

**RECONOCIENDO IDENTIDADES: UN ACERCAMIENTO AL RESGUARDO
INDÍGENA MARCELINO TASCÓN DE VALPARAÍSO-ANTIOQUIA DESDE EL
TRABAJO SOCIAL DECOLONIAL E INTERCULTURAL**

**EL PROCESO DE CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD POR MEDIO DEL
TERRITORIO EN LOS INDÍGENAS EMBERA CHAMÍ DEL RESGUARDO
MARCELINO TASCÓN**



**SARA OSPINA GALLEGO
ANGÉLICA SALDARRIAGA SALDARRIAGA**

Trabajo de Grado para optar al título de Trabajadoras Sociales

Asesores

**RUBBY ESPERANZA GÓMEZ HERNÁNDEZ
Trabajadora Social**

**VLADIMIR BETANCUR ARIAS
Sociólogo**

**UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS
DEPARTAMENTO DE TRABAJO SOCIAL
MEDELLÍN**

2018

“Desiertos de muerte hoy han crecido,
pues se arrasan, bosques, selvas y montañas,
que mundo vamos a dejar a nuestros hijos,
así no tienen posibilidades de un mañana.
La codicia ha hecho que perdamos, el sentido de la espiritualidad,
estamos alterando el orden cósmico,
condenando a muerte a la humanidad.”

(Guerrero, 2010)

AGRADECIMIENTOS

Este camino, más que académico, se constituyó en un proceso personal que atravesó a cada una de nosotras y nos permitió preguntarnos por lo que somos y hacemos en este mundo diverso. Este proceso, nos permitió aprender nuevas cosas y desaprender otras tantas, además de llenarnos de experiencias gratas y permitirnos acercarnos a la realidad de una forma distinta, contraria a la investigación descontextualizada y colonial; es por esto que queremos agradecerles a todas aquellas personas que hicieron parte de la construcción de este trabajo de grado, las cuales nos guiaron y apoyaron incondicionalmente:

Agradecemos en primera instancia a la **Organización Indígena de Antioquia**, especialmente al Consejero Territorial **Omar Tascón** por acercarnos al Resguardo Marcelino Tascón de Valparaíso y abrirnos las puertas desinteresadamente, también a **Bertulfo Tascón** por su disposición constante y por ser nuestro guía durante este proceso en el Resguardo, así mismo a toda la **comunidad de Marcelino Tascón** por su calurosa acogida, colaboración y participación en el desarrollo de las actividades, en especial al abuelo **Leonel Tascón** por su fraternidad y amabilidad.

Queremos expresar nuestro más sincero agradecimiento a nuestros asesores **Esperanza Gómez Hernández, Vladimir Betancur y Martín Román**, por el acompañamiento constante, los consejos, la paciencia, sabiduría y amor por lo que hacen, sin duda alguna aprendimos mucho de ustedes y en nosotras quedan sus huellas no solo para el ámbito profesional sino también para nuestro crecimiento personal; adicionalmente agradecemos a nuestros compañeros de línea, con los cuales compartimos tres semestres llenos de angustias, certezas y con quienes construimos posibilidades y maneras distintas de ver el mundo.

Por último y no menos importante nos damos un agradecimiento a nosotras mismas por el esfuerzo, tiempo, paciencia y sobre todo por el amor con que desarrollamos el proceso, el cual pasó por nuestros cuerpos y posibilitó pensarnos-transformarnos, así como reafirmar nuestros ideales, convicciones y posturas en Trabajo Social.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	8
ACERCAMIENTO CONTEXTUAL.....	9
OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN	16
OBJETIVO GENERAL.....	16
OBJETIVOS ESPECÍFICOS.....	16
QUIÉNES/ DÓNDE.....	17
PERTINENCIA	18
METODOLOGÍA: LA INVESTIGACIÓN DECOLONIAL, LA INTERCULTURALIDAD Y EL CORAZONAR COMO BASES METODOLÓGICAS.....	19
APORTES DESDE LA INVESTIGACIÓN DECOLONIAL.....	19
SUJETOS Y CONOCIMIENTO DENTRO DE LA INVESTIGACIÓN DECOLONIAL.....	19
LA INTERCULTURALIDAD COMO APUESTA POLÍTICA DENTRO DE LA INVESTIGACIÓN	21
INVESTIGAR DESDE EL CORAZONAR.....	22
“MODE” COMO MÉTODO INVESTIGATIVO	23
VIVENCIA INVESTIGATIVA.....	27
CAPÍTULO 1.....	30
IDENTIDAD.....	30
1. IDENTIDAD.....	31
1.1. ESPIRITUALIDAD	33
1.2. LENGUA	39
1.3. EDUCACIÓN	41
1.4. TEJIDOS.....	43
CAPÍTULO 2.....	46
TERRITORIO	46
2. TERRITORIO	47
2.1. AUTONOMÍA Y AUTOSOSTENIMIENTO	49
2.2. GOBIERNO PROPIO.....	52
2.3. SENTIDO DE COMUNIDAD.....	54
CAPÍTULO 3.....	57

LUCHAS SOCIALES..... 57
CAPÍTULO 4..... 66
TRABAJO SOCIAL INTERCULTURAL Y DECOLONIAL 66
CONCLUSIONES 71
BIBLIOGRAFÍA 74

TABLA DE IMÁGENES

Imagen 1: Actividad de socialización, Guardia Indígena Marcelino Tascón.....	27
Imagen 2: Símbolo de protección realizado por los Jaibanás, Resguardo Indígena Marcelino Tascón.....	35
Imagen 3: Altar y símbolos del abuelo Leonel Tascón, Resguardo Indígena Marcelino Tascón	37
Imagen 4: Plantas medicinales cultivadas por el abuelo Leonel Tascón en el Resguardo Indígena Marcelino Tascón.....	38
Imagen 5: Padre e hijo (Leonel y Brayán Tascón) Resguardo Indígena Marcelino Tascón	42
Imagen 6: Fany y Laura Tascón, tejedoras del Resguardo. Fuente: Archivo personal autoras.....	44
Imagen 7: Vía que comunica al Resguardo con la cabecera municipal de Valparaíso	47
Imagen 8: Jaibaná realizando ritual de sanación	50
Imagen 9: Panela pulverizada producida en el trapiche del Resguardo	51
Imagen 10: Niño de la Guardia Indígena del Cauca, Colombia.....	54
Imagen 11: Trabajo comunitario los lunes en el Resguardo Fuente: Archivo personal autoras	56
Imagen 12: Casa en el Resguardo Fuente: Archivo personal autoras	65

INTRODUCCIÓN

El presente informe es el resultado de un proceso investigativo con la comunidad del Resguardo Marcelino Tascón, el cual tuvo una duración de tres semestres y estuvo atravesado por la perspectiva decolonial e intercultural.

A continuación brindaremos de forma breve algunas claridades acerca del contexto en el cual se ubica el trabajo de grado, presentando elementos a tener en cuenta para la comprensión del mismo, tales como la diversidad indígena, sus normativas y cómo éstas repercuten en ámbitos internacionales y nacionales. El texto está compuesto por la presente, en la cual se especifican asuntos relacionados con el planteamiento, la pregunta, los objetivos, las vivencias y la presentación de la diversidad indígena con la que realizamos el trabajo investigativo. En una segunda parte se desarrollan 4 capítulos los cuales contienen las 2 categorías centrales de nuestra investigación: Identidad y Territorio; con sus respectivos descriptores: Lengua, espiritualidad, educación, tejidos, autonomía, gobierno y sentido de comunidad, realizando así una conceptualización e interpretación desde diversas voces. El capítulo número 3 aborda la lucha social-política de las poblaciones originarias y el capítulo 4 el Trabajo Social en perspectiva intercultural y decolonial, siguiendo con la misma estructura anteriormente mencionada; el texto finaliza con algunas recomendaciones y conclusiones. Cabe señalar que si bien se hace una diferenciación por capítulos, éstos no se excluyen entre sí, puesto que la cosmovisión indígena no representa un solo asunto sino que por el contrario, es un todo, una integralidad, así por ejemplo, el territorio no está por fuera del pensamiento como se argumenta más adelante.

ACERCAMIENTO CONTEXTUAL

Para la presente investigación partimos de las diversidades sociales, étnicas, culturales, ideológicas, identitarias, entre otras, como nuestro eje de investigación, enfocándonos en la diversidad indígena principalmente. Los asuntos concernientes a las diversidades han sido manifestados en declaraciones, asambleas, entre otros, las cuales se materializan en políticas culturales, así por ejemplo, en la Declaración de Margarita “Para una ética de la integración cultural” realizada en Venezuela en el año 1997, los representantes de los países Iberoamericanos plantean la necesidad de reflexionar en torno a la integración cultural de las naciones partiendo del reconocimiento de las entidades culturales:

Afirmamos que el desarrollo humano sostenible, entre otros aspectos, debe contemplar la necesidad de identificar mecanismos que contribuyan a la valoración de lo multiétnico y pluricultural que se expresa concretamente en la diversidad y la igualdad de oportunidades, el estímulo a la creatividad en todas las instancias de la sociedad, el aliento a los medios de comunicación y demás instituciones difusoras de la cultura, para dar oportunidad de acceso a los diversos grupos étnicos y culturales, la ejecución de nuevas investigaciones sobre la vinculación entre cultura, desarrollo y democracia. Sostenemos que para el logro integral de esos enunciados, en la definición de políticas culturales y su ejecución, el Estado debe propiciar la participación amplia, efectiva y concertada de la sociedad civil (OEI, 1997, párr. 6)

En cuanto a las políticas culturales, la OEI (Organización de los Estados Iberoamericanos) propone que los componentes y recursos culturales deben estar presentes en el desarrollo y programación de las políticas públicas, de esta manera: “Los principios fundamentales en los que se basan las políticas culturales, son: La promoción de la identidad cultural, la protección de la

diversidad cultural, el fomento de la creatividad y la consolidación de la participación ciudadana” (OEI, s.f, párr. 3)

De la misma forma, la Carta Cultural Iberoamericana presentada en la XVI Cumbre Iberoamericana de Jefes de Estado y de Gobierno realizada en Uruguay en el año 2006, plantea que las manifestaciones y expresiones culturales deben entenderse como derechos fundamentales, así, se considera a la cultura como una dimensión ciudadana que permite la cohesión e inclusión social.

Adicionalmente, es pertinente contextualizar sobre las políticas culturales de Colombia teniendo como punto de partida la política de diversidad cultural realizada a partir del censo de 2005, la cual por un lado nombra la constitución de 1991 y por el otro, hace referencia a la Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales de la Unesco del año 2005. Sobre la constitución de 1991 es necesario tener presentes los artículos 7, 8, 10, 13, 16, 18, 19, 63, 70, 72, 246, 310, 329 y 330, ya que abarcan los principios, deberes, derechos y garantías de la diversidad étnica y cultural. Si bien la política de diversidad cultural reconoce a los pueblos indígenas, las poblaciones afrocolombianas, palenqueras y raizales, el pueblo gitano y los grupos en situación de vulnerabilidad como grupos diversos, sólo hace hincapié en las posibles acciones para los pueblos indígenas y afro.

Por su parte, desde la academia el concepto de diversidad a través del tiempo ha presentado variaciones partiendo de cada una de las ramas de estudio. A mediados del siglo XX las diversidades eran concebidas como lo diferente, inferior y como forma de desviación social, así, retomando planteamientos de aproximadamente la década del 50 después de la segunda guerra mundial, la antropología distingue a la diversidad como la “otredad”, como un algo extraño, en donde el “extrañamiento” se introdujo como un recurso metodológico y punto de partida para las

investigaciones, convirtiéndose en objeto de estudio de esta profesión, pues como lo menciona Guerrero (2002), la antropología ha sido conocida históricamente como la ciencia de lo exótico. A partir de estas nociones, se construyen los modelos sobre la alteridad, dando lugar a las clasificaciones y marcando de manera significativa la relación e interacción entre “nosotros” y los otros, en donde existen de por medio relaciones de poder que inferiorizan lo diverso y enaltecen las formas de vida que se consideran “normales”.

Por otro lado, el concepto de cultura ha sido implementado a lo largo del tiempo para dar cuenta de las diversidades, siendo a su vez directamente relacionado con términos como el de raza, dando lugar a situaciones de discriminación y segregación entre la sociedad. Guerrero (2002) expone diversas perspectivas que conceptualizan a la cultura y menciona que muchas de estas generan exclusión y fragmentación al ser etnocentristas y por tanto, invisibilizan o niegan la cultura como una construcción social cargada de historicidad:

Si vemos la cultura como una construcción social presente en la diversidad de la sociedad humana, sería equívoco entenderla al margen de la misma sociedad y de los sujetos sociales que la construyen, puesto que la cultura es posible, porque existen seres concretos que la construyen desde su propia cotidianidad como respuesta a la dialéctica transformadora de la realidad y la vida (p. 51)

Desde la Sociología se concebía la diversidad cultural como algo distinto y separado, necesario de re-ensamblar bajo una única noción de orden. La diversidad como tal representaba la desviación de la sociedad, algo que se sale de lo normalmente aceptado y conocido; este tipo de concepción dio lugar a hospitales psiquiátricos y asilos, los cuales deshumanizaban y sometían a

los pacientes a duras terapias como las de choque, con el fin de modificar determinadas conductas “anormales”. Lo anterior se daba a través de diferentes mecanismos de control, uno de ellos el que denomina Patricio Guerrero (2002) *usurpación simbólica del poder*, el cual fortalecía la razón colonial dominadora y ciertas identidades concebidas dentro del mundo occidental.

Revisando lo que se ha planteado en algunas corrientes de pensamiento contemporáneas, encontramos que desde el Trabajo social, el Brasileño Jorge Alberto Scolari concibe la diversidad como un patrimonio común de la humanidad que se manifiesta en la originalidad y pluralidad de identidades que caracterizan a los grupos y sociedades que componen la humanidad, dando lugar al fomento de intercambios, innovaciones y de creatividad. Es además una fuente de desarrollo, no entendido nada más en términos económicos, sino también en aspectos como lo intelectual, espiritual, afectivo y moral.

En esa misma lógica el filósofo Santiago Castro Gómez, basado en los planteamientos del Sociólogo Aníbal Quijano, retoma en su texto *Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”* (2000), el concepto de “Colonialidad del poder”, el cual manifiesta que las nociones de raza y cultura generan identidades opuestas, en donde el colonizado aparece como lo “otro de la razón”, poniendo la maldad, la barbarie y la inconciencia como marcas identitarias de la misma y por el contrario, la civilización y la racionalidad como propias del colonizador; lo anterior da pie a establecer una relación directa entre la marginación y segregación.

Ahondando en la diversidad indígena, encontramos que la Organización de Estados Americanos a través del Segundo Informe sobre la situación de derechos humanos en Colombia (1994), específicamente en el capítulo XI, señala los derechos reconocidos por el Estado en la Constitución de 1991, los cuales abarcan desde la participación política, el territorio y la propiedad, el reconocimiento de su diversidad étnica, la legitimación de un propio sistema penal,

así como los derechos culturales de los pueblos indígenas. Sin embargo, es necesario resaltar la importancia que tuvieron los constituyentes indígenas Lorenzo Muelas y Francisco Rojas Birry en presionar al entonces Gobierno Nacional para que incluyera a las comunidades indígenas dentro de la nueva constitución y con ello, abrir el escenario de participación política para esta diversidad. Si bien esta población se ha transformado a través del tiempo y la historia del país, es importante señalar que según la ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia), en el territorio habitan 102 pueblos indígenas, de los cuales solo 87 son identificados en el último Censo General llevado a cabo en el año 2005. Para la ONIC las cifras oficiales que publicó el DANE (1.378.884 de habitantes indígenas) es un asunto controversial, ya que en muchos casos existen intereses económicos-políticos que invisibilizan algunas poblaciones:

El problema a nivel institucional con el reconocimiento étnico estriba en que este es un primer paso obligatorio para el reconocimiento y restablecimiento de los derechos territoriales de los pueblos indígenas. Sin reconocimiento étnico, no hay derechos territoriales. Por otra parte, durante las últimas décadas ha quedado claro que el reconocimiento étnico institucional es directamente proporcional a la capacidad de los pueblos indígenas de exigir y movilizarse para reivindicar y realizar este derecho. (ONIC, 2001, párr.4)

Por su parte, la identidad de los pueblos indígenas a lo largo del tiempo ha sido uno de los asuntos más preguntados y cuestionados sobre esta población en especial dentro de América Latina. Así, desde diversos organismos internacionales se han realizado acciones para promover y salvaguardar los derechos de estos pueblos, haciendo hincapié en sus carencias, necesidades y en la escasa modernidad que poseen. La mayoría de intervenciones que se dirigen hacia esta población están comúnmente asociadas al asistencialismo y no hacen visibles sus prácticas, tradiciones y costumbres, las cuales hacen parte de sus luchas sociales ante el sistema capitalista,

la modernidad y los poderes hegemónicos en la actualidad. Sin embargo, gracias a los procesos de resistencia propios de estos pueblos emprendidos desde la colonia y fortalecidos en la década de los 70, se agudizan los procesos organizativos relacionados a las luchas descolonizadoras, lo que promueve la comprensión de enfoques políticos y métodos de acción desde otras cosmovisiones y cuestionando de esta forma las concepciones e intervenciones hegemónicas de diversidad, generando así nuevas posturas y maneras de abordar los procesos con esta población. Tal es el caso de teorías y metodologías como la Investigación Acción Participativa y la Pedagogía de la Liberación, las cuales cobran sentido dentro de los procesos sociales y dentro de Trabajo Social, en tanto permiten cuestionar la noción de verdad que se encarnó en esta profesión desde sus inicios en la modernidad. Es así como por ejemplo el movimiento de la Reconceptualización en Trabajo Social motivó nuevos métodos de investigación e intervención, los cuales tenían como transversal la acción y transformación social, a partir de una profesión crítica construida desde y para el contexto latinoamericano. Este nuevo enfoque permitió un relacionamiento con las poblaciones que busca recuperar saberes y memorias, pues como lo plantea Esperanza Gómez (s.f):

Romper con la estrechez de los métodos es ampliarlos también en sus versiones, atreverse al aprendizaje de formas otras diversas de conocer que los pueblos, las comunidades y los grupos sociales excluidos han construido por siglos y por años en sus luchas sociales y en el forjamiento de sus re-existencia y saberes re-creados en el transitar de la vida (p. 9)

Actualmente se ha evidenciado un fuerte interés por conocer las formas de vida y cosmovisiones indígenas, ya que la sociedad occidental ha tenido la necesidad de dar respuesta a los asuntos que no comprende, que le son ajenos y que por tanto, le parecen fuera de lo común y cotidiano. Sin

embargo, dicho interés está basado principalmente en el deseo de controlar y tomar poder sobre las comunidades indígenas y con esto, instaurar en ellas mecanismos modernos de opresión y explotación, haciendo uso del multiculturalismo el cual no trasciende el plano culturalista, pues sigue estando a favor de una cultura dominante. Como señala Walsh (2008):

El «multi» tiene sus raíces en países occidentales, en un relativismo cultural que obvia la dimensión relacional y oculta la permanencia de desigualdades e inequidades sociales. Actualmente es de mayor uso global, orientando políticas estatales y transnacionales de inclusión dentro de un modelo de corte neoliberal que busca inclusión dentro del mercado. (p. 140).

Pese a lo anterior, algunas personas, organizaciones sociales y comunidades originarias transgreden este tipo de relaciones de poder para preguntarse y transformar en conjunto su condición de oprimidos, dándole importancia a las construcciones sociales que han llevado a cabo los pueblos indígenas, a sus luchas sociales, a sus procesos de reivindicación, a sus cosmovisiones y a sus prácticas que aún resisten. Por tanto, nuestra pregunta de investigación está direccionada a la visibilización de estas resistencias, como apuesta política y como reconocimiento de la diversidad en la comunidad Embera Chamí de Valparaíso:

¿Cómo construyen identidad a través del territorio los indígenas Embera Chamí del Resguardo
Marcelino Tascón en el municipio de Valparaíso?

Esta pregunta de investigación surgió de una inquietud por la vida de los indígenas Embera Chamí del Resguardo Marcelino Tascón, que nos permitiera comprender cómo viven su cotidianidad, su espiritualidad, sus formas de relacionamiento, entre otros aspectos que construyen lo que hoy se concibe como su identidad. Si bien actualmente se pueden consultar

diversas investigaciones en torno a las comunidades indígenas, pocas de ellas establecen como línea central la interculturalidad y decolonialidad, por tanto, este cuestionamiento por los Embera Chamí de Valparaíso, nace por el deseo de entender desde otra perspectiva a esta comunidad y de visualizar así mismo, sus dinámicas que se construyen en un territorio permeado por la urbanidad y la modernidad.

En este sentido y teniendo en cuenta lo que representa el territorio y la madre tierra para los pueblos indígenas, no solo como posibilitadores de la conformación de comunidad sino también desde la estrecha relación con los mismos, consideramos que para abordar los aspectos identitarios se hace necesario a la par, tomar al territorio como sentido mismo y transversal de estos. Además de lo anterior, el Trabajo Social en perspectiva decolonial e intercultural se constituye como eje estructurante al proceso investigativo, lo que exige de otras formas de investigar y de relacionarse.

OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN

OBJETIVO GENERAL

Comprender cómo se da el proceso de construcción de la identidad por medio del territorio en los indígenas Embera Chamí del Resguardo Marcelino Tascón.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS

1. Mencionar los sentidos de territorio que tienen los Embera Chamí del Resguardo Marcelino Tascón
2. Destacar los símbolos materiales e inmateriales del territorio

3. Conocer las formas de apropiación del territorio por parte de los Embera Chamí
4. Identificar los aportes desde el Trabajo Social en perspectiva decolonial e intercultural en procesos investigativos con comunidades indígenas

QUIÉNES/ DÓNDE

Esta investigación se realizó durante el segundo semestre del 2015 y todo el 2016 en el Resguardo Indígena Marcelino Tascón ubicado en Valparaíso, Antioquia con la comunidad indígena La María perteneciente al pueblo Embera Chamí. Realizando un rastreo bibliográfico, encontramos que la población ubicada en el Resguardo es proveniente de San Antonio del Chamí, Risaralda, pues como lo expresa Tascón (2013) se presentaron varios desplazamientos desde este territorio a departamentos como Antioquia, Caldas y el Valle del Cauca. En Antioquia los Emberas llegaron a municipios como Tarso, Támesis, La Pintada, Valparaíso, entre otros y en el departamento de Caldas a lugares como Marmato, Supía, Río Sucio.

Por su parte, el Resguardo Marcelino Tascón se encuentra ubicado en el municipio de Valparaíso, en el departamento de Antioquia (Suroeste Antioqueño) y limita al sur con el Municipio de Caramanta, al norte con el Municipio de La Pintada, al oriente con el Departamento de Caldas y al occidente con el Municipio de Támesis. Valparaíso tiene una extensión total de 130 km² y cuenta con 6.324 habitantes según el último Censo Nacional; su principal actividad económica es la ganadería en todas sus formas y la agricultura de caña, frijol y café principalmente.

Según líderes indígenas, el Resguardo cuenta con aproximadamente 239 habitantes que conforman 50 familias, sin embargo, debido a su número de habitantes y de acuerdo a los

asuntos por conocer, el proceso de investigación se realizó con jaibanás, abuelos, líderes del Cabildo, personas tejedoras y jóvenes estudiantes.

PERTINENCIA

La pertinencia investigativa del presente se enmarca en una apuesta por construir espacios de diálogo de saberes con la población, que den cuenta de sus formas de vida, costumbres, tradiciones, espiritualidad y autonomía. Este trabajo brindó aportes al Resguardo Marcelino Tascón a través de los procesos de reflexión y diálogo de saberes, los cuales retomaron cuestiones acerca del ser y vivir, propiciando momentos en donde se resaltó el sentido y razón de ser de las prácticas cotidianas, permitiendo además recorrer la memoria y dar cuenta de las identidades, las cuales no son estáticas. En palabras del consejero de la OIA, Omar Tascón (2015), el trabajo es pertinente ya que “hoy en día se evidencia la necesidad de retomar muchas prácticas ancestrales que nos identificaban como Embera Chamí, prácticas que debido a la occidentalización se han ido perdiendo” A nivel de las Ciencias Sociales y en especial el Trabajo Social, es necesario reconocer las diversidades y con ello formas otras de vida y prácticas que inciden los determinados aspectos de la sociedad, lo que permite tener una base para el trabajo con poblaciones diversas, en este caso los pueblos indígenas, trabajo que generalmente se entiende desde la carencia y asistencialismo. Además de lo anterior, este trabajo de grado aporta al Trabajo Social en perspectiva decolonial e intercultural, la cual es una propuesta que consideramos importante y necesaria dentro del accionar de los profesionales y que permite a su vez, trascender las miradas positivistas posibilitando las construcciones desde y con las diferentes comunidades. Finalmente, uno de los aportes más significativos es el relacionado con la

visibilización de la cosmovisión Embera Chamí del Resguardo y con esto, una posible fuente para la reivindicación de sus derechos y la lucha social desde el Trabajo Social.

METODOLOGÍA: LA INVESTIGACIÓN DECOLONIAL, LA INTERCULTURALIDAD Y EL CORAZONAR COMO BASES METODOLÓGICAS.

APORTES DESDE LA INVESTIGACIÓN DECOLONIAL

El proceso que se llevó a cabo con la comunidad del Resguardo Marcelino Tascón tuvo como enfoque la investigación decolonial, comprendiendo que esta realiza una ruptura con los discursos dominantes y con las epistemologías que incluyen ejercer poder sobre los otros/otras, los cuales comúnmente están al margen de las visiones occidentales y quienes pasan a ser precisamente denominados de esta forma por todo un sistema hegemónico, moderno y colonial. La opción decolonial apunta a reconocer que hay diversas realidades culturales, políticas y sociales y a la par, realiza una reflexión sobre la matriz colonial-imperial de poder. Es una propuesta que implica una contraposición a lo normalmente establecido, a la construcción de la idea de universalidad y la raza, y a la negación de los *sentidos otros* de existencia.

SUJETOS Y CONOCIMIENTO DENTRO DE LA INVESTIGACIÓN DECOLONIAL

Al optar por este tipo de enfoque, se hizo necesario realizar un quiebre con las Ciencias Sociales tradicionales que ven a los sujetos como objetos de investigación, sujetos carentes y necesitados vistos a la luz del positivismo, lo que genera que tanto la vida humana como las emociones y sentimientos se cuantifican, se delimitan y se expliquen sólo desde la racionalidad eurocentrada.

En relación con lo anterior y teniendo como base que una de las posturas de la decolonialidad se centra en el rechazo al control del conocimiento y a la inversa opta por un espacio de diálogo pluri-versal, se hace importante señalar que el proceso de comprensión como lo presenta Moreno (2007) implica un doble proceso: “Aprender y ser aprehendido en el mismo acto y en el mismo acontecimiento pero en-con, en la realidad compartida”. (p. 239). Así mismo, el modelo de pensamiento en espiral abordado por los pueblos ancestrales que han resistido, persistido y existido, sentó bases para el desarrollo de la investigación en donde el pensamiento lineal tradicional es sustituido por un pensamiento en espiral que permite conocer desde la conectividad, la inclusión, sin determinismos ni reduccionismos:

La espiral es una elocuencia en sí misma, es una figura hermosa. Ella integra todas las partes del todo por iguales. Las espirales están en todas partes. El ácido desoxiribonucleico (ADN) que es la esencia genética de la vida, está formado por millones de cintas espirales. (...) El viento y los tornados juegan a los espirales. El pensamiento en espiral es la respuesta positiva para resolver los problemas no resueltos y pendientes del siglo xx (Gavilán, 2011, p. 8)

En consecuencia, se consideró importante tener como referencias teóricas y metodológicas la filosofía de la liberación con autores como Enrique Dussel, la investigación acción participativa con representantes como Orlando Fals Borda, la educación popular y la pedagogía crítica de la mano de Paulo Freire y los estudios subalternos con posturas como la de Aníbal Quijano y Catherine Walsh.

Así, teniendo en cuenta al grupo modernidad/colonialidad/ decolonialidad y sus planteamientos sobre la colonialidad del poder, se puede mencionar que si bien el colonialismo como sistema económico formal ha dejado de existir, aún hoy las relaciones sociales se encuentran subyugadas a los criterios coloniales. Comprendiendo lo anterior y contraponiéndose a conceptos como

“pueblos bárbaros” o “pueblos atrasados”, a la idea única de historia, a la colonización de aspectos como la economía y el saber y a la homogeneidad en tanto se le ha conocido, no sólo se hizo necesario sino también justo, concebir una postura en donde exista un diálogo intercultural reconociendo no a sujetos carentes sino existentes, partiendo de la descolonización de las tipologías de las que habla por ejemplo Frantz Fanon cuando critica la condición de “no ser” y Eduardo Galeano con la denominación de “los nadies” en sus poemas.

LA INTERCULTURALIDAD COMO APUESTA POLÍTICA DENTRO DE LA INVESTIGACIÓN

Como lo plantea Catherine Walsh, es indispensable optar por nuevos procesos de intervención intelectual que apunten a la recuperación, revaloración y aplicación de los saberes ancestrales en la contemporaneidad. Tras haber realizado varias lecturas sobre la multiculturalidad, la pluriculturalidad y la interculturalidad y tras conocer diversas experiencias de luchas sociales dentro de América Latina, concordamos con Catherine Walsh en que tanto la multiculturalidad como la pluriculturalidad no realizan críticas en las estructuras dominantes y en las relaciones de poder, sino que se quedan en la mera descripción o incorporación de las culturas en sistemas donde existe la subordinación y la dominación, por ende, optar por la interculturalidad permite como enfatiza Walsh (2005): “Desarrollar una interrelación equitativa entre pueblos, personas, conocimientos y prácticas culturalmente diferentes” (p.45)

Por lo anterior y como una apuesta política dentro del proceso investigativo, la interculturalidad crítica y la decolonialidad fueron transversales tanto en los encuentros con las/los otros como en la manera de comprender lo relacionado con la identidad y el territorio, pues no basta con develar asuntos sobre lo mencionado sin cuestionarnos sobre las diferentes influencias de las culturas

dominantes sobre los pueblos originarios y en especial sobre los Embera Chamí de Marcelino Tascón. Así mismo, la interculturalidad nos permitió reconocer que tanto nosotras las estudiantes investigadoras como cada ser indígena y no indígena con los que nos encontramos durante el proceso, tenemos conocimientos y asuntos propios para compartir, permitiendo de esta forma llevar a cabo el diálogo de saberes, el cual fortalece los procesos contrahegemónicos y la construcción de herramientas colectivas para el buen vivir.

INVESTIGAR DESDE EL CORAZONAR

¿Para qué escribe uno, si no es para juntar sus pedazos? Desde que entramos en la escuela, la educación nos descuartiza: nos enseña a divorciar el alma del cuerpo y la razón del corazón.

Sabios doctores de Ética y Moral han de ser los pescadores de la costa colombiana, que inventaron la palabra sentipensante para definir el lenguaje que dice la verdad.

(Galeano, 1989)

Si bien la espiritualidad en algunos pueblos como los indígenas constituye parte de su historia e identidad, también ha sido una respuesta insurgente y forma de resistencia a ciertas estructuras dominantes y a las epistemes estandarizadas. Desde la modernidad, así como desde las herencias coloniales la razón fundamenta los cimientos del conocimiento, representando así mismo el único criterio de verdad, sin embargo, gracias a las apuestas que las diferentes poblaciones asumieron, se han podido establecer experiencias y formas de concebir el mundo que apuntan a un volver a la humanidad, permitiendo entrelazar la razón, el conocimiento y el sentir. En este mismo sentido, también es posible entonces la comprensión desde las emociones, las subjetividades, los sentidos propios de vida y estar en el mundo, lo que conlleva a una visión más holística e integradora.

Por tanto, adoptar y comprender la posición de los pueblos ancestrales expuesta por Patricio Guerrero con la idea de “Corazonar” (2010) permitió construir este proceso investigativo tanto desde la razón como de los sentimientos y percepciones mismos que parten de la comunidad como de nosotras las investigadoras, pues como lo menciona Guerrero (2010):

Una comprensión holística del ser humano y de las construcciones de sentido que teje a través de la cultura, no puede ignorar, que el ser humano tiene una condición tanto biológica como cultural, y que las emociones habitan esos territorios, pues, si bien desde la condición biológica, todos estamos dotados de un cosmos emocional, la forma como éstas se expresarán van a ser moldeadas por cada cultura de manera diferente (p. 117)

“MODE” COMO MÉTODO INVESTIGATIVO

El método que guió el proceso de investigación es “MODE” que en Ebera traduce “montaña”. Tras haber realizado unos acercamientos al Resguardo y al haber identificado que Embera Chamí en su lengua significa “Gente de la Cordillera”, surge este método como modo de trabajo conjunto, como forma de construir conocimiento con y en la comunidad, como una apuesta a una investigación más cercana al Resguardo, puesto que la montaña hace parte de la Dachi Name o la madre tierra y ésta a su vez es la base de los pueblos originarios. La montaña es lugar de los Jaidés o casa de los espíritus, es posibilitadora de los cultivos, es dadora de vida en tanto permite la obtención de alimento, es base de cada una de las casas de las familias y por ende, es el cimiento para la construcción de comunidad. En conclusión, es el espacio donde se conjugan los 3 componentes básicos de los pueblos originarios: lo humano, la naturaleza y el cosmos.

Teniendo como base el pensamiento Embera Chamí y en especial del Resguardo Marcelino Tascón, podemos establecer que la montaña está constituida por:

1. Los seres vivos pertenecientes a la madre naturaleza, lo que incluye animales, plantas, rocas y vegetación en general
2. Los humanos que están en constante relacionamiento con la montaña
3. El mundo espiritual que está representado por los Jai o los espíritus

Por lo anterior, surgió este método de investigación como posibilidad de anclar los 3 elementos mencionados y como forma de ahondar en la identidad y el territorio desde la cotidianidad de los indígenas. Así mismo, se incorporaron dos estrategias que permitieron el caminar junto con la comunidad y que al mismo tiempo, develaron asuntos para la investigación:

- *Diálogo en la cotidianidad*: Desde las apuestas de la investigación decolonial, el diálogo se convierte no sólo en un espacio abierto de comunicación recíproca, sino también en la posibilidad de compartir desde la cotidianidad asuntos propios del Resguardo. Es necesario reconocer la importancia del diálogo desde la palabra recuperada-la que se les ha sido negada a los pueblos originarios desde la conquista- desde la palabra donde confluyen saberes, la palabra compartida, pues como dice el abuelo Leonel “*hay que manejar la palabra dulce*”. Por lo anterior, el diálogo en nuestra investigación atravesó los diferentes encuentros y acercamientos, así por ejemplo, dialogamos con mujeres y hombres tejedores mientras ellos y ellas tejían, conversamos con un abuelo y un jaibaná en sus hogares, estuvimos presentes en una clase del profesor Octavio con algunos niños del Resguardo, entre otros espacios cotidianos.
- *Recorriendo la memoria*: Al ser la montaña recorrida y vivida, optamos por esta estrategia la cual permitió caminar con los indígenas por los espacios concurridos por ellos mismos. De esta forma, no sólo conocimos y comprendimos el territorio y las dinámicas que allí se presentan, sino también escuchamos y participamos de las historias que los habitantes del

Resguardo nos relataban. Por tanto, se realizaron recorridos por el territorio a lugares como el trapiche, la antigua escuela, el calabozo, la parte alta de la montaña donde se encuentran algunos Jaidés y algunas casas del Resguardo, que contienen elementos históricos y de memoria.

El método anteriormente mencionado se complementó mediante instrumentos como el diario de campo, entrevistas, fotografías y la bitácora, los cuales nos sirvieron de elementos para respaldar las fases de la investigación, así como para hacer memoria del proceso. De esta forma, dividimos estas fases en:

1. Contextualización y acercamiento: En este primer momento nos acercamos a la diversidad indígena y al Resguardo Marcelino Tascón, a través de bibliografía y mediante las primeras observaciones participantes en territorio. Lo anterior nos permitió identificar algunos aspectos propios del contexto y generar espacios de confianza junto con la comunidad.
2. Desarrollo de las estrategias: A través de las estrategias *Diálogo en la cotidianidad* y *Recorriendo la memoria*, se desarrollaron los instrumentos que nos brindaron información en cuanto a la identidad y al territorio en este Resguardo.
3. Recopilación y ordenamiento de la información: En esta fase realizamos las transcripciones de los encuentros y las entrevistas, así como la descripción de las fotografías y la codificación de la información por categorías y descriptores. Esto lo desarrollamos mediante una matriz, en donde se visualizaban las diferentes voces incluyendo la de los autores consultados y la de nosotras mismas a través de los diarios de campo, sus aportes a los descriptores y las tendencias en la información.

4. Interpretación: Con las tendencias en la información y el bagaje teórico y práctico que tenemos como trabajadoras sociales, llevamos a cabo la interpretación teniendo en cuenta tanto lo encontrado en campo como lo leído. Durante esta fase de la investigación, la postura decolonial e intercultural fue decisiva, ya que exigía que las interpretaciones se realizaran desde un enfoque más crítico y develando de esta forma asuntos poco visibilizados de la diversidad indígena.

Cabe señalar que las fases interlocutaron entre sí, lo que significa que no las adoptamos por separado, sino que fueron parte de una construcción en donde cada una aportó de manera significativa al proceso investigativo. Así por ejemplo, la interpretación la fuimos efectuando desde el primer momento de acercamiento hasta el cierre de la investigación.

Por último, el proceso investigativo también requirió de un cierre y devolución al resguardo, el cual se realizó el 14 de Julio del 2018 con la Guardia Indígena (mujeres, niños-niñas, hombres y jóvenes) e integrantes del Cabildo. La socialización se realizó por medio de un círculo de palabra, en el cual, el dialogo giró en torno al proceso vivido con la comunidad y los resultados obtenidos en cada una de las categorías que guiaron la investigación. En un Primer momento, realizamos una contextualización sobre las fases de la investigación y posteriormente se abrió el espacio para conversar sobre la identidad y el territorio desde las múltiples formas de habitar el Resguardo Marcelino Tascón; durante la socialización, la comunidad se mostró participativa, abierta a la escucha e inquieta por aspectos evocados como el Buen Vivir como apuesta política de las

comunidades indígenas. Finalmente, se adquirió el compromiso de entregar la presente tesis, previo a ser publicada, para que sea corregida y avalada por los integrantes del resguardo.



Imagen 1: Actividad de socialización, Guardia Indígena Marcelino Tascón
Fuente: Archivo personal autoras

VIVENCIA INVESTIGATIVA

Este proceso investigativo estuvo atravesado desde su inicio y hasta el último momento por debates constantes en torno a cómo se vive el relacionamiento investigadoras-comunidad en las diferentes etapas investigativas. Así, se hizo necesario para nosotras realizar una comprensión que tuviera en cuenta tanto los sentires de la comunidad como los propios, dejando de lado algunos prejuicios relacionados con el ser indígena y adoptando una postura de escucha constante que incluyera el deseo de aprender, lo que va en contra vía de las investigaciones convencionales

que sitúan a los sujetos dentro de una jerarquía, en donde los investigadores imponen y moldean los diferentes procesos investigativos y tienen una concepción inferior del otro. El trabajo con la población originaria de Valparaíso estuvo mediado por relaciones horizontales, lo que implicó un entendimiento mayor del pensamiento en espiral¹ propio de los pueblos indígenas y con ello la adopción del corazonar², permitiendo enlazar razón-corazón. Lo anterior constituyó un gran reto puesto que nos reconocemos y situamos como mujeres modernas con herencias coloniales, por tanto, desprendernos de algunas de ellas se hizo importante para generar un diálogo recíproco con la comunidad, el cual a su vez permitió construir un método de investigación propio del Resguardo teniendo en cuenta las diversas voces. Así mismo, otro reto que tomó gran relevancia fue la idea de la identidad cambiante, asunto que vivimos en el Resguardo y que generó cambios alrededor del pensamiento sobre un indígena pasado, con plumas, desnudo y relacionado con el *Buen Salvaje*. Siguiendo los planteamientos de Moran (2008), consideramos que la adjudicación o relación de los pueblos indígenas con este término sostiene y reproduce las relaciones opresoras, ya que el *Buen Salvaje* es aquel “nativo ecológico” protector por naturaleza: “Pensar a los indígenas como parte del ámbito natural es situarlos en el nivel que la modernidad siempre asignó a la naturaleza: Espacio donado del que hay que servirse dominándolo” (párr.8)

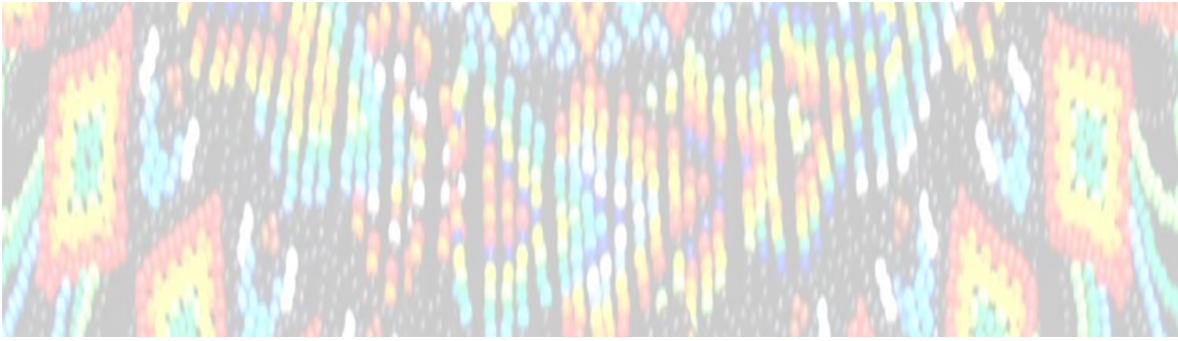
Por otro lado, esta vivencia investigativa requirió que nosotras las investigadoras nos preguntáramos por nuestras identidades, adoptando el sentido de un ser diverso y cuestionándonos sobre algunos asuntos que la modernidad nos ha impuesto y hemos naturalizado.

¹ “El modelo de pensamiento en espiral es holístico en su esencia. Podemos decir entonces que el pensamiento de los pueblos originarios parte de una comprensión universal, global, entera y relacionada. Cada acontecer está estrechamente relacionado con otros acontecimientos, que producen nuevas relaciones y eventos en un proceso que siempre compromete al todo, como una espiral” (Gavilán, 2012, p. 27).

² “Corazonar es una respuesta insurgente para enfrentar las dicotomías excluyentes y dominadoras construidas por Occidente, que separan el sentir del pensar, el corazón de la razón. Implica senti-pensar un modo de romper la fragmentación que de la condición humana hizo la colonialidad” (Guerrero, 2010, p. 11)

Finalmente, resaltamos que si bien durante el proceso investigativo se presentaron algunos retos, fueron estos mismos los que permitieron un acercamiento mayor a la diversidad, superando las dificultades y construyendo de esta forma un relacionamiento basado en el respeto, la tolerancia, la reciprocidad y la escucha por parte de nosotras y las personas del Resguardo.

Finalmente a usted, querido lector, esperamos que este texto de tipo explorativo logre suscitar emociones y sentimientos que pasen por su cuerpo de diferentes maneras y que más que deslizar sus ojos por cada palabra, pueda comprender que la identidad de los pueblos originarios trasciende el plano culturalista y por el contrario, implica una cosmoexistencia como lo menciona Patricio Guerrero (2011). Esperamos entonces que este texto sea un aporte para la construcción de sociedades interculturales, en donde la diversidad pueda habitar en cada ser y finalmente, reiterar la importancia de un “nosotros”. Así mismo, deseamos contribuir a un Trabajo Social Intercultural que rompa con estereotipos, con prejuicios y que de esta manera tenga una apuesta por generar conocimiento desde y para las comunidades. Es importante mencionar que todo lo anterior implica un proceso del cual tanto nosotras como otras personas ya estamos haciendo parte, pero a la par sigue constituyéndose en retos y caminos que deben seguir siendo transitados, pensados y reconstruidos.



CAPÍTULO 1

IDENTIDAD

Yo, principalmente, agradezco siempre a mi padre, a nuestro padre, que nos da la vida, que nos da esa fortaleza para seguirnos respirando, de tomarnos aire, que nos da los ojos para seguir viéndonos, ver cosas maravillosas, que nos da estas manos para tocar, para trabajar, que nos da el pie para andar y entonces yo agradezco todo, llega la noche, agradezco la bendita noche que nos da para descansar

Leonel Tascón- Abuelo Resguardo Indígena Marcelino Tascón

El siguiente capítulo aborda la categoría de identidad con los descriptores de lengua, espiritualidad, educación y tejidos, los cuales aportan a la construcción de la misma en los Emberas Chamí del Resguardo Indígena Marcelino Tascón.

1. IDENTIDAD

Primero, es necesario plantear que la identidad como lo menciona Guerrero es:

(...) Una construcción dialógica que se edifica en una continua dialéctica relacional entre la identificación y la diferenciación, entre la pertenencia y la diferencia; esto implica el encuentro dialógico, la comunicación simbólica con los “otros”. Es en las relaciones de alteridad, solo en el encuentro, en el diálogo con un “alter”, con el “otro”, en donde se resuelve lo que nos es propio y lo que nos hace distintos, así como poder saber lo que soy, lo que somos y lo que me o nos hace diferentes (Guerrero, 2002, p. 102).

La identidad no está exenta de mutar en tanto se modifica de acuerdo a los diferentes procesos socio-históricos que viven los grupos sociales, lo que implica una autoreflexión, autoreconocimiento y una construcción del mundo simbólico y material. Así, ésta atraviesa la vida cotidiana y se ve reflejada en las acciones, formas de estar y ser en el mundo tanto a nivel individual como colectivo. En este sentido, los procesos de re-existencia se realizan a través de herramientas emancipadoras desde la identidad, la cual es nombrada por Albán (2009) como aquellos dispositivos que las comunidades afro e indígenas en especial crean y recrean para hacerle frente a la realidad establecida por el proyecto hegemónico y a la par, buscar dentro de las diferentes culturas la dignificación de la vida, dándole importancia a las formas organizativas, económicas, a los rituales y estéticas que se reinventan en el seno de las comunidades.

Comprendemos entonces que la identidad es tan amplia como formas de vivir y estar en el mundo existen, por tanto, no pretendemos realizar una conceptualización de la misma sino preguntarnos por la realidad del Resguardo Marcelino Tascón y por las expresiones que sobreviven a pesar de la invasión de las estructuras hegemónicas.

Con respecto a la identidad indígena, Mendoza (2010) afirma que ésta ha estado indebidamente relacionada con nociones peyorativas que sitúan a los pueblos originarios dentro de la exclusión, explotación y colonización, impidiendo que se reconozcan rasgos identitarios correspondientes al territorio, a su historicidad, a sus formas de comunicación, entre otros. Por tanto, queriendo romper con esta noción colonizadora de inferioridad, identificamos la espiritualidad, lengua, educación y tejidos como uno de los elementos claves que contribuyen a la construcción del ser indígena Embera Chamí del Resguardo Marcelino Tascón, trascendiendo la mirada culturalista y reconociendo:

(...) Ciertas manifestaciones culturales específicas y comunes del humano expresadas en normas, principios, comportamientos, creencias, historia, tradiciones, memoria colectiva, valores, intereses, propósitos, formas organizativas, etc., que se dan en un espacio determinado y evolucionan o adecuan al tiempo y a las circunstancias (Mendoza, 2010, p.9).

La identidad indígena ha estado ligada a una concepción de necesidad, pobreza, desnutrición, así como con la mendicidad, uso de vestuario extraño y venta de artesanías; en esto es precisamente lo que queremos dar un giro ya que consideramos que para comprender la identidad indígena se hace necesario transgredir esta mirada y a la inversa optar por una que permita identificar no las carencias sino las posibilidades, las oportunidades y las acciones que no existen per se sino que son resultado de construcciones sociales y procesos generados desde las mismas comunidades. Lo anterior está enmarcado dentro de una apuesta política que adoptamos junto con los indígenas

de Marcelino Tascón, la cual está orientada a reconocer esta diversidad en su totalidad y no desde una cultura exótica vista a la luz de la modernidad, por ende, reiterar que la identidad es construida mediante varios asuntos que no sólo confluyen en prácticas se hace importante ya que aporta a la reivindicación de los pueblos originarios y permite visibilizar expresiones propias de este Resguardo.

1.1. ESPIRITUALIDAD

Concebida como energía, esencia y acción (Fondo Indígena, 2008), la espiritualidad en los pueblos indígenas está asociada con las diversas formas de conexión entre los seres, el cosmos y la madre tierra, lo cual está estrechamente relacionado con el pensamiento holístico indígena y el sentido comunitario. Así, como lo define Guerrero (2011):

La espiritualidad implica redescubrir la profunda alegría del milagro de la existencia, no es algo que habita en lo sobrenatural, sino que nos muestra que en el orden cósmico, todo es natural; la espiritualidad se encuentra en cada rincón de la naturaleza en donde palpita el espíritu de la vida (p. 23)

El pueblo Embera vive parte de su espiritualidad con una creencia especial en los *Jaibaná* o sabios tradicionales, los cuales según Vasco (1985), son los encargados de comunicar a los *Jai* o espíritus con los seres vivos, teniendo el poder de conocer, controlar la naturaleza y de esta forma siendo indispensables dentro de las comunidades para el equilibrio de la madre tierra. Así mismo, como nos mencionaba el Jaibaná Rafael del Resguardo Marcelino Tascón(2016), una de las funciones principales de estos sabios es curar el territorio y las personas con enfermedades debido a los diferentes *Jais*, por lo que afirma que: “ Veá, el Jai nosotros curamos es digamos

como una persona, nosotros vemos si usted está enfermo, si yo estoy curando a usted, yo veo qué espíritu está haciendo mal a usted” .

Otros asuntos relevantes dentro del Jaibanismo son los relacionados con los sueños, los cuales simbolizan el medio por el que los espíritus se le manifiestan al Jaibaná, quien busca la comunicación con los mismos pues resultan siendo los causantes de algunas enfermedades en los indígenas. Así mismo, el Jaibanismo le confiere gran importancia a los cantos, danzas, plantas y a las reservas, las cuales se encuentran dentro del territorio y están relacionadas con los sitios sagrados y los Jaidés (Casa de los espíritus), donde residen los más poderosos y fuertes espíritus, por tanto, la comunidad busca la protección de las áreas de reserva, puesto que no sólo es lugar de la madre tierra (Nacimientos de agua, árboles antiguos, etc) sino también, conexión con el mundo espiritual. Lo anterior explica uno de los motivos de las luchas indígenas en contra de la minería y la explotación de la tierra, pues si se invade e irrespeta el territorio habrá consecuencias negativas sobre la comunidad.

Así, se puede señalar que la figura del Jaibaná dentro del Resguardo Marcelino Tascón representa respeto y autoridad al ser el mediador entre el mundo espiritual y los indígenas, lo que consideramos vital para la cosmoexistencia de la comunidad ya que se relaciona con el equilibrio de la misma y la perduración de esta práctica que data años atrás.



Imagen 2: Símbolo de protección realizado por los Jaibanás, Resguardo Indígena Marcelino Tascón
Fuente: Archivo personal autoras

A continuación se enuncia un apartado de la conversación con el Jaibaná Rafael, el cual da cuenta de varios aspectos importantes dentro del Jaibanismo:

Yo estudié con mi papá, mi papá era un Jaibaná también, entonces yo estudie de edad como esta muchacha así, estudié, mi papá me decía: no hijo, usted tiene que ser más tarde Jaibaná, hágalo, hágalo, uno para volver Jaibaná, cuando el maestro le dice: bueno, usted tiene que tomar un banco, ¿banco qué quiere decir? cuando está cantando mete en un pocillo echa el aguardiente, entonces de ese pocillo le meten un Jai allá en el pocillo, un espíritu, entonces el maestro cuando va a dar a uno abre esos bancos se abren entonces a uno le va dando del pocillo de aguardiente a uno le va dando, le va dando, así, el jai se entró por ahí, así uno se va aprendiendo mucha cosa, mucho Jai, pero en ese momento no, eso uno tiene que seguir, yo cuando murió mi papá, yo estaba con mi señora apenas recién casado entonces desde eso no había llegado a cantar, mi papá me decía: vea hijo, cántelo, usted ya es capaz de cantarlo, usted es capaz de curar a los gentes, entonces yo le decía: ah papá, pero yo cómo voy a cantar. En el sueño a uno los espíritus le aprenden de cantar a uno, le aprenden, eso se aprenden a uno entonces muchos Jai tienen mejor

dicho uno se aprende mucho, el Jai pa'curar una diarrea, vómito, fiebre, nosotros pues curamos pero fiebres de nosotros mismos, la enfermedad del jai eso sí curamos nosotros, pero de la enfermedad del señor que le manda fiebre no, esa no, curamos nosotros la hemorragia, curamos nosotros una mujer que sí está loca. (Tascón, 2016, Comunicación personal).

Además de la figura del Jaibaná, dentro del Resguardo también hacen presencia los abuelos, quienes a través de las plantas medicinales, los cantos, rezos, rituales y la conexión con los poderes de la naturaleza realizan curaciones corporales- espirituales y protecciones tanto individual como colectivamente. Como lo menciona el abuelo Leonel del Resguardo:

Yo, principalmente, agradezco siempre a mi padre, a nuestro padre, que nos da la vida, que nos da esa fortaleza para seguimos respirando, de tomarnos aire, que nos da los ojos para seguir viéndonos, ver cosas maravillosas, que nos da estas manos para tocar, para trabajar, que nos da el pie para andar y entonces yo agradezco todo, llega la noche, agradezco la bendita noche que nos da para descansar ¿No cierto? y llega el día de igual manera también. Pero yo vuelvo y digo, conecto a la madre naturaleza, a nuestro padre con todo el espíritu y los espíritus de la planta, a los espíritus de los ángeles, agradezco a todo eso (Tascón, 2016, Comunicación personal).



Imagen 3: Altar y símbolos del abuelo Leonel Tascón, Resguardo Indígena Marcelino Tascón
Fuente: Archivo personal autoras

Las plantas medicinales son de gran importancia dentro de la espiritualidad Embera Chamí del Resguardo Marcelino Tascón, pues tanto las parteras, Jaibanás como los abuelos realizan curaciones a través de ellas. Entre las plantas que se utilizan para los diferentes rituales, baños y bebidas, se encuentran la ruda, rosa amarilla, albahaca canela, ortiga, abre caminos, siete potencia, romero, citronela, altamisa, siempre viva-entre otras, las cuales en su mayoría son cultivadas dentro del Resguardo por los sabios, representando una práctica ancestral y permitiendo a los indígenas estar en contacto directo con la madre tierra, lo que es de suma importancia ya que uno de los sentidos de ser indígena es el relacionado con estar y vivir en la naturaleza.

Otros elementos utilizados dentro de los rituales son los tabacos, los tejidos, las piedras, el aguardiente, entre otros.



Imagen 4: Plantas medicinales cultivadas por el abuelo Leonel Tascón en el Resguardo Indígena Marcelino Tascón

Fuente: Archivo personal autoras

Además de lo descrito, encontramos que otro asunto significativo dentro de la espiritualidad en el Resguardo es el relacionado con la religión católica y sus respectivas ceremonias, puesto que si bien en el territorio aún se realizan rituales pertenecientes al pueblo Embera, gran parte de sus habitantes asisten a la iglesia católica y se hacen llamar creyentes. Sin embargo, reiterando el sentido de que la identidad es cambiante, las dinámicas que hoy se presentan en Marcelino Tascón con respecto a la espiritualidad, aluden tanto a la cosmoexistencia Embera Chamí como a asuntos modernos, confluyendo de esta manera y aportando a la identidad en la actualidad . Lo anterior está relacionado también con la salud, pues los indígenas del Resguardo en la actualidad acuden no sólo a los sabios, abuelos, jaibanás, botánicos y parteras sino también a los centros de salud y con ellos a la medicina occidental, ya que como lo argumentaba Rubén Tascón (2016) el consumo de alimentos no naturales ha causado la aparición de diversas enfermedades como el cáncer que antes no se presentaban en el Resguardo; la AIC EPSI (Asociación Indígena del

Cauca) es el sistema de salud en donde están incluidos los habitantes del resguardo. Con respecto a esto consideramos que no pueden desconocerse las acciones que los entes dominantes ejercen sobre la comunidad Chamí y que por tanto no pueden satanizarse estas expresiones modernas pues en la actualidad construyen la identidad indígena; sin embargo, la fuerte presencia de la religión católica por ejemplo, puede generar que algunas creencias ancestrales como la fuerte fe en las deidades de la madre tierra pierdan su sentido y tiendan a desaparecer.

1.2. LENGUA

Domicó (2013) plantea que la lengua indígena es la poseedora de cultura, de tradiciones, de saberes y que es a través de ella que se da la comunicación entre los emberas, el jaibaná y los jais principalmente. Lo anterior permite mantener la cosmoexistencia viva de estos pueblos originarios a pesar del debilitamiento actual de la lengua materna, el cual tiene como raíz la imposición de las lenguas coloniales que se manifiestan por ejemplo con el rechazo a las lenguas de los pueblos indígenas y elegir por el contrario el español como la única expresión de la verdad y conocimiento. Así, Domicó (2013) manifiesta que:

La lengua materna o madre son legados y saberes ancestrales de las culturas indígenas del mundo, están inmersa en el origen de los pueblos y de los Ebera, en la cosmovisión y cosmogonía espiritual del jaibaná, sin la lengua dejaríamos de ser pueblos originarios, se debilitaría la comunicación espiritual del jaibana con sus jai y por ende se enfermarían todos los seres al igual que la madre tierra (p. 10)

La lengua Êbêrâ 'Be'dea es uno de los elementos claves en la construcción de la identidad de los indígenas en el Resguardo y se concibe a la vez como una forma de resistencia y protección en tanto les permite a los habitantes de Marcelino Tascón comunicarse entre ellos sin permitir que

las lenguas hegemónicas se impongan. Como lo menciona Kelly (2016) una joven del Resguardo, el Ebera Bedea es enseñado y aprendido tanto a través de la escuela y el profesor, como desde la propia familia, siendo ésta la principal fuente de aprendizaje puesto que los niños y niñas aprenden desde muy temprana edad a comunicarse a través de palabras en Ebera y lo hacen mediante un referente que generalmente es un pariente cercano (papá, mamá, hermanos) o por la interacción con otras personas del resguardo. En cuanto a la lengua como forma de resistencia y protección, encontramos que en muchos casos dentro del Resguardo se convierte en un medio de comunicación cuando hay presencia de personas no-indígenas, lo que no sólo se da a través de palabras en Ebera sino también mediante símbolos y significados que dan cuenta de la expresión no verbal del pueblo Embera y que por tanto, permiten la transmisión y construcción de la cultura y el conocimiento como lo expresa Mecha (2007). Este autor también señala la importancia del cuerpo de los indígenas como lugar para comprender los significados de la lengua en tanto hace parte de la comunicación y de la naturaleza misma, pues en la cosmovisión indígena no existe dualidad entre cuerpo y espíritu:

Por eso es que decimos que nuestra lengua es el poder dado por nuestros padres y se define como el espíritu que navega por el mundo interior del embera y sale al mundo exterior lleno de contenido. Con ímpetu da origen a nuevas expresiones de mensajes de la experiencia interior, los cuales son entendidos por la sociedad embera. También se define como el sistema de reglas a través de las cuales se relacionan significados y símbolos, que permiten la transmisión y construcción del conocimiento y de la cultura, la interacción humana y la vida en sociedad. (Mecha, 2007, p. 112)

Por otro lado, una de las mayores importancias que se le confiere a la lengua propia de los Embera Chamí-Êbêrà 'Be'dea-es en relación con los cantos y rezos de los jaibaná y abuelos, pues

a través de ellos se invocan a los jais, a los poderes universales, se da una comunicación directa con ellos y se mantiene el equilibrio de la comunidad. De esta forma, consideramos que la lengua es una de las mayores posibilitadoras de la presencia de esta comunidad actualmente, ya que ésta contiene fuerza histórica, legados ancestrales y permite la comunicación entre los habitantes del Resguardo.

1.3. EDUCACIÓN

La educación dentro de los pueblos indígenas es concebida de manera amplia e integral, pues como lo expresan Angarita y Campo (2015) la agudización del movimiento indígena en los años 70 trajo consigo ideas y acciones de transformación de la escuela, orientadas a nuevos procesos de conocimiento que incluyeran los planes de vida, cosmovisiones y el proyecto político de los pueblos originarios, lo que permitió además un serio cuestionamiento del modelo hegemónico educativo que pretende formar en un modelo único. Así:

La amplia mirada extendida sobre lo educativo desde la cosmovisión indígena, tiene como centro la construcción de un sujeto colectivo, con un arraigo territorial y con sujeción generacional, en cuanto a la fuerte relación con “los mayores”, estableciendo una importante relación con los intereses comunitarios, el proyecto organizativo y la búsqueda de la autodeterminación (Angarita y Campo, 2015, p. 180)

Estas acciones anteriormente mencionadas no sólo se dan mediante la escuela sino que se gestan primordialmente dentro del seno familiar, pues como lo encontramos en el Resguardo, la familia es la que enseña asuntos de identidad que atraviesan la educación y que en algunos casos están relacionados con cómo cultivar, cómo ser jaibaná o abuelo.

Por otro lado y siguiendo una de las apuestas políticas de los pueblos originarios, varios indígenas del Resguardo están desarrollando procesos educativos en instituciones académicas y se están formando en diversas técnicas, tecnologías y profesiones. Así por ejemplo, la licenciatura de la Madre Tierra ofrecida por la Universidad de Antioquia permite que algunos Emberas se pregunten por sus orígenes y tradiciones, pues como lo señalaba Jhon Jairo Tascón (2016) esta licenciatura tiene como finalidad devolver lo aprendido a cada territorio, lo que favorecerá no sólo individualmente sino a la comunidad en general.



Imagen 5: Padre e hijo (Leonel y Brayan Tascón) Resguardo Indígena Marcelino Tascón
Fuente: Archivo personal autoras

En cuanto a la educación formal, en el Resguardo se desarrolla la modalidad “Escuela Nueva”, la cual posibilita que los niños y niñas indígenas de los grados preescolar a quinto tengan una educación propia, ya que si

bien se desarrollan temáticas de matemáticas, ciencias

sociales, lengua materna, ciencias naturales, lenguaje y educación física a través de módulos, los profesores enseñan elementos propios de la cultura Embera Chamí como la lengua propia y el valor de ser indígena. Lo anterior parte de la etnoeducación, la cual involucra elementos occidentales pero a su vez tiene en cuenta las construcciones sociales Emberas como menciona Vasco (1985). En Marcelino Tascón particularmente, esta modalidad sólo incluye a los grados

desde preescolar hasta quinto, puesto que los jóvenes que cursan algún grado de bachillerato deben desplazarse hacia el colegio del municipio.

1.4. TEJIDOS

A partir de varios encuentros pudimos evidenciar que una de las prácticas más comunes dentro del Resguardo es el tejido. Los tejidos son realizados principalmente por las mujeres Embera Chamí y tienen diversos significados y simbologías, por ejemplo, el ojo de dios representa protección, los colores como el rosado y el amarillo claro la femineidad, el rojo el poder de la sangre, entre otros. Fany Tascón (2016), tejedora del Resguardo, expresa que:

Un balcón de estos, donde uno ve nubecitas así, a veces eso lo han plasmado mucho en las chaquiras. El mismo entorno donde uno está y la misma panorámica de donde uno vive, da como para inspirarse cuando va a empezar a tejer (Comunicación personal)

Estos tejidos se manifiestan en las formas que tienen los collares, pulseras y demás, que no sólo sirven como aporte económico para los hogares sino también representan parte de la cultura indígena que es transmitida de generación en generación en tanto es una práctica milenaria característica de los pueblos Emberas. Para los tejidos, se usan principalmente colores fuertes como el rojo, amarillo, naranja, puesto que como señalaba Bertulfo Tascón (2016), son los colores característicos del pueblo Embera Chamí, lo que está asociado con asuntos espirituales como la fuerza y el poder divino. Cabe señalar que si bien es una práctica más usada por las mujeres indígenas, también encontramos gran cantidad de hombres que tejen. Así lo menciona el Instituto Colombiano de cultura hispánica (2004):

Son tejidos con cuentas de fibra de vidrio, comúnmente conocidas como chaquiras, en gran variedad de puntadas. También se utilizan tiras largas de chaquiras a manera de

collares, o combinados con frutos silvestres, flores, semillas y dientes de animales (párr. 44)

Además de lo anterior, es necesario resaltar que luego de realizados los tejidos, es común que se acuda a los jaibanás para un rezo o canto que proteja a la persona que lo va a utilizar, lo que significa que no sólo es un elemento estético sino también que trasciende a un sentido espiritual, dando cuenta del sentido holístico propio de estos pueblos.

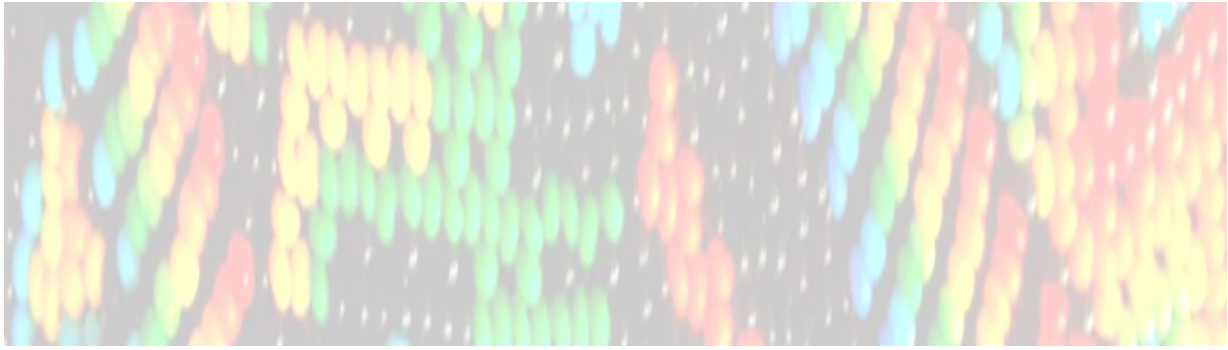


Imagen 6: Fany y Laura Tascón, tejedoras del Resguardo.
Fuente: Archivo personal autoras

Finalmente y para dar cierre a este capítulo, consideramos que la perspectiva intercultural y decolonial se manifiesta de varias formas dentro de lo descrito. Para Guerrero (2011), las sabidurías se convierten en insurgentes cuando logran abarcar la dimensión espiritual junto con la política, lo que implica luchas sociales atravesadas por la conciencia política y que son por tanto una muestra de la decolonialidad ya que se oponen a la razón como única verdad y a la separación de los asuntos relacionados con la espiritualidad y lo político. La espiritualidad Embera Chamí se entiende desde la interculturalidad y decolonialidad en tanto aún hoy, a pesar

de la presencia de acciones modernas dentro del Resguardo y del genocidio/ epistemicidio como lo menciona Grosfoguel (2013), algunas prácticas como rituales, rezos, cantos, entre otros, se han mantenido vivos dentro de la comunidad y aluden a la identidad de este pueblo originario. En la misma vía, como lo señala Gómez (2014) el lenguaje propio de los pueblos permite nombrar la vida desde otros escenarios por fuera de la homogeneidad y la colonialidad, lo que sitúa a la lengua materna del Resguardo Marcelino Tascón como una fuente importante en las luchas sociales y políticas llevadas a cabo por esta comunidad. El reto está, en construir desde estas lenguas maternas conocimiento que les permita a las mismas dejar de ser señaladas como simples dialectos y lenguas exotizadas tal como lo plantea Guerreiro (s.f).

En este sentido, poder mantener la lengua Êbêrâ 'Be'dea, los tejidos propios de los Embera Chamí, una educación que tenga en cuenta la cosmovisión y la espiritualidad desde el corazonar, propician que la identidad de esta comunidad no dependa de las exigencias coloniales sino que se gesten procesos de re-existencia teniendo en cuenta la historia y los procesos de lucha.



CAPÍTULO 2

TERRITORIO

Tenemos una parte de concebir que la selva, el bosque, el aire, los cerros, son nuestros hermanos y no podemos dañarlos porque yo voy a morir si daño, dependo de él, y dependo del cerro, de los ríos, de las quebradas, de los árboles y de las plantas. Hay una interrelación de dependencia. Y eso, el occidental no lo entiende

Santiago Manuin



Imagen 7: Vía que comunica al Resguardo con la cabecera municipal de Valparaíso
Fuente: Archivo personal autoras

En este capítulo abordaremos aspectos del territorio tales como las representaciones, los significados y las formas de habitarlo, teniendo en cuenta las vivencias y experiencias propias que se develaron durante la investigación. Por su parte el territorio se constituye en la segunda categoría que orientó el trabajo investigativo y se desarrollará en este apartado partiendo de las nociones y conceptualización del mismo, adicionalmente se da lugar a tres descriptores que permitieron obtener la información aquí contenida.

Los descriptores fueron abordados de la siguiente forma; *Autonomía*, comprendida como el derecho que tienen los pueblos originarios de autodeterminarse, organizar su territorio; *Gobierno*, entendido como el organismo de control propio que existe dentro de las comunidades indígenas para dirigir las formas de vida dentro del resguardo en este caso; por último el *Sentido de comunidad* como aquellas formas de relacionamiento dentro de la población.

2. TERRITORIO

El territorio puede ser concebido desde diversos ámbitos de acuerdo a las perspectivas, intencionalidades y personas con la que se realiza la investigación, en este caso retoma aspectos holísticos e integrales que niegan la posibilidad de comprenderlo como únicamente un espacio físico, por el contrario se involucran elementos que surgen desde las formas de relacionamiento con el otro y la naturaleza, en tanto somos seres biológicos y con ello estamos dotados de un cosmos emocional, así como lo expresa Guerrero (2010):

Una comprensión holística del ser humano y de las construcciones de sentido que teje a través de la cultura, no puede ignorar, que el ser humano tiene una condición tanto biológica como cultural, y que las emociones habitan esos territorios, pues, si bien desde la condición biológica, todos estamos dotados de un cosmos emocional, la forma como éstas se expresarán van a ser moldeadas por cada cultura de manera diferente (p.117)

En este sentido, el territorio trasciende lo físico y material para dar lugar a un espacio simbólico en donde convergen relaciones, prácticas y costumbres, que a su vez permiten la construcción de identidad y con ello alimentan la dimensión cultural que los caracteriza. Particularmente en el Resguardo hallamos que el territorio es la fuente de sustento espiritual, material y de identidad en la cual surge una relación de reciprocidad entre hijo y madre, siendo la madre tierra la proveedora de todo lo existente y los hijos aquellos que tienen el deber de proteger a la madre tierra sin irrumpir con el orden que ella dio, así como lo reitera Omar Tascón (2016) en un encuentro: “ No hay que darle un orden a la madre tierra, la madre tierra ya tiene un orden y debemos protegerlo”.

Por su parte en un sentido más espiritual el territorio para los indígenas Embera Chamí del Resguardo Marcelino Tascón, representa un lugar sagrado en donde habitan los Jais los cuales brindan protección a la comunidad, existiendo la necesidad de que haya en él reservas, plantas y demás seres vivos que hacen parte de su espiritualidad y cosmogonía.

Por lo mencionado anteriormente se devela que el ser indígena está directamente relacionado con la tenencia del territorio y con el sentido de comunidad por parte de los que lo habitan, dando lugar a que esta diversidad permanezca firme con su ser, ante todo lo que implica el mundo occidental y sus dinámicas.

2.1. AUTONOMÍA Y AUTOSOSTENIMIENTO

Encontramos que la autonomía está vinculada al territorio, en la medida en que este no es una mera conceptualización, sino que por el contrario involucra diversas prácticas, tanto organizativas, como económicas y espirituales, las cuales se encuentran orientadas por la cosmovisión propia y a su vez fundamentan las formas de re-existir como pueblos originarios.

Por su parte Escobar (2010) establece una relación entre la autonomía y el territorio, en la medida en que este último es un escenario fundamental para que de las prácticas anteriormente mencionadas surjan formas de vida y sustento propio que permitan a su vez el fortalecimiento de la identidad:

El territorio se considera como un espacio fundamental y multidimensional para la creación y recreación de las prácticas ecológicas, económicas y culturales de las comunidades; él une pasado y presente. En el pasado, las comunidades mantuvieron la autonomía relativa así como las formas de conocimiento y estilos de vida conducentes a ciertos usos de los recursos naturales; en el presente, existe la necesidad de su defensa (p. 164)

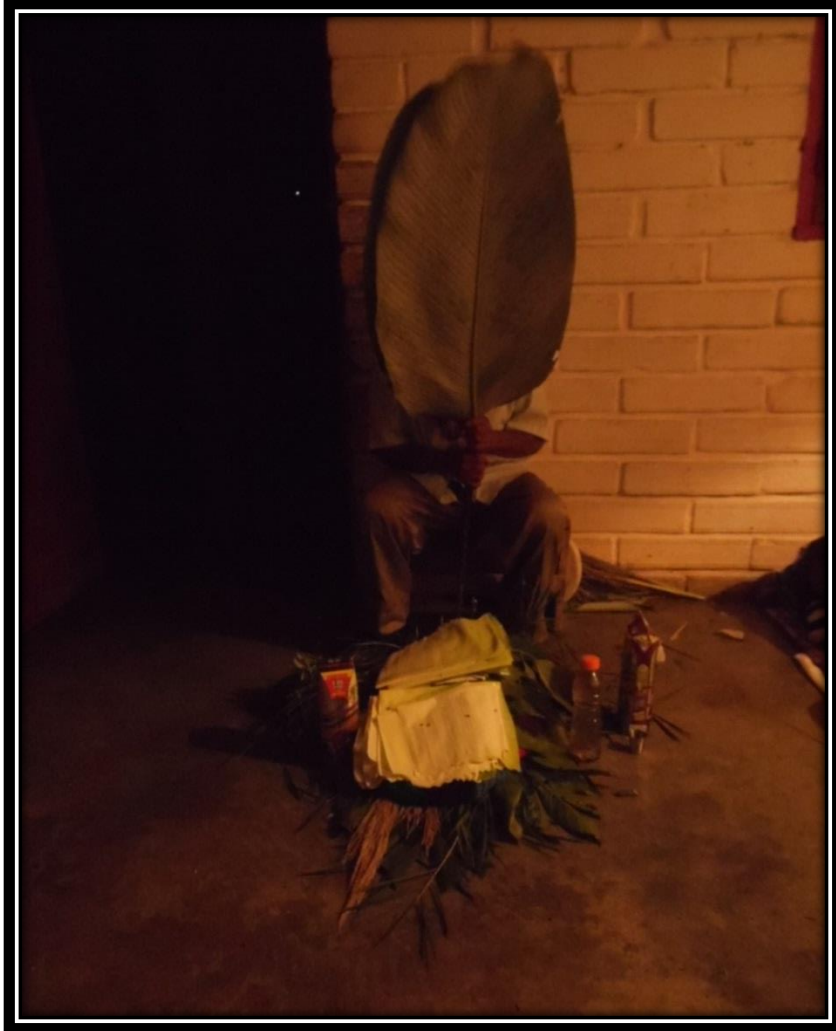


Imagen 8: Jaibaná realizando ritual de sanación
Fuente: Archivo personal autoras

En este sentido la autonomía también incide en el ámbito espiritual de la comunidad, en tanto sus cultivos les proporcionan las plantas y materiales necesarios para celebrar las ceremonias y rituales que las familias o la comunidad en general requiera:

La mayoría de materiales que utilizamos en los rituales provienen del mismo territorio, cultivados por nosotros mismos,

así como las plantas, las hojas, el fuego, los limones y en algunas

ocasiones el trago (chicha) que sirve como ofrenda a los Jais y a los dioses (Rafael, 2016, Ritual de curación)

Retomando lo anterior podemos argumentar que la autonomía también se fundamenta en la posibilidad que tienen los pueblos originarios en tomar sus propias decisiones con relación a las formas de gobierno y las normas que orientan las dinámicas dentro de la comunidad, para ello retomamos a Fernandes (2009) quien menciona que:

Espacio no es territorio, más el territorio se establece en el espacio, y ambos comparten los atributos de totalidad, multidimensionalidad y multiescalaridad, pero sólo en el territorio se manifiesta el atributo de soberanía en el sentido de la autonomía relativa en la toma de decisiones al interior de los territorios (p. 40)

En Colombia la autonomía de los pueblos originarios se soporta en la constitución de 1991, particularmente en la ley 21 de 1991 en donde se propende por sus derechos y el respeto de sus costumbres, dando pie a promover la conservación de su identidad y cultura.

Por otro lado el autosostenimiento configura un aspecto importante en la autonomía de los pueblos originarios, en la medida en que brinda un soporte económico a la comunidad y permite que ésta siga unida en los trabajos conjuntos, conformándose en una apuesta política que irrumpe

las dinámicas que el mundo occidental ha implantado.



Imagen 9: Panela pulverizada producida en el trapiche del Resguardo
Fuente: Archivo personal autoras

La base principal de la economía del resguardo actualmente es la producción de panela, lo hacen por medio de un trapiche en donde procesan la caña para producir panela en varias presentaciones como la panela pulverizada, adicionalmente tienen huertas y cultivos propios que les facilita la alimentación y las diversas actividades realizadas en el resguardo, como los rituales

y ceremonias:

No, a veces cuando van a encargar hago canastas, tengo que ir a buscar los materiales en el monte, en la comunidad como somos campesinos tenemos que cultivar café, caña, plátano, frijol, maíz y las huertas que tenemos que sembrar, Yo trabajo en artesanías y si me queda tiempo me voy a trabajar alrededor de la casa así en huertas sembrando tomate, cebolla (Fanny, 2016, Encuentro con mujeres tejedoras)

Las dinámicas de intercambio que se conocen ancestralmente como el trueque, ya no existen en el Resguardo, esto no solo se debe a la cercanía con los desarrollos occidentales que se dan a tan solo unos metros del territorio (cabecera municipal de Valparaíso), sino también porque en sus tierras no se produce lo necesario para el abastecimiento y sustento de las familias indígenas. Teniendo en cuenta lo anterior, existe dentro del Resguardo un aspecto a destacar y es que el pago por el trabajo realizado en el trapiche, se da por medio de mercado para las familias, convirtiéndose en una apuesta a la decolonialidad y a la recuperación de prácticas ancestrales.

2.2. GOBIERNO PROPIO

Partimos de una construcción propia del concepto de gobierno, teniendo en cuenta no solo el organismo de control que ejerce poder dentro del Resguardo, sino que destacamos dentro del mismo los liderazgos que se gestan dentro de la comunidad y los roles que se asumen en esta:

Haber, acá Bertulfo también lo sabe que aquí nosotros no solo estamos como docentes, sino que somos un líder más del resguardo y nuestro aporte al cabildo y la comunidad es valioso, y en algunas reuniones del cabildo nos han invitados y somos importantes porque no solo somos docentes del tablero, sino que también estamos para resolver problemas que tenga la comunidad. (Octavio, 2016, Encuentro con los docentes)

Dentro del gobierno propio sobresale la figura de justicia indígena, la cual se constituye por medio de un conjunto de normas orientadas por los principios culturales que guían la vida y la convivencia de la comunidad dentro del territorio. En el Resguardo se cuenta con una persona que cumple el rol de gobernador, también está constituido un cabildo encargado de apoyar en las funciones que se demanden dentro del resguardo y adicionalmente existe la Guardia Indígena quien se encarga de proteger el territorio. Como medios de socialización, concertación y toma de decisiones, se encuentra la asamblea, en donde los niños y las mujeres tienen voz y voto. Es importante aclarar que el hecho de que la mujer sea tenida en cuenta en la toma de decisiones es producto de las luchas internas de las mismas, ya que no se desconoce las raíces machistas que tanto las comunidades indígenas como occidente tienen arraigadas: "Hay mujeres en el resguardo que tienen poder en el cabildo y se ha fortalecido el liderazgo de las mujeres porque nosotras mismas lo hemos pedido y nos hemos dado nuestro lugar." (Laura, 2016, Entrevista)

Por su parte, la Constitución Nacional de 1991, tiene en cuenta la diversidad y multiculturalidad, lo cual permitió el reconocimiento de los derechos de las comunidades indígenas, y con ello la conformación de un gobierno indígena orientado por normas propias.

La Jurisdicción Especial de los pueblos indígenas les permite gobernar y ejercer el control interno en sus comunidades a través de sus autoridades tradicionales. Lo justo, oportuno y transformador de los castigos, cuando se presentan transgresiones a las normas establecidas, depende del grado de cohesión y reconocimiento que tienen las autoridades ante las comunidades.



Imagen 10: Niño de la Guardia Indígena del Cauca, Colombia
Fuente: Archivo personal autoras

2.3. SENTIDO DE COMUNIDAD

El sentido de comunidad desde la psicología es tomado como la experiencia de pertenecer a una colectividad en donde se hace parte de una red y se crean vínculos de cooperación, solidaridad y confianza; de esta manera el psicólogo Sarason (1974) definió el sentido de comunidad como: “El sentimiento de que uno pertenece a, y es parte significativa de, una colectividad mayor (...) ser parte significativa de una red de relaciones de apoyo mutuo en las que uno puede confiar” (Sarason, 1974, p. 41)

Por su parte, en el Resguardo el sentido de comunidad es percibido como el trabajo colectivo en donde prima el bien común, en cual no solo se adquiere derechos sino también deberes para así lograr el buen vivir dentro del Resguardo, este también implica el amor por el hermano, el

cuidado de sí mismo y del otro, el amor por la madre naturaleza y por todo aquello que ella brinda. En este orden de ideas el sentido de comunidad está asociado también al territorio, pues para ellos “si no hay territorio no se podría decir que hay una comunidad” (Bertulfo, 2016).

Referimos a los Embera Chamí es referimos, primero, a personas que pertenecen a una comunidad caracterizada, principalmente, por su conexión con la Madre Tierra, como lo afirma Schaefer (2008) (...) Se trata de una relación de interdependencia entre los indígenas y la Madre Tierra, ambos son “uno”(...)Sin la Madre Tierra no hay humanos (Higuita, 2014)

Dentro del Resguardo existen prácticas que dan cuenta del sentido de comunidad, tales como los rituales de sanación del territorio en los que la población hace parte, logrando así que sus tierras sean más fértiles y cuidando a cada integrante; las actividades de trabajo colectivo los lunes, en el cual todos los hombres están en la obligación de cumplir con labores propias del territorio y que van en vías del bien común y el cuidado de sí mismo: las mujeres por su parte se reúnen para tejer y en ello contar sus historias y vivencias dejándolas plasmadas en cada una de las artesanías, canasto, collares y pinturas que ellas realizan, fortaleciendo así la unidad de las mujeres indígenas y con ello transmitiendo su cultura a través de los tiempos:

Nos hemos fortalecido no solo a nivel nacional sino internacional, entonces es muy importante de que la cultura de nosotros no se pierda, y que nosotros podamos ayudar a que los niños que vienen atrás no pierdan la cultura y la identidad indígena porque ya nos estamos pegando mucho a la civilización de los blancos es muy importante de que esto esté pasando en los resguardos indígenas, y lo mejor no es lo que se pierda un resguardo sino que se fortalezcan, a mí me gustaría ser profesora del resguardo, sin embargo como en tampoco hay tantos niños, entonces también me gustaría ir a otros resguardos en los que hay mucho conflicto y me gustaría poder ir a enseñar que

no es bueno el conflicto. Y fortalecer la comunidad. (...) en mi familia y en la comunidad a pesar de que hay conflicto quieren que las mujeres indígenas salgan y conozcan y aprendan y sean profesionales y salir adelante con tu estudio con el fin de ayudar a la familia y los papás (Laura, 2016, encuentro con tejedoras)

Finalmente comprendemos que lo anteriormente mencionado da cuenta de una apuesta social por romper con las estructuras establecidas por el colonialismo en el cual prima el individualismo, sin embargo esto lo realizan partiendo de sus principios ancestrales los cuales son cotidianos y en muchas ocasiones se hacen con la intención de conservarse como una comunidad.



Imagen 11: Trabajo comunitario los lunes en el Resguardo
Fuente: Archivo personal autoras



CAPÍTULO 3

LUCHAS SOCIALES

Ni los arcabuces ni los perros de los conquistadores.
Ni los cepos ni los templos en llamas de los misioneros.
Ni las burlas ni los engaños de los «civilizados».
Ni la dinamita que estalló los pagamentos. Ni las armas.
Hasta ahora, la memoria siempre ha tenido el poder de
reconstruir la historia y de incorporar el pasado en el presente.

Adriana Pumarejo Hinojosa
Patrick Morales Thomas

El presente capítulo da cuenta de las luchas sociales y políticas que han emprendido los pueblos originarios, haciendo un énfasis en las acciones cotidianas de los habitantes del Resguardo Marcelino Tascón que aportan a la resistencia y realizan una ruptura con la colonialidad del poder, ser y saber.

Con la caída de los regímenes comunistas y con la implantación de modelos económicos, políticos, tecnológicos, sociales, entre otros, los procesos globalizadores neoliberales empiezan a tener auge principalmente en Europa y luego se expanden por otras partes del mundo llegando a América Latina a través de la deuda, la dependencia económica y mediante la adopción de medidas que hacen parte del liberalismo económico y que son apuestas de los diferentes Estados para conformar el sistema mundial. Estos procesos si bien abrieron las fronteras para el intercambio de productos y propiciaron el consumo cultural y material, generaron brechas de desigualdad e incrementaron problemáticas sociales como el deterioro ambiental, la exclusión y la mercantilización de la vida para fines netamente económicos y políticos, además de instaurar un modelo homogéneo de ser y estar en el mundo. Debido a lo anterior y como respuesta a algunos asuntos del capitalismo emergen movimientos sociales entre los que se encuentran el campesinado, los pueblos originarios, los afrodescendientes, el movimiento feminista, entre otros, los cuales no sólo realizan movilizaciones sino también acciones y apuestas políticas direccionadas a la reivindicación de los diferentes pueblos, esto mediante la organización de los mismos, la visibilización de sus luchas a través de manifestaciones y otros mecanismos.

A partir de la llegada de los colonos a América Latina y con ello la aparición de ideas como la de raza, los pueblos originarios se han visto despojados no sólo de sus tierras sino también de parte

de su cosmoexistencia³ como lo menciona Guerrero (2011). Así, las luchas que han emprendido los pueblos originarios del Abya Yala han estado centradas en varios aspectos, entre los que se encuentran una propuesta ligada al *Buen Vivir* o *Vivir bien* que realiza una ruptura con el modelo hegemónico actual y propende por la conformación de comunidades en paz, entendiendo que:

¿Pa'l indio qué es paz? Tener tierra. Que no nos dé plata el puto gobierno pero que nos deje acceder a la tierra que es la vida para nosotros. Segundo, que si nos deja acceder a la tierra vamos a tener comida, mientras tengamos comida nadie se va a morir, si hay guerra o si no hay guerra, mientras haya comida garantizamos la vida. Tercero, que nos dejen ser como nosotros queremos ser, que no nos pongan leyes, normas, paradigmas o comportamientos de que así debe ser la sociedad, no, que nos dejen ser como nosotros queremos. Y cuarto, que esa visión de vida que nosotros planteamos la podamos compartir con el resto de la gente y construir lo que debe ser en el momento de hoy, porque ya no somos sólo los indios (Valencia, 2016, Entrevista)

En el caso de los pueblos originarios, como lo menciona Rodríguez (2008) sus luchas sociales han estado centradas en el interés por temáticas como el cuidado del medio ambiente, la autonomía, la consolidación de estados pluriculturales y pluriétnicos y en especial por la defensa del territorio con todo lo que éste implica:

Cuando los pueblos indígenas se refieren a su territorio lo hacen desde una visión integral, no hablan sólo del espacio que ocupan sino que lo reconocen como fuente de identidad, de sustento material y relación espiritual, de derechos y de vida. El concepto del territorio incluye los recursos naturales para los pueblos indígenas, y a su vez existe una prioridad para asumir la defensa del territorio (Vittor, 2007, párr. 5).

³ Entendiendo la cosmoexistencia como: "En la sabiduría andina y de todos los pueblos de AbyaYala no se teje la trama de la vida, el milagro del vivir fuera del orden cósmico de la existencia; en consecuencia, la espiritualidad y horizontes que tienen esta dimensión como el Sumak Kawsay son mucho más que una simple cosmo-visión, es decir, una forma de mirar cognitivamente el cosmos"

Para entender dichas reivindicaciones, es pertinente tener presente a Escobar (2004) y su planteamiento sobre la necesidad de trascender el concepto de cultura, ya que éste alberga sólo un mundo posible y la naturalización de una idea de lo real. Si bien en nombre de la cultura han emergido varios procesos de lucha, adoptar una postura culturalista imposibilita pensar otras formas de vida por fuera de los límites impuestos reproduciendo la misma estructura que incluye lo simbólico, por ende, Escobar (2014) propone una noción de cultura como diferencia radical que permita realizar cuestionamientos de las estructuras dominantes de la modernidad y la noción de ontología como posibilidad de pensar sobre los diferentes procesos de disputa y la existencia-vivencia de los diversos mundos. Los pueblos indígenas han adoptado formas de movilización que visibilizan las lógicas relacionales, realizando una crítica a lo que desde la decolonialidad se conoce como la colonización del ser y del saber y reclamando lo siguiente:

(...) Encuentra uno que hay tres ejes que articulan y dan sentido al proceso de resistencia de los pueblos: primero, la defensa de la tierra y del régimen comunal; segundo, la defensa del derecho a gobernarse por sus propias autoridades y bajo sus propias normas de vida; y, tercero, el derecho a mantener y ejercer sus propias manifestaciones culturales. «Tierra, autonomía y cultura» será la consigna que sintetice las movilizaciones indígenas contra los regímenes hegemónicos, desde la Colonia y la República en sus diferentes momentos hasta el presente (Sánchez y Molina, 2010, p.15).

Otro aspecto relevante de las luchas que los pueblos originarios han emprendido desde la colonia y que tienen auge en América Latina a mediados de los años 70 es el sentido de comunidad y todo lo que se construye alrededor de la misma. Aunque la modernidad ha traído consigo la individualidad y el sentido de lo propio y la privatización como fundamento de vida, los pueblos indígenas han realizado un quiebre con lo anterior mediante sus formas de habitar, estar en el

mundo y a través del relacionamiento con el otro- otra que se conciben como hermanos-hermanas. El sentido de comunidad pues, es parte de la resistencia de los pueblos originarios como lo menciona un Embera del Resguardo Marcelino Tascón:

La palabra comunidad es trabajar todos por un mismo bien, entonces el indígena ha tenido muy claro eso si coges una flecha y la intentas partir por la mitad, lo puedes hacer, pero si tomas 10 flechas no lo vas a poder hacer, porque es que es mucha la fuerza que hay ahí. Si yo trabajo una cosa solo me puedo demorar un mes pero por eso se hacen los convites para trabajar todos juntos y el indígena está feliz, porque está trabajando en familia, todos los amigos trabajando y cuando hay la cosecha es todavía más feliz, porque todos estamos comiendo (Rubén, 2016, Encuentro)

Se debe mencionar que algunas apuestas de líderes indígenas como Manuel Quintín Lame permitieron más adelante la consolidación del movimiento indígena en Colombia y el fortalecimiento del mismo.

Con el fin de exigirle a la Estructura Gubernamental del Estado y a otros actores que inciden en las esferas políticas, económicas, sociales-entre otras- del país, se conformaron grupos organizados que construirían más adelante lo que hoy se conoce como la ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia), creada en 1982 luego de un encuentro en Tolima liderado por el CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca), el cual ha sido uno de los movimientos indígenas más fuertes y organizados en Colombia. En este sentido, las luchas de esta diversidad se han caracterizado por la presencia de grupos organizados que tienen apuestas políticas y que se manifiestan con procesos como las mingas, los encuentros nacionales y departamentales, los convites-entre otros- y que a su vez están articulados a movimientos sociales nacionales tales como El Congreso de los Pueblos, el C.NA (Coordinador Nacional Agrario) y el proceso de

Comunidades Negras, los cuales incluyen otras diversidades como el campesinado, las mujeres, los afro, las personas en situación de discapacidad, entre otros.

Otra característica de la lucha social de los pueblos originarios se encuentra en la defensa del Plan de Vida, más específicamente del territorio a través de la guardia indígena, organismo que se encuentra en los Resguardos indígenas y que es identificado por la ausencia de armas dentro de sus acciones. Según la página web del Consejo Regional Indígena del Cauca:

La Guardia Indígena se concibe como organismo ancestral propio y como un instrumento de resistencia, unidad y autonomía en defensa del territorio y del plan de vida de las comunidades indígenas. No es una estructura policial, sino un mecanismo humanitario y de resistencia civil. Busca proteger y difundir su cultura ancestral y el ejercicio de derecho propio. Deriva su mandato de las propias asambleas, por lo que depende directamente de las autoridades indígenas. Surge para defenderse de todos los actores que agreden sus pueblos, pero solamente se defienden con su “chonta” o bastón de mando, lo cual le imprime un valor simbólico a la guardia. (CRIC, s.f)

En cuanto a organizaciones sociales de base enfocadas en esta diversidad, Antioquia cuenta con la Organización Indígena de Antioquia, la cual apunta a perdurar y mantener vivos los diferentes saberes de los pueblos originarios, incluyendo los de la etnia Embera Chamí en este caso. La OIA facilita una comunicación con las estructuras del Estado, lo que les permite a los pueblos originarios debatir y proponer con este actor, facilitando de esta manera la participación política. Por todo lo anterior, se debe resaltar la importancia y la necesidad de la presencia de este tipo de organizaciones ya que por un lado representan legitimidad y por otro, contribuyen al fortalecimiento del movimiento indígena, el cual no sólo se fundamenta en vías de movilización masiva sino también en grupos organizados con responsabilidades en control y administración como en el caso de la OIA.

En esta misma vía, encontramos en el Resguardo Marcelino Tascón una de las manifestaciones de las luchas sociales de los pueblos originarios relacionadas a la consecución del bien común por medio del trabajo colectivo y con ello el bienestar, así como lo expresa Germaná (2016) haciendo referencia a la economía de la reciprocidad como medio para el *buen vivir*. Esta propuesta por su parte tiene una intencionalidad hacia la decolonialidad del poder en la medida en que no se basa en la lógica de generación de ganancias y acumulación, sino en la satisfacción de las necesidades colectivas fundamentales, por tanto el sentido de comunidad recobra fuerza y da soporte a esta alternativa.

Un aspecto central del proyecto del bien vivir está dado por una forma específica de organización de las relaciones de trabajo centradas en un conjunto de prácticas productivas alrededor de la economía solidaria. La forma más característica de la economía solidaria se encuentra en las relaciones de reciprocidad (Germaná, 2016)

Países como Bolivia y Ecuador han adoptado como principios constitucionales el *Buen Vivir* y con esto, reconocen otros derechos y posturas éticas invisibilizadas por la colonialidad. En esta propuesta de vida la naturaleza deja de ser objeto dominado y pasa a ser sujeto de derechos, así mismo, se adoptan la espiritualidad y el bienestar común como transversales.

Al igual que el *Buen Vivir*, la Comunalidad en los pueblos indígenas Mexicanos se constituye en una forma de pensar y hacer la vida, interrelacionando de forma recíproca el territorio, la comunidad, el trabajo y la fiesta, como lo expresa Martínez (2015)

La explicación de su realización se da conforme al suelo que pisa, a las personas y familias que habitan ese suelo, a la labor cotidiana que ejecuta el habitante que pisa ese suelo y al goce o bienestar que consigue, con su labor, la comunidad que pisa ese suelo (p. 110).

De igual manera, el autor argumenta que la comunalidad se contrapone al sentido de libertad instaurado desde la época de la conquista, en tanto la libertad propone una independencia de pensamiento y la comunalidad una dependencia al pensamiento construido entre todos, desde la libertad se despierta el deseo de obtener el poder, en cambio, en la comunalidad, todos por medio del trabajo que se realiza en el suelo, son autoridad, es entonces como la libertad busca proclamar desde el “yo” dueños de mundo, y en la comunalidad, desde un “nosotros”, habitantes del mundo.

Así mismo, la comunalidad se encuentra transversalizada por la compartencia, una forma en que los pueblos indígenas resisten frente a la imposición del individualismo y la competencia, siendo entonces el compartir, una forma de desprenderse de lo que se es, con respeto, entrega y concordancia.

Es por esto que la vida se hace entre todos. Es escribir, cantar, lucir y trabajar, la compartencia es esencia vivencial, es describir pero, fundamentalmente, intercambiar experiencias, que es la vida de todos. Desde esta perspectiva, la compartencia es una manera de aprender el mundo y de transformarlo: una manera de hacerlo. Compartir es abandonar esa vieja ideología homólatra, es la más sana manera de construir entre todos. (Martínez, 2004. p 344)

Con lo anterior, identificamos que en el Resguardo, el trapiche por ejemplo da cuenta de la ruptura de las dinámicas del capitalismo impuestas por la colonialidad y la racionalidad eurocéntrica, en tanto el mercado desaparece como eje central de intercambio de bienes y por el contrario, favorece el trabajo colectivo convirtiéndose en uno de los ejes centrales de las luchas sociales cotidianas. Así mismo, la vivencia de la espiritualidad constituye en gran medida la resistencia de los pueblos originarios ante el mundo moderno, propiciando de esta manera la permanencia de la identidad indígena, la cual si bien no es estática, aún perdura en diversos lugares.

Así, podemos señalar que la lucha social y política emprendida por los pueblos indígenas está atravesada por la interculturalidad y decolonialidad, pues como lo señala Guerrero (2003) estas propuestas y proyectos no sólo han nacido desde el seno de las resistencias sociales sino también, se convierten en instrumentos insurgentes contrahegemónicos que posibilitan la decolonización de la vida y la negación de cualquier forma de discriminación.

Como conclusión, las luchas que de los pueblos originarios han emergido comienzan desde los propios cuerpos de las y los indígenas, las mismas comunidades con la preservación de la lengua, el uso de saberes ancestrales, el sentido de comunidad, la estrecha relación con la madre tierra, la educación propia, la espiritualidad-entre otros- y transitan por los movimientos organizados y por las diferentes acciones que desde las organizaciones sociales se ejecutan.



Imagen 12: Casa en el Resguardo
Fuente: Archivo personal autoras



CAPÍTULO 4

TRABAJO SOCIAL INTERCULTURAL Y DECOLONIAL

Los dioses hicieron de maíz a las madres y a los padres. Con maíz amarillo y maíz blanco amasaron su carne. Las mujeres y los hombres de maíz veían tanto como los dioses. Su mirada se extendía sobre el mundo entero. Los dioses echaron un vaho y les dejaron los ojos nublados para siempre, porque no querían que las personas vieran más allá del horizonte

Eduardo Galeano

Las sociedades actuales y en especial la Latinoamericana han experimentado cambios a lo largo del tiempo relacionados con el contexto y con las personas que lo habitan, lo que requiere nuevas miradas de las diferentes realidades, permeando así las actuaciones profesionales como en el caso de Trabajo Social y las demás Ciencias Sociales. Estos cambios exigen que tanto las estructuras gubernamentales del Estado como los ciudadanos y los profesionales viertan sus esfuerzos en la construcción de sociedades más justas y equitativas, teniendo en cuenta el contexto en el que se desenvuelven, las apuestas y propuestas desde los diferentes sectores. Sin embargo, al adentrarse en las dinámicas de las sociedades, es frecuente encontrarse con problemáticas sociales relacionadas con la pobreza, la exclusión, la desigualdad-entre otras- que aumentan las brechas y que al parecer son resultado de malos gobiernos o malas decisiones, lo que ha sido cuestionado por algunos autores decoloniales como Walter Mignolo (2010), quien expone que estos problemas no existen per se sino que trascienden en un sistema mundo moderno/colonial. Es ante todo lo anterior, que Trabajo Social enfoca sus investigaciones y actuaciones, asumiendo posturas frente a lo que acontece, favoreciendo y reproduciendo la matriz colonial, o por el contrario, posibilitando nuevas miradas de la realidad y de esta forma la construcción de un Trabajo Social basado en la Interculturalidad.

Es este último enfoque en el que estuvo direccionada la investigación y es la postura que adoptamos para nuestros procesos como trabajadoras sociales en formación y como seres que habitan con otros y otras, comprendiendo que la Interculturalidad como lo plantea Walsh (2005), no puede reducirse a la simple relación entre culturas, ni puede entenderse desde la multiculturalidad ni la pluriculturalidad, ya que ambas incorporan las diversidades sin cuestionar ni transformar las hegemonías dominantes. Por ende, es necesario entender la Interculturalidad como lo plantea Mendoza (2010):

La interculturalidad bien entendida y mejor practicada elimina los prejuicios culturales; reconoce la igualdad de las culturas y supera la vieja distinción entre culturas o pueblos superiores e inferiores, entre grupos humanos altamente civilizados, poco civilizados o sin civilización, entre sociedades hegemónicas y subordinadas. La conciencia de esta equidad entre culturas permite la práctica de la ciudadanía intercultural, en virtud de la cual los miembros de los pueblos o etnias antes dominados reclaman su participación en actividades políticas, sociales o económicas, antes privativas de los grupos dominantes. Se asume así el sentimiento de pertenencia a la nación con iguales derechos que los demás ciudadanos y la interculturalidad se constituye en el mecanismo para llegar al poder y participar en las soluciones nacionales. (s.f)

A lo anterior, se hace importante añadir que la interculturalidad y decolonialidad desde el Trabajo Social como lo plantea Esperanza Gómez Hernández, debe incluir una revisión del papel del conocimiento dentro del sistema anteriormente mencionado y asumir los procesos investigativos y de intervención como relacionales, favoreciendo el diálogo que envuelve tanto a las comunidades como a nosotras las investigadoras, quienes también poseemos una identidad y cultura. Así mismo, se hace primordial cuestionar al Trabajo Social y su nacimiento dentro de la modernidad, pues como lo plantea Ruby León (2007):

Es de admitir que esta intervención sobre la realidad social ha estado permeada por proyectos ideológicos y de sociedad, que de manera consiente o no han promovido modelos ideales sobre cómo ser individuo, cómo debe ser la familia y qué debe ser una comunidad (p.201)

Ahora bien, con lo que respecta a la diversidad indígena, ésta se ha visto expuesta al colonialismo cultural y con ello ha vivido la invisibilización y homogenización étnica, en donde además pareciese que se invalidaran todos aquellos saberes, costumbres y cosmoexistencias propias de los pueblos originarios, llevándose a cabo lastimosamente de la mano de la academia y la ciencia,

las cuales han jugado un papel importante en la colonialidad del saber, el ser, el poder y la alteridad, por medio de un discurso de dominación en donde sólo la ciencia occidental produce un saber válido. Por lo anterior, es importante para nuestra investigación y accionar profesional tener en cuenta el paradigma indígena de investigación, como es planteado por Andrés Arévalo (S.F):

El paradigma indígena de investigación se caracteriza por ser parte de una agenda social y política de decolonización y autodeterminación de los pueblos indígenas que, basada en la cosmovisión y conocimientos indígenas, guía la creación de marcos ‘teóricos’ y ‘metodológicos’ de la investigación en donde las prácticas culturales y formas de expresión indígenas tienen una profunda conexión con el investigador, el proceso de investigación y los participantes. Se orienta por un conjunto de valores surgidos de las cosmovisiones indígenas en clave de componente ético en la investigación. Dichos referentes éticos obedecen a concepciones normativas tradicionales aborígenes como al sistema de valores surgidos de la lucha por la autodeterminación. (p. 62)

Por otro lado, adoptar un Trabajo Social Intercultural implica además de lo mencionado, reconocer a los profesionales o estudiantes como sujetos que *co-razonamos* por tanto, habita en nosotros al igual que en los demás actores partícipes de las investigaciones, emociones y sentires que no pueden ser excluidos ni situados por fuera de los procesos, pues no sólo atraviesan los cuerpos como territorios, sino también los resultados académicos:

Corazonar puede vérselo, como una expresión de pensamiento fronterizo, de una geopolítica del conocimiento y de la existencia, tejidos desde nuestros propios territorios del vivir, que siente y piensa desde el dolor de la herida colonial; puede evidenciar esfuerzos de sentipensamientos otros, presentes en América Latina, que hacen evidente la existencia de formas otras de construir conocimiento distintas a la razón” (Guerrero, 2010, p. 121)

Poder hacer visible y expresar lo que pasa por cada uno de nosotros y nosotras-incluyendo investigadores y comunidades- constituye un reto para las Ciencias Sociales y el Trabajo Social Intercultural, en tanto deja a un lado la neutralidad académica para pasar al diálogo de subjetividades.

Teniendo en cuenta lo planteado hasta el momento y sin dejar de tener presente los diferentes aportes de otras ciencias, evidenciamos la necesidad que existe de generar propuestas de investigación propias de Trabajo Social, que dejen clara nuestra postura e intencionalidad, pues hemos evidenciado por medio de las demás investigaciones y tesis consultadas que el tema de las diversidades étnicas especialmente la indígena, es abordada con miradas desde la antropología y la educación principalmente, lo cual no incluye temas desde el Trabajo Social que involucren las diversas formas de relacionamiento y superen la folclorización de la cultura.

Un Trabajo Social entonces desde la Interculturalidad, la diversidad y la decolonialidad no excluye voces ni pensamientos, no jerarquiza ni imposibilita al otro, a la otra ni a sí mismo, no impone, no destruye, no juzga, no invisibiliza, no da por sentado, pero más que negaciones, es aquel que construye, valora, siente, vive, comprende, dialoga y actúa. Por ende, el compromiso con las luchas sociales no radica sólo en el crecimiento personal ni en el académico, hace parte también de los sentimientos y vivencias de quienes nos han compartido parte de sus experiencias y de quienes creen en profesiones como Trabajo Social para la construcción de sociedades más justas y dignas. De este modo, poder hacer visible parte de la identidad Embera Chamí de Valparaíso y poder con ello cuestionarnos sobre algunas prácticas colonizadoras que también atraviesan a esta comunidad y a la academia, permite tejer caminos en donde no hay un solo protagonista sino seres diferentes que confluimos y enlazamos sueños.

CONCLUSIONES

Como se ha podido apreciar a lo largo del texto, esta investigación se fundamentó en la pregunta por la identidad y el territorio indígena de los Emberas Chamí del Resguardo Marcelino Tascón a través de los sentidos de la cosmovisión, los símbolos materiales e inmateriales y las formas de apropiación del territorio. Lo anterior implicó otras formas de hacer investigación con la comunidad, la cual tuvo un enfoque intercultural y decolonial que posibilitó una nueva mirada hacia los pueblos originarios.

De acuerdo a la experiencia vivida y lo que pudimos identificar durante este proceso, concluimos que el territorio para los Embera Chamí trasciende de un simple espacio físico, puesto que éste está dotado por las formas de vida, el sentido espiritual, las relaciones con la Madre Tierra y por tanto, fortalece el sentido de comunidad. En este mismo sentido comprendimos que para los pueblos indígenas no existe la ruptura entre aspectos como el territorio, el espacio, el tiempo y la espiritualidad, entendiéndose entonces como un todo que se relaciona y está en constante movimiento tal como lo sostiene el pensamiento holístico propio de los pueblos originarios. Lo anterior es importante ya que rompe con la dicotomía que propone el mundo occidental con la colonialidad del ser y saber, con la construcción de seres homogéneos y con la separación entre razón-corazón.

Con respecto a los símbolos materiales e inmateriales del Resguardo pudimos observar que éstos están relacionados con el mundo espiritual, los Jaidé, la reserva, la lengua, los rituales, las plantas, los tejidos, las formas de gobierno y las figuras importantes como la de los abuelos y los jaibanás, los cuales aportan a la identidad Embera Chamí hoy en día. Así mismo, es necesario

resaltar la importancia que tiene la familia dentro del Resguardo, ya que es a través de ella que se enseñan y aprenden los asuntos identitarios y se da la transmisión cultural.

En la misma vía concluimos que los indígenas Embera Chamí tienen una relación de respeto hacia el territorio que habitan, puesto que atienden y cumplen el orden cosmogónico de la madre tierra el cual guía su cosmoexistencia. La identidad Embera Chamí del resguardo Marcelino Tascón ha sido permeada por algunas dinámicas modernas y de occidente, lo que se debe en gran parte a la cercanía con la cabecera municipal de Valparaíso, sin embargo, se pudo observar que muchas de sus costumbres y tradiciones no se han perdido, sino que se han transformado y se relacionan con una de sus luchas políticas que es el rescate de las mismas para lograr el buen vivir.

Con respecto a las formas de apropiación, concluimos que éstas están ligadas al sentido de comunidad, a la siembra, al Jaibanismo, a los procesos organizativos, entre otros, en tanto se desarrollan dentro del Resguardo y permiten a su vez una identificación con el territorio que habitan. Llegamos a la conclusión de que el territorio y la identidad no son dos asuntos por separado, no se excluyen y no existen per se, sino que por el contrario, son construcciones que han hecho los habitantes del Resguardo Marcelino Tascón para reinventarse y para re-existir, aun reconociendo que algunos procesos colonizadores se encuentran presentes en el territorio.

Resaltamos de igual forma la importancia que tiene para el Trabajo Social una apuesta intercultural crítica decolonial en donde la estructura investigador – investigado no tenga lugar, sino que por el contrario sea un dialogo/ compartir de saberes en donde ambas partes converjan teniendo igual validez, además, comprendemos la necesidad de que las investigaciones sean más humanas, más vivas, que recreen sentimientos, emociones, sensibilidades, afectividades y

experiencias, dando lugar a la otredad, a otras realidades y a discursos a varias voces. Es hora pues de volcar los esfuerzos para consolidar un Trabajo Social intercultural crítico y decolonial que permita reconocer las diferentes diversidades en su totalidad, dejando de lado la mirada asistencialista y carente.

BIBLIOGRAFÍA

- Albán, A. (2009). *Pedagogías de la re-existencia. Artistas indígenas y afrocolombianos*.
- Angarita, J. J. y Campo, J. N. (2015). *La educación indígena en proceso: Sujeto, escuela y autonomía en el Cauca, Colombia*. *Entramado*, 11 (1). Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/entra/v11n1/v11n1a12.pdf>
- Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). *Guardia Indígena*. Recuperado de <http://www.cric-colombia.org/portal/guardia-indigena/>
- Domicó, L. (2013). *Fortalecimiento de la lengua EmberaChami en el reguardo HermeregildoChakiamá* (Tesis de pregrado). Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra*. UNAULA. Disponible en <https://mundoroto.files.wordpress.com/2015/03/sentipensar-con-la-tierra.pdf>
- Fondo indígena (2008). *Módulo espiritualidad, conocimientos e historia de los pueblos indígenas de AbyaYala*. Escuela Intercultural de Gobierno y Políticas Públicas Programa de Formación de Líderes Indígenas. Recuperado de <http://www.fondoindigena.org/apc-aa-files/documentos/publicaciones/Modulo-Espiritualidad.pdf>
- Gavilán, V. M. (2011). *El pensamiento en espiral. El paradigma de los pueblos indígenas*. Recuperado de http://www.mapuche.info/wps_pdf/gavilan121217.pdf

Gómez, E. (2014). *Decolonizar el desarrollo: Desde la planeación participativa y la interculturalidad en América Latina*. Espacio. Disponible en <http://www.conetsco.org/es/pdf/Decolonizar%20el%20desarrollo.pdf>

Grosfoguel, R. (2013). *Racismo/sexismoepistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/ epistemicidios del largo siglo XVI*. Tabula Rasa, 19 (31-58). Disponible en <http://www.revistatabularasa.org/numero-19/02grosfoguel.pdf>

Guerrero, P. (2010). *Corazonar desde las sabidurías insurgentes el sentido de las epistemologías dominantes, para construir sentidos otros de la existencia*. Recuperado de <http://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/9346/1/Corazonar%20desde%20las%20sabidurias%20insurgentes%20el%20sentido%20de%20las%20epistemologias%20dominantes.pdf>

Guerrero, P. (2010) *Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia*.

Higuita, C. (2014) La movilización de objetos culturales desde las memorias de la práctica de la construcción del purradé: Elementos para otra discusión en educación (matemática) indígena. Recuperado de: <http://www.revista.etnomatematica.org/index.php/RLE/article/view/144>

Instituto Colombiano de cultura hispánica (2004). *Geografía humana de Colombia. Región del Pacífico. Tomo IX. Grupo indígena los Embera*. Banco de la República. Disponible en <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/geografia/geograf/embera3.htm>

León, R. (2007). *Trabajo Social Intercultural: Algunas reflexiones a propósito de la intervención con una comunidad indígena del Trapecio Amazónico Colombiano*. Palabra, 8.

Martínez, J. (2015) *Conocimiento y comunalidad*. Bajo el Volcán Vol 15 N° 23. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28643473006>> ISSN 8170-5642

Martinez, J. (2004) *Comunalidad y desarrollo*. Diálogos en la acción, Segunda etapa. Disponible en <https://www.scribd.com/doc/167355983/comunalidad-y-desarrollo-JAIME-MARTINEZ-LUNA>

Mendoza, A. (2010). *Interculturalidad, identidad indígena y educación superior*.

Mecha, B. (2007). *Una mirada de embera sobre el conocimiento y la investigación*. Disponible en <https://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/revistaeyp/article/viewFile/6638/60>
81

Morán, J. (2008) *La construcción occidental de los mitos sobre el indígena*. Pueblos, Revista de información y debate. Disponible en <http://www.revistapueblos.org/old/spip.php?article769>

Moreno, A. (2007) *La investigación convivida: La experiencia vivida como horizonte epistemológico-práxico de la investigación en ciencias sociales*. Espacio abierto, 16 (2)
Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12216203>

Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). *Pueblos indígenas*. Página web disponible en <http://www.onic.org.co/noticias/2-sin-categoria/1038-pueblos-indigenas>

Organización de Estados Iberoamericanos. *Políticas culturales*. Recuperado de http://www.oei.es/historico/cultura/politicas_culturales.htm

Sánchez, E. y Molina, H. (2010). *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo*. Ministerio de cultura. Recuperado de <http://babel.banrepcultural.org/cdm/singleitem/collection/p17054coll8/id/0>

Sarason, S. B. (1974). *The psychological sense of community: Prospects for a Community Psychology*. San Francisco

Vasco, L. (s,f). *Vivir como embera-chamí: jaibaná embera y chamanismo*. Recuperado de <http://www.luguiva.net/libros/detalle1.aspx?id=223&l=3>

Vittor, L. (2007). *Pueblos indígenas, territorio y recursos naturales*. América Latina en movimiento (418) Recuperado de http://movimientos.org/es/enlacei/iii-cumbre-abyayala/show_text.php3%3Fkey%3D9590

Walsh, C. (2008) *Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político- epistémicas de refundar el Estado*. Tabula Rasa, 9 (131-152) Recuperado de <http://www.revistatabularasa.org/numero-9/08walsh.pdf>