



Representaciones del cuerpo Embera en Medellín
Cuerpos otros, gente otra.

Nathalia Revelo Barrera

Natalia Estrada Moncada

Trabajo de grado presentado para optar al título de Trabajador Social

Tutor

Vladimir Betancur Arias Magíster (MSc) en Estudios de la Cultura

Rubby Esperanza Gómez Hernández Doctora (PhD) en Estudios Interculturales

Universidad de Antioquia

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas

Trabajo Social

Medellín, Antioquia, Colombia

2022

Cita	(Revelo Barrera & Estrada Moncada, 2022)
Referencia	Revelo Barrera, N., & Estrada Moncada, N. (2022). <i>Representaciones del cuerpo Emberá en Medellín</i> [Trabajo de grado profesional]. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
Estilo APA 7 (2020)	



Grupo de Investigación Estudios Interculturales y Decoloniales.

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/Director: 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.

Tabla de contenido

Resumen	4
Abstract	5
1 Introducción	6
2 Objetivos	13
2.1 Objetivo general	13
2.2 Objetivos específicos	13
3 Representaciones y prácticas del pueblo Emberá en torno al cuerpo	14
3.1 Alimentación, medicina, espiritualidad y ritualidad	14
3.2 Vestido tradicional, pintura corporal, tejido	21
4 Transformaciones y pervivencias de las representaciones del cuerpo embera en la ciudad de Medellín	28
4.1 Alimentación, medicina, espiritualidad y ritualidad	28
4.2 Vestido tradicional, pintura corporal y tejido	39
5 Reflexiones sobre la colonialidad del cuerpo, una mirada desde el Trabajo Social intercultural	51
6 Conclusiones	67
7 Consideraciones éticas	69
8 Referencias	71

Lista de figuras

Figura 1 Plantas medicinales para rituales, medicina ancestral o alimentación	16
Figura 2 En la alimentación prima el plátano y la yuca	17
Figura 3 Uso de fogones de lena y gas para alimentos	18
Figura 4 Banco ubicado en la maloca usado por médicos tradicionales.....	20
Figura 5 Okama por tejedora del Resguardo indígena KarmataRua.....	24
Figura 6 Médico tradicional cargando su cuerpo simbólicamente en Okamas.....	26
Figura 7 Manera tradicional de compartir alimentos	29
Figura 8 Maloca (casa madre) del Resguardo indígena KarmataRua.....	34
Figura 9 Toma de Yagé en la maloca (casa madre) del Resguardo indígena KarmataRua	38
Figura 10 María Olga Paichí, mayora Emberá del Resguardo indígena KarmataRua.....	40
Figura 11 Día de los pueblos indígenas Ditaíres, Itagüí	42
Figura 12 Primer Congreso Intercultural y Decolonial.....	60

Resumen

Las costumbres, y formas de habitar el cuerpo de la gente Embera que vive en las grandes urbes se ha visto permeada por las dinámicas de la ciudad y la incidencia del sistema. La presente investigación aborda las representaciones, percepciones y prácticas en torno al cuerpo, se identifican pervivencias y transformaciones alrededor de la forma en cómo lo habitan los hombres y las mujeres Embera habitantes de la ciudad de Medellín, generando reflexiones críticas desde el Trabajo Social intercultural sobre la colonización y racialización de los cuerpos.

Palabras clave: Cacúa (Cuerpo), Emberá, Intercultural, Cultura, Representación, Transformación

Abstract

The customs and ways of inhabiting the body of the Emberá people living in large cities have been permeated by the dynamics of the city and the incidence of the system. This research addresses the representations, perceptions and practices around the body, where we identify survivals and transformations around the way of inhabiting the body of Embera men and women living in the city of Medellin, generating critical reflections from intercultural social work on the colonization and racialization of other bodies.

Keywords: Cacúa, Emberá, Intercultural, Culture, Representation, Transformation.

1 Introducción

El presente trabajo de grado nace en el semillero de investigación “WËT WËT FXÍ’ZENXI”, “hablemos de los buenos vivires”, el cual busca realizar aportes a la investigación *Narrativas racializadas originarias en Medellín*, dirigida por el antropólogo Vladimir Betancur Arias y adscrita al Grupo de investigación en Estudios interculturales y decoloniales, en la cual se participó en calidad de pasantes.

Este proyecto está focalizado a conocer las representaciones del cuerpo, como lo comprende la gente Emberá que reside en Medellín, en relación con las pervivencias y las pérdidas en su cultura e identidad en la ciudad. Los Emberá, según Ulloa (1992), en tiempos prehispánicos se conocían como “chocó o chocoes” y se encontraban asentados en ese departamento como lo siguen haciendo hasta hoy; posteriormente se dividieron en varios pueblos: chamí, katío, dóbidas, y eperara siapidaras, los cuales comparten algunas características como la tradición oral, medicina y organización social, entre otras que les permiten establecer una base de identidad étnica común.

El Ministerio de Cultura (2010) afirma que este pueblo antes de la colonización de sus territorios, se caracterizaba por tener fuerte relación con la tierra, donde se constituía como el núcleo de vida y la comunidad subsiste a través de ella, esta relación empezó a desintegrarse con la colonización y desembocó en el desplazamiento forzado del territorio, con el que ya habían creado un vínculo.

Además de su conexión espiritual con el territorio, cuentan con diversas tradiciones, impactadas por la influencia blanco/mestiza se encuentran en proceso de resignificación mediante el tejido de memoria, la práctica de la medicina y diferentes rituales, la recuperación de territorios ancestrales, entre otros la medicina, pintura corporal, vestimenta, mitos, cuentos, danzas, arte, cantos y narrativas; todas ellas formas de representación del mundo así como de creación y comunicación de conocimientos y sabidurías transmitidas de generación en generación a partir de la oralidad y los símbolos, que se ven afectados por el entorno urbano, con sus influencias globalizadoras y homogeneizantes.

Como se menciona, los procesos de colonización, control y dominación a los que han sido sometidos los pueblos originarios han traído consigo fenómenos como, “desplazamiento forzado y expropiación de territorios ancestrales” (Gómez, 2014. p.431). Los cuales los han dirigido a

espacios urbanos en busca de vivienda, estudio o trabajo, donde se enfrentan al rechazo social por su cultura, fenotipo y su forma de vivir el cuerpo. Mora, Grisales & Restrepo, afirman que

Visualizar el indígena Emberá chamí y dobidá en la ciudad de Medellín se ha convertido en un devenir del día a día, en cada calle que se camine siempre habrá hombres, mujeres y niños, de todas las edades realizando cualquier tipo de actividad con el fin de generar un sustento para sus familias (2016, p.71).

Según el periódico El Tiempo (Agosto 9 de 2017, párr.1), “la mayoría de los cerca de 3.000 indígenas que viven en Medellín pertenecen a la etnia Emberá, habitan en el centro de la ciudad y han llegado a la urbe debido al desplazamiento por el conflicto armado”, su salida del territorio los ha llevado a adaptarse a nuevas dinámicas de vida establecidas por una sociedad capitalista, que como lo exponen Quinceno y Naranjo (2009), rebajan al sujeto o al grupo a una sola característica de su identidad, definiendo al otro por su apariencia bajo prejuicios estereotipados.

En el caso del pueblo Emberá, según Siagama (2017) existe una relación estrecha entre el sujeto, el territorio y el cuerpo conforme a su concepción de la espiritualidad, al contrario del mundo moderno donde la relación territorio-cuerpo-espíritu ha ido desapareciendo. Habitar la ciudad, trae consigo dificultades concretas para practicar la espiritualidad, ser en comunidad y habitar el cuerpo desde sus sentidos y representaciones propias; la precariedad, el empobrecimiento, el hacinamiento, la falta de espacios y recursos adecuados les dificultan llevar a cabo prácticas ancestrales, comunicarse y hacerse entender en su lengua, adornarse sin ser rechazado o folclorizado y transmitir la cultura a las nuevas generaciones.

Vasco, plantea que, la defensa de las diferentes costumbres, hábitos e ideologías son el arma de la lucha de los pueblos indígenas frente a la sociedad hegemónica (1975), quien ha minimizado sus formas de habitar el mundo, el territorio y el cuerpo, creando esquemas que son la representación del colonialismo histórico racial. (Oto, 2011)

Identificando esta situación, se reafirma la necesidad de realizar una investigación crítica desde el Trabajo Social Intercultural que reconozca los saberes propios, la historia de dolor y lucha que transita los cuerpos racializados, partiendo de formas otras no estereotipadas de habitar el mundo, con el fin de reflexionar sobre la desigualdad social y los procesos de subordinación, marginación, radicalización y homogeneización existentes dentro del proyecto moderno/colonial-

capitalista, que se han encargado de invisibilizar formas de ser y comprender los cuerpos que se habitan, con esto queremos evidenciar las representaciones que han pervivido y su importancia dentro de la identidad cultural.

En este sentido, se tomó como perspectiva teórica a la opción decolonial e intercultural, sobre esta nos dice Grosfogel (2012) “La descolonización de todas las jerarquías de dominación de esta civilización y la refundación, es decir, la creación de una nueva civilización más justa e igualitaria que se sobreponga al proyecto civilizatorio en el que nos encontramos”. Como nos dice Gómez,

Interrogarse decolonialmente por el saber que construye y constituye al Trabajo Social es asumir la tarea, en primer lugar, de identificar las bases fundantes de una profesión moderna que carga con legados o herencias en cuanto a su visión de sociedad, política, economía y ser humano. En segundo lugar, es preguntarse por las implicaciones que ha tenido el adentrarse en los marcos normativos del conocer científico con la investigación y la incidencia que en la sociedad puede tener la instauración de esos saberes que construyen verdades sobre lo que acontece en lo social como versiones provenientes del Trabajo Social. (2018, p.3).

Así como también, Guerrero aborda el giro decolonial, en referencia a

La apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida-otras (economías-otras, teorías políticas-otras), la limpieza de la colonialidad del ser y del saber; el desprendimiento de la retórica de la modernidad y de su imaginario imperial articulado en la retórica de la democracia (2007, pp.29,30).

Dado que la resignificación teórica crítica ha permitido construir y pensar otros espacios dentro de la academia y de la sociedad. En esta misma vía, la interculturalidad como la propone, Guerrero (2007), un principio clave del proyecto político del movimiento indígena está directamente orientado a la liberación del poder colonial, poniendo sobre la mesa la realidad política y social del neocolonialismo reflejada en los modelos estatales de democracia y nación,

haciendo una invitación a reflexionar como parte de un proceso de descolonización y transformación. (p.49). Asimismo, Gómez, plantea que

La interculturalidad, es el reconocimiento de la diversidad cultural proveniente de muchas fuentes, derivadas de la ancestralidad, los modos de vida territorial, las subjetividades, los deseos de realización humana, las condiciones humanas resultantes de las estructuras sociales, políticas, culturales y ambientales, la estructuración de la vida planetaria, del relacionamiento y el poder entre seres humanos (s.f, p.43).

Consolidando bases para la lectura transformadora desde las ciencias sociales y el abordaje de categorías de interés en la investigación, como lo son la colonialidad del ser, colonialidad del poder, cultura, identidad, raza, racismo y cuerpo. La colonialidad del ser, alimenta y sostiene significativamente la institucionalidad colonial de los derechos; pues en la cotidianidad, se constituye en diversidad de subjetividades que naturalizan y reproducen la colonialidad mediante sus relaciones interpersonales, su lenguaje y accionar social (Rivera, 2014. p.225).

Lo cual remite a una discusión “alrededor de sus efectos como son los cuerpos colonizados y la colonización misma del pensamiento” (Peñuela, 2010 p.162). En el caso de la colonialidad del poder, Escobar (2004) la percibe al igual que Quijano (2002), como un modelo hegemónico global instaurado desde la Conquista que articula raza y labor, espacio y gentes, de acuerdo con las necesidades del capital y para el beneficio de los blancos europeos.

Para la categoría raza se realiza el abordaje desde Mignolo (2005) el cual afirma

Cuando el término «raza» reemplazó a «etnia» se puso el acento en la «sangre» y el «color de la piel» en desmedro de otras características de la comunidad, «raza» se transformó en sinónimo de «racismo», El «racismo» surge cuando los miembros de cierta «raza» o «etnia» tienen el privilegio de clasificar a las personas e influir en las palabras y los conceptos de ese grupo. (p.18)

“el racismo es un discurso fundamental que emerge como parte de la normalización disciplinaria y el control biopolítico de las poblaciones” (Grosfoguel, 2012 p.86) en este sentido

“puede marcarse por color, etnicidad, lengua, cultura o religión.” (Grosfoguel, 2012, p.93), así mismo, el racismo podría entonces definirse como la “construcción social de categorías raciales presentadas como naturales y que legitiman los procesos de dominación.” (Cunin, 2003, p.185)

Para el abordaje de cultura se tomó como referente a Guerrero (2017) quien afirma que “es esa construcción humana para la reafirmación de la vida, que da sentido, significado a la cosmoexistencia, a la forma de sentir, de pensar, de decir, de hacer, de estar en el cosmos, el mundo y la vida (p.16), así mismo menciona que es el “acto supremo de alteridad y que se aprende con y junto a los otros (p.36)

En el caso de la categoría identidad Guerrero plantea que:

La identidad es un discurso que nos permite decir quién soy o quiénes somos para poder encontramos con la diferencia, con la alteridad (...) los otros inevitablemente nos habitan y que nosotros inexorablemente habitamos en los otros, y que este viaje por lo tanto nos permite ir a los otros para poder enriquecernos también nosotros con lo aprendido. (2017, p.37)

Tomando en cuenta que, la identidad, se materializa en el cuerpo es imperativo hacer alusión a que “el cuerpo es una realidad en sí misma (...) el cuerpo es una realidad física, pero lo que percibimos del cuerpo ya depende de los mecanismos de la construcción simbólica” (Martí, 2015, p.11); por otra parte, “El cuerpo sólo cobra sentido con la mirada cultural de la persona”. (Brenton, 1990, citados en Martí, 2015, p.11)

Es importante aclarar que, en el mundo de los pueblos originarios, precisamente en las cosmo existencias amazónicas “el cuerpo aparece como el gran diferenciador, es decir, como aquello que sólo une a seres del mismo tipo en la medida en que los distingue de los demás” (Viveiros, 2004. p.61), este autor además hace alusión a que la representación del cuerpo se encuentra permeado por su historia, idioma, alimentación, cultura y los adornos corporales.

En este sentido, “Foucault deja la impronta del carácter histórico que tiene el cuerpo, es decir, del hecho de que este es una materialidad viva sobre la cual se escribe la historia, se imprimen los valores y se generan los efectos del poder a lo largo del tiempo” (en Cabra & Escobar, 2013. p. 179) permitiendo afirmar que “no todas las culturas, ni siquiera los diferentes estratos de la misma sociedad, entienden el cuerpo de manera similar, y ya que la idea que se tiene del cuerpo condiciona

las prácticas que le asociamos, estas a menudo pueden llegar a ser no tan solo diferentes sino incluso contradictorias si comparamos diferentes sociedades”. (Martí, 2015, p10)

Entendiendo que

La investigación en perspectiva decolonial es una crítica a la construcción histórica y social del conocimiento como saber y poder(...) propone asumir la investigación como proceso relacional en el que se hace necesario desprenderse de legados coloniales y aproximarse al diálogo intercultural con todo lo que ello implica. Es una postura ética en constante interrogación por las huellas transitadas, existentes y dejadas con la construcción social del conocimiento, puesto que nos define como seres humanos y nuestro saber vivir en el mundo” (Gómez, s.f, p. 2)

Abordar la investigación desde esta perspectiva, nos permitió comprender las relaciones de dominación y de poder que se han dado históricamente hacia los pueblos originarios y que han permeado a las subjetividades y corporalidades embera en su forma de representar y habitar el cuerpo, y a su vez, potencializar procesos y construir reflexiones conjuntas que permitan reconocer y reivindicar las representaciones asociadas a su identidad.

A partir de este hacer decolonial y el diálogo con personas pertenecientes al pueblo nasa que se gestó en el semillero de investigación WĒT WĒT FXÍZENXI “hablemos de los buenos vivires”, conocimos la metodología de investigación indígena, una forma de investigar desde los propios saberes de las comunidades llamada ciencia nativa, esta “se refiere a los procesos de percibir, pensar, conocer, actuar y sistematizar los aprendizajes de los pueblos indígenas” (Cajete, s.f. citados por Arévalo, 2017. p. 4). Así como también el paradigma indígena de investigación, el cual

Es llevado a la práctica por enseñanzas ancestrales tales como la observación, la interpretación, la reflexión, la percepción, la memoria, el dreaming, las visiones, la ceremonia y el ritual, así como por el uso de métodos clásicos de la investigación que son hibridizados de forma estratégica. (Arévalo, 2017, p. 5)

Cabe destacar que esta metodología rechaza las investigaciones direccionadas por prácticas que reproduzcan los conocimientos imperialistas y colonizadores, por lo tanto, se concretó en discusiones previas con autoridades indígenas del resguardo de KarmataRua, antes llamado Cristianía, ubicado en Andes, Antioquia, así como con el Cabildo Chibcariwak de Medellín y el Valle de Aburrá, y compañeros pertenecientes a las comunidades, llegando a acuerdos sobre las acciones llevadas a cabo en la investigación con la finalidad de proteger sus conocimientos.

En cuanto a los métodos usados nos basamos en los “Significados de vida” que plantea Dora Yagarí, en donde se prioriza las historias contadas por cada uno de los miembros participantes dentro de la investigación (2017, p.132), se realizaron conversaciones con mayores y mayores, autoridades, médicos tradicionales, estudiantes, mujeres, hombres embera habitantes de Medellín actualmente y ex habitantes, así como también entrevista no estructurada, diarios de campo, observación participante, observación no participante y revisión documental.

El uso de estos métodos, los espacios de encuentro, círculos de palabra, rituales propios y visitas al territorio, nos permitieron ampliar el espectro sobre las representaciones del cuerpo de la población con la que se trabajó. Se adoptaron categorías propias como Emberá wera (mujer), kapunía (blanco) y bi:ia ûyabay (buen vivir), cacúa (cuerpo), con la intención de acercarnos a la comprensión de la situación de investigación desde su propia forma de nombrar, así como de conocer sus experiencias y reflexiones alrededor de las transformaciones y resistencias en torno a las representaciones sobre su propio cuerpo que se dan en dentro de su cotidianidad, en espacios públicos, en el trabajo, en sus casas, en sus barrios, en la ciudad y frente al estado, dándole fuerza a la voz y la experiencias de las y los participantes mediante el abordaje de los objetivos de la investigación

2 Objetivos

2.1 Objetivo general

Conocer las representaciones del cuerpo de los habitantes Emberá de la ciudad de Medellín, Antioquia en la actualidad

2.2 Objetivos específicos

1. Describir las representaciones, percepciones y prácticas del pueblo Emberá en torno al cuerpo.
2. Identificar las pervivencias y transformaciones alrededor de la forma en cómo habitan el cuerpo los hombres y las mujeres Emberá habitantes de la ciudad de Medellín, Antioquia.
3. Generar reflexiones conjuntas sobre la colonialidad del cuerpo, el racismo y la incidencia de la modernidad en las formas originarias de concebirlo y habitarlo.
4. Realizar aportes al Trabajo social intercultural sobre el trabajo con pueblos originarios y la investigación en torno al racismo en contextos urbanos.

3 Representaciones y prácticas del pueblo Emberá en torno al cuerpo

Como lo indica Foucault,

Los cuerpos no pueden entenderse como objetos ahistóricos, naturales o preculturales porque no solo están inscritos, marcados y grabados por las presiones culturales externas, sino que son en sí mismos el producto y el efecto directo de la propia construcción social. No se trata de que adopten representaciones adecuadas a los imperativos históricos, sociales o culturales, conservando al mismo tiempo su esencia sino, que todos estos factores producen un determinado tipo de cuerpo (1994).

Dicho lo anterior, cabe resaltar que las representaciones del cuerpo abarcan lo que es en sí mismo, cómo está hecho, qué hace, cómo lo hace y su significado. Para efectos de lo que se desea abordar en la investigación, es necesario comprender las representaciones del cacúa (cuerpo) Emberá desde las prácticas propias como lo son la alimentación, medicina, ritualidad, pintura corporal, vestimenta y tejidos las cuales emergieron en las conversaciones con los participantes; dichas representaciones están presentes en su cotidianidad, asociadas entre sí, exteriorizadas de manera tangible o intangible, mediadas por experiencias distintas a las nuestras como kapunías (mestizas), y enmarcan las relaciones simbólicas y sociales que se gestan a partir del cuerpo viéndose estas transformadas al enfrentarse a la ciudad.

3.1 Alimentación, medicina, espiritualidad y ritualidad

Las prácticas y representaciones del pueblo Emberá se constituyen a partir de su pensamiento propio, su cosmogonía, cosmovisiones y necesidades

Cuando hablamos de pensamiento propio estamos aproximándonos a una realidad que se da en el contexto de las comunidades indígenas, donde el manejo del medio ambiente, la madre tierra, la cultura, la política, la sociedad, la economía y la educación parten de los principios ancestrales y espiritualidad (Echavarría, s.f, p.25).

La cosmovisión de la gente Emberá se fundamenta en que todos los seres vivos, es decir, animales, plantas, piedras, aguas, aire y humanos se encuentran conectados entre sí y al territorio, a través de sus prácticas cotidianas, así la alimentación, la medicina, la espiritualidad y ritualidad están estrechamente ligadas, y no tienen prioridad una frente a otra, podemos decir que todas las manifestaciones naturales y las interpretaciones que se les da son parte de la cultura del pueblo.

El cacúa (cuerpo) en el contexto de los pueblos originarios tiene una interrelación con el territorio muy fuerte “el cuerpo humano que crece, consume alimentos, establece relaciones, se reproduce y se entreteje con otros territorios que también crecen, consumen y se reproducen” (Echeverri, 2004, p.264). El territorio es el espacio donde se gestan las prácticas culturales y espirituales, por medio del cual se obtienen los alimentos/medicina y permite también el sustento diario, “es concebido no como una porción de tierra sino como un todo ya que la dimensión del pensamiento indígena desde la cosmovisión, el territorio es el elemento donde todo se une entre sí. (CRIR. 2012, p.35).

Esta asociación con el territorio también se ve transitada por el cacúa (cuerpo), en el caso del vientre, Yagarí, dice que

Todos los seres humanos tenemos en común el vientre como primer territorio, esto nos hace pensarnos en la importancia de reconocer el origen y el papel de la vida y el crecimiento que se da dentro del vientre. Recordar nuestra historia desde el vientre, es un acto de sanación y de amor con nosotros mismos, con nuestras madres, nuestras familias y nuestras comunidades. También nos permite conocer el origen de nuestros problemas y desde ahí entender a nuestros hermanos y hermanas (2017, p.47).

En conversaciones con quienes participaron de esta investigación, se ratifica dicha visión y el sometimiento impuesto por occidente, lo que ha modificado la dinámica interna y estas concepciones en pro de la satisfacción de necesidades antes inexistentes que caracterizan un rompimiento cultural, imponiendo la individualidad y el distanciándose del buen vivir; sin embargo, a pesar de la aculturación histórica aún se mantienen dentro de los territorios prácticas tradicionales asociadas a la conexión con la tierra desde el cultivo de alimentos y plantas medicinales, la recolección de los mismos, la caza, la pesca y la ganadería para la subsistencia, de

manera consciente y responsable con la madre tierra y con el propio cacúa (cuerpo), dado que cada elemento brindado por el suelo es tomado con el permiso de ella para que pueda ser beneficioso.

Los elementos que son sustraídos de la tierra son utilizados tanto en la alimentación como en la medicina debido a que se complementan una con la otra, en el caso de las plantas se utilizan algunas como

(La)planta que llaman Anamú, también utilizan pa' la ritualidad la planta ruda, también [...] hay otra planta que llaman Citronela, la albahaca negra, albahaca blanca [...] todo esas son las plantas que ellos utilizan y hay otras plantas, también pues son sagradas, para todos nosotros también son sagrados, con eso ellos le sacan el mal, [...] con un bastón de mando, [...] y ellos lo utilizan también, otras plantas como en flores, [...] (S. Tascon, comunicación personal, 2 de junio de 2020).

Figura 1

Plantas medicinales para rituales, medicina ancestral o alimentación.



Nota: Fotografía de Velázquez, J. 2020. Antioquia, Resguardo KarmataRua.

En algunas ocasiones se incorporan en la preparación de los alimentos, para los embera la dieta se constituye mayormente por frutas y hortalizas con las cuales se realizan diferentes preparaciones

En nuestro caso comemos mucho lo que es el plátano, la yuca, los frutales y... y es un proceso de preparación diferente y usted en ciudad no tienen estos productos para poder hacer su alimento como el Patasagua, envuelticos con el maíz. Uno que está acostumbrado a comer plátano todo el tiempo, [...] usted aquí no compra un banano, no compra naranjas, usted todo lo tiene aquí en territorio (P. Yagarí, comunicación personal, 24 de enero de 2022).

Figura 2

En la alimentación prima el plátano y la yuca, productos que son cosechados dentro del territorio.



Según el Plan de vida del pueblo Emberá realizado por el CRIR (2012), en los territorios de origen la siembra y el consumo de yuca, maíz, plátano, frijol, aguacate, chontaduro, arracacha, cacao, cebolla, café y frutas se presenta como un común denominador, lo que les permite tener un balance nutricional, aunque se ha visto afectado por el mercado de productos no propios los cuales

son considerados no beneficiosos para el cuerpo, aún se conservan las huertas caseras y los productos de pancoger (p.56), así mismo su preparación en leña y la integración del pueblo alrededor de la comida.

Figura 3

Aparte de cocinar en leña algunos de sus alimentos, también utilizan fogones de gas.



Para el pueblo Emberá según su cosmogonía consideran la salud como armonía entre las dimensiones físico-biológicas, comunitarias y espirituales en relación al cuerpo, ofreciendo desde la lectura del cuerpo, los jai (espíritus), la historia y el territorio una interpretación acerca de la causa de la enfermedad y su cura a través de prácticas que recogen los elementos de la naturaleza y sus espíritus para la sanación desde rituales direccionados a la armonización y/o limpieza del cuerpo físico y espiritual el cual se encuentra en conexión con la madre tierra. Adicional a ello, se puede retomar a Cardona quien plantea que

La dimensión espiritual constituye un componente relevante, en la medida que todas las cosmogonías y cosmovisiones indígenas son determinadas por la madre naturaleza y sus espíritus. La espiritualidad permea el todo cultural del pueblo embera-chamí, ésta incluye los espíritus de las plantas (elemento central en la etnobotánica), de los sitios sagrados, de las cosechas, del cuidado del territorio, de la salud, de los animales y de los comuneros (2012).

Encontramos que la espiritualidad se ve representada mediante la ritualidad donde el cuerpo se dispone para la realización de los ritos, como en el caso del ombligamiento que consiste en sembrar el cordón umbilical del recién nacido en la tierra de la casa “ombligar al niño a la tierra, que se hacía pues como todo un ritual con la madre tierra y se lavaba al niño en la corriente para así he... protegerlo de enfermedades y que el niño crezca sano” (A. Tascón, comunicación personal, 19 de junio de 2020)

O la siembra del cabello

Para nosotros el cabello es sagrado, el cabello, es como, es como la tierra, ¿sí? como cuando tú cortas el cabello, tú tienes que sembrar la intención, de hecho... esperame... el cabello es como semilla ¿sí? cada vez que cortas tu cabello, lo que queda o el pedazo, lo que cortaste, es cómo una semilla que se siembra en la tierra (M. Tascón, comunicación personal, 1 de febrero de 2022).

Esto con el fin de cortar males y recibir crecimiento a nivel espiritual o personal.

También el banco (un tipo de ritual) y la toma de medicina tradicional de hongos, tabaco o yagé dirigida por el Jaibaná (médico tradicional), forman parte fundamental de su expresión cultural, la transita por el cuerpo constituyéndose como un componente central, el arte de curar, armonizar y ritualizar son producto de la riqueza ancestral y la historia del territorio

Donde confluyen el saber acumulado de los comuneros en torno del cuidado físico, mental y espiritual, y la mediación de la naturaleza, sus productos, elementos, espacios y espíritus; para el pueblo embera, es el eje articulador de la vida física-mental-espiritual, es la conjunción de saberes y prácticas de relación con la madre naturaleza y sus componentes curativos (Cardona, 2012).

Figura 4

Banco ubicado en la Maloca (casa madre) usado por los médicos tradicionales para ubicar los elementos con carga simbólica y espiritual para llevar a cabo sus ceremonias.



Alimentación, medicina, espiritualidad y ritualidad están relacionadas a la armonía, al cuidado y al buen vivir del pueblo, a pesar de que la cotidianidad de los embera se ha visto permeada por la influencia occidental, históricamente las representaciones y prácticas alrededor del cuerpo se fundamentan en la tradición cultural y constituyen una huella identitaria que se exterioriza en el diario vivir y en la forma de gestar relaciones con el otro, con el espacio y consigo mismo.

3.2 Vestido tradicional, pintura corporal, tejido

El vestido tradicional, la pintura corporal y el tejido están cargados de símbolos y significados para la gente embera chamí, en el caso de la pintura corporal está presente en cada momento vital del pueblo, ya que evidencian todo su sistema cultural y sus estructuras mediante la misma la cual posee representaciones fundamentales para su comprensión que atraviesa y trasciende lo estético como marcadores sociales y protección espiritual.

Los Emberá por medio del uso de su pintura corporal hacen uso de estos dos elementos (símbolos y significados), ya que a través sus representaciones gráficas evocan la concepción del mundo embera, una serie de imágenes plasmadas en el cuerpo que hablan de la expresión de emociones y sentimientos, la manifestación de sus costumbres, etc. Al realizar estos símbolos y signos los embera se reencuentran en un espacio mítico (Gamarra, 2019, p. 15).

La pintura se usa para adornar y proteger el cacúa (cuerpo), especialmente para rituales

la pintura es un tema muy importante para nosotros, la usamos en especial para rituales, para momentos especiales, la pintura facial, con eso si son procesos más espirituales, cuando usted también lo requiere y el cuerpo lo requiere, lo busca y [...] entonces por ese lado siempre uso la pintura facial en la nariz, en los pómulos y en el mentón, entonces ya... y ya si tengo Kipara, que es la pintura facial, ya en los brazos porque soy muy de contacto y estoy siempre ahí tocando a las personas, entonces para no adquirir esas energías entonces siempre me los pinto (L. Yagarí, comunicación personal, 10 febrero de 2022).

Así mismo el uso de la jagua para pintar el cuerpo se hace desde muy temprana edad, está asociada a la cosmovisión del pueblo embera “Cuando un bebé nace en el territorio, lo tienen que pintar de negro, todo su cuerpo, sin símbolos, desde el cuello para abajo, lo tienen que pintar y hacerle el primer ritual”. (L. Yagarí, comunicación personal, 10 de febrero de 2022)

La pintura está relacionada con la salud, la persona que vaya a pintar debe conocer acerca de la historia del pueblo y el significado de las representaciones de la pintura, así como también contar con la energía adecuada para hacer el proceso de pintura ya sea en su propio cuerpo o en el de otro sea embera o kapunía.

Para poder ser un pintor debes conocer sobre la historia, ¿cierto? si no..., la energía no fluye, antes me enferma; nos enfermamos los dos, porque es una relación del pintor, de la pintura y de la persona que recibe, entonces siempre es una relación de, si no hay ese diálogo, la persona va a tener mal sueño o se va a enfermar a los días, va a tener mal sueño y la otra persona se enferma fácil. Si el embera no conoce lo que es la pintura tradicional, no puede pintarla (L. Yagarí, comunicación personal, 10 de febrero de 2022)

Cada símbolo contiene significado en tanto

En la pintura facial y corporal, rostro y cuerpo (superficies) son en la mismas formas significativas y expresivas; los diseños realizados en ellas se integran como elementos dinámicos con funciones de transformación no sólo de la apariencia física, sino también de las posibilidades de comunicación; así, se constituyen en representaciones emisoras de señales gráficas que involucran a los demás individuos de la etnia, referenciando entre otros: propósitos estéticos, situaciones anímicas, pertenencia a determinadas localidades o parentelas, anormalidad orgánica, identidad individual y disposición ceremonial. (Carmona, 1991, p.112)

La pintura corporal permite entonces la comunicación a través del color y la forma de lo que se encuentra plasmado en el cuerpo y se usa con una intención determinada o asociada al momento de la vida por el cual la persona está pasando.

Al simbolismo del rojo y negro, las indicaciones aportadas por los indígenas apuntan a la asignación de fuerzas poderosas y opuestas a cada uno, cuyo equilibrio o enfrentamiento, parecen configurar motivos recurrentes del orden cosmogónico (...) En algunas regiones, el color negro es asociado con espíritus /jai/ benéficos que ayudan al /jaibaná/ en las curaciones; se trata de figuras de serpientes negras, consideradas espíritus terrestres: "los /jai/ negros, son /jai/ obedientes que cuando uno le llama viene rápido". Otro tanto ocurre con el jai en forma de serpiente roja con las mismas cualidades benéficas de las anteriores, pero considerada un espíritu acuático. Otros testimonios asocian el rojo a lo bueno y atractivo y el negro a lo malo e indeseable. (Carmona, 1991, pp. 110-111)

Símbolos como el rombo y las espirales se encuentran constantemente plasmados mediante la pintura, así como también elementos de la naturaleza.

El espiral es un significado porque comenzamos desde el punto de inicio, pero nunca tenemos fin, el espiral de por sí es como el proceso o ... si, el proceso de gestación de un bebé, desde el punto donde comenzó, es como desde cuando usted comienza embarazada, entonces desde cada año que le dé eso entonces ese es el significado del proceso de gestación, el proceso de crecimiento, el proceso de crecer como embera entonces por eso nunca tenemos fin. El rombo para muchos tiene muchos significados, pero el rombo de por sí es cómo el centro del hogar, usted ve que el rombo tiene cuatro puntos, cuatro puntos donde hay diferentes espíritus o cada signo de su signo, de cuando cada uno nació, entonces están también los 4 elementos que usted contiene, de los 4 puntos representa el papá, la mamá, tu abuelito y tu abuelita y el centro es como tu tener tu corazón. Cuando pintan en montañas significan las tierras ancestrales, las tierras místicas, las cordilleras de los resguardos porque históricamente toda cordillera tiene un misterio (D. Bedoya, comunicación personal, 15 noviembre de 2021)

De la misma manera, los símbolos se ven representados mediante los tejidos de mostacilla que usan para proteger y adornar el cacúa (cuerpo), "tejer es una práctica artesanal a través de la cual las emberá plasman diseños y representaciones del mundo, de la misma manera que lo hacen con la pintura corporal" (Henaó, 2013. p.38).

Figura 5

Okama realizada por tejedora del resguardo indígena KarmataRua



En los tejidos las formas que se usan son, por ejemplo, las montañas, los caminos, los ríos, la naturaleza, los animales, los sueños y cada elemento hace parte de la vivencia indígena, va tejido a lo que vas a generar en el momento o en él día, en el transcurso del día, en el evento que vayas a tener, entonces eso también te permite tener una lectura distinta con los símbolos, va muy desde tu sentir y con la relación con el otro. Con relación a los símbolos tradicionales nosotros en los tejidos tratamos de plasmar todas esas vivencias del territorio, las montañas, los colores, las flores y ponemos de alguna forma el tema espiritual y la esencia de ser indígena en estos tejidos por lo que usted el tejido no lo hace solo como una forma de decorar y que la persona esté a gusto sino que de alguna forma usted está transmitiendo energías desde el uso de un Okama o de un arete que también de alguna forma usted le pone la intención que es para que proteja a esa persona que va a llevar ese diseño o ese tejido embera (P. Yagarí, comunicación personal, 24 de enero 2022).

En el caso de tejidos con figura de animales, estos se encuentran asociados a características que se le otorgan a dicho animal espiritual como la fuerza, la valentía y el coraje, y la persona quien lleva el tejido se encuentra dotada de estas características o en busca de ellas.

Hemos tenido varios en las figuras de los animales, eso va como tomando mucha fuerza ahí los artesanos y artesanas los que tienen eso en medio de la medicina tienen sus conexiones especiales por ejemplo con el jaguar, con el colibrí, con otros tipos de animales muy espirituales, entonces ellos hacen y por medio de eso también es expresar lo que uno pueda tener como en una visión y también es compartir con las otras personas. (J. Tascón, comunicación personal, 20 de marzo de 2022. Comunicación Personal)

Las artesanías de chaquiras que reproducen estas formas como las Okamas, los aretes y las manillas, son las se llevan con mayor frecuencia tanto en los territorios ancestrales como en la ciudad, estos símbolos identitarios por sí mismos transmiten mensajes y para quien los porta se constituyen como un amuleto de protección, como de conexión con su cosmovisión y territorio.

En el caso del traje tradicional, ha existido una pérdida en la costumbre de usarlo, adicional a ello, entendiendo que el pueblo embera por el proceso de colonización se dividió en grupos que pertenecen al mismo pueblo, con características culturales diferenciadas y variantes dialectales; en este proceso de migración, estos pueblos aunque compartían características para la vestimenta cada una contaba con sus particularidades; María Paichí, embera chamí, narra que los embera dovida “tienen su cultura diferente a lo de nosotros, entonces son gentes que no se ponen ropa como uno, las mujeres se ponen es paruma y se pintan con Jagua para que no le miren los senos, son gentes que no se tapan aquí, los hombres se ponen el Huajuco y ya” (Comunicación personal, 24 de Octubre 2021), diferente a los embera chamí que cubrían su cuerpo en mayor medida.

Actualmente dentro del territorio el traje tradicional solamente se usa en momentos específicos como eventos, danzas y/o encuentros, las personas de menos edad manifiestan que en pocas ocasiones hacen uso de este. Yo solo tuve pocas oportunidades en las que salía con mi traje, con mi Parúma porque aquí en Cristianía se ha perdido mucho el traje típico tradicional, solo lo usamos en eventos especiales comunitarios especiales o en ritualidades. (P. Yagarí, Comunicación personal, 24 de enero, 2022)

Figura 6

Médico tradicional cargando su cuerpo simbólicamente con Okamas



Aunque representa parte esencial de la identidad del pueblo, las dinámicas presentes actualmente han conllevado a dejar su uso a un lado “para mí el traje tradicional significa la identidad, la esencia de ser indígena y es muy importante y además es muy bonito” (P. Yagarí, comunicación personal, 24 de enero de 2022). Actualmente en el territorio las personas se visten de tal manera que sea cómodo trabajar la tierra.

En el campo uno es libre de vestirse como quiera, sí, porque pues estamos en el campo entonces uno no se tiene que preocupar de que el mundo lo va a mirar o se va a sentir mal porque se vistió con algo de trabajo, un par de botas quizás, un sombrero viejo, entonces cómo es campo pues se ve común (G. Velázquez, comunicación personal, 24 de octubre, 2021).

La forma de vestir occidental es la que se usa actualmente dentro del territorio, pero la identidad se sigue representando en cuerpo mediante la pintura y la artesanía.

Nosotros vestimos así nuestra ropa así normal pero nunca le dejamos aparte lo que es nuestra artesanía, eso se lo ponemos, esas artesanías son como medio de representar nuestra, que venimos de una cultura que es de los pueblos indígenas, así sea que uno no vaya, por el pelo, por el rasgo que uno tiene ellos dicen es indígena, pero así sea que uno no tenga, por ejemplo, nosotros no tenemos nuestra ropa típica por eso nos representamos con nuestras artesanías (J. Tascón, comunicación personal, 20 de marzo de 2022).

Estas representaciones permiten exteriorizar de manera tangible la cosmovisión del pueblo Emberá, los valores colectivos que hacen parte de su identidad, las prácticas tradicionales que aún se encuentran vigentes más allá de la incidencia del mundo moderno y el proceso de resignificación y lucha para la conservación cultural.

4 Transformaciones y pervivencias de las representaciones del cuerpo embera en la ciudad de Medellín

En este capítulo queremos resaltar aspectos que identificamos a lo largo de esta investigación, dónde evidenciamos la corpo-racialización a la que se someten las mujeres y los hombres embera que viven o han tenido contacto con la ciudad de Medellín, vamos a partir con este análisis con un primer apartado donde abordamos categorías como la alimentación, medicina, espiritualidad y ritualidad; un segundo apartado donde hacemos alusión a factores como el vestido tradicional, la pintura corporal y los tejidos; finalmente haremos un análisis reflexivo de este contexto con la finalidad de mencionar cuales son las transformaciones y las pervivencias identificadas a lo largo de este proyecto de investigación, con el objetivo de reconocer cómo impacta el contexto de la ciudad en el cuerpo embera y el cómo se vive este dentro de un espacio marcado por la modernidad que termina determinando dichas transformaciones, pervivencias y reexistencias en las representaciones del pueblo Emberá.

4.1 Alimentación, medicina, espiritualidad y ritualidad

Para el pueblo Emberá, el cuerpo se concibe como territorio, este va más allá de la comprensión de los conceptos, exige la autoconsciencia y el relacionamiento de cada una de las dimensiones que lo conforman para el crecimiento holístico del ser, es decir, para el desarrollo físico, personal y espiritual del hombre y la mujer embera, ya que este se encuentra atravesado por historias, símbolos, experiencias, ancestralidad, ritualidad, medicina, alimentación, espiritualidad, entre otros factores que hacen parte de esta forma de concebir el cuerpo.

La comida es un elemento cultural e identitario, si ahondamos en este tema podemos encontrar que el tema alimentario tiene en sí mismo una carga simbólica del territorio que estamos habitando.

El hombre, digamos la Humanidad, no utiliza solo lo que se encuentra en la naturaleza, sino que ambiciona crear su propia comida, superponiendo la actividad de producción a la de la captura.

La comida es cultura cuando se prepara(...), cuando se consume, porque el hombre, aun pudiendo comer de todo, o quizá justo por ese motivo, en realidad no come de todo, sino que elige su propia comida con criterios ligados ya sea a la dimensión económica y nutritiva del gesto, ya sea a valores simbólicos de la misma comida. De este modo, la comida se configura como un elemento decisivo de la identidad humana y como uno de los instrumentos más eficaces para comunicarla. (Montanari, 2004 en Corantioquia Culinaria Nativa, pp. 22,23)

Figura 7

Manera tradicional de compartir alimentos, se dio un espacio para hablar sobre experiencias de vida con las mujeres de la comunidad y para conocer sobre la música la medicina tradicional con los mayores y médicos ancestrales.



Así como la alimentación es un tema cultural determinado por “factores históricos, ecológicos, socioeconómicos y simbólicos” (Gálvez, 1997, p.55), podemos decir que los pueblos ancestrales, como el pueblo embera, en el tiempo de la colonia se sometió a la colonización del paladar, “El dominio español trajo grandes cambios en la dieta y la cultura alimentaria de la población, como parte del proceso integral de mestizaje” (García & Bermúdez, 2016. p.108).

En este orden de ideas, es importante hacer alusión a que esta colonización del paladar sigue vigente, pero a partir de “alimentos industrializados con poca cantidad de nutrientes y mucha grasa, azúcar, sal y aditivos sintéticos” (García & Bermúdez, 2016. P.111).

La alimentación es uno de los factores que confronta en mayor medida a los sujetos Embera cuando se desplazan a un contexto de ciudad con costumbres altamente colonizadas y con

dinámicas hegemónicas y occidentalizadas; en los acercamientos que tuvimos con los hombres y las mujeres embera pudimos encontrar que

La alimentación que tienes en territorio es de alguna forma muy saludable y en la ciudad no es nada saludable y todo el tiempo son cómo alimentos con muchos conservantes, colorantes y llevan mucho tiempo en su proceso de conservación, entonces no es cómo que tan saludable comer en ciudad. (P. Yagarí, comunicación personal, 24 de febrero de 2022)

Paola Yagarí no es la única persona que piensa de esta manera sobre la comida de la ciudad, nos encontramos con un pensamiento similar al hablar con el médico tradicional.

Toda la comida que uno puede encontrar en la ciudad son comidas mezcladas, otras que tienen químicos, otras que vienen con cosas raras. Mientras que en el campo no, en el campo usted así como lo sembró usted lo saca, lo lava, lo limpia y lo come (P. Velásquez, comunicación personal, 24 de octubre de 2021).

Esto genera en los hombres y mujeres embera transformaciones evidentes en sus procesos de alimentación, las mismas dinámicas de la ciudad obligan a los embera a acostumbrarse a consumir ciertos alimentos que no hacían parte de su cultura y que en cierto sentido van trastocando la manera en la que se vive el cacúa (cuerpo).

Antes no consumía pastas, gaseosas. Pero en la ciudad todo cambia, en el pueblo consumía maíz, frijol, uno en la ciudad llega de una jornada de estudio y come lo que salga más rápido, uno cambia su jugo por gaseosa, una pasta y un atún. En la comunidad es una parte muy importante porque acá mismo preparamos el cacao, el maíz. La única costumbre que se me quedó por mi mamá son las aromáticas, siempre en la mañana y en la noche la aromática, pero para el desayuno me levantaba a trabajar y solo un café, si tenía para comprar el almuerzo” (Guapache, D. comunicación persona, 19 de octubre de 2021).

Así mismo, debido a estas diferencias culinarias, también se presentan ciertos procesos de resistencia por parte de los sujetos embera dentro de la ciudad, esto debido a la oposición y firmeza de dejar de lado sus costumbres ancestrales con relación al cuidado del cuerpo y de lo que ingieren

La comida si cambió totalmente y llegué a extrañar mucho el plátano que en la casa lo veía tan frecuente y en abundancia, los frutos también, mango, guayaba, naranja, todos los frutos y se perdían(...) cuando llego acá y no lo encuentro en abundancia y lo veo muy caro ya ahí si digo, en la casa en serio uno pierde muchas cosas y eso me llevó a fortalecer cómo que, a valorar lo que hay en el territorio y ser cómo más cuidadoso con el alimento acá y traer del territorio; a mí cómo que se me facilita porque igual estoy cómo cerca ¿cierto? entonces.. cómo que para poder variar la alimentación acá y no consumir como comidas chatarras trataba como traer cositas, el mercadito de la casa. Cada vez que iba, traía plátano, naranja, limones, productos que duraran un poco, bastante tiempo cierto. (L. Yagarí, comunicación personal, 10 de febrero de 2022)

Con relación a la alimentación podemos evidenciar una colonización del gusto ha tenido gran impacto en la sociedad, esto suscita cuestionamientos sobre cómo podemos resistir a este neocolonialismo del paladar, del sabor y de tradición y, sobre todo cómo estas estrategias de transgresión del consumo occidental-colonial puede dejar de ser un tema individual y pasar a la lucha colectiva en un contexto como lo es la ciudad de Medellín.

Esto evidencia como el ritmo de la ciudad hace que las mujeres y los hombres embera se encuentren en una constante dicotomía sobre cómo alimentarse dentro de la ciudad, debido a que los alimentos que consumen no provienen de la misma manera en la que obtienen los alimentos dentro de su territorio, esto genera un conflicto interno entre su manera de concebir la alimentación y de comer; adicional a ello, la alimentación al pensarse como una de las maneras de habitar el cacúa (cuerpo), se presenta también cómo una de las causas de las enfermedades para el pueblo embera cuando consumen alimentos procesados y que contienen químicos y conservantes.

La medicina antes no se utilizaba tanto porque las personas antiguas tenían muy buen comer, ellos no comían como ahora... con tantos químicos para que sepa sabroso, sino que comían de forma natural y como la comida no tenía químicos esas personas no necesitaban

medicina, entonces las personas tradicionales no se enfermaban tanto. (A, Tascón, comunicación personal, 19 de junio, 2020)

Esta relación entre alimentación, salud y medicina también la identificamos en la conversación que tuvimos con Diana Guapache

subí muchísimo de peso y no ha sido tan fácil bajar, a partir de qué empecé con diabetes me puse las pilas, volví al territorio a ponerle orden a la alimentación. También desarrolle ansiedad y me la manejo comiendo dulces, pero en el territorio lo manejo con medicina (comunicación personal, 19 de octubre de 2021).

Así mismo, lo refiere el médico tradicional Argemiro Tascón “Las mujeres van donde el médico y por la comida que ellas consumen durante todo el embarazo con tantos químicos, los niños ya nacen enfermos y siguen creciendo enfermos” (comunicación personal, 19 de junio de 2020). Para abordar el tema de la medicina, es importante mencionar que los productos industrializados no se evidencian únicamente en los alimentos, sino también en los productos farmacéuticos, los cuales reemplazan cada día más la medicina ancestral.

Hay mucha farmacéutica en la ciudad, la ciudad está basada en pura farmacéutica. Que si tienes un dolor tú vas a la farmacia y dices “tengo dolor en tal parte” y ya el farmaceuta te va a decir, “bueno, para ese dolor muscular o no sé, tómese este antibiótico, este analgésico, esto para esto” todo está dispuesto en una vitrina, todo es de vitrina, la medicina en la ciudad es de vitrina; así la llamo yo porque es el conocimiento que yo tengo. Mientras que en el campo uno se basa es en las plantas, entonces es muy diferente llevar como la experiencia que uno tiene de manejar las plantas en el campo, a ir a la ciudad y tener que llegar y mirar si encuentra uno al menos las propiedades de las plantas que utilizamos nosotros en el campo en un medicamento que está allá en vitrina ya procesado, a veces hecho polvo, a veces hecho un líquido o a veces hecho algo distinto que normalmente se saca... todo lo que está allá en vitrina en la ciudad que se llama medicina, es la misma medicina que nosotros tenemos en el campo, pero en el campo, la medicina es 100% pura, no es procesada, no tiene químicos y si tiene químicos son químicos naturales que no tienen que

ver nada con, con digamos, con... algo que sea perjudicial para la salud humana, al contrario, antes están hechas para mejorar la salud del ser humano (G. Velásquez, comunicación personal, 24 de Octubre de 2021).

Por esta razón, practicar la medicina ancestral la ciudad tiene diferencias marcadas a como es en el territorio, entre algunas razones porque las plantas, obtenidas en un contexto con una influencia tan industrializada como lo es la ciudad de Medellín, contienen propiedades diferentes debido a los pesticidas, abonos y fertilizantes que se usan para que su crecimiento sea más acelerado, en cambio en territorio, todo el proceso de siembra es completamente orgánico y natural. Otro factor que influye en esta diferenciación son las representaciones de la medicina tradicional, para poder llevar a cabo un ritual los embera consideran fundamental que en el lugar donde se realiza la ceremonia haya cierta carga energética en torno a la parte espiritual del proceso; esto es imposible conseguirla en un lugar como la ciudad de Medellín debido al ruido, al movimiento constante de la ciudad, a la contaminación, entre otros factores que imposibilitan la efectividad del procedimiento

La ritualidad es muy complejo porque no vas a estar en conexión con la naturaleza, con la madre tierra, con el aire, con el ambiente porque la ciudad es contaminada, la ciudad tiene mucha bulla, la ciudad te estresa y de alguna forma no te hace parte de ella. (P. Yagarí, comunicación personal, 24 de febrero de 2022)

Esto reduce el accionar del médico tradicional desde la ciudad

Los Jaibanás en ciudad solo canalizan, canalizan el momento del encuentro porque igual ellos son mayores (...), solo neutralizan una partecita del lugar, (...) pero más allá no, porque es que influyen muchas cosas acá porque a pesar del saber de un médico, es muy complejo estar en la ciudad y hacer una sanación. (L. Yagarí, comunicación personal, 10 de febrero, 2022)

En cambio, dentro del territorio

El médico tradicional tiene todas sus energías, sus mayores, sus espíritus en su casa, entonces a veces él hace los llamados para poder hacer la sanación pero siento que no es lo mismo, entonces qué pasa, que a veces el médico dice “estas un poco más grave entonces yo te puedo ver desde mi casa” entonces ya se pacta un diálogo con la persona enferma y[...] pues eso he visto porque está la casa madre, la casa de la choza que está entonces él médico siempre atiende allá, o sea, pueden traer a la hora que sea a una persona enferma y él acude con los espíritus a hacer la intervención. (L. Yagarí, comunicación personal, 10 de febrero, 2022)

Figura 8

Maloca (casa madre) del resguardo indígena KarmataRua



El sistema económico influye en estas transformaciones que se presentan en un contexto de ciudad en torno a la medicina, Gustavo Velásquez, médico tradicional y agricultor del resguardo KarmataRua, dice

Si quiero mambear yo voy al mambadero y tengo que pagar ¿para qué?... para poder consumir el mambe, digamos que quiero conseguir otra medicina. ¡pague! Todo es pago,

todo tiene que ser pago porque eso no te da nada o no consigues nada. (comunicación personal, 24 de febrero de 2021)

Planteado lo anterior, podemos hacer alusión a que

Dentro de la cultura y la organización social emberá chamí, la medicina propia es un componente fundamental y su uso se basa en dos principios: 1) el reconocimiento de la validez y efectividad de un saber no occidental; y 2) la concepción según la cual en el territorio se encuentran las posibilidades para la cura. (Henaó, 2013, p. 267).

En este fragmento podemos notar como se expresa, y se explica de una manera precisa como el territorio se encuentra ligado con la medicina, dos de los componentes que hacen parte de las representaciones corporales y las formas de habitar el cuerpo de los hombres y las mujeres embera.

A pesar de que la medicina tradicional indígena es reconocida por la OMS como una práctica ancestral válida

La medicina tradicional indígena ha sido utilizada por miles de años para mejorar la salud humana y es reconocida por la Organización Mundial de la Salud (OMS) como una opción terapéutica válida en múltiples contextos. La OMS la define como el cúmulo de prácticas, enfoques y conocimientos que incorporan una amplia variedad de terapias para mantener el bienestar [página web], tratar, diagnosticar y prevenir las enfermedades, y en general sanar el cuerpo y el espíritu, además, alude a un conjunto de contenidos teóricos y prácticos que son transmitidos de generación en generación, fundamentados en concepciones míticas y la singularidad histórico cultural de las comunidades. (Carmona & Rivera, 2015, p.78)

Podemos decir que, dentro de la ciudad, se generan creencias en torno a esta que hace que se desvalide el conocimiento originario y por ende se presente de manera directa una colonización del ser y del saber hacía estos conocimientos

A pesar de que la medicina tradicional tiene un número amplio de recursos para la atención en salud y el diagnóstico de enfermedades, en los últimos años se han incrementado las

consultas por parte de los comuneros a la medicina occidental, debido a los procesos de mestizaje que han conducido a la aculturación de las nuevas generaciones, la pérdida de la identidad cultural y la aparición de enfermedades para las cuales la medicina tradicional tiene pocos recursos diagnósticos, por ejemplo las dislipidemias, hipertensión arterial y diabetes mellitus. Este grupo de enfermedades se han denominado foráneas o de los mestizos, las cuales aparecen como consecuencia de cambios en los estilos de vida, principalmente los dietarios, y constituyen un modelo para intervenciones interculturales en salud. (Carmona & Rivera, 2015, p.87)

La medicina occidental comienza a tomar parte de la vida del pueblo Emberá, y se comienzan a dejar de lado las prácticas ancestrales, se manifiesta una estigmatización del saber ancestral y a partir de esto se evidencia el inminente racismo que prevalece dentro del pensamiento de los Kapunías.

Ahora le prohíben a la gente del territorio consumir plantas o cualquier medicina oral, porque dicen que eso les va a empeorar lo que tienen, entonces les mandan medicamentos de por vida(...) que ellos tienen que consumir y que al final no los termina matando la enfermedad sino las medicinas que les ofrecen los médicos occidentales. (A. Tascón, comunicación persona, 19 de junio de 2021)

A lo largo de esta investigación, nos encontramos con narrativas que evidenciaron de manera clara cómo se da la corpo-racialización y como factores tanto fenotípicos como culturales o simbólicos fueron utilizados para justificar prejuicios y rechazos hacia los hombres y las mujeres embera

Nos sentimos discriminados, a uno lo ven allá de pronto cargando plumas y ya le dicen “ay miren, ese es un indio” “ay miren, ese es un brujo” “ay miren, ese es un hechicero” en fin, le ponen como esos nombres a uno, entonces uno “¿Quién soy yo aquí? ¿Qué hago aquí en la ciudad? (G. Velásquez, comunicación personal, 24 de febrero de 2021)

En algunos espacios se está tratando de recuperar y revitalizar estas tradiciones, en cuanto a la identidad, la cultura, la ritualidad, la espiritualidad y la medicina como tal.

En el cabildo universitario se han gastado procesos dónde se pueden vivenciar todas nuestras tradiciones y cosmogonía propia. Hace falta tener un lugar físico porque todo hay que gestionarlo, estamos a la merced de voluntades políticas. Es el lugar que yo veo más fuerte en la ciudad para vivenciar muchas prácticas, desde el deporte, los rituales y los círculos de palabra, me ha permitido realizar muchas actividades que me han nutrido. (D. Guapache, comunicación personal, 19 de octubre de 2021)

Otra forma de resistencia que se evidenció dentro de esta investigación, se relaciona con los desplazamientos de los hombres y mujeres embera hacia su territorio para realizar rituales, tener encuentros más espirituales y simbólicos con los mayores de la comunidad y para tomar medicina de manera tradicional, “en mi caso no realizo prácticas rituales en la ciudad, siempre trataba de llegar era al entorno territorial porque usted en la ciudad no tiene cómo esa conexión con la naturaleza” (P. Yagarí, comunicación personal, 24 de febrero, 2022).

Figura 9

Toma de Yagé en la Maloca (casa madre) del Resguardo Indígena KarmataRua



La medicina, la ritualidad y la espiritualidad también traen consigo cuestionamientos con relación a los encuentros a los que se expone el pueblo Emberá, cuando pasa a habitar un contexto de ciudad; se evidencia en primer lugar, la colonialidad del ser, la cual transgrede la identidad de los sujetos embera a partir de lo que Guerrero (2017) llama la manipulación de las subjetividades y los cuerpos. En segundo lugar, cuando se cuestionan y se rechazan las prácticas ancestrales como lo es la medicina tradicional, se manifiesta la colonialidad del saber y el racismo epistémico.

Se refiere a una jerarquía de dominación colonial donde los conocimientos producidos por los sujetos occidentales (imperiales y oprimidos) dentro de la zona del ser se consideran a priori como superiores a los conocimientos producidos por los sujetos coloniales no-occidentales en la zona del no-ser. (Grosfoguel, 2012, p. 98)

Estos tres factores de dominio llevan directamente al sujeto a someterse a actitudes de racialización, rechazo y opresión por parte de los kapunías generando algunas de las transformaciones y procesos de resistencia que mencionamos anteriormente.

4.2 Vestido tradicional, pintura corporal y tejido

Como lo cuenta Lucely Cardona (2009), del resguardo de Altamira, Risaralda en González, “ser embera se relaciona con determinados rasgos físicos, el uso del traje tradicional, la pintura corporal y los diferentes tejidos se convierten un elemento identitario” (p. 81), reconociendo que dentro de estas prácticas es posible percibir no solo, parte de su cosmovisión del mundo y su forma de habitarlo sino también las prácticas que llevan a cabo que hablan de manera directa o indirecta de las representaciones del cuerpo de la comunidad con la que estamos trabajando.

La identidad del pueblo embera se vio trastocada desde el tiempo de la colonia, María Olga Paichí relata cómo los procesos de colonización dentro del resguardo trajeron consigo transformaciones dentro de la cultura

La profesora con el padre se pusieron de acuerdo, empezaron a llamar a niños y como el embera se iban con paruma, se iban pintaditos (...) Entonces el padre empezó a decir que tenían que cambiar de cultura, que tenían que vestir como persona, que no tenían porqué pintar la cara... qué porque eso llamaba el diablo, así les decían. Entonces los indígenas del miedo de lo que les dijeron, que venía el diablo, entonces ya empezaron a dejar la paruma que ponían y empezaron a hacer falda y la blusa también y ya los hombres empezaron a usar pantalón. (M. Paichí, comunicación personal, 24 de febrero de 2021)

Figura 10

María Olga Paichí, mayora Embera del Resguardo indígena KarmataRua



Esta fue una de las dinámicas de dominación que tuvo más repercusión dentro de las prácticas culturales del pueblo embera “Aquí en Cristianía se ha perdido mucho el traje típico tradicional, solo lo usamos en eventos especiales comunitarios especiales o en ritualidades”. (P. Yagarí, comunicación personal, 24 de enero de 2022)

Actualmente los jóvenes de las comunidades junto a los mayores y mayores, han tratado de llevar a cabo un proceso de revitalización cultural; pero este proceso se ve trastocado cuando las mujeres y los hombres embera pasan a habitar la ciudad, debido al rechazo generalizado que se ha evidenciado por parte de los kapunías.

Por causa de la discriminación, rechazo, corporalización y exclusión de otras prácticas culturales diferentes a la que prima en la ciudad de Medellín, se han presentado tanto transformaciones que se manifiestan en la aculturación del sujeto embera, como procesos de resistencia por parte de estos para evidenciar su tradición y su cultura. En cuanto a las transformaciones podemos decir que se dan en un primer momento, cuando se presenta ese primer contacto con el contexto de ciudad.

Cuando llegué a la ciudad usaba más faldas y usaba más blusas que usaba en el territorio, y en la ciudad no me sentía tan cómoda usándolo, la ciudad lo invita a usar productos que antes no usaba, por ejemplo, productos para el cuidado del cabello. Otras niñas ciudadinas me decían cómo se va a poner eso, cómo se va a echar eso y eso permea porque muchas veces no he vivido con otras niñas que no son indígenas, aunque uno ha trabajado bastante en la identidad de igual forma lo permea. (D, Guapache, comunicación personal, 19 de octubre de 2021)

Posteriormente el vestir el traje tradicional de la comunidad se convierte en algo más esporádico, en encuentros que lo permiten y que terminan representado un sentir dentro de las mujeres y hombres embera que habitan la ciudad

Llegué a la universidad y estaba en el primer semestre y con los amigos vinimos a un encuentro acá del cabildo, entonces yo me puse mi traje y ya vi a muchos compañeros con su traje y yo “que lindo” y ya no porque tenga que cumplir con algunos requisitos, no, sino que cuando me siento cómoda y quiero usar mi traje tradicional, lo hago, es más desde el sentir, es cómo que “quiero esta ropa hoy” así mismo. (L. Yagari, comunicación personal, 10 de febrero, 2022)

Así mismo, la vestimenta tradicional se convierte en un acto simbólico y de alta carga espiritual “para mí el traje tradicional significa la identidad, la esencia de ser indígena y es muy importante y además es muy bonito” (P, Yagari, comunicación personal, 14 de enero de 2022).

Al igual que una representación de resistencia y fortaleza dentro de la ciudad de Medellín

Ya vestirme la Paruma no es cómo por miedo a que dirá mi comunidad si no me lo pongo, sino que ponerme el vestido en la ciudad es cómo tener presente mi territorio en mí, en mi cuerpo y mi corazón y que eso no es solo como una identidad, sino que es algo que tu amas y te da fuerza, mucha fuerza; eso que de pronto ya te va a molestar lo que la gente diga, sino que acá lo que importa es cómo tú te vas a sentir con lo que tienes puesto. (M. Tascón, comunicación personal, 01 de febrero de 2022)

En este sentido, el traje tradicional es una de las formas que permite a la comunidad embera visibilizar su cultura dentro de los contextos de ciudad

Es una forma de resistencia porque también nos da fuerza para poder como conectarnos bastante, y decirles a los kapunías de la ciudad que acá también nosotros hacemos presencia, desde la ciudad también se resiste hacia como nosotros vivimos en territorio, pero también podemos vivir en la ciudad, o sea (...) cambian muchas cosas, pero es que es un proceso que se debe caminar. (M. Tascón, comunicación personal, 01 de febrero de 2022)

Figura 11

Día de los pueblos indígenas, Ditaires Itagüí



Como mencionamos anteriormente, estas representaciones culturales dentro de la ciudad generan ciertos choques culturales para los kapunías y sacan a relucir comportamientos que infravaloran y racializan la cultura embera dentro del contexto ciudadano

Sí uno va con el traje típico o habla embera, lo miran feo, se siente como muy observado y no debería ser así, deberían mirarlo a uno como una persona del común y no cómo una persona rara que está pasando delante de ellos. (P. Yagarí, comunicación personal, 24 de enero, 2022)

Lo que genera en las mujeres y los hombres embera ciertos tipos de represión y de resistencias a la hora de usar el traje típico tradicional.

Yo ya el vestuario lo utilizo para un evento, yo no digo hoy me voy a ir a porque quiero, ya no hace parte del diario y lo mismo la pintura y uno dice mejor me pinto en la mano y no en la cara porque uno se siente atacado porque uno va en el metro y todas las miradas sobre uno. (D. Guapache, comunicación persona, 19 de octubre de 2021)

El vestuario y la pintura, como vemos en el relato anterior, se encuentran ligados de manera directa, tanto desde las representaciones culturales cómo desde la carga simbólica que tienen ambas características

La costumbre de pintarse el cuerpo se encuentra en casi todos los pueblos y podríamos afirmar que el propósito de embellecerse es el más invocado; sin embargo, la noción de belleza varía notablemente de una cultura a otra: mientras que la mujer occidental, quien goza preponderantemente del privilegio de pintarse, acude al salón de belleza o pasa horas delante del tocador hasta conseguir "otra cara" que considera su imagen pública, gentes como los embera parten de un principio diferente: la pintura es un acto social que busca compartir públicamente la coherencia de su lugar en el mundo; es, en estricto sentido, un símbolo étnico. (Carmona & Rivera 2015. p.115)

Las pinturas hacen vernos como los diferentes estados de nuestras vidas, las pinturas son también una expresión de identidad, la pintura es también conexión con la naturaleza y de acuerdo al estado o los diseños de cada pintura tiene un significado importante y para nosotros además de que es un elemento importante es también... estéticamente nos hace ver muy bonitos con la pintura. (P. Yagarí, comunicación personal, 24 de enero de 2022)

La pintura tiene en sí misma una denotación de protección para las mujeres y hombres embera

Con la pintura facial, con eso si son procesos más espirituales, cuando usted también lo requiere y el cuerpo lo requiere, lo busca y(...)entonces por ese lado siempre uso la pintura facial en la nariz, en los pómulos y en el mentón, entonces ya... y ya si tengo Kipara, que es la pintura facial, ya en los brazos porque soy muy de contacto y estoy siempre ahí tocando a las personas, entonces para no adquirir esas energías entonces siempre me los pinto. (L. Yagarí, comunicación personal, 10 de febrero de 2022)

Adicional a ello, hay una conexión espiritual y simbólica entre la persona que realiza la pintura y la persona que la recibe “la pintura protege, tanto más que pueden ser negativas o alegres, pero también pueden causar algo en ti, entonces eso neutraliza, entonces yo no llevo tus energías, pero tampoco dejo mis energías en ti, eso es lo que protege la pintura”. (Yagarí, L, comunicación personal, 10 de febrero, 2022)

La pintura, al igual que la medicina tiene ciertas características diferenciadoras de cuando se realiza en la ciudad a cuando se realiza en el territorio natal de los Emberá

Ya en el territorio también tiene otra vibra(...)porque ya eres más, digamos que un poco más libre, entonces frecuentes pintar todo el cuerpo y acá pues porque... uno porque no es tan fácil conseguir la pintura, esa es cómo la primera ruptura que uno tiene acá y sí lo trae uno del territorio, dura más o menos un mes o dos meses porque empieza a fermentarse y ya no pega tanto, entonces toca botarlo, ofrendarlo y, ya en el territorio si es más...uno puede adquirir los frutos fácilmente, ya uno sabe las temporadas de escasez entonces uno los entierra y así se conservan un poco más (L, Yagarí, comunicación personal, 10 de febrero de 2022).

La pintura corporal, al ser uno de los símbolos visuales más notorios, también implican ciertos tipos de preguntas por parte de los kapunías hacia los hombres y mujeres embera que lo portan, pero a diferencia del vestido o de la medicina, este factor no implica directamente racialización o desprecio por parte de las personas de la ciudad, sino más bien curiosidad

Percibo muchas miradas, por ejemplo, si tengo el rostro pintado suelen preguntarme ¿qué es? ¿qué símbolo es? ¿a qué hace referencia ese símbolo en mi entorno? ¿cierto? en lo que

estoy realizando, entonces ahí permite conversar con las personas y contextualizar un poco sobre lo que es la pintura y... es más evidente cuando yo lo elaboro, cuando lo elaboro uno queda con las manos negras, entonces ya ese color negro, la gente se asusta cuando uno hace los cambios de pago de algo, entonces ahí ya la persona que ¿qué me había hecho? ¿Por qué tengo las manos negras? entonces ahí me permite explicarles y contarles un poco sobre la pintura y la cultura. Entonces es un espacio que permite contribuir o sensibilizar a las personas sobre lo que tengo. (L. Yagarí, comunicación personal, 10 de febrero de 2022)

Esto logra generar un diálogo intercultural directo entre los Kapunías y las personas de la comunidad, creando un intercambio de saberes, de costumbres y de experiencias de vida; proceso que a su vez se convierte en un símbolo de resistencia.

Se da un espacio de dialogo porque el otro quiere saber, está indagando que fue lo que me pasó y yo ahí sensibilizo y digo “no, esto es una pintura de una planta natural que se borra en tanto tiempo, la usamos tantas comunidades y el uso es para esto y esto” entonces, me da ese espacio de explicarle a la persona y conversar; la gente se ve interesada, cómo que se impacta con el color negro que ven en la mano, entonces con eso ya empiezo a conversar un poco más de la pintura, que tengan pues como ese acompañamiento de que hay pueblos indígenas que usan sus tradiciones para poder conservar tanto su espacio autónomo, su sabiduría ¿cierto? y toda su espiritualidad, entonces por ese lado me permite conversar con las personas (L. Yagarí, comunicación personal, 10 de febrero de 2022).

Estos procesos de resistencia permiten visibilizar constantemente la identidad y la cultura embera y se convierte en un símbolo de fuerza y resistencia dentro del contexto de ciudad “yo estoy en Medellín y estoy con pintura facial a mí no me da pena, no me da miedo porque es que yo soy embera, yo soy indígena y a mí no me gusta ocultar lo que soy yo” (D, Bedoya, comunicación personal, 19 de junio 2021)

Así mismo lo expresa Gamarra (2019) en su texto *Concepción Simbólica. Pintura corporal Embera*. La piel de la ciudad se convierte entonces en una herramienta para dar a conocer sus ideas y pensamientos.

En este orden de ideas, podemos decir que el tejido también tiene su connotación simbólica e identitaria tanto en el territorio embera como dentro de un contexto de ciudad “El Okama, los collares que representan también como población indígena. Los Okamas si los uso todo el tiempo” (P, Yagarí, comunicación personal, 24 de enero de 2022).

Por otro lado, la elaboración de tejidos se presenta como una forma de manutención, trabajo y forma de subsistencia dentro de un contexto de ciudad tan complejo como lo es Medellín.

La verdad es difícil vender acá porque es tan grande, pero también es como que no tienen ese interés en las cosas que uno hace, de vez en cuando que me encargan una manilla, unos areticos así los vendo, no tengo como un contacto que me pueda ayudar a vender o hacer publicidad (E, Vélez, comunicación personal, 5 de febrero, 2022).

Esto denota una subyugación económica y laboral a la concepción de la cultura, los saberes y la tradición como una forma de consumo. Podemos decir que, de manera general, que todas estas características generan un proceso de aculturación de las mujeres y hombres embera dentro de la ciudad, inicialmente podemos decir que esto se produce de manera inconsciente

En todo ese proceso fui notando muchos cambios en mí, a nivel como así... desde la identidad, dejé de usar parumas, empecé a notar muchos cambios cómo que ya, ya veía mujeres kapunías y me parecían tan lindas, cómo que, tan bonitas con sus decoraciones así como aretes de plata o así cositas, no con mostacilla, sino con... bueno, cositas así; entonces justamente las veía todas lindas que con el cabello pintado y en eso me dio él antojo de mandarme a hacerme un mechoncito de color azul (Tascón, M, comunicación personal, 01 de febrero de 2022)

Posteriormente, cuando se vuelve un acto consciente, así lo expresa Lida Yagarí al exponer que habitar este contexto trajo consigo ciertas repercusiones en su manera de habitar el cuerpo “en la ciudad uno empieza a tener cómo que desarraigados culturales” (comunicación personal, 24 de enero de 2022). Esto, al mismo tiempo permite que los sujetos embera tomen conciencia y decisiones en torno al cómo habitar el cuerpo dentro de la ciudad “A mí la ciudad no me ha

cambiado...yo no me dejé influenciar tanto el tema de la aculturación en las costumbres paisas”. (Yagarí, L, comunicación personal, 10 de febrero de 2022)

Finalmente, el tema identitario se vuelve un asunto que tiene una carga política, simbólica, cultural, tradicional y representativa con un alto grado de responsabilidad por parte de las comunidades en torno a los procesos de resistencia y revitalización de sus costumbres

Reconocerse como indígena en este momento es un asunto cultural y político al mismo tiempo; que en el caso Chamí, y en general en Colombia, ha implicado tanto la pervivencia de prácticas tradicionales, como la puesta en marcha de procesos de resistencia y reinterpretación de lo indígena en medio de la guerra, las desigualdades económicas y el abandono estatal. (González, 2013, p.86)

En este sentido y para darle fin a este capítulo, consideramos pertinente hacer alusión a que toda cultura tiene sus significados, representaciones, ideologías, pensamientos y maneras de desarrollar su existencia en la esfera global, esto aplica tanto para los pueblos indígenas como para las demás sociedades; a pesar de esta diferenciación no podemos dejar de lado que desde el tiempo de la colonización se ha manifestado una estratificación social que ha posicionado a algunos sujetos sobre otros bajo la idea de superioridad racional y racial, que conlleva a la discriminación, dominación y subyugación de los pueblos; con esto nos referimos a que las sociedades que viven sobre dinámicas de una cultura más occidentalizada, moderno-patriarcal y hetero-normativa han impuesto su forma de existir frente a las culturas que han tenido y aún conservan sus dinámicas ancestrales y tradicionales. Patricio Guerrero, afirma que “todo modelo de centralidad cultural termina siendo homogeneizante, está lleno de injusticia y se vuelve discriminador y excluyente; además, despoja a la cultura de la más alta expresión de riqueza: la diversidad”. (2007, p.92)

Cuando se tiene contacto con una cultura diferente a la natal, suelen presentarse choques culturales tanto a nivel individual como colectivo; se manifiestan cuestionamientos y contradicciones con lo que se conoce y con la forma en la que se concibe la vida, la historia, la tradición y a su vez, se reconoce, en este encuentro con el otro, un reflejo de diferenciación en una sociedad que se ha construido sobre otros cimientos. En este caso, podemos decir que el encuentro de los hombres y mujeres Emberá con una sociedad moderno-colonial, eurocentrada, patriarcal, capitalista y hegemónica como lo es el contexto de ciudad, genera diversas dinámicas que causan

transformaciones y/o la gestación de procesos de resistencia, pervivencia y revitalización de la cultura originaria y ancestral al verse está amenazada.

Hay cosas que para el occidente no tienen importancia, pero para lo ancestral sí, por ejemplo, hay varias cosas que se leen, el territorio, los sueños, la mirada, la posición de sentarse, hablar, dialogar y compartir y de dar esa palabra al otro. También está esa lectura de los símbolos, leer una medicina, leer ese ritual. Son muchas cosas dentro de la lectura, desde el pueblo ancestral y pues a veces uno choca con lo occidental que muchas veces dicen que eso no lo es, que la visión indígena es equivocada, que eso no es así y también desde lo occidental es que, se lee eso ancestral, pero dejando algo de las importancias que tiene”. (Lema, 2009, p. 92)

Cabe destacar que en este contacto de la ancestralidad con lo occidental que se da en la ciudad de Medellín, se producen constantemente cambios y transformaciones dentro del pueblo Emberá

Dos “culturas” entran en contacto, se producen cambios aquí y allí en una o ambas culturas, de ordinario mayores o más numerosos en la que podría calificarse de “más débil”, si el contacto es suficientemente prolongado ambas culturas reducen paulatinamente su distancia hasta amalgamarse y, al final, nos encontramos con una nueva cultura producida por la “aculturación” de las originales. (Vasco, 1975, p. 8)

A pesar de que se están conformando procesos de resistencia dentro del territorio, la cultura no se revitaliza de igual manera

Nosotros como jóvenes interesamos en volver a recuperar lo que es la tradición, pero también, ponemos en discusión ¿qué tanto de la tradición hace bien para nosotros? y ¿qué tanto son factores negativos? ¿cierto? Entonces, hay muchas problemáticas dentro del territorio que uno dice “no, esto no es cultural” (L. Yagari, comunicación personal, 10 de febrero de 2022).

Esto denota que también la occidentalidad tiene repercusiones en los cuestionamientos de las personas del pueblo embera en cuanto a ¿qué tanto de la cultura se debe recuperar? o ¿qué se debe dejar de lado?, generando en este proceso de resistencia, transformaciones, lo que liga a una de la otra de manera directa.

Por otra parte, el racismo, tema que aparece constantemente en esta investigación, está presente constantemente en los relatos y experiencias de vida de los hombres y las mujeres embera al hacer alusión a sus vivencias dentro de la ciudad de Medellín; así “el racismo es una ideología particular que acompaña la expansión occidental en sus objetivos de control, explotación y dominio” (Leal & Arias, 2007, p. 185), por otra parte, estos autores hacen alusión a que el racismo es un

Tipo de construcción social de las apariencias externas físicas de individuos y colectividades que genera desigualdades. El color de piel y el conjunto de rasgos físicos que aparecen en una interacción social marca variaciones importantes de estatus en la mayor parte de las sociedades. Esto significa que opera un orden social jerárquico racializado. (Leal & Arias, 2007, p. 186)

Esto genera que el ser, se vea afectado directamente al estar sometido a procesos como lo son la colonialidad del ser, del poder, del saber; el racismo epistémico y la des personificación total del sujeto embera.

Es aquí en donde entra a desempeñar su papel la despersonalización cultural. Esta actúa sobre el indio en todas las instancias: el cambio en las pautas de prestigio, la religión católica con su secuela de múltiples imposiciones, el contacto con los blancos, el cambio en las dietas alimenticias, la cultura material y, en general, todos los campos de la sociedad indígena. (Vasco, s.f, p. 47)

Todas estas dinámicas dominantes implican que se presenten procesos de resistencia en este contexto citadino

Yo realmente defiendo toda la esencia de ser indígena y pues, si yo veo una actitud de rechazo, yo lo enfrento y trato de remediar la situación pero tampoco dejo que me atropellen o me humillen porque yo conozco mis derechos, yo conozco mi identidad y sé lo importante que es ser indígena y ser hablante de lengua materna, porque no solo llevo una generación sino que son generaciones, conocimientos transmitidos de generación en generación hace muchos años y me siento de alguna forma muy importante y muy identificada con ser indígena. (P.Yagarí , comunicación personal, 24 de octubre de 2021)

Esto nos lleva a pensarnos en la necesidad de generar espacios que permitan fortalecer todas estas manifestaciones de la cultura indígena dentro de la ciudad de Medellín, esto, para asegurar la comodidad y pervivencia de las prácticas ancestrales del pueblo Emberá que migra de su ciudad principalmente en búsqueda de formación académica; la resistencia que se está dando por parte de la comunidad dentro de la ciudad está presente pero se requiere un proceso donde los kapunías hagan parte de estos procesos y comiencen a descolonizar su pensamiento eurocéntrico, moderno y capitalista que finalmente termina siendo un opresor hacía las diversidades que habitan la ciudad de Medellín.

Por más de que yo esté acá en la ciudad, yo estoy conectada con mi tierra, con mi gente... mi ombligo sigue estando allá entonces mi conexión siempre va a estar con mi pueblo, mi resguardo, yo no voy a dejar de ser indígena. (Tascón, 2021, *Podcast Ijarabu*, en los sueños te recuerdo)

5 Reflexiones sobre la colonialidad del cuerpo, una mirada desde el Trabajo Social intercultural

En este capítulo hablaremos sobre el papel del trabajo social dentro de los procesos de la descolonización del cuerpo y la resignificación de existencias otras; para esto, inicialmente haremos alusión a los procesos de colonización y el cómo estos, se implementaron bajo discursos hegemónicos, lo que condujo finalmente a la dominación del ser en todos sus ámbitos.

Posteriormente haremos alusión al cómo la corpo-política aporta herramientas para desarrollar alternativas en torno a la interculturalidad y la decolonialidad, enfocando estas dos últimas desde una mirada del trabajo social como una disciplina y profesión con una gran responsabilidad en torno a la reestructuración de las sociedades y de la mirada académica que orienta su quehacer profesional.

Desde los procesos de dominación, las sociedades se han visto sometidas a la colonización del ser, del saber y del poder en torno al pensamiento hegemónico, eurocentrista y heteronormativo de la occidentalización. La colonización del saber, tal como lo menciona Esperanza Gómez “se establece por y sobre la presencia de una élite ilustrada (...) pero también mediante la expropiación de saberes y el borramiento de la memoria cultural del saber” (Gómez, s.f. p.8), es decir, “Obligar a olvidar fue y continúa siendo una estrategia de dominación” (Gómez, 2018. p.8); como se mencionó en los capítulos anteriores, esta, comenzó con los procesos de implementación y posicionamiento del catolicismo por parte de los misioneros en las comunidades indígenas, en la búsqueda de redimir los cuerpos otros a partir de la transformación de sus pensamientos, espiritualidades, representaciones, y formas de vivir.

Esta colonialidad del saber corresponde con esa valoración que se tiene de la sociedad liberal, según Edgardo Lander, como la más avanzada en su método de separación en porciones [ciencias] del mundo y de la vida para ser estudiados, como también en la disgregación entre lo sagrado, el hombre y la naturaleza, quedando así un predominio de la razón y la explicación del mundo desespiritualizado. (Posada & Sánchez, 2018, p.110)

Las comunidades indígenas se ven desde la primera instancia como bárbaras y en el proceso de colonización “se pasan (...) por alto las normas de lo sagrado y el secreto y se le expone a la normativa de la ciencia occidental que sabemos de antemano cuestiona su validez”. (Gómez, 2018, p.7)

Podemos decir que, para los colonizadores, el hecho de dominar al otro se focalizó en la idea de que el pensamiento y la forma de vida occidental era la única válida “domesticar al salvaje a su modo de ver fue posible al transformar lo desconocido en algo familiar.” (Gómez, 2018, p.4). Esto generó de manera directa un proceso de colonización del poder y consecuentemente, del ser, donde el cuerpo y las formas de habitarlo se convirtieron en el foco de dominación de los procesos de occidentalización.

Linda McDowell (1999) asegura que a partir de los cuerpos se definen relaciones de poder que determinan los espacios a utilizar, las normas y los límites “una forma de ejercicio del poder que tiene por objeto los cuerpos y por objetivo su normalización, es la disciplina, esta tecnología obliga a la homogeneidad anulando todo aquello que se escape de la norma” (Sossa, 2011, p.5).

Estas dinámicas de dominación y colonización se dieron a partir de discursos hegemónicos que se enfocaron en desvalidar pensamientos, formas de existir, cosmogonías y significados ancestrales, “para entender nuestra sociedad, para comprender cómo las concepciones de belleza física y de consumo surgen como problemáticas importantes e influyentes, hay que hacer visible y analizar los discursos y las relaciones saber/poder que están inmersas en ellas” (Sossa, 2011. p.2).

Según los discursos de dominación, el único cuerpo con alma y con razón era el cuerpo europeo, occidentalizado y blanco, siendo el cuerpo indígena “un cuerpo enfermo” para el pensamiento de la cultura occidental-imperial y, como señala el poeta cubano Roberto Fernández Retamar (2016) en su Calibán, un “cuerpo bestial” para la narrativa colonizadora” (Aguirre, 2019, párr. 4).

La supervivencia de los seres mejor condicionados, a través de la selección que hace la naturaleza de los individuos más aptos para que se perpetúe su herencia o linaje, ideas que fueron aplicadas al contexto de las sociedades humanas, las relaciones de poder y las implicaciones económicas de los modelos de riqueza. (Villela & Linares, 2011, citados en Velásquez, 2021, p. 629)

En este sentido, hacer alusión a que “el resultado para los conquistados fue la humillación, invisibilización cuando no la mixtura para “mejorar la raza” y con ello supuestamente el desarrollo cognitivo” (Gómez, 2018, p.5) es completamente certera en este punto, debido a que denota como la racialización y el racismo estuvieron inmersos desde el principio en los procesos de colonización. Podemos decir entonces que “las prácticas e ideologías de mestizaje y blanqueamiento, heredadas del periodo colonial, determinan la presencia de mecanismos de inclusión/exclusión en la base de las adscripciones raciales” (Leal & Arias, 2007, p.192).

En este sentido “el racismo es una ideología particular que acompaña la expansión occidental en sus objetivos de control, explotación y dominio” (Leal & Arias, 2007, p. 185), estos autores reiteran que el racismo es un

Tipo de construcción social de las apariencias externas físicas de individuos y colectividades que genera desigualdades. El color de piel y el conjunto de rasgos físicos que aparecen en una interacción social marca variaciones importantes de estatus en la mayor parte de las sociedades. Esto significa que opera un orden social jerárquico racializado. (Leal & Arias, 2007, p. 186)

Esto se sigue viendo en la contemporaneidad, los cánones sociales siempre han impuesto estereotipos físicos, culturales y sociales en cuanto a cómo debemos lucir, comportarnos o desenvolvemos en los contextos que habitamos. Estas imposiciones actualmente se ven altamente permeadas por los procesos de colonización, homogeneización y dominación a los que aún se ven sometidas los sujetos, familias y comunidades que no se acoplan a las concepciones estéticamente correctas para el mundo occidentalizado en el que habitamos.

Esto se sigue manifestando en la contemporaneidad, Mateo Zuluaga, embera del resguardo de KarmataRua ubicado en Jardín, Antioquia, expresa que el racismo que ellos viven en la ciudad se ve influenciado en gran medida por factores fenotípicos, “todo depende de los rasgos que uno lleve, de una u otra manera aquí en la comunidad debido a las mezclas culturales y eso tenemos personas que solemos perder los rasgos que nos marcan como un indígena”. (comunicación personal, 22 de noviembre de 2021)

En las transformaciones y pervivencias de las representaciones corporales, sociales y culturales que se han presentado en los capítulos anteriores podemos decir que estas se manifiestan actualmente de manera muy clara. “En el mundo moderno todo cuerpo parece estar sujeto a un régimen de normalización. Normas que vigilan constantemente la invasión de lo "anómalo" y que fortalecen las formas con las que el poder moderno/colonial atrapa a los cuerpos”. (Aguirre, 2019, párr.7)

Son la moda y los estereotipos los que señalan qué es normal y qué no lo es, qué es bello y qué es feo. El discurso obviamente tiene sesgos. El modelo estético, adquiere características de moral, de ético, ya que lo bueno, lo moral, se asocia a la belleza (Llaguno, 2002; Avenatti 2006; Mijares, 2006), belleza entendida desde la flaqueza y la juventud, alejarse de ella es ser estigmatizado y castigado por la sociedad. (Sossa, 2011, p.12)

Esto también se convierte en una lucha interna en cuanto al género, para las mujeres suele ser más complejo este contexto canónico y estereotipado, con el que se encuentran diariamente al habitar un contexto de ciudad; esto, “supone para las mujeres una lucha contra el tiempo y una carrera sin fin para conseguir ser aceptadas socialmente, produciendo problemas de inseguridad y de no aceptación del propio cuerpo, de la propia identidad” (Rigol, 2006, p. 49).

Así, lo pudimos identificar en el encuentro que tuvimos con Diana Guapache, donde hizo referencia a que

Me he sentido discriminada, hay comentarios que, sí son racistas, me ha pasado haciendo una fila en un banco, en un almacén, en hospital. Una vez una compañera de trabajo social me dijo, “Si a usted le gusta como son ustedes porque no se quedó en su resguardo, ¿qué hace acá?”, por eso muchas compañeras dicen que se ponen el traje solo en el momento de la presentación o cuando hay eventos del cabildo. En el centro les preguntan ustedes también son de las que piden limosna, nos dicen “uno ve como sufren a la ciudad porque no se vuelven”, yo no lo relaciono con lástima sino pordebajear al otro. Uno tiene los argumentos, pero no se pone a discutir con la gente, el trato para los comuneros o los desplazados el trato es muy ofensivo. (comunicación personal, 19 de octubre de 2021)

Debido a esto podemos decir que en el cuerpo se imprime la historia del sujeto, de la comunidad y de todo lo que representa a los mismos; el cuerpo se convierte en el territorio del ser, el cual se comprende desde varios puntos de vista, desde sus pérdidas, resistencias, reexistencias, representaciones y significaciones

Foucault estudió al cuerpo como un eje principal en sus reflexiones, para él, el cuerpo es un texto donde se escribe la realidad social. Bajo esta inclinación, gran parte de sus investigaciones pasaron por examinar las formas de gobierno encaminadas a vigilar y orientar el comportamiento individual, a través de distintas instituciones; la medicina, la escuela, la fábrica, el ejército, etc. Y cómo a través de estas entidades se dota al individuo, de estrictas normas corporales; de una manera de actuar y de obedecer, que de ser exitosa, es un garante del orden social. (Sossa, 2011. p.3)

La colonización también se ve reflejada en la actualidad, bajo los procesos del racismo epistémico que se manifiesta en las instituciones y productos académicos “El etnocentrismo moderno normaliza un modo distorsionado de producir conocimiento mediante representaciones organizadas siempre en pares y de forma desigual: irracional-racional, premoderno-moderno, como también Oriente-Occidente y no-europeo-europeo” (Aguirre, 2019, párr.7).

Es pertinente mencionar la institucionalidad, la cual sigue desarrollándose bajo ciertas premisas del pensamiento moderno-colonial

Parece ser una estrategia que permite, fomenta (premios, ingresos a la universidad, festivales, fechas para el reconocimiento, políticas diferenciales, acciones afirmativas) y luego restringe en la medida en que incomoda. Se continúa con el extractivismo, la expulsión y muerte de líderes sociales, el destierro, el racismo epistémico, la sospecha de la humanidad del otro, la proletarización del campesinado y las formas modernas de esclavitud, aunque se reconozca y premie la diversidad. (Gómez, 2018, p.53)

Estos procesos de colonización del saber, del ser y del poder siguen manifestándose de forma inminente, como lo menciona Carlos Aguirre, la modernidad sigue permeada por los procesos de colonización y sigue reproduciendo sus dinámicas siempre y cuando no se reconozcan

las subjetividades de los afectados por los procesos moderno-coloniales (2019), estas prácticas de dominación se siguen manifestando a partir de las lógicas desarrollistas en las que la cultura, la política y la economía siga desenvolviéndose bajo premisas dominantes, poco incluyentes y unilaterales

Marlyn Tascón, mujer Emberá que habita la ciudad de Medellín, nos expone cómo fue su experiencia inicial en este contexto ciudadano con respecto al racismo “Uno sentía ese rechazo, la burla, por la manera en cómo hablas, como eres físicamente, de cómo te vistes físicamente” (comunicación personal, 1 de febrero de 2022) esto denota, como se siguen presentando estas dinámicas homogeneizantes bajo el concepto de desarrollo y modernidad.

A partir de esto, se comenzaron a dar procesos territoriales por parte de las comunidades indígenas en donde se busca la resignificación, re-existencia y revitalización de la cultura; así mismo

El cuerpo, entonces, como sensibilidad fronteriza capaz de desnudar la ficción que sostiene al sujeto moderno europeo. Frontera donde el cuerpo, la política y la experiencia piensan los legados coloniales del mundo moderno. Es en ese límite donde se perfilan los cuerpos de los otros (Aguirre, 2019, párr.5).

Se genera, en este sentido, una corpo-política que cuestiona la dominación del ser en todos sus aspectos, esta rige bajo el pensamiento de resignificar una existencia válida única, la europea; se aplica esta denominación a partir de la necesidad de hacer críticos los discursos de despersonalización e invalidación de pensamientos y formas de existir diversos a los de occidente. Esta corpo-política se refiere principalmente a transgredir el

Desocultamiento de las tramas y los discursos que hicieron posible la universalidad de una historia que se planteaba como única y soberana, sostenida por un modelo de identidad que dividió al mundo moderno entre cuerpos que existen y cuerpos que no existen. (Aguirre, 2019, párr. 19)

Esta vuelve radical la presencia de un cuerpo otro que es siempre ilimitado y a la vez ocluido. Expone las tramas de un mundo que pretende cerrar al cuerpo de antemano y busca,

en su propia proyección, trascender esas miradas que clausuran su presencia. (Aguirre, 2019, párr. 2)

Por otra parte, esta postura en cuanto a la corpo-política lleva al sujeto a repensarse y al mismo tiempo “Reconoce el espacio de lo inhumano al cual ha sido arrojado el cuerpo, y soporta el peso histórico de las violencias que lo clausuran, con el horizonte de desarticular el enclaustramiento moderno/colonial al que ha sido empujado”. (Aguirre, 2019, párr. 4). Cabe aclarar que

Permanecer más allá del racismo estructural asentado por el colonialismo implica hacer del cuerpo una zona que nos remite a otro lugar. Este espacio puede ser el de una corpo-política que no solo posibilite reforzar la enunciación crítica sobre las características negativas que el colonialismo ha asentado en los cuerpos, sino también inventar y transformar al cuerpo mismo bajo un contexto donde las restricciones de la colonialidad se asientan en la sistemática aniquilación cultural y política de todo lo que no esté sujeto a su modelo de existencia. (Aguirre, 2019, párr. 26)

Allí es donde podemos hacer alusión a la importancia de remitirnos a visibilizar la diversidad de cuerpos y con esto todo lo que los conforma, sus discursos, representaciones y formas de habitar un espacio territorial.

Judith Butler piensa la pluralidad de cuerpos en prácticas de resistencia: “donde los cuerpos se juntan para mostrar precisamente que son cuerpos, y para hacer que se sepa lo que políticamente quiere decir persistir en este mundo como cuerpo” (2015, p. 57). “Un espacio de la experiencia que se rehúsa a ser captado por las identidades ontológicas” (Aguirre, 2019, párr. 28).

Remitiéndonos a la importancia de reconstruir formas otras de concebir el cuerpo dominado y racializado.

Estas premisas se convierten en un gran aporte para las iniciativas interculturales que se han dado para transgredir las normas culturales, políticas y sociales que se nos han impuesto a lo largo del tiempo, “La interculturalidad se emplea para denunciar prácticas sociales asimétricas conducentes a la discriminación” (Gomez, E., 2018, p. 43), permitiendo que se cuestionen de

manera consciente y crítica las prácticas coloniales que han subyugado el cuerpo de las comunidades indígenas

La interculturalidad, entonces, es el reconocimiento de la diversidad cultural proveniente de muchas fuentes, derivadas de la ancestralidad, los modos de vida territorial, las subjetividades, los deseos de realización humana, las condiciones humanas resultantes de las estructuras sociales, políticas, culturales y ambientales, la estructuración de la vida planetaria, del relacionamiento y el poder entre seres humanos. (Gómez, 2018, p. 43)

Este proceso de reconocimiento de la diversidad cultural es fundamental, debido a que el sujeto blanco modernizado y occidentalizado bajo sus cánones y pensamientos jerárquicos impiden que las personas foráneas, como los indígenas se sientan seguros en esta ciudad, y por el contrario sientan desconfianza hacia los kapunías, así lo refiere Marlyn Tascón, mujer Emberá del resguardo Marcelino Tascón ubicado en Valparaíso, al contarnos sus experiencias dentro de la ciudad de Medellín.

Luego entendí que quizá la presencia de nosotros es un nuevo contexto o es algo que no se ve tan diario en la ciudad o más que todo en esos espacios, que en el metro, que en los buses, que son(...) en esos medios de transporte donde muchos kapunías están, entonces como que es sentir que nos miraban, que luego entre ellos hablaban o que se reían o que de repente hacían caras como de (...) asco, entonces al sentir eso, yo me decepcioné de la gente e igual seguí y bueno (...) fue fuerte, porque entre mis compañeros nos pusimos a hablar y lo que nos quedó de conclusión en ese instante fue saber que los kapunías eran malos, los kapunías tenían un corazón tan... en esos momentos le decíamos, un corazón tan frío, no tan humilde (comunicación personal, 01 de febrero de 2022).

Así mismo, como lo dice Esperanza Gómez en su texto Trabajo social decolonial. Experiencias con diversidades sociales: desde Trabajo Social intercultural y Decolonial, la interculturalidad aparte de permitir la inclusión de las diversidades posibilita que se construya una nueva realidad social (s.f), como refiere Catherine Walsh “desde la gente que ha sufrido un

histórico sometimiento y subalternización, pero que puede ser asumido —como proceso y proyecto— por todos” (2010, p.171).

La decolonialidad permite que se den procesos de resignificación y visibilización de las diversidades

No puede haber interculturalidad sin decolonialidad. Hace parte de las luchas con quienes no sólo se movilizan por las necesidades básicas, sino por problematizar la capitalización de la tierra, la mercantilización de las subjetividades y las identidades, la ideologización de los medios de comunicación, el ordenamiento de las ciudades, las lógicas que justifican la expropiación y el desplazamiento y la cultura de la paz establecida sobre la guerra (Gómez, 2018, p. 125).

Al mismo tiempo, nos lleva a preguntarnos por temas sobre

¿Cómo lograr la descolonización de un cuerpo colonizado en el que 'sabiamente se había inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, la genuflexión, la desesperación, el servilismo'?" (2010, p. 58). Si el colonizado está trazado de antemano por los discursos que han cruzado a la razón moderna, entonces surgen estas interrogantes referidas a cuáles son las posibilidades de que su cuerpo pueda interrogarse la coraza epistémica que se le ha impuesto (Aguirre, 2019, párr. 21)

En este punto es donde podemos remitirnos a hablar del papel que toman los procesos decoloniales dentro de las normas que nos impone la modernidad, “desde la perspectiva decolonial (...) es posible inquirir un desprendimiento -un de-linking epistémico - de los principios civilizatorios de la colonialidad” (Aguirre, 2019, párr. 21), permitiendo así que la academia aporte desde otras instancias a la reconstrucción de este nuevo orden civilizatorio intercultural.

Se hace necesario entonces, reconocer los procesos y las prácticas de re-existencia que llevan a cabo las diversas comunidades para configurar sus dinámicas de reconocimiento y revitalización cultural e identitaria.

Las re-existencias según Albán-Achinte (2009)

son los dispositivos que las comunidades crean y desarrollan para inventarse cotidianamente la vida y poder de esta manera confrontar la realidad establecida por el proyecto hegemónico que desde la colonia hasta nuestros días ha inferiorizado, silenciado y visibilizado negativamente la existencia de las comunidades (...) la re-existencia apunta a descentrar las lógicas establecidas para buscar en las profundidades de las culturas (...) las claves de formas organizativas, de producción, alimentarias, rituales y estéticas que permitan dignificar la vida y reinventarla para permanecer transformándose (2009 p.455) en (Gomez, 2018, p.50).

Figura 12

Primer Congreso Intercultural y decolonial



Un ejemplo de estas prácticas de re-existencia y resistencia comunitaria podemos verlo de manera explícita en el relato de Marlyn Tascón, al posicionar su identidad cómo indígena ante el rechazo inminente por parte de los kapunías

Me quedaba mirando una señora y era como con una carita así como... como que, mmm cómo te dijera... de superioridad. Como diciendo “este es mi territorio ¿qué haces acá?” yo lo interpreté así. Y como que ese día yo dije “no no” yo le dije: “qué me mira, es que nunca

ha visto a una india (así como nos dicen) pintada de negro” porque ese día venía pintada de negro. (comunicación personal, 01 de febrero de 2022)

Este proceso de reafirmación de la identidad se convierte en uno de los fuertes del paradigma decolonial e influye de manera directa al trabajo social con un enfoque intercultural consciente, ético y práctico. Nora Aquín plantea que, para Trabajo Social

La identidad no es solo una definición acordada por el colectivo profesional, tampoco es una serie de rasgos o características que portamos, sino es todo ello y además, también se constituye de la mirada que los otros construyen sobre nosotros. La mirada de los otros marca profundamente nuestra mirada sobre nosotros mismos, y es por ello que también nos constituye (1999, p. 7).

En este sentido, como lo expresa Esperanza Gómez (2018) en su artículo Escenarios contemporáneos de lo social Una mirada desde el Trabajo Social intercultural y decolonial “Resignificar la identidad en Trabajo Social conecta inmediatamente con la presencia de la heterogeneidad humana y social y ello motiva para abrir otro campo de conocimiento e intervención de la disciplina”. (p.43)

La opción decolonial es una corriente de crítica social cuya base está en el análisis de la construcción de un orden mundial colonial mono céntrico (Europa), fundado entre los siglos XVI y XVII a partir de la conquista e invención de América y del ocultamiento sobre su colonialidad en la retórica moderna que impuso, con sus denotaciones de salvación, progreso, desarrollo y felicidad, prácticas de poder colonial como gestión y control de las subjetividades, la autoridad, la economía y el conocimiento. (Gómez, 2018, p. 1)

La opción decolonial posibilita hacer un proceso de visibilización y de reconocimiento de los sujetos que se les ha negado su existencia y su connotación de ser humanos bajo el pensamiento occidentalizado y hegemónico de la modernidad y el colonialismo

Pues en principio ésta no se encuentra restringida a una teoría, sino que es una opción en permanente construcción que incorpora otras racionalidades de seres humanos quienes no han tenido, en siglos pasados y contemporáneamente, la relevancia social y política suficiente, más aún, que han sufrido la exclusión y la banalización de sus ideas por no aparecer como portadoras del estatus científico certificado por la academia occidental. (Gómez, 2018, p. 98)

En este sentido

Sus lugares de enunciación surgen desde la condición moderna y colonizada, como político, social y ético de descolonización ontológica, epistemológica y del poder (Walsh, 2005) que se construye como opción de vida con otras posibilidades de humanidad hasta ahora negadas o instrumentalizadas en su reconocimiento. (Gómez, 2018, p. 1)

Así mismo, podemos decir que la opción decolonial cuestiona el conocimiento hegemónico y estructurado desde los cánones de una sociedad occidentalizada y eurocentrada, esto, para producir alternativas que permitan erradicar estas dinámicas de poder que se dan desde las epistemologías y visibilizar saberes otros

En el ámbito del saber, la opción decolonial plantea la necesidad de revisar el papel que el conocimiento ha tenido en el mantenimiento de la estructura mundial jerarquizada (...) las expectativas de la modernidad (...) en la forma de conocer y sus resultados de lo conocido dentro de la perspectiva de asimilarse socialmente a ciertos países de referencia (...) sociedades coloniales. (Gómez, 2018, pp. 1,2)

Es importante mencionar que “descolonizar entonces es mirar el trasfondo que oculta la intencionalidad en el conocimiento y más bien abrirse a la pluralidad sin la cual no es posible una interculturalidad dialógica” (Gómez, 2018, p. 10)

Igualmente, desde la investigación también se presentan diversas alternativas para llevar a cabo el proceso de creación de conocimientos y saberes “En Trabajo Social, la investigación cobra importancia en los debates sobre la identidad profesional, a medida que se dimensiona la necesidad

de integrar lo que se conoce” (Gómez, 2018, p. 2); se posibilita una forma diversa de conocer, reconocer y visibilizar los conocimientos de las comunidades con las que estamos trabajando

La investigación en perspectiva decolonial es una crítica a la construcción histórica y social del conocimiento como saber y poder(...) Propone asumir la investigación como proceso relacional en el que se hace necesario desprenderse de legados coloniales y aproximarse al diálogo intercultural con todo lo que ello implica. Es una postura ética en constante interrogación por las huellas transitadas, existentes y dejadas con la construcción social del conocimiento, puesto que nos define como seres humanos y nuestro saber vivir en el mundo (Gómez, 2018, p.2).

Como claro ejemplo de ello se encuentra esta investigación, la cual se realizó desde el enfoque intercultural y decolonial en el cual hemos estado profundizando en este capítulo ya que permite “dar voz al silenciado, al diverso y al excluido” (Gómez, E, 2018, p. 53); las herramientas utilizadas también influyeron en la relación que se dio con la comunidad embera en torno al reconocimiento de sus experiencias de vida en la ciudad de Medellín y los encuentros con los kapunías que se vieron, marcados por relaciones dominadas por el pensamiento y los comportamientos moderno-coloniales con altos rasgos de racismo y rechazo a identidades étnicas otras como la embera. En este orden de ideas podemos decir que “descolonizar la investigación es hacer conciencia de la jerarquía de clase y de la estructura social racializada de la que hacemos parte aún” (Gómez, 2018, p. 8)

Uno de los relatos que evidencia de sobremanera lo que viven algunos embera con respecto a la racialización, nos lo contó Emilse Vélez, una mujer y madre embera de 35 años que habita la ciudad de Medellín

Mi hija empezó a estudiar en el colegio el bachillerato, entonces el primer periodo iba bien, el segundo ya ella empezó como le digo a bajar el estudio, me mandar a llamar, entonces pues yo fui y me dijeron que la niña estaba bajita de notas, que esto y lo otro, después yo hablé con ella y ella me decía que no que ella estaba aburrida, que esto y lo otro, que ella no quería estudiar, traté de hablar con ella y no, no me decía nada, se quedaba callada, luego, ella me comentó de que no quería estudiar más entonces mi esposo le dijo, yo le voy

a regalar un table para que usted pueda estudiar pero nos tiene que decir que está pasando, entonces ella, la verdad nos comentó, ahí comenzó a llorar y nos dijo que habían tres compañeros y una profesora que pues prácticamente que por ser indígena la golpeaban, habían esos 3 muchachos la pegaban y le hacían cosas, inclusive la profesora una vez sin yo darme cuenta, yo no me di cuenta de eso, castigó que porque que supuestamente le había cogido una plata a ella, y resulta que había otra compañerita y un compañerito que había cogido esa plata, la profesora la castigó y a todos les hizo que le tiraran agua, cosa que yo no me di cuenta, empezó a decir ah que los indios son ladrones, que esto y lo otro. (comunicación personal, 05 de febrero, 2022)

La opción decolonial es una propuesta epistémica, metodológica y ético-política dentro del trabajo social intercultural para llevar a cabo su quehacer profesional

La opción decolonial comparte con Trabajo Social su interés por problemas claves como el capitalismo global y el neo extractivismo en la región latinoamericana y caribeña, la guerra como imposición de poder político mundial, el acelerado incremento de múltiples formas de pobreza y empobrecimiento, el resurgimiento de nuevas formas de esclavitud y servidumbre, la reprivatización del Estado, las dificultades de los gobiernos emergentes y el deterioro ambiental. (Gómez, E, 2018, p. 97)

Tal como lo dice Esperanza Gómez este, tiene ciertos desafíos que convocan a la profesión a pensarse en cómo instaurar y poner en práctica los saberes adquiridos a lo largo de la formación académica, estos son:

1. La interrogación de si los conocimientos disponibles para las lecturas de las realidades sociales son suficientes y pertinentes para afirmar que sabemos.
2. Si las metodologías y pedagogías disponibles permiten afrontar las complejidades de las interacciones humanas y los horizontes de humanización, sociabilidad y lucha social que ofrecen.

3. Si la ética del bienestar social que ha guiado nuestra intervención es adecuada frente a estos otros sentidos de vida (buen vivir, vivir bien, etc.) signados por lo atrasado, lo desviado y lo incomprensible. (2018, p. 52)

En este sentido, podemos decir que “Con toda esta herencia colonial el Trabajo Social se constituye histórica, política y éticamente desde sus perspectivas de lo social, apoyado en paradigmas, tendencias, enfoques e identidades, modernas y entiznadas también por la colonización.” (Gomez, E. 2018.pg, 113)

El contexto actual en el que vivimos nos plantea retos en ámbitos como el epistémico, éticos, educativos, políticos, sociales y cognitivos en cuanto a cómo formular y aplicar nuestros conocimientos conceptuales, contextuales y aplicativos desde la profesión “Retos epistémicos en materia de lo que sabemos, pero también en nuestras formas de conocer y de relacionarnos con quienes encarnan la lucha social” (Gómez, E., 2018, p. 54). Esta afirmación nos remite a investigar y conocer de maneras diferentes, maneras que nos remitan a relacionarnos de formas más equitativas con el otro donde se dé un diálogo intercultural que permita reconocer estas otras culturas desde un espacio de intercambio de saberes.

Se enfatiza en la necesidad de construir relacionamientos distintos y plurales que nos permitan conocer a través de la crítica social en la que el diálogo intercultural interroga la estructura social y el sistema que genera las exclusiones como también aprender o recuperar la memoria perdida de los “saberes olvidados” (Gómez, 2018, p.7).

En cuanto a los retos cognitivos y educativos, es importante desaprender la forma en la concebimos el saber desde la academia, “nos plantean la necesidad de currículos interculturales de carácter crítico, en los cuales tengan cabida esas múltiples racionalidades en diálogo.” (Gómez, E., 2018, p. 55); quitarnos esos sesgos epistémicos y sociales que desvalidan las experiencias y las historias de vida del otro para “aprender de esas otras historias no contadas, opacadas con la historia universal de la civilización occidental, en la que se dejaron por fuera esas formas de hacer comunidad y convivencia con otros valores y otros procedimientos”. (Gómez, 2018, p. 55)

Los retos éticos se posicionan en un espacio donde nos vemos en la obligación profesional de “revisar los valores que fundamentan lo humanístico de la profesión y nuestra propia humanidad

expuesta a prejuicios de raza, sexo, estética y clase social” (Gómez, 2018, p.55) esto, podemos decir que se encuentra conectado con desaprender los discursos colonizadores y hegemónicos con los que nos enseñaron a categorizar al otro y, analizar críticamente el cómo nos relacionamos con el otro.

Los retos políticos nos lleva a cuestionarnos las dinámicas de la colonización del poder que aún vamos imponiendo de manera consciente o inconsciente a ese otro que ha sido víctima de los procesos de colonización que les han arrebatado sus saberes, costumbres y que han racializado sus cuerpos, significados y representaciones; esto nos permitirá pensarnos nuevas formas de relacionamiento y de estrategias institucionales para descolonizar las dinámicas que aún hoy impiden el desarrollo identitario de las comunidades afectadas “puesto que nos amplían el panorama del poder y su ejercicio en materia de gobierno, autoridad y justicia, como también el mundo de lo privado, ahora público en la política de la cotidianidad” (Gómez, 2018, p. 55).

Finalmente consideramos pertinente mencionar que

Interrogarse decolonialmente por el saber que construye y constituye al Trabajo Social es asumir la tarea, en primer lugar, de identificar las bases fundantes de una profesión moderna que carga con legados o herencias en cuanto a su visión de sociedad, política, economía y ser humano. En segundo lugar, es preguntarse por las implicaciones que ha tenido el adentrarse en los marcos normativos del conocer científico con la investigación y la incidencia que en la sociedad puede tener la instauración de esos saberes que construyen verdades sobre lo que acontece en lo social como versiones provenientes del Trabajo Social. (Gómez, 2018, p. 3)

El trabajo social tiene una responsabilidad académica y social en cuanto a su participación para apoyar los procesos de revitalización y re-existencia cultural; esto a partir de su posicionamiento en el enfoque intercultural y decolonial, los cuales posibilitan una postura profesional, ética y política que permite reconocer la otredad bajo las premisas del reconocimiento de la diversidad epistémica, cultural y social que se presenta en los contextos que habitamos.

6 Conclusiones

Teniendo en cuenta el proceso metodológico que se llevó a cabo durante esta investigación consideramos pertinente recalcar el cómo aún hoy, se manifiestan dentro de un contexto citadino como Medellín, dinámicas moderno-coloniales que deshumanizan a las mujeres y hombres embera que habitan este espacio de ciudad.

Esta racialización se ha dado debido al pensamiento hegemónico, heteronormativo y colonizador que está implantado dentro de los kapunías (personas blanco-mestizas), quienes aplican de manera consciente o inconsciente dinámicas de dominación hacía las demás comunidades que habitan el territorio, negando la diversidad corporal, epistémica, étnica y social que existe y re-existe aquí.

Esto nos lleva a pensarnos y replantearnos la forma en la cual convivimos con la otredad y nos llama de manera urgente a pensarnos en nuevas dinámicas de relacionamiento, dinámicas donde podamos reconocer al otro a partir de un diálogo intercultural y que posibiliten la deconstrucción de las relaciones interpersonales jerarquizadas para comenzar a relacionarnos de manera horizontal con lo otro diverso, corporizado en sujetos concretos también diversos, que tienen inscrito en su cuerpo, en sus representaciones y significaciones, historias de vida, de existencia, lucha y re-existencia que les permiten hoy en día auto reconocerse con orgullo y dignidad como hombres o mujeres indígenas; por otra parte, es pertinente mencionar la responsabilidad ética y política que tenemos como profesionales para llevar a cabo nuestros procesos académicos e investigativos, en torno a cómo nos relacionamos con ese otro, como reconocemos los saberes y las vivencias de aquellas diversidades a las cuales les fueron negados y subvalorados sus saberes y corporalidades desde el tiempo de la colonización.

Es nuestro deber pensarnos críticamente nuestros saberes adquiridos en la academia, una academia que aún hoy lleva a cabo sus prácticas bajo premisas occidentales y que aún pone en duda las potencias de sus conocimientos y sabidurías que se dan dentro y fuera del territorio, así como, también dudan aún de su humanidad completa, rechazándoles en la cotidianidad, culturalizado su empobrecimiento, naturalizando su exclusión, pero al mismo tiempo incluyéndoles desde miradas folclorizantes, exotizantes, que les reducen a ser meros rezagos de la civilización y les estereotipan como mendigos, brujos, ladrones o perezosos, jerarquizándoles en la parte más baja de la sociedad moderna; es responsabilidad nuestra, como académicas y

profesionales de las ciencias sociales y humanas posicionarnos bajo comprensiones del mundo que permitan reconocer la diversidad cultural, social y epistémica que rodea nuestra sociedad y hacer de nuestro conocimiento y nuestra práctica profesional una lucha constante en pro de transgredir aquellos cánones impuestos por la modernidad-colonialidad/capitalista que nos habita.

7 Consideraciones éticas

Para el trabajo de grado *Representaciones del cuerpo Embera en Medellín* se tomará como referente el código de ética de la Universidad de Antioquia que dicta:

Todo miembro de la Universidad de Antioquia que participe en la generación de nuevos conocimientos se compromete con los siguientes preceptos:

- Desarrollar actividades investigativas que respeten y protejan la biosfera y la biodiversidad con criterios de pertinencia y validez científica.
- Respetar los derechos humanos y el valor de los demás seres vivos.
- Considerar el marco ético-jurídico –institucional, local, nacional e internacional – para la toma de decisiones en la investigación; incluyendo acuerdos, convenios y términos de referencia.
- Respetar la propiedad intelectual con el debido reconocimiento según las contribuciones de los actores que llevan a cabo la investigación; verbigracia, coinvestigadores, estudiantes, técnicos y personal auxiliar.
- Referenciar correctamente el trabajo de otras personas, entidades u organizaciones. El investigador se compromete a no plagiar, copiar o usurpar otras investigaciones y publicaciones.
- Gestionar el proceso investigativo -desde el protocolo hasta la obtención de los datos y los resultados- como la evaluación ético – científica, con responsabilidad, seguridad, transparencia y veracidad.
- Difundir los hallazgos de la investigación de manera abierta, completa, oportuna y razonable a la comunidad científica y a la sociedad en general, sin perjuicio de observar la debida reserva frente a información confidencial.
- Cumplir a cabalidad su papel en la investigación sin abrogarse logros que no se correspondan con las responsabilidades asumidas, ni incurrir en prácticas de suplantación o encubrimiento con el fin de obtener un beneficio para sí o para un tercero.

- Contar con el aval de uno o más comités de ética y de las autoridades competentes antes de iniciar las investigaciones, acogiendo el protocolo de seguimiento.
- Administrar, destinar y usar con responsabilidad, moralidad, transparencia, racionalidad y eficiencia, recursos como: instalaciones, equipos de laboratorio, materiales e insumos. (Vicerrectoría de Investigación, s.f p.12)

Con la finalidad de garantizar que el proceso investigativo se ejecute teniendo en cuenta los estándares éticos. Sumando a esto se tendrá en cuenta las siguientes consideraciones que asumimos como pertinentes dados nuestros trabajos previos con comunidades indígenas

- Realizar consulta sobre la pertinencia de los métodos de recolección planteados con las autoridades y sujetos participantes en la investigación que pertenezcan a la comunidad.
- Utilizar un lenguaje sencillo e inclusivo que permita un acercamiento y un diálogo horizontal con los sujetos y sujetas participantes en la investigación
- Reconocer las políticas indígenas, la autonomía y su proceso histórico para no incurrir en faltas leves o graves que puedan afectar a los sujetos participantes y al proceso investigativo.

8 Referencias

- Aguirre, C. (2019). Invenções del Calibán : cultura, humanismo y posoccidentalismo en Fernández, R. *Revista de Crítica Latinoamericana*, 14(8). <https://bit.ly/3a2Wjb7>
- Arévalo, G. (2017). Reportando desde un frente decolonial: la emergencia de un paradigma indígena de investigación. *La emergencia del paradigma indígena de investigación*. (pp.51-77) <https://bit.ly/3nPIhwN>
- Cabra, N & Escobar, M. (2013) *El cuerpo en Colombia. Estado del arte cuerpo y subjetividad*. Universidad Central. <https://bit.ly/3nzzgNLs>
- Cardona, J. (2012). Sistema médico tradicional de comunidades indígenas Emberá-Chamí del Departamento de Caldas Colombia. *Revista de salud pública*, 14 (4), pp.630-646. <https://bit.ly/3a7Us4B>
- Carmona, J & Rivera, P. (2015). Expresión de la interculturalidad en salud en un pueblo emberá-chamí de Colombia. *Revista Cubana de Salud Pública*, 41(1), pp. 77-93. <https://bit.ly/3OSUnR2>
- Carmona, S. (1991). Simbolismo en la representación gráfica embera. *Boletín Museo Del Oro*, (29) pp.103-119. <https://bit.ly/3uhAMCq>
- Colombia. Ministerio de Cultura. (2010). *Embera-Chamí*. <https://bit.ly/3a4FpZD>
- Colombia. Ministerio de Salud. (2019). *Pueblos indígenas*. <https://bit.ly/3R47dO9>
- Colombia. Procuraduría general de la nación (2019). *Caracterización pueblo indígena embera chamí*. <https://bit.ly/3ywACJH>
- Corporación Autónoma Regional del Centro de Antioquia [Corantioquia]. (2009). *La culinaria nativa en el contexto de la cultura ambiental en las comunidades indígenas de los municipios de la jurisdicción de Corantioquia*. <https://bit.ly/3ND6Vev>
- Cunin, E. (2003). *Identidades a flor de piel: lo negro entre apariencias y pertenencias: categorías raciales y mestizaje*. Universidad de los Andes. <https://bit.ly/3yAlCdX>
- Echavarría, C. (s.f). Territorios indígenas y ordenamiento territorial. Iniciativa de Investigación sobre políticas mineras Mendoza. *IDRC*, pp.1-10. <https://bit.ly/3IfDmi0>

- Echeverri, J. (2004). Territorio como cuerpo, territorio como naturaleza ¿Dialogo intercultural? . En Surrallés, A & García, P. (dic). *Tierra adentro. Territorio Indígena y Percepción del Entorno*, pp.259-275. <https://bit.ly/3ydwIE8>
- El Tiempo. (agosto 9 de 2017). Medellín es hogar de cerca de 3.000 indígenas. En *El Tiempo*. <https://bit.ly/3y9x66O>
- Foucault, M. (1994), *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Editorial Siglo Veintiuno. <https://bit.ly/3NCUOha>
- Gálvez, A. (1997). El binomio maíz-plátano: alimentación y símbolos en la cultura emberá. *Boletín de Antropología*, 27. <https://cutt.ly/8K12eWg>
- Gamarra, C. (2019). *Concepción simbólica. Pintura corporal embera*. [tesis de pregrado, Universidad Piloto de Colombia]. Biblioteca Universidad Piloto de Colombia. <https://cutt.ly/QK12suo>
- García, M & Bermúdez, G. (2016). La neocolonización del paladar en las décadas recientes. *Razon y palabra*, 20(94) pp.105-117. <https://www.redalyc.org/pdf/1995/199547464008.pdf>
- Gómez, E. (2018). *Experiencias con diversidades sociales: desde Trabajo Social intercultural y Decolonial*. Pulso & Letra Editores. <https://bit.ly/3yyiO0W>
- Gómez, E. (s.f). *Investigación decolonial*. <https://bit.ly/3uktAFz>
- Gómez, E. Osorio, A. ... Ballesteros, S. (2020). *Trabajo social, ética intercultural y decolonial* (1ª ed.). Pulso & Letra Editores. <https://bit.ly/3yCJMEM>
- González, R. (2013). *Así cuentan la historia Mujeres y memoria Emberá* (1ª ed). Centro de Cooperación Indígena (CECOIN). <https://bit.ly/3nvgXDG>
- Grosfoguel, (2012). El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? *Tabula rasa*, (16), pp.79-102. <https://bit.ly/3OYpgnm>
- Guerrero, P. (2017). *Catzuquí de Velasco, Cultura, identidad y memorias vivas, Etnografía con niñas y niños*. La Guadaña. <https://bit.ly/3R3kIOF>
- Guerrero. P. (2007). *El giro decolonial, reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores. <https://bit.ly/3yArLuF>
- Leal, C & Arias. (2007). *Aproximaciones a los estudios de la raza y el racismo*. Universidad de los Andes. <https://www.redalyc.org/pdf/815/81502713.pdf>
- Martí, J. (2015). *La cultura del cuerpo*. <https://bit.ly/3y9CSFw>

- Martí, J. (2017). *La representación social del cuerpo: apuntes teóricos y propuestas de análisis*.
<https://bit.ly/3bMXtlh>
- Mignolo, W. (2005). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial* (1ª ed).
Editorial Gedisa.
- Mora, M., Grisales, D., Restrepo, G. (2016). *La identidad de la comunidad indígena Emberá Chamí y Dobidá en Medellín*. Corporación Universitaria Minuto de Dios.
<https://bit.ly/3bJSMPi>
- Oto, A. (2011). *Aimé Césaire y Frantz Fanon. Variaciones sobre el archivo colonial/descolonial*. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.
<https://bit.ly/3bJwRb0>
- Peñuela, D. (2010) ¿América Latina Des-Colonizada? Cuerpo y espacialidad en el proyecto modernidad/colonialidad. *Revista Colombiana de Educación*, (59). pp.148-165.
<https://bit.ly/3nuTLW7>
- Quiceno, N & Naranjo, P. (2009). Estigmas territoriales y discusiones sociales: Configuraciones espaciales en la ciudad de Medellín. *Anagramas*, 7(14). <https://bit.ly/3bJvnxs>
- Quijano, A. (2002). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-System Research*, 6 (2).
- Siagama, L. (2017) *El pensamiento Embera Chamí: un análisis filosófico*. [tesis de pregrado, Universidad Nacional Abierta y a Distancia]. Biblioteca Digital Universidad Nacional Abierta y a Distancia. <https://bit.ly/3bFUxwP>
- Ulloa, E. (1992). Grupo indígena “Los Emberá”. Geografía Humana de Colombia. Región del Pacífico. *Instituto Colombiano de Cultura Hispánica*, 1(9).