vocación por las actividades productivas en cercanía con la tierra como principal forma de vida, no solo permitía una mayor abundancia y autonomía alimentaria, sino que, también configuraba un espacio de enseñanza y transmisión de saberes. Estos espacios de aprendizaje se caracterizaban por ser fundamentalmente prácticos; asimismo, favorecían la aprehensión de conocimientos por parte de las mujeres en actividades que tradicionalmente eran asignadas a los hombres, como es el caso de adecuación de terrenos para la siembra y que era aprendido acompañando al padre en el trabajo.

Mu namazeburudeba ayida idieda poaga 15 maneebu 20 bia beazia, zorara yatabedara, zorarara minga beazia, zorara mingabedara beikuazi. Mu zezera migabazi menacha, piradrubazi anzabodoare umandau umbeade edebara kimare edebara mura miga warizi iyiume, mua jarakukiraka, oi zocolaide, be uide, bakuru tuida, muara kauchu zawua taira bakurura, zamare baira, zawua baira, bakuru zama nura, jomma akiku maura, mawuandru mu bakuru tununera mawua kawuaea o abuzeea, mawua jaradia panu zorarabara dayara edebara mawua kawua bari dayabida. (María Elisa, comunicación personal, 15 de enero de 2020)

Desde que yo he estado acá hasta ahora 15 o 20 años vivían bien, los viejos de antes, los viejos trabajan, los viejos que trabajaban se murieron. Mi papá era trabajador, él se levantaba a las 3 o a las 4 de la mañana y yo crecí trabajando con él, como le digo, en socolar, sembrar maíz, como tumbar el árbol, yo sé cómo tumbar el árbol, por donde se va a caer, como se va a caer, donde está el árbol, todo se observa, por eso cuando estoy tumbando el árbol no lo hago así a lo loco, así lo enseña los viejos a uno y así aprende uno. (María Elisa, Traducción de comunicación personal, 15 de enero de 2020)

Desde la lógica de algunos mayores, la educación a transmitir no se encontraba referenciada por el esquema formal de la escuela como institución, los espacios de aprendizaje eran el territorio mismo y se empleaban las herramientas necesarias para labrar la tierra.

Yo le dije una vez a mi padre que me diera un estudio, entonces mi padre me decía ¿usted necesita estudio? Yo le dije "Sí, yo necesito estudio" ¿y que me trajo? rula, hacha, lima y me entrega y me dice este es estudio. (Joaquín, comunicación personal, 17 de febrero de 2020)

En mi caso, en mi caso, mi papá, mi mamá a las tres de la mañana se levantaban a explicarle a uno el tiempo de cosecha, el tiempo de rozar pa' uno sembrar (...) Hoy en día no, los viejos no están transmitiendo nada ya, esos conocimientos, a mi si me enseñaron. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

Respecto a la manera en que se transmiten los saberes locales, Escobar (2000) indica: Pareciera haber una cierta convergencia en los planteamientos antropológicos más recientes relacionados con el conocimiento local al tratar el conocimiento como “una actividad práctica, situada, constituida por una historia de prácticas pasadas y cambiantes”, es decir, al asumir que el conocimiento local funciona más a través de un conjunto de prácticas que dependiendo de un sistema formal de conocimientos compartidos, libres de contexto. (p. 72)

En esta misma línea, cabe apuntar cómo el mismo calendario ecológico se constituía como un saber a ser socializado con los jóvenes. Los saberes, en este sentido, circulaban no sólo a través de la oralidad sino también por el mismo territorio, acompañando las faenas de caza, los ciclos de siembra y cosecha. Estos saberes estaban dispuestos para agenciar la vida en el territorio de distintas maneras, no exclusivamente para la producción de alimentos. El calendario ecológico y

los ciclos de la luna orientaban otras actividades como el corte de madera para la fabricación de los Tambos. Reconocer estos saberes es también apelar a las relaciones de ancestralidad con el territorio y la naturaleza.

El cambio de la luna y uno ensaya esta madera la corta uno, si yo lo cortara en luna nueva se llena de polilla y se me lo comen, la polilla lo acaba, pero si lo corto en tiempo bueno vea intacto, ese es el cambio. Y eso uno lo ensaya en la hoja, en la paja, lo ensaya con esa madera, con los estacones del piso y lo corta al tiempo aguanta sino sabe y lo corta en el tiempo malo no aguanta (...)

La siembra también, a mí me enseñaron que, en abril, en marzo roce, en abril se siembra el maíz. (...) porque ellos también sembraban en ese tiempo, sembraban en abril y verdad uno cogía maicito bastante. (...) tres meses se demora. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

La manera en que se gestionan los saberes y el lugar que se les da a los saberes propios, son el reflejo de la relación que se establece con los mayores. Los conocimientos que a lo largo del tiempo se han construido en una relación estrecha con la naturaleza, ayudan a regular y equilibrar el uso de esta. En conversaciones sostenidas con miembros de la comunidad durante el trabajo de campo, se narra cómo durante las faenas de caza también había prohibiciones sobre matar las guaguas o tatabros que estuviesen en embarazo o con crías. En este mismo sentido, los saberes sobre el corte de madera indican mantener la vegetación que rodea el río y sólo en determinados ciclos de la luna podía hacerse el corte.

La trama de relaciones subjetivas que se tejen alrededor de la transmisión de saberes también incluye la complementariedad entre hombres y mujeres, ya sea para la transmisión de los saberes en mención o para el aprendizaje de estos como una necesidad para responder a las tareas que son asignadas, no exclusivamente al rol que ocupen, pues aquí también media la apertura al tránsito entre hombre/mujer con respecto a las tareas y responsabilidades que son delegadas.

En la actualidad los espacios para transmitir saberes propios han ido adquiriendo otras temporalidades, se ha pasado del relacionamiento continuo en el desarrollo de las prácticas productivas en el territorio, para asistir al claustro de la educación occidental; lo que da lugar a una nueva cotidianidad en las espacialidades que son habitadas en el territorio, pues se resta el

tiempo en la compañía con los mayores para asistir a la escuela. Pese esto, Nelson describe cómo la enseñanza de actividades en torno a la producción agrícola con los más jóvenes, logra mantenerse en la comunidad en algún grado. Para la transmisión de estos saberes se centran en el mes de abril que es el tiempo de siembra; por tanto, es necesario que por unos días los jóvenes no asistan a la escuela.

Los más jóvenes siempre ellos van aprendiendo a través de los viejos, ellos porque a veces sacamos tiempo para poner a trabajar a los muchachos también. Por ejemplo, en abril entonces sacamos tiempo a los estudiantes también para que puedan ayudar a cultivar a la mamá, papá o sábado, domingo llevamos a sembrar y así ellos van aprendiendo también; ya cuando tenga su mujer o su marido ya sabe que época de cosechar y que día produce más y que día produce menos. Es por eso que trabajamos de esa manera. (Nelson, comunicación personal, 14 de enero de 2020)

Los tiempos de enseñanza de lo propio ahora deben ser acomodados con los tiempos de la escuela. Esto no solo se refleja en actividades productivas como la agricultura, también, en conversaciones casuales, los mayores expresaban que los jóvenes, participaban cada vez menos en espacios comunitarios como asambleas o los encuentros del Comité de mujeres. La ocupación en actividades asignadas desde la escuela se establecía como uno de los principales argumentos para justificar la poca participación en estos espacios.

6.1.1 Solamente a uno lo guiaban los viejos

Según el testimonio de habitantes de Polines, anteriormente la participación de jóvenes en espacios de diálogo comunitario era más activa, contribuyendo de distintas maneras al proceso organizativo. Existía pues, un relacionamiento intergeneracional orientado a la vinculación de jóvenes dentro del proceso organizativo, asumiendo cargos importantes en los cuales se delegaba responsabilidades y daba la posibilidad de trabajar en favor del bienestar colectivo. En este sentido, Joaquín, refiere su experiencia con el proceso organizativo de la comunidad, del que hace parte desde su retorno siendo adolescente al territorio a mediado de los 90’.

Como en el 1996 yo no sabía ni organización que era, en esa época, en ese año, me colocaron de tesorero, a mí me colocaron de tesorero (...) en 1996, sí 1996 me colocaron tesorero y yo no sabía ni que es tesorero. De ahí vengo, desde 1996, hasta ahora vengo

discutiendo con mi organización, pa' mi en esa época la organización sirvió mucho hasta ahí que yo sé. (Joaquín, comunicación personal, 17 de febrero de 2020)

Retomando nuevamente la frase expresada por Alirio “la organización fue un proceso, es un movimiento que el tiempo acomodo la gente”; asimismo, se fue dando la participación y la asunción de roles en las nuevas dinámicas organizativas que se iban dando en la comunidad. Empero, previo a la creación de formas de asociación comunitaria como cabildos mayores y locales, así como procesos formativos vivenciados por la comunidad, los personajes que se ocupaban de orientar y ser un referente de guía para la comunidad eran los y las mayores de Polines.

Nosotros de todas formas, como yo era pues en ese tiempo no había palabra líder ni nada de eso. Solamente a uno lo guiaba los viejos, los que sabían de la guerra, porque la guerra los había terminado Libardo Cuñapa, un historiador indígena. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

Los primeros liderazgos configurados en la comunidad conservaban la orientación por parte de los mayores, los y las sabias que conocían la historia de origen, el camino seguido hasta este territorio de la Serranía del Abibe. Liliana recuerda cómo en su infancia, la orientación que los líderes propiciaban en la comunidad iba dirigida a mantenerles unidos, guiados por el pensamiento de los mayores: “Mu wuawuarabedara, mua undubazi, mura poga juezoma unme bazi, mau bazidera Darioba erbazi Poline edebara Darioba bia erbazi, kirinkia biade, zorarababara bedea araba panazia amba, daira amba erbazi, zobia” (Liliana Guaseruca, comunicación personal, 18 de enero de 2020).

Cuando yo era niña, yo veía, yo tenía como 10 años, ese tiempo Darío era el que manejaba en Polines y Darío lo llevaba bien, lleva en buen pensamiento, con los sabios se reunían todo junto, nos tenía todo juntos, contento. (Liliana Guaseruca, traducción de comunicación personal, 18 de enero de 2020).

La relación cercana con el pensamiento de los mayores orienta también la significación de experiencias subjetivas en distintos ámbitos de la vida, tanto en la gestación del proceso organizativo trasegado por la comunidad, como en la relación que los y las comuneras sostienen

con el territorio que habitan, la manera en que asumen lo que es el buen vivir, el bienestar y el cuidado que deben proferir por las demás formas de vida no-humanas con las que conviven.

Parte de esto se encuentra reflejado en la experiencia de Joaquín, en relación con el trabajo y en lo que para él representa vivir como Embera en el monte “*fresquito*”, pues la experiencia de los mayores y, a su vez, la experiencia de vivir en el campo, se encuentra cruzada por concepciones particulares frente al buen vivir para el Embera, un buen vivir que se articula a las relaciones de armonía con el territorio y los lazos comunitarios que se reproducen en ámbitos tan diversos como las estrategias y prácticas de subsistencia alimentaria.

6.1.2 *Embera siempre vive monte, fresquecito*

El pueblo Embera de Polines no es el único habitante de la Serranía del Abibe, como ya se mencionó previamente, más allá de los actores armados que patrullan y rondan la zona, también existen familias campesinas y colonos que configuran sus propias territorialidades. Los encuentros y desencuentros en estas formas de apropiación territorial tienen como testimonio las lógicas que orientan a unos y otros sobre lo que es tener una buena vida; es decir, lo que significa vivir bien para un Embera en paralelo con lo que es vivir bien para un colono. Al conversar con Joaquín sobre la manera en que se vive una buena vida para el Embera, él recuerda una experiencia cercana que tuvo con un campesino quien le sugiere de qué manera debería pensar la tierra para tener mejores ingresos.

El campesino es al que no le interesa como vivir. estos días me dijeron ‘hombre [Joaquín] interesa es plata’ Entonces yo le pregunto ¿Cómo voy a interesar plata? No, vivir bien ¿cómo vivir bien? ‘No vea, como yo vea, montar en mula buena, usted tiene finca’ y me enseñó así, ‘usted no necesita estudiar, pero si usted tiene finca ráspele eso todo’ pero mi experiencia no es así, Embera siempre vive monte, fresquecito, así es. (Joaquín, comunicación personal, 17 de febrero de 2020)

Desde la percepción de Joaquín, para el Embera, la conservación y protección del territorio se constituye como elemento necesario para vivir bien, la destrucción de este instaura la imposibilidad de un Buen Vivir, pues antepone la incertidumbre de un territorio malogrado. “*Mi experiencia no es esa*” dice Joaquín, partiendo de la relación que sostiene con su territorio, misma que fue transmitida desde sus mayores. Con referencia a esto, Escobar (2000) describe la manera

en que las lógicas de vida comunitaria cruzan la naturaleza como factor de continuidad en distintos ámbitos de existencia.

Quizás la noción más arraigada hoy en día es que los modelos locales de la naturaleza no dependen de la dicotomía naturaleza/sociedad. Además, y a diferencia de las construcciones modernas con su estricta separación entre el mundo biofísico, el humano y el supernatural, se entiende comúnmente que los modelos locales, en muchos contextos no occidentales, son concebidos como sustentados sobre vínculos de continuidad entre las tres esferas. (p. 19)

Se entiende entonces que la naturaleza, la vida social y espiritual se encuentra articuladas intrínsecamente. Las continuidades representadas en este sentido se expresan a través de diversas prácticas humanas y constituyen relaciones singulares con lo económico y el sentido del buen vivir. Partiendo de estas relaciones con el territorio también se asumen posiciones distintas frente a la vida económica y la filiación con lógicas de poder adquisitivo.

Rico necesita plata, pobre también necesita plata, pero no es mucho, yo les decía a ellos así. Yo no necesito plata mucha, pero yo siquiera voy a sembrar con 1.500 yucas con eso sobrevivo, si yo arranco esto todo ¿yo pa' donde voy o qué siembro? 'ah no usted siembra en el potrero' ¿en el potrero? Que va a sembrar en el potrero plátano, no me justifica. (Joaquín, comunicación personal, 17 de febrero de 2020)

Desde la perspectiva de interculturalidad crítica se parte del reconocimiento de saberes y lógicas otras, construidas por las comunidades como un elemento esencial dentro del proyecto decolonial; Así como reconocer la existencia de racionalidades económicas otras, que son coetáneas con la colonial-modernidad y que históricamente han sido negadas es un paso esencial para avanzar hacia las luchas reivindicativas y afirmativas. En palabras de (Walsh, 2005a)

El reconocimiento y fortalecimiento de lo propio por parte de los grupos históricamente subalternizados es paso esencial en estos procesos de cuestionamiento, transformación y construcción, especialmente en la producción de conocimiento y pensamiento propios, dándolos, como han venido haciendo los movimientos indígenas y afro en el Ecuador, (...) un uso estratégico y claramente político (el pensamiento-otro). (p. 27)

Al respecto, cabe precisar cómo la relación construida con el territorio también da cuenta de la relación con la alimentación y las estrategias de subsistencia que se configuran. Mientras la relación con el territorio se orienta a la cercanía, las estrategias de subsistencia se adecuan a un mejor equilibrio con la naturaleza, favoreciendo su conservación, principio fundamental para la sostenibilidad de la vida. Ahora bien, el mantenimiento de lógicas de vida que atraviesan la experiencia con la naturaleza y el pensamiento de los mayores no es una cuestión estática. Con el paso del tiempo y las distintas influencias del mundo occidental sobre el mundo-aldea se van agrietando las vinculaciones que conectan el pensamiento de la juventud con el pensamiento de sus mayores. Ante esto Joaquín declara cómo en la comunidad la vida y el pensamiento ha ido cambiando.

Eso está cambiando hoy en día en Polines, en Polines no era como de antes, de antes vivimos bien ¿cómo bien? Un solo palabra decía el gobernador también ‘oiga vamos a hacer convite mañana’ Todos vamos pa’ allá ‘vamos a intercambiar trabajo’ ‘vamos pa’ allá’ porque eso también lo vi con mi papá. verdad hacia un trabajo grande, colectivamente un solo día rozaba 7 hectáreas (...) vea un solo día, tenía un corazón bueno. Yo estoy pensando así, porque yo lo vi así, pero hoy (...) no es prestando voluntad, hoy en día así es. (Joaquín, comunicación personal, 17 de febrero de 2020)

La disposición para prestar voluntad y la vocación de un corazón bueno como vehículo que orienta el trabajo comunitario y la búsqueda de un buen vivir va quedando a merced de las rupturas que se dan en lo intergeneracional. Parte de estas rupturas pueden ser leídas a través de la instauración de un nuevo esquema de saber y la orientación de racionalidades de existencia occidental. Mientras anteriormente la educación propia, basada en los saberes tradicionales que ubican la tierra como principal forma de vida, estimulaba la cercanía entre la juventud y sus mayores; en la actualidad, la instauración paralela del proyecto de saber colonial va agrietando estas relaciones y poniendo circular lógicas de existencia que toman distancia del territorio.

6.2 Irrupción de la educación occidental en Polines

Según relató Alirio, para la década de los 80’ en la comunidad de Polines se vivió una situación compleja por la muerte repentina de varios infantes, ante esto tuvieron que salir miembros de la comunidad como él a las zonas urbanas en busca de ayuda. La causa con la que se

relacionarían las muertes, fue, posteriormente, la Tosferina. Para encontrar apoyo en esta materia se tocaron distintas puertas, entre las que se encontraba un grupo de misioneras de la Madre Laura y que se comprometieron en ayudar y visitar la comunidad.

Entonces las hermanas subieron, subió una hermana o dos hermanas... mirar, verdad era cierto. Entonces como las hermanas son siempre, trataron de meter la religión, orar a Dios, adorar la estatua de la virgen, hicieron escuelita. Qué vamos a hacer escuelita, para que un profesor... apenas comenzamos ese proceso de desarrollo de la comunidad. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

La expresión de Avelino "Apenas comenzaba el proceso de desarrollo de la comunidad" haciendo referencia al ingreso de las hermanas de la Madre Laura, encierra varios hitos que se fueron configurando en Polines a partir de dicha visita. De un lado, se vuelve al proyecto histórico de evangelización de sociedades indígenas y, del otro lado, se apertura la primera escuela en Polines. Ambos hitos hacen parte de un subproceso estructural y amplio que alberga el germen de la occidentalización.

Una de las primeras rupturas que ha venido acompañada con la educación occidental en Polines se encuentra relacionado con la modificación de los espacios de aprendizaje. Mientras antaño el lugar para aprender era en el hacer mismo de las labores y practicas territoriales de producción agraria, caza, pesca o actividades como el tejido y demás, la escuela se posiciona como nuevo espacio de referencia para la adquisición de conocimientos.

Esos cambios han dado a través de la educación porque antes la educación era el trabajo, porque ella está explicando que antes el papá le daba como a uno explicar a un estudiante, por ejemplo, si vas a hacer algo por ejemplo ¿Cómo se construye una casa? ahora explican escriba esto, esto, se necesita esto. Antes era así pero verbalmente y en práctica y ellos en práctica hacían el trabajo. (Arlinson, comunicación personal, 15 de enero de 2020).

Como bien describe Walsh (2012) una de las características vitales de la colonialidad del saber viene dada por la centralización del pensamiento Europeo como conocimiento válido, científicamente constituido y superpuesto por sobre otro tipo de conocimientos que adquieren un estatus de inferiorización frente al primero, especialmente por provenir de racionalidades epistémicas no blancas. En este sentido, los conocimientos propios pasan a ser desplazado por el

esquema “formal” del saber occidental, que exige la letra escrita por encima de la palabra actuada; es decir, se relegan los espacios de aprendizaje donde la oralidad se constituye como vehículo para la transmisión de saberes y la puesta en práctica de estos, como el trabajo orientado al bienestar familiar y comunitario, siendo eje de aprehensión.

Se están acabando y estos muchachos no saben pescar, no saben preguntar verdad a ellos y verá; pescan, pero no saben cómo van a matar Zabaleta y uno no era así, uno enseñaban cómo van a sacar Zabaleta, eso tiene su historia como van a pescar; pero hoy en día, vea yo tengo un hijo grande y ni tan siquiera sabe que es anzuelo. (Joaquín, comunicación personal, 17 de febrero de 2020)

Lo anterior permite evidenciar el progresivo desconocimiento por parte de los jóvenes en torno a las prácticas productivas tradicionales de los Embera, actividades cotidianas como pescar y cazar. Los conocimientos que hacen posible estas actividades van quedando relegados a un segundo plano, mientras se insertan a otras dinámicas económicas y comerciales en las que los saberes de los mayores son considerados como un saber obsoleto. De otro lado, es necesario poner en consideración cómo la reducción de la biodiversidad en el territorio también influye en que estas prácticas productivas se ejerzan con menor frecuencia. Las conversaciones casuales y visitas hechas en la comunidad permiten inferir que buena parte de la transmisión de los saberes propios es vehiculizada por dos vías previamente mencionadas, la oralidad y la experiencia transmitida por los mayores a través del hacer.

Al verse reducidas las prácticas productivas por cuenta de distintos factores como la reducción del territorio por presencia de armados, confinamiento por tensiones con fuerza pública, presencia de terreno minados, conflictos con colonos, cambios en las dinámicas territoriales, reducción de especies en los ríos y montañas, progresivamente se van reduciendo los espacios de aprendizaje y transmisión de saberes. Del mismo modo, la introducción de la institución de la escuela occidental al Mundo-Aldea viene acompañada de la puesta en circulación de racionalidades de existencia, que para los mayores de la comunidad son la causa del cambio en el pensamiento de la juventud, un cambio que aparta la mirada del campo, del territorio, para orientarla hacia el pueblo.

Por ejemplo, ¿dónde cambia estudio? ya cambia estudio "si yo no estudio, ya no hay, no consigue recursos" porque hay mayoría están estudiando y ya no le mira un campo siquiera

para sembrar el platanito o la yuquita, no le piensa, todo el mundo ya piensa para el pueblo y no es así de que yo también toco en esa parte no es así. (Joaquín, comunicación personal, 17 de febrero de 2020)

El estudio centra el pensamiento en "conseguir recursos" que responden a lógicas territoriales que toman distancia de saberes orientados por mayores de la comunidad, así mismo se abre paso a procesos de desterritorialización como de reterritorialización. Lo anterior se ve reflejado en la manera en que espacios como el "pueblo", que anteriormente era concebido solo para ir por sal y sobre el cual se tenían distintas prevenciones, pasan a erigirse como el lugar de las aspiraciones de existencia para quienes estudian en la escuela. Los cambios de racionalidad amparados por lógicas que desplazan la tierra como principal forma de existencia, tienen consecuencia directa sobre la gestión de las estrategias de subsistencia y autonomía alimentaria en el territorio, así como en las relaciones de complementariedad y reciprocidad en que hombres y mujeres asumen roles de vocación productiva.

Las parejas que son ancianitos ellos siguen trabajando y algunos, aun siendo estudiantes, unos poquitos siembran plátano, unos que otros van a pescar, pero la mayoría ahora jugar balón, salen de aquí... balón y balón y entonces llega a la casa, tienen su mujer no tiene que comer, ahora acaba de jugar, tiene su mujer y está estudiando entonces ¿Quién está buscando comida en la casa? la pelea de las parejas hoy en día. (Aureliana, comunicación personal, 20 de febrero de 2020)

El surgimiento de nuevas racionalidades en el Mundo-Aldea es algo que debe ser tomado con cautela, en especial, cuando hay que diferenciar qué racionalidades son producto del mismo movimiento y vida comunitaria a lo largo del tiempo y cuáles son impuestas y emergen propiamente del relacionamiento desigual con occidente. Aureliana, relata desde su experiencia, cómo ha visto el mismo cambio en el pensamiento de las mujeres a partir del paso por la escuela y las idas al pueblo.

Todo es conocimiento que uno sale al pueblo, llegan maestros que no son indígenas y enseña que uno tiene derechos, que la mujer también tiene derecho que todos somos iguales que hay una diferencia entre hombre y mujer pero no solo de sexo, solo de tener hijos, cierto, todas esas comparaciones, educación va dando eso, entonces la juventud dice "ve ahora no voy a quedar criando solo hijos, voy a estudiar" a que ahora la mujer indígena

no podía coger un cargo, ellos dicen "ve ahora yo puedo coger cargo, puedo ser maestra, puedo ser enfermera, una doctora, una médica, de lo que sea una secretaria, una gobernadora, yo lo puedo también hacer" cierto, todo ese pensamientos a base que van estudiando o van saliendo al pueblo todo se va llenando en la cabeza de la Embera, Embera dice "yo que me voy por allá a ese monte para que me pique una culebra". (Aureliana, comunicación personal, 20 de febrero de 2020)

La promoción y defensa de derechos como los adscritos a la "igualdad de género" tienden a tener dos características contradictorias en contextos comunitarios. Segato (2010) ubica esta contradicción en la modernidad, la cual opera a través de los estados coloniales. Mientras se promueve la "universalización de derechos ciudadanos" como mecanismos para sortear la distribución desigual del poder entre hombres y mujeres, orientando una relación entre iguales, desconoce su participación histórica en la construcción de las jerarquías de género. Así, "El estado entrega con una mano lo que ya retiró con la otra" (p. 5).

De igual forma las contracciones que alberga la promoción de "derechos igualitarios" también pueden verse reflejadas de la siguiente manera. Primero, se introducen reivindicaciones que son acogidas por algunos colectivos, fundamentalmente los de mujeres, que efectivamente se encuentran sujetas a formas de patriarcados comunitarios que con el tiempo se han ido jerarquizando y por lo cual demandan una mayor participación en la vida comunitaria; por otro lado, niegan el ejercicio de los mismos derechos al no detenerse a reflexionar sobre las particularidades en las relaciones de género configuradas en el Mundo-Aldea. Segundo, de manera simultánea se dejan a un lado las causas reivindicativas que, en espacios microterritoriales, son demandadas por el colectivo de mujeres, así como las formas de feminismos comunitarios establecidas y construidas en torno a lugares por fuera de la esfera pública, lugares que cada vez más enfrentan la tendencia a su despolitización por la superposición de lo público.

Partiendo de lo anterior, se reconoce que la introducción de saberes occidentales al territorio de Polines, sin que se den propiamente en un escenario de diálogo horizontal, incide en la apropiación de lo externo como saber único y la depreciación de los saberes propios. Asimismo, bajo la lógica de la matriz colonial del poder, en funcionamiento de ejes estructurantes como la colonialidad del saber y el ser a través de la educación occidental, se acaba por reproducir racionalidades que no conversan con sistemas de vida alimentarios que anteceden la vida

comunitaria, particularmente los que se encuentran asociados a estrategias y prácticas de subsistencia en las que, a través de actividades como producción agrícola, la caza y la pesca se gestiona la vida en el territorio.

Aunado a la educación occidental, la presión que se ejerce sobre el territorio por medio de actores armados e intereses de capital que se orienta a la mercantilización de la naturaleza, se va resquebrajando el pensamiento propio y se rompe con las lógicas de vida comunitaria. Las nociones propias del buen vivir, las experiencias cercanas con el campo, y la relación de continuidades entre la naturaleza, la vida comunitaria y espiritual, dejan de estar en el centro del Mundo-Aldea pues son negadas de manera recurrente.

6.3 Cambio de pensamiento

En Polines, los cambios en las estrategias de subsistencia de vida de quienes habitan el territorio no son ajenos a las experiencias vitales del Colectivo de los hombres y el Colectivo de las mujeres. La vida comunitaria y las relaciones de complementariedad entre lo femenino y lo masculino, expresadas en las prácticas productivas y las tareas cotidianas, tienen entre sus nichos comunes, el pensamiento. Parte de los cambios en los medios de subsistencia guarda relación con la inversión de lógicas comunitarias, pasando de lo colectivo a lo individual. De esta manera lo expresa Alirio al momento de exponer algunas razones que lo han llevado a conservar ciertas distancias con el proceso organizativo llevado actualmente en la comunidad.

Si voy allá me pongo a alegar con esos locos que no se acomodan, no miran la realidad de la sociedad de Polines sino individual. Nosotros antes pensábamos colectivo, si compraban más tierra, vamos a repartir. Pero hoy en día dicen ‘si compramos tierra pa’ arrendar’ Ellos la arriendan ahí mismo. Entonces a uno se le quitó ese impulso, pues, cierto. Dice uno, no compramos una tierra pa’ arrendarlo ¡no! mejor quedémonos quietos. Y así, así van. Eso es lo que está pasando aquí últimamente. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

La inversión de las lógicas comunitarias acarrea consigo consecuencias en distintos ámbitos de la existencia, entre ellas la relación con el territorio y las aspiraciones de vida que se van tejiendo: “Jarapanua “ mura nekabanua mau karea, mu bia baita, mura mingakira bua, maumba motoda edakirabua carroda aba daya kauea batauda,mua kangabua bolso achentada, noventada”

edebara mu wuawuarazida nekabazida. Ya maundru kirincha panu jommauba kapurea krinkiade” (María Elisa, comunicación personal, 15 de enero de 2020).

Dicen ‘yo estoy estudiando para algo, para mejor la calidad de vida, yo quiero trabajar, con eso quiero yo comprar una moto un carro yo no sé qué, quiero un bolso de ochenta, de noventa’ y mis hijos que han estudiado también. Ya todos piensan eso como el estilo de los blancos ya. (María Elisa, Traducción de comunicación personal, 15 de enero de 2020)

Concebir la renta de una porción del territorio supone cambios profundos en las formas de habitar, ser y estar, tanto por hombres como por mujeres y en sus formas particulares de relacionarse. En este caso puntual se relata, por parte de Alirio, la renta de una porción de territorio que fue anexado al resguardo a partir de la consecución de su ampliación gracias al proceso organizativo de la comunidad.

Aquí, las mujeres tienen... pues de esa era las mujeres consiguieron esa finca pa’ allá, eso es de mujeres [Señala área del resguardo]. Las mujeres tienen una finca ahí. Eso lo conseguimos nosotros cuando nosotros andábamos. Se les dio a las mujeres y las mujeres este año lo arrendaron. Entonces mira como que no quieren trabajar, no quieren responsabilidades. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

Lo anterior refleja la introducción de otras lógicas de relacionamiento que no recaen exclusivamente sobre el Colectivo de las mujeres puesto que los hombres también se encuentran atravesados por estos cambios. Muchos han dejado de labrar la tierra propia para pasar a hacerlo en fincas circunvecinas como Jornaleros. Si bien jornalear es una práctica que existe desde hace mucho en Polines, con el paso del tiempo ha pasado a convertirse para algunos habitantes de la comunidad, como su principal fuente de sustento y no un trabajo complementario como anteriormente llegó a serlo. Los cambios en este sentido son más que un tránsito armonioso, en lugar de ello, son efectos de hechos disruptivos que se inscriben en estructuras de poder globales que se recrean de manera particular en escenarios microterritoriales.

Así pues, la inversión de lógicas de existencia Colectivo/individual y sus implicaciones sobre distintos ámbitos de existencia, incluida también las relaciones de complementariedad entre hombres y mujeres y sus relaciones territoriales, obedece a la invasión multifactorial ejercida y que presiona al Mundo-Aldea: “Daira jawua jomma amba awuarazia, mawua unduwua mua, ya

zorara krinkiara idabi wana, ya kaureara babara amba numina iyabu krinkiade, mau krinkiada jidawa” (María Elisa, comunicación personal, 15 de enero de 2020).

Nosotros así todos unidos se cambió, así lo he visto, ya los pensamientos de nuestros viejos los dejamos, entonces ya estamos junto con los capunía en el mismo pensamiento, ya cogimos ese pensamiento. (María Elisa, Traducción de comunicación personal, 15 de enero de 2020)

Ahora bien, en las generaciones más jóvenes de la comunidad, jornalear, no se visualiza como una alternativa cercana, pues con ellos, los cambios en la relación con las estrategias de subsistencia y el territorio mismo parecen tener grietas distintas. Para Aureliana, la disrupción que se ha dado con las prácticas productivas y el relacionamiento ancestral con el territorio en los jóvenes se presenta a partir de su inclusión en la escuela.

El cambio que ha ido cada día en nuestra comunidad es que un indígena que se pone a estudiar entonces dice ‘yo no voy a ir a traer leña, yo no voy a rozar para maíz, eso cansa mucho sembrando, yo no voy a sembrar plátano’ (...) Así piensa la juventud de ahora y, las mujeres, que yo no tengo que criar marranos porque yo estoy estudiando, estoy esperando a que me den trabajo, trabajo y sino mejor me voy a quedar en la casa. (Aureliana, comunicación personal, 20 de febrero de 2020)

La percepción de miembros de la comunidad da cuenta de cómo los cambios en las estrategias de subsistencia no se reducen únicamente a que en Polines, sus habitantes pasen de trabajar la tierra de manera colectiva mediante el convite; sino que se circunscriben a formas de trabajo asalariado mal pagado como jornalear. Mayores de la comunidad sienten que la juventud comienza a visualizar su vida más en el pueblo que en el campo, lo que da lugar a tensiones entre mayores que intentan transmitir su propia experiencia para que retomen la cercanía con el territorio mientras persiste en algunos jóvenes el proyecto de hacer la vida por fuera de la comunidad.

Alla en campo, ayer me decían mis hijos ‘no consígueme una casa en pueblo’ y yo le decía ¿cómo? ¿Y casa pa’ que en pueblo? ‘no pa’ yo estudiar, consígueme una casa arrendado y yo voy a cambiar mi experiencia ahí’ y yo me pensé eh este muchacho mejor dicho va a cambiar la experiencia allá, entonces yo le dije ‘para cambiar la experiencia sábado y domingo estudie sábado; lunes y martes coja la rulita y vaya limpie cacaíto y ahí va a

cambiar su experiencia' ¿qué gana uno vivir en pueblo? ¿luz dónde va? ¿agua dónde va? ¿comida y no hay plata? 'no yo quiero vivir en pueblo' quiere vivir en pueblo y yo le dije 'yo tengo finca, 8 hectáreas y medias sin tocar allá, entonces ¿por qué no va para allá?' yo les digo "así vayan pa' allá, vaya siempre platanito, vaya consigue marranito allá". (Joaquín, comunicación personal, 17 de febrero de 2020)

El cambio de racionalidades también implica que las preocupaciones cotidianas pasen a ser otras. En otros tiempos la vida transcurría con el reconocimiento de los saberes del calendario ecológico que iban marcando el paso mismo de las ocupaciones, en términos de periodos de siembra, cosecha, caza, cortar madera e incluso tiempos de bajar al río a bañarse en luna llena para ser Emberas trabajadores. Ahora se percibe que el interés cotidiano ha mutado y, entre tanto, no hay quién se preocupe por la alimentación.

Yo creo que ahora hace 17 años los hombres se preocupaban más por la alimentación, se iban a trabajar a limpiar platanito, otros iban a pescar, otros que son ganadero empezaban a limpiar potreros, otros aserradores iban a aserrar, otros iban a limpiar plátanos, sembrar maíz y hacían un trabajo de todos los días. (Aureliana, comunicación personal, 20 de febrero de 2020)

En este mismo sentido Alirio refiere:

Es que los jóvenes hoy en día no interesa, porque es que uno dueño de finca hay que mira alambre, los postes, que ir contar los animales, darle vueltas. No quieren, no quieren trabajar. Arrendarlos. Entonces, arrendaron en 5 millones y repartieron de a millón. Eso se acabó hace miles de años, pa' dos años. Y así está mucha gente aquí. Es que todos están, menos yo. Yo sí no arriendo mi territa. Que hay una diferencia grande. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

Estos cambios se fundamentan para Joaquín y Aureliana, en la búsqueda de una única experiencia, la cual se ubican por fuera de la comunidad. "Pero si uno piensa un solo camino, yo voy a estudiar y ya no mira para el campo, ya hay muchas culebra, hay muchas avispas, ya no quiero. Ahí está cambiando estudio" (Joaquín, comunicación personal, 17 de febrero de 2020).

Las aspiraciones de vivir en el pueblo e inscribirse en otro tipo de experiencias, acaban por cristalizarse en el olvido de saberes de transmisión intergeneracional. La ruptura con estos saberes

y racionalidades ancestrales también es el agrietamiento de las relaciones con el territorio. El pillaje de los sistemas de vida comunitarios a partir de la superposición de racionalidades foráneas influye sobre los mismos roles de liderazgos que hombres y mujeres asumen frente al proceso organizativo.

Por eso, yo vengo diciéndole a las organizaciones de derechos humanos que nosotros si no le metemos... esto con seriedad verdaderamente... es que la organización también es como los jóvenes no actúan, ellos no actúan. Ellos apenas piensan lo que es colectivo para ello... individual para ellos, los servicios no más; pero si pensáramos a fondo el problema real, nosotros tenemos muchos problemas, muchos problemas. (Alirio, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019)

El cambio de pensamiento alrededor de la vocación en los liderazgos comunitarios da lugar al tránsito de un liderazgo compartido, en donde los intereses colectivos se superponen a los individuales y los saberes tradicionales se complementan para favorecer las luchas colectivas, para pasar a formas de liderazgo individualistas y competitivos, desplazando el pensamiento propio. La reducción de posibilidades de existencia impone con mayor agresividad la reducción de alternativas de elegir entre la experiencia del campo y la del pueblo. Ante las distintas presiones, se altera la trama comunitaria que permite las relaciones de complementariedad entre hombres y mujeres, más en un escenario donde la competitividad e individualidad deslocaliza la solidaridad que caracterizaba la agencia de estrategias y redes de subsistencia en el territorio.

Capítulo siete: Prestar voluntad: En búsqueda de caminos para la soberanía alimentaria y el buen vivir en Polines

Llegados a este punto, más que pretender limitar al plano reflexivo las complejidades y matices de la realidad comunitaria aquí relatada, el camino recorrido es la invitación a emitir un grito que permita idear formas de contribuir a luchas reivindicativas y afirmativas de existencias que son coetáneas con el llamado “mundo moderno” y que perviven pese a relaciones asimétricas de poderes coloniales que las niegan. Estos poderes ejercen presión sobre territorios ancestrales y el pensamiento propio de pueblos originarios, espacios comunes de reproducción de tipos particulares de ser, hacer y estar en el mundo. Como bien lo manifiesta Walsh (2017) refiriéndose al grito como acto de lucha y resistencia:

Los gritos no son solo reacciones y expresiones de susto. Son también mecanismos, estrategias y acciones de lucha, rebeldía, resistencia, desobediencia, insurgencia, ruptura y transgresión ante la condición impuesta de silenciamiento, ante los intentos de silenciar y ante los silencios —impuestos y estratégicos— acumulados. (p. 25)

Romper con los silencios que sostienen la subalternización de grupos sociales históricamente racializados y excluidos de los espacios de poder, es también una cuestión política por la defensa de otros tipos de existencia. En el caso particular de Polines, este grito implica el cruce de las voces entre mayores de la comunidad y la juventud que hoy es convocada a continuar el proceso organizativo, así como la defensa del territorio y las formas de vida que allí se reproducen.

En este sentido, la escritura de este apartado tuvo como finalidad proponer consideraciones claves para pensar un modelo de acompañamiento que, desde la intervención social, contribuya a dilucidar puntos de partida para que circulen en los espacios comunitarios de Polines cuestiones como la recuperación de saberes y prácticas en favor de la soberanía y autonomía alimentaria. De igual manera, es imperativo reconocer que las condiciones de dominación impuestas en la actualidad demandan replantear las formas de lucha por la defensa del territorio y la vida, apelando tanto al pensamiento de los y las mayores, como a las otras formas de saber que son apropiadas y subjetivadas por la juventud en su tránsito por espacios como el pueblo, la escuela y las propias dinámicas de desterritorialización y reterritorialización vivenciadas en el Resguardo.

Con respecto a la noción de modelo, Viscarret (2014) desde una perspectiva epistemológica, plantea cómo una forma de representar la realidad, parte justamente de preceptos teóricos para hacer lectura de hechos y situaciones delimitados dentro de un objeto de estudio específico. En este entendido, el modelo trata de dos cuestiones:

Una idealización, en cuanto que muestra las condiciones perfectas en las que se produce el fenómeno o el sistema; y (...) una aproximación esquematizada de este campo de estudio; es decir, no intenta representar la realidad como tal, sino sólo aquellos aspectos o variables más importantes y significativos. Además, la realidad está en un proceso de cambio constante. (p. 64)

En campos profesionales inscritos en la acción social, como es el caso del Trabajo Social, circulan otros aspectos claves a la hora de proponer un modelo. Según indica Hill (1986, citado por Viscarret 2014), “[concibe] el modelo en Trabajo Social como algo simbólico que puede consistir en un conjunto de principios de acción relativos a un campo definido de fenómenos o de experiencia” (p. 66). Continúa Viscarret (2014) indicando “el concepto de modelo no abarca sólo los ¿cómo? del Trabajo Social, sino también sus cuándo, dónde, para qué y por qué” (p. 66). Cabría la pena incluir como interrogante ¿Quién? O ¿Quiénes? En referencia a la lectura y concepción subjetiva e histórica de las y los sujetos con quienes se pretende dilucidar desde lo colectivo un modelo de intervención social.

Cabe indicar que el modelo aquí propuesto se relaciona directamente con el desarrollo del proceso investigativo, especialmente cuando se parte de la interculturalidad como base articuladora de conocimientos y reflexiones tejidas colectivamente, lo que abre paso para que los intervinientes de dicho proceso puedan ejercer de manera paralela a la investigación, acciones alternativas que se orientan al desmonte de estructuras de poder colonial instaladas en dinámicas sociales. De esta manera Walsh (2007, citada en Álvarez, 2012) refiere que: “Cuando hablamos de interculturalidad, entendemos que no es solo un concepto para rescatar la interrelación, sino que significa también procesos de construcción de conocimientos con los “otros”, de prácticas políticas y ejercicio de poder social desde la diferencia” (p. 274). Dicho lo anterior, se parte por el abordaje de la interculturalidad, otra vez, como referente estructurante en el ejercicio de apuestas sociales tendientes a la descolonización.

De igual manera, el ejercicio investigativo dejó aprendizajes claves que, además de alimentar la intervención social, logró propiciar por sí mismo transformaciones importantes. El diálogo con quienes participaron en la investigación contribuyó a un ejercicio de relectura crítica sobre la propia historia comunitaria, así como a la toma de consciencia sobre distancias existentes entre el pensamiento que, en su momento guio a los y las mayores de Polines, frente al que hoy guía a los más jóvenes. Así mismo, quien hizo las veces de promotor del ejercicio de investigación y decanta estas líneas, se vio abocado a mutaciones profundas, no solo en la forma de concebir la intervención social, sino también, la identificación de una necesaria actitud introspectiva y crítica de cara al establecimiento de vínculos horizontales, siendo consciente de la facilidad con la que se cae en lugares comunes de poder colonial y corregir según corresponde.

Ya para la descripción de la empresa propuesta en este apartado final, se plantean dos momentos. En primer lugar, se reflexiona en torno a la pertinencia y contribución de la interculturalidad crítica como perspectiva epistemológica necesaria para el abordaje de estas cuestiones, especialmente desde apuestas pedagógicas disidentes frente a formas estructurales de poder; en segundo lugar, se analizan las dimensiones de la intervención social de manera situada, atendiendo a las particularidades que implica la comprensión de asuntos contextuales, ontológicos, ético-políticos y metodológicos.

De manera transversal se considera la influencia simultánea de la acción investigativa en la germinación de la propuesta; así como las relaciones de género comunitarias, toda vez que, como lo permite decantar la investigación, estas deben ser comprendidas como vector de análisis estructurante dentro de dinámicas de poder que en el Mundo-Aldea adquieren formas alternas, compuestas por tensiones y contradicciones asociadas a la jerarquización inducida desde occidente.

7.1 Interculturalidad crítica y soberanía alimentaria

Cavilar un modelo de intervención que parte desde la perspectiva de la “Interculturalidad Crítica” no emerge como efecto consecuente del proceso investigativo; contrario a esto, desde los primeros contactos con habitantes de Polines, se hizo posible registrar que las complejidades de la vida comunitaria del Resguardo trascienden un escueto enfoque de “inclusión social”, afincado en las “buenas intenciones” de asistir a un grupo poblacional étnico por su aparente

“vulnerabilidad”; de manera que, el diálogo con las y los mayores de Polines propicio reconocer que la historia colectiva de quienes moran la Serranía del Abibe, pervive allí por su capacidad de agencia y de re-existir en un territorio que es disputado material y simbólicamente.

Por tanto, la interculturalidad crítica es asumida, no solo en una dimensión teórica, sino también, como parte de un proyecto político que tiende a la construcción conjunta entre otros y otras, reconoce la diversidad de identidades culturales e interpela relaciones de poder imbricadas entre racionalidades y lógicas diversas, denunciando la posición hegemónica de unas y la exclusión de otras que son denominadas como “minoritarias” (Walsh, 2012). El Resguardo de Polines no es ajeno a los impactos del establecimiento de estructuras de poder de origen colonial. La intrusión de racionalidades basadas en ideologías individualistas a través de la educación occidental, así como el traslape de intereses económicos y la presencia de actores armados no son hechos circunstanciales, más bien, obedecen a lógicas de poder estructural que tienden a la homogeneización de formas alternas de existencia.

Sobre la Interculturalidad Crítica, Walsh (2012) dice que esta:

Debe ser entendida como designio y propuesta de sociedad, como proyecto político, social, epistémico y ético dirigido a la transformación estructural y sociohistórica, y asentado en la construcción entre todos de condiciones – de saber, ser, poder y de la vida misma –, de sociedad, Estado y país radicalmente distintos. (p. 73)

En consonancia con lo dicho, acoger de manera simultánea la investigación y la intervención social es coherente con la interculturalidad crítica, en tanto que, desde esta perspectiva, la intervención se encarna en una apuesta política y ética que centra el verbo; es decir, la acción en sujetos individuales y colectivos que de manera conjunta construyen y defienden otros modos de vida. Es así como se entiende que el ejercicio investigativo y la intervención, buscan decantar y deconstruir estructuras foráneas que son presentadas como naturales, como las relaciones de género binarias que yuxtaponen a hombres y mujeres. Para la apuesta particular que nos asiste en este modelo, develar las estructuras de poder presentes en Polines es un paso concomitante a la construcción colectiva de estrategias para el fortalecimiento de la soberanía y autonomía alimentaria, asumiendo la participación complementaria de hombres y mujeres en los sistemas alimentarios locales como una ruptura con las lógicas de poder patriarcal de occidente.

Con respecto a la clasificación de los sujetos por medio del género, Segato (2013) expone que, previo a la colonización, ya existían en los pueblos originarios formas de organización social que podrían ser consideradas como relaciones de género, según la asignación de ciertas características a hombres y mujeres. En estas formas de organización social se pone de presente un sistema patriarcal de baja intensidad que, como ya fue mencionado, se caracteriza por una relación jerárquica favorable a los hombres, pero que no implica la exclusión de relaciones complementarias de estos, con las mujeres y la configuración de espacios de poder político distintos a la yuxtaposición público/privado.

Cuando se menciona entonces, interpelar las estructuras de poder, estas no se reducen al relacionamiento entre los habitantes de Polines con actores externos a la comunidad en términos espaciales, también incluye la existencia de patrones de poder colonial introducidos en las relaciones internas, como es el caso de los roles que se delegan entre hombres y mujeres. Estas estructuras de poder también hacen parte de procesos históricos y globales que no están por fuera del universo de interacciones humanas en Polines.

Desde una lectura intercultural de la realidad, avanzar en este modelo implica apelar al pensamiento propio y las formas de hacer y ser que caracterizan a los Embera Eyabida de Polines, respetando y reconociendo los conocimientos ancestrales que giran en torno a la siembra, a la pesca, a la caza y a los vínculos con el territorio. A partir de la interculturalidad se le apuesta al reconocimiento de formas de re-existencia que caracterizan a un territorio y sus habitantes para vehicular cambios y transformaciones profundas, donde se interpielen estructuras de poder que excluyen economías distintas al modelo capitalista global.

Parte de lo referido hasta este punto puede verse reflejado en las reflexiones y propuestas de Liliana Guaseruca, quien, como comunera de Polines, pone de presente la necesidad de rescatar a jóvenes de la comunidad del asedio de reclutamiento de actores armados y acercarlos al pensamiento de los mayores:

Daiba kirinkia panua dai amba minga wada kirinkia aba... jawua zobia, jawua amba minga wanaida, mawuera ida mawua kirinkia panu edebara maumnebemara mawua oda e, maukarea idi kirinkia chu odaida yatabeda bemakiraka dayira wuawua punga bana kaide wanae bamarea, jawua mecha punga atedaebamarea, mawua kirinkia panu दौर edebara jomrainu kirinkia abarika beamarea, dayirara zoraraba kirinkia diadamarea dayira

wuawuarada dayira druade menacha bukarea, zorara menacha, edebara jomma iyabau kirinkia zeea. (Liliana Guaseruca, comunicación personal, 18 de enero de 2020).

Mientras que nosotros pensamos que vayamos trabajando en unido en un solo pensamiento (...) así con alegría, que vayamos trabajando junto así, entonces hoy pensamos así y de eso no lo hacen así, entonces yo hoy pienso que lo hagamos como estábamos antes que nuestros hijos no vayan con los grupos armados, que no carguen tanto el arma así, así pensamos nosotros y que demos entre todo el mismo pensamiento, que nuestras sabias aconsejen a nuestros niños porque en la comunidad existen mucho, muchas sabios, y algunos no llegan al mismo acuerdo. (Liliana Guaseruca, traducción de comunicación personal, 18 de enero de 2020).

Según lo dicho por Guaseruca, existe en Polines la necesidad de “re-tejer” un solo pensamiento, para lo cual es indispensable el consejo de sabias y sabios de la comunidad. Dicho de otro modo, “re-existir” y “re-tejer” el pensamiento, pasa por la puesta en circulación de saberes locales, mismos que en lugar de ser puestos en interacción horizontal con otras formas de saber, tienden a ser negados en espacios “formales” de enseñanza (escuela, universidad, instituciones, etc.).

De otro lado, Walsh (2009) diferencia tres perspectivas a partir de las cuales se aborda la interculturalidad: Relacional, Funcional y Crítica. Las dos primeras, relacional y funcional, se caracterizan por ocultar o minimizar las desigualdades y asimetrías sociales, no abordando las causas estructurales de relaciones de dominación y, en el caso puntual de la segunda, se termina siendo funcional al modelo neoliberal, pues, administra la diferencia para luego vaciarla de significado efectivo

La interculturalidad crítica denuncia las causas de relaciones sociales asimétricas, hace un reconocimiento de que “La diferencia se constituye dentro de una estructura y matriz colonial de poder racializado y jerarquizado” (Walsh, 2009, p. 7). Esta perspectiva se inscribe como parte de un proyecto y proceso que se construye desde la gente, develando los arreglos de poder y promoviendo el reconocimiento de otros modos de saber, ser, poder y vivir distinto.

En diálogo con lo anterior, Estermann (2014) plantea “Una interculturalidad como herramienta crítica y emancipadora tiene que apuntar a una reflexión en torno a los grandes

parámetros del pensamiento crítico: clase social, identidad (y diversidad) cultural-religiosa y género” (p. 38). La soberanía alimentaria como forma de re-existencia en el territorio no se distancia en modo alguno, al reconocer puntos de encuentros y desencuentros entre hombres y mujeres, sujetos que la hacen posible y tejen entre sí formas de relacionamiento que se encuentran condicionadas por procesos históricos amplios y patrones culturales que no son estáticos, sino que, a lo largo del tiempo van integrando nuevos símbolos y significados que orientan la vida y las formas de habitar el territorio.

El presente modelo de acompañamiento comunitario guarda entre sus fines profundizar en relaciones de complementariedad entre hombres y mujeres del resguardo Embera de Polines, en torno a la soberanía alimentaria. Con esto no se busca anular las diferencias existentes entre ambos, representándolos como seres binarios o yuxtapuestos. La empresa aquí propuesta propende por el reconocimiento de las diferencias que componen el ser hombre y el ser mujer, destacando la diversidad como potencial, pero también interpelando las relaciones asimétricas existentes.

Acotando, la soberanía alimentaria tiene un papel importante como estrategia reivindicativa en las formas de resistir y re-existir en territorios históricamente afectados por el conflicto armado, así como sometidos ante la marginalidad por la presencia diferenciada del Estado, la disputa territorial con actores armados que condicionan la actividad de las personas o la mixtura entre ambas situaciones. Dentro de las prácticas de subsistencia que tributan hacia la soberanía alimentaria en contextos comunitarios, es posible evidenciar que las mujeres no son un actor pasivo, por cuanto aportan su visión y trabajo a la consolidación de dichos procesos.

El punto de partida aquí vislumbrado no se distancia en modo alguno de la construcción conjunta con la comunidad de Polines, son justamente ellos y ellas quienes pondrán nombre a lo que para sí mismos significa la soberanía alimentaria y los caminos a construir para avanzar hacia ella.

7.2 Rol del “profesional” que “acompaña”

Ante la necesidad de mantener una coherencia epistémica y ontológica desde la interculturalidad crítica, es imperativo asumir un posicionamiento reflexivo con respecto al lugar ocupado por el “profesional” vinculado a esta perspectiva y modelo de intervención social. En este sentido, se considera que el rol a ser asumido es de Participante dentro de un proceso colectivo

que está por encima de centralizar la figura de perfiles “profesionales” y que, sus interacciones con la comunidad son guiadas por la horizontalidad en las relaciones de poder, así como una actitud comprensiva y dialogante con la diversidad cultural, espiritual, de saberes y modos de vida.

A partir del mismo proceso investigativo se dio la apertura de ejercicios reflexivos en estos asuntos, lo que a su vez generó aprendizajes y experiencias dialécticas en la investigación-intervención. Dentro de los aprendizajes por destacar se ha hecho mención en varios pasajes del presente informe a la actitud autocrítica de los lugares de “supuesto saber” y los riesgos que implica caer con cierta facilidad en zonas comunes de poder colonial.

Frente a lo anterior, Vásquez (2002, citado en León, 2007) con base en la experiencia de intervención social con comunidades indígenas en el trapezio amazónico, ha denominado como “Competencia Intercultural” a la disposición comprensiva de profesionales que se articulan a dinámicas de acompañamiento comunitario. Dicha competencia busca aproximarse de forma genuina a las diferencias y lógicas de vida que comparten sujetos colectivos sustancialmente diversos. De tal manera que:

Lo que aquí entendemos por competencia intercultural es “una relación que se establece entre sujetos diferentes (...) que permite a los profesionales ser capaces de comunicarse con el otro diferente, para lograr captar los significados que se otorgan a los elementos que se comparten (...), teniendo en cuenta que comprender, desde la óptica intercultural, equivale a identificar las razones que explican el comportamiento del otro, sin que esto implique aceptar, justificar y/o descalificar automáticamente sus razones”. (p. 203)

De este modo se procura por el establecimiento de encuentros dialógicos para recrear una trama social que le apuesta la interculturalidad como proyecto político y decolonial, de la cual, quien se desempeña como profesional social y se interesa en estos procesos, es un participante y no quien determina el camino a recorrer o el punto de llegada. Partiendo de este mismo enfoque, Álvarez (2012) asigna para la formación de profesiones sociales la promoción de habilidades de reconocimiento de “la movilidad e intersubjetividad en la intervención (...) social, (...) capacidad para establecer relaciones horizontales, equitativas, comprometerse con la promoción de espacios de construcción de ciudadanía y fortalecer una cultura de respeto [respeto] a los derechos humanos en la pluralidad y diversidad” (pp. 203-204).

En concordancia con lo expresado por Álvarez (2012), las labores de campo llevadas a cabo en Polines, explicitaron la necesidad de generar relaciones horizontales en el ámbito comunitario mediante ejercicios reflexivos continuos, en dichos ejercicios la competencia intercultural y la vocación por intercambiar saberes, implica habilidades dinámicas y en constante movimiento. La lógica del establecimiento de relaciones en este escenario guarda un sentido colectivo de los modos de vida, pero también de la diversidad que habita internamente entre quienes integran la comunidad.

En este marco, comprender la realidad desde una óptica intercultural pasa por aprender los significados que quienes habitan Polines le atribuyen al territorio, a los alimentos, a la espiritualidad y a los distintos actores con los que interactúan. Esto también abarca registrar con claridad los distintos lugares de enunciación dentro de la misma trama comunitaria; es decir, aprender y conocer la realidad desde la visión de los mayores y la memoria de sus ancestros; aprender y conocer la realidad narrada por líderes y líderes activos en el proceso organizativo y el gobierno propio; aprender y conocer la realidad desde las vivencias de las generaciones más jóvenes de la comunidad que atraviesan por nuevos retos, que conviven en tensión con sus mayores y con un medio que les impone la renuncia a las relaciones de ancestralidad y saberes propios para insertarlos al “esquema civilizatorio” de occidente.

Resumiendo lo planteado, ante el universo complejo de las interacciones humanas en los espacios comunitarios y la pertinencia de que sean los mismos colectivos sociales, quienes guíen y direccionen los caminos posibles para gestar otras formas de Resistencia y Re-existencia, es necesario delegar al profesional un rol de participante dentro del engranaje comunitario, constituyéndose, pues, en alguien que, retomando las palabras de Joaquín, también presta su voluntad al servicio de un bienestar colectivo que, como parte de su movimiento interior, se construye y reconstruye mediante la congregación de múltiples voluntades.

7.3 Dimensión contextual

Acercarse a entender las dinámicas contextuales y territoriales de Polines no es una labor posterior al proceso investigativo; contrario a ello, los recorridos por el territorio y el diálogo con integrantes de la comunidad, resultan ser aproximaciones sensitivas a la realidad local. Lo anterior es un primer paso para, desde un sentido humano, comprender que existen tensiones territoriales y

sociales que afectan la vida de los habitantes del resguardo e inciden sobre labores cotidianas como la siembra, cuidado de cultivos, actividades de caza, pesca, entre otras que tienden a la soberanía alimentaria y se orientan al aseguramiento de los medios de vida.

Algunos de los conflictos vivenciados en la comunidad se encuentran vinculados a la historia de colonización territorial en la región de Urabá, pero también a las dinámicas de poblamiento de la misma comunidad y la memoria que aún se conserva en este aspecto. Así mismo, la intervención de instituciones de poder colonial, estatal y no estatal, generan rupturas en las relaciones intergeneracionales y transforman los liderazgos colectivos en intereses particulares.

Adicionalmente, las características agrarias de los suelos del resguardo indígena de Polines presentan limitaciones importantes y el río ha perdido su caudal, lo que algunos mayores interpretan como un cansancio de la tierra y un estado de enfermedad del río por lo que ambos, tierra y río, requieren ser cuidados.

Otro de los conflictos territoriales que pueden ser rastreados, vienen dados por la ubicación y corredores geoestratégicos de la Serranía del Abibe, lo cual atrae el interés de grupos armados por el control de economías ilegales. A través de la Serranía del Abibe es posible comunicar con el Nudo de Paramillo, región altamente selvática y montañosa que conecta los departamentos de Córdoba, Antioquía y Chocó, con relación a este último se ofrece una salida hacia el mar pacífico. En esta área, Serranía del Abibe y Nudo de Paramillo, se presentan prácticas de deforestación para liberación de suelos que son empleados para cultivos con fines de uso ilícito y se aprovecha las características selváticas del terreno para tráfico de drogas y armas (Aramburo Siegert, 2009; Coordinación (Cabildo Mayor Indígena de Chigorodó, 2018; Coordinación Colombia Europa Estados Unidos -Nodo Antioquia, Asociación de víctimas y sobrevivientes del Nordeste Antioqueño, Corporación Jurídica Libertad, Fundación Sumapaz, 2017).

Se puede señalar que, comprender las características contextuales del territorio no se reduce a generar un compendio de datos, pues, también incluye aproximaciones sensitivas a la forma particular en que múltiples variables influyen en la vida comunitaria y generan rupturas con los modos de vida, lo que trasciende de un registro académico tradicional.

7.4 Dimensión ontológica

El modelo se encuentra dirigido de forma directa a hombres y mujeres de la etnia Embera Eyabida del resguardo indígena Polines. Las personas participantes del proceso son asumidas como sujetos que transitan constantemente entre lo individual y lo colectivo, con procesos intrínsecos de identidad y pertenencia, siendo actores que configuran formas propias de habitar y permanecer en el territorio. Los hombres y mujeres de Polines son portadores de conocimientos propios que en la cotidianidad se emplean en actividades productivas que permiten asegurar los medios de vida (siembra, pesca, caza, avicultura, fabricación de cesterías y otras artesanías).

Concebir a las personas moradoras de Polines como sujetos singular y colectivamente diversos, es aventurarse a reconocer la existencia de lo que Álvarez (2012) nombra Ciudadanías Interculturales; es decir:

Tiene que ver con la vinculación de los asuntos de identidad, multiculturalidad e interculturalidad a la ciudadanía. Esta preocupación obliga a romper con moldes homogenizantes y totalizantes; obligando a repensar y reconocer que nuestras sociedades son multifacéticas; configuradas por una diversidad cultural que las distingue de otras épocas. (p. 269).

Este mismo autor también sugiere que la noción propuesta avanza por encima de la representación del arquetipo de ciudadanía nacional; contrario a esta última, la Ciudadanía Intercultural apela a la acción reivindicativa de la existencia de “diferencias individuales y grupales en la cohesión grupal” (Álvarez, 2012, p. 275).

Como parte de esta dimensión también se asume entonces, la existencia de Ciudadanías Interculturales, de las cuales es necesario reconocer y aprender características culturales que históricamente han sido negadas como los sistemas de comunicación de los pueblos originarios. La lengua materna en Polines hace parte del eje estructurante del pensamiento propio, por lo cual las interacciones pasan por asumir la necesidad de que en el diálogo de saberes el Embera Bedea, y no el castellano, sea la palabra que articula y congrega las apuestas colectivas.

En concordancia con esto, corresponde ponderar la diversidad de los sujetos con quienes se interactúa y, discriminar cuando los retos para avanzar en un proceso de esta naturaleza atañen más a limitaciones propias de quien participa en escenarios de intervención social, que a las

diversidades culturales que lideran el proyecto colectivo. La experiencia investigativa y su continua interacción con los ejercicios de intervención, propicia aprendizajes en este sentido, especialmente, en sus fases de implementación metodológica, pues apertura la conciencia frente a distintos espacios de interacción comunitaria en los que es posible captar códigos y símbolos comunicativos.

Una lectura crítica de la importancia que tienen los sistemas comunicativos propios pasa por considerar que, pese a Colombia ser descrito como un país pluriétnico, multicultural y multilingüe, las lenguas maternas de grupos étnicos parecen estar relegadas a una connotación de excentricidad folclórica; mientras que, las acciones institucionales y de distintos centros de poder, con algún tipo de relacionamiento con pueblos indígenas imponen el castellano como medio de interlocución al que tienen que acomodarse. Replicar este tipo de prácticas es, per se, una contradicción a la dimensión ontológica aquí propuesta.

7.5 Metodología

La implementación metodológica del modelo aquí propuesto busca ser desarrollada mediante cuatro fases complementarias entre sí y que no son necesariamente secuenciales; antes bien, son susceptibles de traslaparse recíprocamente como parte del movimiento natural de las dinámicas de vida comunitaria. En términos genéricos puede indicarse que, dichas fases se orientan a incidir en los ejercicios de construcción colectiva, estimulando el reconocimiento de las diversidades culturales y étnicas como potencial humano, así como de la decantación de las estructuras coloniales de poder que restringen los saberes propios y las condiciones sociales demandadas en lo local para la reproducción soberana de otros modos de vida.

Por otra parte, la temporalidad y espacialidad que destinan el desarrollo del presente modelo deben ser pensados en dos aspectos indisolubles: Primero, el calendario ecológico y cultural de Polines y, segundo, las propias formas de apropiación que se da del territorio por parte de quienes integran la comunidad.

Con respecto al primero, calendario ecológico y cultural, el diálogo local y el desarrollo mismo del proceso investigativo implicó ajustes en las actividades de campo; puesto que, es necesario armonizar los encuentros con la manera en que se concibe el tiempo, identificando que existen épocas del año destinadas a la siembra, por lo que los esfuerzos están centrados en dicha

actividad, así como que en determinados periodos, la población de peces puede aumentar o el proceso organizativo atraviesa por algún tipo de coyuntura.

Como segundo, apropiación diferenciada del territorio, atiende a la identificación de los territorios destinados para la siembra, áreas de río en que se pesca o sitios en que tradicionalmente se cazaba, así como también espacios de interacción comunes para colectivos de mujeres y de hombres o el cruce de ambos colectivos. Identificar estos espacios es un ejercicio coincidente en el esquema investigación-intervención, los propios pobladores son ampliamente conscientes del espacio que habitan y las formas particulares en que ejercen formas distintas de reproducción de la vida sobre el territorio.

En síntesis, tal como se propone la implementación metodológica del modelo de intervención social aquí descrito, también se encuba ejercicios propiamente investigativos que se prolongan en el tiempo, lo que da cuenta que ambas, intervención-investigación, no son componentes escindidos, sino que se complementan y alimentan entre sí.

7.5.1 Alcances

- Concertar con habitantes de la comunidad de Polines intereses y necesidades locales que permitan orientar la elaboración de un plan colectivo de soberanía alimentaria.
- Experimentar colectivamente con los hombres y mujeres del resguardo Polines alternativas de organización social orientadas a la producción agroecológica.
- Propiciar el diálogo de saberes entre hombres y mujeres de la comunidad Polines, estimulando el reconocimiento de visiones propias de la soberanía alimentaria y el buen vivir.

7.5.2 Fase 1. Nuestro origen-nuestro futuro

Se orienta a ejercicios de memoria colectiva que posibiliten a los mismos participantes reconocer cómo han llegado a ser lo que hoy son y hacia donde desean caminar conjuntamente, identificando los valores culturales, los símbolos y representaciones sobre sí mismos y la relación que estos guardan con el territorio y las prácticas productivas desarrolladas en él.

7.5.3 Fase 2. *Explorando lo común y reconociendo lo diferente*

Consiste en ejercicios participativos para el reconocimiento de las diversidades, identificando cuáles son los ámbitos comunes de los miembros de la comunidad, así como aquellos espacios e identidades socioculturales que se construyen como diferentes, tanto al interior del resguardo, hombres y mujeres, como con otros actores externos.

7.5.4 Fase 3. *poderes y sus interacciones*

Implica hacer ejercicios donde se reconozcan cuáles son los tipos de poderes que circulan en torno las actividades de producción de alimentos existentes hasta el momento en el resguardo Polines, cómo estas interacciones se traducen también en las relaciones de género que tienen lugar en la comunidad. Asimismo, se promueve el reconocimiento e interpelación, por parte de los sujetos actuantes, de las fuentes de poder que influyen sobre la vida y la cotidianidad de los habitantes de Polines, favoreciendo o limitando los procesos colectivos que tienden a la soberanía.

7.5.5 Fase 4. *Re-existencias y mundos posibles*

Esta fase vincula el paso a acciones concretas que se van dando de la mano con cada una de las fases anteriores, implica la recuperación de herencias y conocimientos ancestrales dejados a un lado para traerlos al presente y reflexionarlos críticamente, así como reflexionar otras formas de organizar el poder, pensando en alternativas que permitan un ejercicio distributivo de los liderazgos e interpelen aquellas formas de poder impositivas y hegemónicas.

Tabla 1 *Fases de los alcances*

Fases	Técnicas-instrumentos	Dispositivos pedagógicos
1	Tertulias con relatos de los mayores. Historias de vida. Recorridos territoriales.	Cartillas con cuentos sobre mitos del resguardo. Cartilla con historia de Polines.
2 y 3	Cartografías, Círculos de la palabra, Juegos de roles, mapas de poder.	Mapas del resguardo, imágenes de los espacios comunes del resguardo (Río, caseta comunal, tambo, zonas de reserva forestal, zonas de cultivo, caminos) Imágenes de espacios comunes son otras poblaciones (Carretera, instituciones municipales, etc.)
4	Mingas de pensamiento y convites agroecológicos.	Construir y de-contruir desde el hacer y el pensamiento propio.

7.6 Dimensión ética-política:

La propuesta de intervención social aquí descrita, reconoce y respeta el valor que tiene para los habitantes del resguardo Polines la figura de cabildo local y los espacios de concertación comunitaria como las asambleas generales y las reuniones de líderes y lideresas, espacios de toma de decisiones fundadas en su autonomía como pueblos originarios. En virtud de lo anterior, es menester que se acojan las sugerencias y/o decisiones que, con ocasión del presente proceso, surjan de los espacios de participación comunitaria.

También, la apuesta política del proceso parte del reconocimiento de los sujetos participantes como actores autónomos, con capacidades para agenciar su propia realidad, en virtud de lo cual la intención está puesta en la reivindicación de los saberes y lógicas propias de sujetos históricamente excluidos de los espacios de poder.

7.7 Resultados esperados

Como se refirió en líneas anteriores, el modelo de intervención aquí propuesto no tiene una temporalidad concreta que pueda ser definida por un actor externo a los hombres y mujeres del

resguardo Polines, la apuesta de este proceso está dada en que sean justamente ellos y ellas quienes en el transcurso de este camino puedan definir otros caminos y rutas a seguir. Así mismo, esto es necesario para avanzar a formas de buen vivir donde se reconozca el valor del pensamiento propio como pueblos originarios. El mayor impacto que pretende este proceso es el de ayudar a facilitar el encuentro entre voces y lógicas distintas y al mismo tiempo contribuir al reconocimiento político de dichas voces.

Conclusiones y recomendaciones

La exploración de la realidad social que atraviesa la vida comunitaria de quienes habitan Polines, permitió reconocer una diversidad amplia de tensiones y contradicciones afrontadas por un pueblo indígena que, pese a todo, aún pervive. Las y los Embera de Polines se niegan a que sus patrones de existencia cultural sean dilapidados y sumidos a una escueta referencia de “pasado”. Frente a los hallazgos, es posible inferir como parte de las conclusiones y consideraciones a tener presentes en el ámbito de la investigación social, elementos como los siguientes:

- Las vivencias de hombres y mujeres de Polines alrededor de la soberanía alimentaria pueden ser pensadas en dos momentos. Primero, las experiencias alrededor del sistema alimentario y las prácticas productivas que lo soportan, guardan relación con la vida espiritual y simbólica; los mitos de origen y la ritualidad dan cuenta de cómo para mayores de la comunidad, el alimentarse y gestionar los alimentos, vincula formas ancestrales de relación con la naturaleza. Estos otros modos de relacionamiento con la naturaleza se ven truncados por la presencia de actores armados que generan restricciones y rupturas en las relaciones territoriales, impidiendo actividades como la caza e induciendo temores que no permiten una apropiación amplia del territorio.
- En segundo lugar, es importante reconocer la manera en que las transformaciones que se experimentan en la vida comunitaria a partir de la intrusión del pensamiento occidental generan cambios disruptivos en la relación con saberes y creencias vinculadas a la producción local de los alimentos. Las vivencias alimentarias en este nuevo escenario pasan a encaminarse, ya no al agenciamiento de los alimentos en el territorio; sino, a la adquisición vía transacción monetaria de los mismos, en este marco la autonomía y soberanía alimentaria son relegadas por la lógica

mercantil centrada en el valor de cambio de los alimentos. La conflictividad armada que se vivencia en el territorio también estimula dicho proceso, pues, al impedirse el aprovechamiento libre del área que comprende el resguardo, también se reducen las actividades productivas y de recolección.

- La producción local de los alimentos con vocación de soberanía y autonomía alimentaria se encuentra atravesada por la construcción de lógicas de existencia en ámbitos como el Trabajo que son profundamente distintas a occidente y van más allá de una simple oposición. La experiencia comunitaria aquí tratada da cuenta de un tipo particular de racionalidad, donde el trabajo de la tierra no se encuentra circunscrito a relaciones obrero-patronales mediadas por el salario; en lugar de lo anterior, se puede hablar de prestar voluntad y bienestar colectivo como vectores que orientan la congregación de hombres y mujeres en función de la gestión local de la alimentación y el territorio.
- En el decenio del 90' el trabajo colectivo a través de las mingas y el convite fungió como mecanismo de resistencia ante los actores armados que transitaban el Resguardo; no obstante, el debilitamiento de estas actividades y la pérdida progresiva de autonomía alimentaria, es un factor aprovechado por grupos interesados en realizar ofertas de reclutamiento a la población más joven, lo que expone a la comunidad ante múltiples riesgos.
- La gestión local de los alimentos a partir de lógicas y formas organizativas propias, habilitan escenarios de interacción y socialización que vinculan a hombres y mujeres en actividades colaborativas. En estos espacios se despliegan relaciones de solidaridad y colectivización que ubican el territorio y los alimentos como bienes comunes, al tiempo que estimulan relaciones de fraternidad entre el Colectivo de los hombres y el Colectivo de las mujeres.
- Los roles y formas en que se expresan las relaciones de género al interior del Mundo-Aldea se articulan a necesidades cotidianas de gestión de la vida, aquí, hombres y mujeres participan con tareas que, si bien pueden ser diferentes, tienen frecuentes puntos de encuentro y conservan un tránsito continuo que permite hablar de complementariedad. Ahora bien, esta última no es armónica, existen tensiones y contradicciones en lo que tiene que ver con la distribución de las labores asignadas

y las propias relaciones desiguales de poder que también son reproducidas al interior de la comunidad.

- La sostenibilidad de los modos de vidas asociados a la producción local de alimentos, depende, en buena medida, del ejercicio soberano del territorio, el confinamiento de la población por parte de figuras como la de Resguardo, la presencia de grupos armados y las tensiones afrontadas a partir de intereses de mercantilización de la vida en la Serranía del Abibe; ya que ello impone grietas en las relaciones de ancestralidad con el territorio y como consecuencia se generan mutaciones en las prácticas productivas tradicionales.
- Los cambios y transformaciones que cruzan a hombres y mujeres de Polines en lo que tiene que ver con la gestión local de los alimentos, permiten dar cuenta de la manera cómo desde el Patrón Colonial de Poder, se asfixian los modos de vida de comunidades indígenas y se invierten las relaciones de equilibrio con la naturaleza, para posteriormente forzar a la población a procesos de integración con la “sociedad mayoritaria”. Ante esta realidad, la defensa del territorio es también la defensa de los modos de vida y la búsqueda por la re-existencia.
- Otro actor a destacar es el Estado-Republicano que, a través de instituciones como la escuela y la propia fuerza pública, acaban por estimular profundos escenarios de desterritorialización y reterritorialización; por tanto los cambios culturales dados en este sentido, comienzan a ser cada vez más disruptivos con las prácticas alimentarias de antaño y las racionalidades de la población más joven, pasan a orientarse a la construcción de aspiraciones de vida por fuera del territorio, concretamente en el “pueblo”.
- Las relaciones que giran en torno a la soberanía alimentaria tienen un carácter polisémico; es decir, propician la emergencia de prácticas hiladas con múltiples nominaciones y significados, en los que intervienen relaciones y símbolos tan variados como la interacción entre hombres y mujeres, las relaciones intergeneracionales, el reconocimiento de otros seres vivientes y lógicas de vida.
- En lo que respecta a la continuidad del proceso investigativo y la visión de escenarios loables para la intervención social, se considera pertinente ahondar más en el agrietamiento de las relaciones intergeneracionales. La gestión local de los

alimentos pasa necesariamente, por la circulación de saberes vinculados a su producción y consecución, así como de las racionalidades que orientan un tipo particular de organización para el trabajo. En este sentido, el distanciamiento identificado entre mayores y jóvenes de la comunidad es una ventana de oportunidades a ser explorada. Justamente desde aquí pueden generarse las condiciones para hilar caminos donde estén representados el pensamiento de las y las mayores, pero también el de las nuevas generaciones.

- Otros caminos de valor por continuar recorriendo, es pensar la soberanía alimentaria como forma de Resistencia y Re-existencia, no solo para pueblos originarios, sino también, para distintos colectivos sociales. Tal y como se mencionó en líneas anteriores, el carácter polisémico de la soberanía alimentaria apertura otros modos de vida y concepción de las relaciones humanas. Avanzar con ejercicios en este sentido permite la articulación dialéctica de procesos investigativos y de intervención social en contextos comunitarios, que han afrontado dinámicas de violencia armada y requieren recuperar autonomía y soberanía sobre su territorio.
- Finalmente, resulta oportuno continuar avanzando en procesos reflexivos respecto a la manera en que se transforman las relaciones de hombres y mujeres en contextos comunitarios a partir de cambios disruptivos de las prácticas alimentarias. Estos cambios presentan variaciones de acuerdo con identidades socioculturales, pero también con las características de las variables que inciden en su transformación. Para el caso particular de Polines no se trata únicamente de la presencia de actores armados en el territorio, sino que, también inciden otros poderes arraigados a las formas particulares en que se reproduce el aparato Colonial-Moderno en el resguardo.

Referencias

- Albán Achinte, A. (2010). Comida y Colonialidad. Tensiones entre el proyecto hegemónico y las memorias del paladar. *Revista de Investigación en el Campo del Arte*, 4 (5), 10–23. <https://cutt.ly/N9cjypC>
- Álvarez, A. P. (2012). De la diferencia como amenaza a la diversidad como potencia: reflexiones en torno a la relación entre ciudadanía intercultural e intervención en lo social. *Revista Eleuthera*, 7, 264–281.
- Bridge Development - gender. (2014). *Género y Seguridad Alimentaria: Hacia una seguridad alimentaria y nutricional con justicia de género*. Institute of Development Studies (ed.). <https://urlzs.com/S24V1>
- Cabanes Morote & Gómez López. (2014). Economía social y Soberanía Alimentaria. Aportaciones de las cooperativas y asociaciones agroecológicas de producción y consumo al bienestar de los territorios. *Revista de Economía Pública, Social y Cooperativa*, 82, 127-154. <https://cutt.ly/o9cxViz>
- Cabildo Mayor Indígena de Chigorodó. (2017). Plan de Vida Kamakaya bia Duanaida: Comunidades Indígenas de los Resguardos de Yaberaradó y Polines Chigorodó-Antioquia. *Cabildo Mayor Indígena de Chigorodó*.
- Cabildo Mayor Indígena de Chigorodó. (2018). *Cabildo Mayor Indígena de Chigorodó*. Último acceso: 09 de 12 de 2018. emberachigorodo.org: <http://emberachigorodo.org/comunidades/>
- Cabildo Mayor Indígena de Chigorodó & Parques Nacionales Naturales de Colombia. (2017). Plan de ordenamiento ambiental del territorio de los resguardos polines y yaberaradó en el municipio de chigorodó, departamento de Antioquia. *Convenio 007 de 2017, Cabildo-Parques*.
- Cabildo Mayor Indígena de Chigorodó, Gobernación de Antioquia, Organización Indígena de Antioquia, & Instituto de Cultura y Patrimonio de Antioquia. (2013). *Lo que los Ancestros nos dejaron: Nuestra identidad Embera en Chigorodó*. Organización Indígena de Antioquia.
- Carrasco, H. & Tejada, S. (2008). *Soberanía alimentaria: la libertad de elegir para asegurar nuestra alimentación*. Soluciones Prácticas - ITDG. <https://cutt.ly/f9ccAK7>

Colombia. Departamento Nacional de Planeación [DNP]. (2008, 31 de marzo). *Política Nacional de Seguridad Alimentaria y Nutricional (Documento Conpes 113)*. Bogotá D.C., Colombia: DNP. <https://urlzs.com/k9PTw>

Coordinación Colombia Europa Estados Unidos -Nodo Antioquia, Asociación de víctimas y sobrevivientes del Nordeste Antioqueño, Corporación Jurídica Libertad, Fundación Sumapaz. (2017). *Presencia de grupos paramilitares y algunas de sus dinámicas en Antioquia*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo -PNUD.

Coordinación Europea Vía Campesina. (2018). *¡Soberanía Alimentaria YA! Una guía por la soberanía alimentaria*. Coordinación Europea Vía Campesina. <http://tiny.cc/sfq3vz>

Coronil, F. (2000). Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo. En Lander, E. (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 53–67). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales [Clacso]. <https://urlzs.com/w377f>

Correa, F. (2006). Interpretaciones Antropológicas sobre lo «Indígena» en Colombia. *Universidad Humanística*, 62, 15-41. <http://tiny.cc/vfq3vz>

Colombia. Ministerio de Salud y Protección Social. (2015). Encuesta Nacional de Situación Nutricional de Colombia (ENSIN) 2015. *Boletín de Prensa No. 169 de 2017*. <http://tiny.cc/2gq3vz>

Colombia. Ministerio del Interior & Organización Indígena de Antioquia. (2012). *Plan de Salvaguarda Emberá, departameto de Antioquia*. Convenio N° 147 de 2011.

Colombia. Presidencia de la Republica. (1995). *Decreto 2164 de 1995: Por el cual se reglamenta parcialmente el Capítulo XIV de la Ley 160 de 1994 en lo relacionado con la dotación y titulación de tierras a las comunidades indígenas para la constitución, reestructuración, ampliación y saneamiento de los Resguardos Indígenas en el territorio nacional*. Diario Oficonal.

Colombia. Presidencia de la República. (1991). *Constitución Política de Colombia*. Presidencia de la República.

Escobar, A. (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o

- postdesarrollo? En Lander, E. (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 68-97). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales [Clacso]. <http://tiny.cc/dgq3vz>
- Estermann, J. (2014). Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la filosofía intercultural. *Polis Revista Latinoamericana* [en línea], 38. <http://polis.revues.org/10164>
- Foro Mundial de Soberanía Alimentaria [FMSA]. (2001). *Declaración final del foro mundial sobre soberanía alimentaria*. FMSA, (7 de septiembre del 2001). <https://urlzs.com/JmEEq>
- Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder* (Segunda Ed.). Edissa.
- Franco, S. M., & Tobasura, I. (2007). Familia, soberanía alimentaria y medio ambiente. Un caso de estudio. *Revista Luna Azul*, 25, 8-21.
- García de la Torre, C. I., & Aramburu Siegert, C. I. (2011). *Geografías de la guerra, el poder y la resistencia: Oriente y Urabá antioqueños, 1990-2008*. Cinep-Odecofi, Iner. <https://urlzs.com/1P6hb>
- Gargallo Celentani, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proporciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Editorial Corte y Confección. <https://urlzs.com/Y3KJL>
- Gobernación de Antioquia & Universidad de EAFIT. (2014). *Planes municipales integrales para Urabá. Proyectos y estrategias urabanas y ambientales para el polo de desarrollo regional*. Centro de Estudios Urbanos y Ambientales EAFIT. <https://urlzs.com/vgVmg>
- Gobernación de Antioquia, & Departamento Administrativo de Planeación. (2016). *Anuario Población indígena por comunidad y área geográfica en algunos municipios de Antioquia*. Estadístico de Antioquia 2016. <https://urlzs.com/XJ7fc>
- Gutiérrez, L. (2011). El proyecto de soberanía alimentaria: construyendo otras economías para el buen vivir. *Otra Economía*, 5 (8), 59-72. <https://urlzs.com/SVB7s>
- Haesbaert, R. (2013). Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. *Cultura y Representaciones Sociales*, 8 (15), 9-42. <https://urlzs.com/uvamB>
- Henao Delgado, H. (2004). *Familia, Conflicto, Territorio y Cultura*. Corporación Región, Iner.
- Hernández Quirama, A., Velasco Rangel, C. M., Oviedo Cáceres, M. D. P., Mantilla Uribe, B. P.,

- & Flórez García, N. Z. (2014). Prácticas de Alimentación de la Población Indígena del Departamento del Chocó. *Ustasalud*, 13 (2), 106-111. <https://urlzs.com/QAefs>
- León Díaz. (2007). Trabajo Social Intercultural: Algunas reflexiones a Propósito de la Intervención con una comunidad indígena del TraPecio amazónico Colombiano. *Revista Palabra Que Obra*, 8, 154–171. <http://tiny.cc/fqq3vz>
- López-Giraldo & Franco-Giraldo. (2015). Revisión de enfoques de políticas alimentarias: entre la seguridad y la soberanía alimentaria (2000-2013). *Revista Cadernos de Saúde Pública*, 31 (7), 1355-1369. <http://tiny.cc/gqq3vz>
- Lugo Perea, L. (2019). *Agroecología y pensamiento decolonial. las agroecologías otras interepistémicas*. Universidad del Tolima. <https://onx.la/ad939>
- Lugones, M. (2017). Colonialidad y género. *Revista Tabula Rasa*, No. 9, 73-101. <https://tinyurl.com/2s3rk9h3>
- Machado Cartagena & Vivas. (2009). *Ensayos para la historia de la política de tierras en Colombia: de la colonia a la creación del Frente Nacional*. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Económicas, Centro de Investigaciones para el Desarrollo. <https://urlzs.com/3jgiZ>
- Manrique, Benjumea, Rodríguez, Nieto, Calvo, Botero, Sanchez, & Salamanca. (2003). *Los pueblos Indígenas en Colombia: derechos, políticas y desafíos*. UNICEF. <https://tinyurl.com/dv5kye8y>
- Marañón-Pimental. (2017). *Una crítica descolonial al trabajo*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Económicas. <https://tinyurl.com/4tvcaktv>
- Micarelli, G. (2018). Soberanía alimentaria y otras soberanías: el valor de los bienes comunes. *Revista Colombiana de Antropología*, 54 (2), 113–142. <https://urlzs.com/FXiYU>
- Noboa Viñán. (2005). La Matriz Colonial, los Movimientos Sociales y los Silencios de la Modernidad. En Walsh, C. (Ed.), *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial. Reflexiones latinoamericanas* (71–110). Ediciones Abya-Yala.
- Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación [FAO]. (2016). *Paz y*

Seguridad Alimentaria. Intervenir la resiliencia para sostener los medios de vida rurales en situaciones de conflicto. FAO. <http://tiny.cc/wgq3vz>

Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación [FAO], & Colombia, Departamento de Prosperidad Social [DPS]. (2015). *Comida, Territorio y Memoria: Situación alimentaria de los pueblos indígenas Colombianos*. Proyecto TCP/RLA/3403: "Políticas de Seguridad Alimentaria y Nutricional y Pueblos Indígenas en Colombia". <https://urlzs.com/HUxhN>

Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación [FAO], FIDA, UNICEF, PMA, & OMS. (2018). *El estado de la seguridad alimentaria y la nutrición en el mundo*. FAO. <https://urlzs.com/f8EM3>

Organización Indígena de Antioquia [O.I.A] & Instituto Departamental para la Educación Indígena [INDEI]. (2006). *La Tradición Oral Embera en la Enseñanza de la Lengua Castellana. Un aporte en la recuperación de la cultura para la conservación y la educación ambiental*. O.I.A, INDEI.

Osorio Calvo, C. (2017). Religiosidad e identidad: La lucha indígena como resistencia territorial desde la Espiritualidad. *Kavilando*, 9 (1), 184–203. <https://urlzs.com/ygjpE>

Osorio Gómez, J. (2006). *Pueblos itinerantes de Urabá. La historia de las exclusiones* [Tesis de maestría, Universidad Internacional de Andalucía]. Biblioteca Digital Universidad Internacional de Andalucía España.

Palacio, G. & Nieto, J. (2013). Mujeres indígenas, globalización, alimentos y políticas sociales en el Trapecio Amazónico. *Mundo Amazónico*, 4, 77-115. <https://urlzs.com/xZn2D>

Paredes, J. (2014). *Hilando Fino desde el Feminismo Comunitario*. Cooperativa EL Rebozo (ed.).

Pérez Osorio. (2016). No podemos hablar de paz si tenemos hambre. Despojo campesino y soberanía alimentaria en Colombia. *Revista NERA*, 19 (32), 276-296. <https://urlzs.com/Gtuar>

Quijano. (2000). ¡Qué tal Raza! *Etnicidades e identificaciones*, 48, 141-152.

Quijano. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgar, L. (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*

- (pp. 201-246). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales [Clacso].
- Quijano. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of world-systems research*, 6 (2), 342-386.
- Real Academia Español. (s.f.). Emascular. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado el 20 de agosto de 2022, de <https://dle.rae.es/emascular?m=form>
- Santa Maldonado & Gálvez Abadia. (2008). El plátano vacío: conflicto armado y hábitos alimentarios en el pueblo Embera de Frontino, Colombia. *Zainak: Cuardenos de Antropología-Etnografía*, 30, 195-207. <https://tinyurl.com/2sspnum>
- Sarsaneda del Cid, J. (2015). Panamá, ¿qué comemos?: reflexiones sobre soberanía alimentaria y cultura. *Encuentro*, 100, 5-12. <https://tinyurl.com/yc6b6f4f>
- Segato. R. (2013). *La crítica de la colonialidad en ochos ensayos y una antropología por demanda*. Prometeo Libros.
- Segato. R. (2010). Género y Colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. <https://tinyurl.com/3tyba2h9>
- Segato. R. (2014). El sexo y la norma: Frente estatal, patriarcado, desposesión, colonidad. *Florianópolis*, 22 (2), 593–616. <https://urlzs.com/49Cix>
- Segato. R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños. <https://tinyurl.com/32bf844s>
- Skljar, C. & Larrosa, J. (2011). *Experiencia y alteridad en educación* (Ed. 1, reimpresión). FLACSO y Homo Sapiens Ediciones. <https://urlzs.com/WZBmg>
- Stedile & Carvalho. (2010). *Soberanía alimentaria: Una necesidad de los pueblos* [Disertación, Universidad Nacional Autónoma de México]. Instituto de Investigaciones Sociales UNAM. <https://urlzs.com/Pj5Ae>
- Steiner, C. (2019). *Imaginación y poder: El enuentro del interior con la costa en Urabá, 1900-1960* (Segunda ed). Editorial Universidad de Antioquia & Ediciones Uniandes.
- Ulloa, A. (2012). Los territorios indígenas en Colombia: de escenarios de apropiación transnacional a territorialidades alternativas. *Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 16 (65).

- Ulloa, A. (2016). Cuidado y defensa de los territorios-naturaleza: Mujeres indígenas y soberanía alimentaria en Colombia. En Rauchecker, M. & Chan, J. (Eds.) *Sustentabilidad desde abajo: luchas desde el género y la etnicidad* (pp. 123–142). Lateinamerika-Institut der Freien Universität Berlin.
- Ulloa, A. (2016). Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos. *Nómadas*, 45, 123–139. <https://urlzs.com/6txqM>
- Ulloa, A. & Coronado, S. (2016). Territorios, Estado, actores sociales, derechos y conflictos socioambientales en contextos extractivistas: aportes para el posacuerdo. En Ulloa, A. & Coronado, S. (Eds.) *Extractivismo y posconflicto en Colombia: Retos para la paz territorial* (22-58). Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Geografía, Centro de Investigación y Educación Popular Programa por la Paz (CINEP/PPP).
- Uribe de Hurtado, M. (1992). *Urabá: ¿Región ó territorio? Un análisis en el contexto de la política, la historia y la etnicidad*. Iner & Corpouraba.
- Vandana, S. (2014). *Las Nuevas Guerras de la Globalización: Semillas, Agua y Formas de Vida*. Editorial Popular S.A.
- Vargas Sarmiento. (1993). *Los Embera y los Cuna: Impacto y reacción ante la ocupación española Siglo XVI y XVII*. Instituto Colombiano de Antropología.
- Vásquez Arenas, G. (2018). Paisaje racializado de la violencia en Colombia. *Nómadas*, 45, 189-201. <https://urlzs.com/JN5eg>
- Villalobos Cárdenas, M. (2016). *Influencia del conflicto armado en la Soberanía y Seguridad Alimentaria del Pueblo Awá del Suroccidente de Colombia* [Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia Bogotá]. Biblioteca Digital Universidad Nacional de Colombia.
- Viscarret Garro, J. (2014). *Modelos y métodos de Intervencion en Trabajo Social*. Alianza Editorial. <https://tinyurl.com/yeesst3b>
- Vivas, E. (2012). Soberanía alimentaria. Una perspectiva feminista. *El Viejo Topo*, 288, 46-55.
- Vivero & Ramírez. (2009). Leyes, políticas de instituciones con el hambre en el contexto

latinoamericano. En Vivero & Erazo (Eds.), *Derecho a la Alimentación, Políticas Públicas e Instituciones contra el Hambre* (pp. 123–171). Ediciones LOM.

Walsh, C. (2005). (Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad. En Walsh, C. (Ed.), *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial. Reflexiones latinoamericanas* (pp. 13-36). Ediciones Abya-Yala.

Walsh, C. (2005). Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. *Signo y Pensamiento*, 24 (46), 39-50. <https://tinyurl.com/ywt7ycnc>

Walsh, C. (2009). Hacia una comprensión de la Interculturalidad. *Tukari*, 6-7. <https://urlzs.com/uf5A3>

Walsh, C. (2012). Interculturalidad y (de)colonialidad: Perspectivas críticas y políticas. *Visão Global*, 15 (1-2), 61–74. <https://urlzs.com/d4qdE>

Walsh, C. (2016). ¿Interculturalidad y (De)colonialidad? Gritos, Grietas y Siembras Desde Abya Yala. Quito: Ediciones Abya-Yala. <https://tinyurl.com/d96h36c3>

Walsh. (2017). Gritos, grietas y siembras de vida: Entretejerer de lo pedagógico y lo decolonial. En Walsh, C. (Ed.), *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. TOMO II* (pp. 17–48). Ediciones Abya-Yala.