



**UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA**

**Ne o un yiroma nekau chidua eraka zawa odunumu
ēbēra gengadobidara**

**(La planta ērakā: sus usos entre los
ēbēra eyabida de Chontaduro-Frontino)**

Wanegauma

Blanca Ligia Bailarín Sinigüí

Universidad de Antioquia
Facultad de Educación, Departamento de Pedagogía
Colombia
2019



**Ne o un yiroma nekau chidua emraka zawa odunumu
ēbērara gengadobidara
(La planta ērakã: sus usos entre los ēbēra eyábida de
Chontaduro-Frontino)**

**Wanegauma
Blanca Ligia Bailarín Sinigüí**

**Trabajo de grado presentado como requisito para optar al título de:
Licenciada en Pedagogía de la Madre Tierra**

**Asesora:
Marta Cardona López**

**Universidad de Antioquia
Facultad de Educación. Departamento de Pedagogía
Medellín, Colombia**



Dedicatoria

(Nejaradiabaria)

La presente tesis la dedico a toda mi familia y amigos, principalmente a mi madre que ha sido un pilar fundamental en mi formación como profesional, por brindarme la confianza, consejos, oportunidad y recursos para lograrlo. A mis hijos gracias por estar siempre en esos momentos difíciles brindándome su amor, paciencia y comprensión. A las/os facilitadoras/es que cada día me brindaron apoyo para poder avanzar. Por último, a mis profesoras/es por su acompañamiento en toda esta etapa de aprendizaje, los cuales me llenaron de fortaleza con sus consejos para sobrepasar todos los obstáculos que se presentaron en el camino y me brindaron el aliento para seguir adelante con mis sueños.



Agradecimientos

(Sobia)

Agradezco a la vida por darme la oportunidad de estar en este mundo, en especial a mi madre Ernestina Balarín Sinigüí, quien siempre me dio su apoyo y cariño incondicional cuando lo necesité. A mis hijos: Darlexis Antonio Balarín, Leoncio Balarín, Yudys Katherine Balarín y Heidier Balarín. A todas las personas que me apoyaron de una u otra manera, a Marta Cardona López quien fue fundamental apoyo en la elaboración de la presente tesis y al profesor Abadio Green Stoozel, quien me liberó en situaciones difíciles de angustia y enfermedades con su apoyo incondicional. Agradecimientos especiales a la Universidad de Antioquia-Facultad de Educación.



Contenido

(Yiburata)

Listas de fotos, tablas, figuras y mapas	8
Resumen	10
Introducción	11
Capítulo 1. Ne ka ode unumu (El tejido de la sembradora)	13
Mu urubena jarakubu (Autobiografía)	13
Yibarichinabua (El origen de mis padres)	13
Mu de naarabema (Ventre de mi madre: mi primera casa, mi primer tejido para la vida)	14
Mu ñakidabayibeda (Mi niñez)	15
Na ara bema (Mi primer día en la escuela colonial)	16
Mu neundubada kapure badea kabaita (Mi sufrimiento para estudiar mi secundaria)	16
Mu kapurea mae ne kabada (mi aprendizaje colonial)	17
Na ara chimaba rada (La experiencia de tener un cónyuge)	18
Mu nara wuwuabarada (mi primer hijo)	18
Mu tiajunia biogoada (mi segundo embarazo)	19
Mu na ara ne kabada (Experiencia laboral)	20
Sawa mu warinu chirinchada ne kabaita (Mis decisiones para estudiar la Licenciatura en Pedagogía de la madre tierra)	22
Karenena mua nauneta kuangasi (Relación con mi semilla)	23
Capítulo 2. Ninburua mu draude yi karradeba (Origen e historia de mi territorio)	27
Origen de mi territorio	27
Ninburua zawauntuzeda egorora (Origen o creación de la tierra)	27
Origen de los ěbĕra	28
Ninburua mu druauru (Historia de mi territorio)	33



Relato sobre mi comunidad	33
Drude kani nenbia buta (Descripción de los recursos naturales)	35
Druadebema eberara (Población de la comunidad)	36
Dayi ēbērara karede ijaduadunuta (La espiritualidad)	38
Reconocimiento a los y las mayores líderes y su conformación en el territorio	39
Chirincha bia tiajuniabemaita (Plan de vida)	39
Dally mia kai (Unificación de la pareja)	41
Ēbērara de (Vivienda)	43
Oita ninduru sakera eda (Fauna y flora)	44
La importancia de membure	45
Baña (Aguas)	46
Dayi zezonara un tubemara (Astros y tiempo)	46
jirabu (Clima)	47
Neuebary ebary (Calendario de cosechas)	47
Yiko (Alimentación)	47
Waju (Vestuario)	48
Ēbēra bedea (Lengua materna)	48
Capítulo 3. Ne ta unumu (El camino de mi semilla)	49
Yibedea chidua bibabibari (Tema)	49
Sawa bidia wa (Pregunta de la investigación)	49
¿Karea bigape nau ne tara? (¿Por qué es importante esta semilla?)	49
Objetivos	51
Nau u zawa dayi ne jaradiatakabata anba jarayia (La relación de mi semilla con lo educativo-pedagógico)	51
Zawua nekaba bu druade (¿Cómo se aprende en mi comunidad?)	53
¿Sawa onumupe nau neura? (¿Cómo hice mi siembra?)	56
Personas con la que realicé mi semilla	56
Zawa idikasimua (Metodología de investigación)	57



Capítulo 4. Ĕrakĕ chibua sanua odo numuta (Usos de la planta ĕrakĕ)	60
Ninburua nukajawa budeta (Historia del jaibanĕ)	60
Sambu bacuru (Historia del ĕrbol de totumo)	61
ĔKarea bigape yi mitiata? (ĔPor quĕ existe lo malo y bueno?)	63
Jonbua Karagabi y Trutruika (Historia de la lucha de dos seres: Karagabi y Trutruika)	63
De nenburua (Historia de origen de la casa ĕbĕra)	64
Ĕrakĕ dayi kakuadeba ninburubu (Significado de vida de la planta ĕrakĕ)	65
Usos de la planta ĕrakĕ	66
Nengarrayuma amizaunumune (Usos medicinales)	67
Buru de winta (Usos ornamentales)	69
ĔJai jaradiabu chidua eraka uro? (ĔQuiĕn enseĕa a usar la planta ĕrakĕ?)	70
Sawa radia bupe chitue ĕrakĕ ra (ĔCĕmo se enseĕa a usar la planta ĕrakĕ?)	71
Aprendiendo con las sabias y los sabios en la selva sobre plantas medicinales	72
Recorrido con la sabia Teresa Sinigĕi	72
Recorrido con el sabio Josĕ Miguel Domicĕ	74
La vida en comunidad y las plantas medicinales	76
Capítulo 5. Propuesta de fortalecimiento del uso de la planta ĕrakĕ entre los ĕbĕra eyĕbida de Chontaduro	77
Educaciĕn propia para fortalecer lo propio	77
Justificaciĕn de la construcciĕn de una Casa de sanaciĕn espiritual para la Comunidad	79
Casa de a arade	80
Una idea de por quĕ en la cultura ĕbĕra eyĕbida hemos tenido problemas	81
Reflexiones finales	83
Referencias bibliogrĕficas	86
Bibliografĕa general sobre los ĕbĕra	87



Listas de fotos, tablas, figuras y mapas

Lista de fotos

Foto 1: Abuela Rosa María Sinigüí.

Foto 2: Grados de Blanca Ligia Bailarín Sinigüí.

Foto 3: Mi primer hijo.

Foto 4: Mi familia.

Foto 5: Hombre borracho.

Foto 6: Comunidad encuentra los borrachos en el camino.

Foto 7: Evidencia de accidente por borrachera.

Foto 8: Árbol de jenené.

Foto 9: Casa tradicional ěbĕra.

Foto 10: Castigados en el cepo.

Foto 11: Elementos listos para el ritual con el jaibaná.

Foto 12: Cascada de agua: lugar sagrado para los ěbĕra.

Foto 13: Árbol de totumo.

Foto 14: Flor de la ěrakã.

Foto 15: Preparación de la planta ěrakã.

Foto 16. Niña ěbĕra usando una corona de flores de la planta ěrakã.

Foto 17: Sabia Teresa Sinigüí.

Foto 18: Con la sabia conociendo plantas medicinales.

Foto 19: Sabio José Miguel Domicó enseñándome las plantas medicinales.

Foto 20: Enseñando a las niñas y los niños sobre las plantas medicinales.

Lista de tablas

Tabla 1: Actividades, técnicas y herramientas.



Lista de figuras

Figura 1: Familia ancestral.

Figura 2: Pareja actual.

Figura 3: Casa de sanación espiritual para la comunidad.

Lista de mapas

Mapa 1: Municipio de Frontino.



Resumen

(Uninata)

En este informe presento los resultados de mi práctica pedagógica e investigativa realizada en el Resguardo indígena de Chontaduro, ubicado en el municipio de Frontino-Antioquia. Esta práctica la realicé sobre los Usos de la planta *ērakã* entre los *ēbēra eyábida* de dicho Resguardo. Todo lo anterior lo caminé, mediante metodologías participativas, liberadoras y transformadoras que se basan en los sistemas de saberes propios de cada cultura, en las que se da gran valor a los lenguajes propios que permiten expresar el senti-pensar: caminar preguntando; desde el cual se construye la vida y la historia propias. Además, porque el ser que investiga se ve en relación con lo colectivo de su comunidad reconociéndose integrante de una cultura diferente a la hegemónica. Así, el saber es una creación colectiva e histórica, co-producida de manera relacional, y en la que integrantes distintos de la sociedad aportan desde su experiencia de vida. No existe el conocimiento como propiedad privada.

Es importante resaltar que los Principios de la Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra: silencio, escucha, palabra dulce, observación y tejido estuvieron en el centro de todos los procesos de aprendizaje y tejido de la siembra, cuidado y cosecha de la semilla; al igual que el Diálogo de saberes (interculturalidad). Por tanto, su mayor logro fue conocer los usos de esta planta medicinal, en relación con los niños, las niñas, jóvenes, hombres y mujeres de mi comunidad. Así mismo, el haber podido implementar en lo educativo (conocimientos) y pedagógico (procesos formativos) formas de aprendizaje de este saber en consonancia con lo que hemos venido fortalecimiento para generar soluciones ante los altos índices de adicción al alcohol y a otras drogas, por parte de los más jóvenes de nuestra comunidad.

Palabras claves: usos, planta medicinal *ērakã*, *jaibanás*, adicciones a drogas, fortalecimiento de lo propio.



Introducción

(Dayajaraberabaridata)

En este informe presento los resultados de mi práctica pedagógica e investigativa realizada en el Resguardo indígena de Chontaduro, ubicado en el municipio de Frontino-Antioquia. Esta práctica la realicé sobre los *Usos de la planta ěrakã entre los ebera eyábida* de dicho Resguardo.

Puedo decir que el problema que aborda es de suma importancia; ya que el alcoholismo y la drogadicción, en general, en la comunidad de Chontaduro está deteriorando la armonía de las familias. Sabemos que este problema tiene distintos orígenes y cómo los diferentes comportamientos y actitudes están directamente relacionadas con el consumo inconsciente del alcohol y otras drogas que se refleja, en especial, en adolescentes y jóvenes. Los factores específicos que tienen una influencia directa en el consumo de alcohol son: los/as hijos/as tienen exposición al alcohol en una fase prenatal, el consumo por parte de los padres y las madres, la aprobación de los/as adultos/as del uso del alcohol y la ruptura con las prácticas tradicionales de sanación: consumo de plantas, baños, ceremonias, rituales, comidas, etc.

En otras palabras, se da una falta de respeto por la propia tierra, sus raíces y cultura; así como la no participación en la vida de la colectividad expresada en: asambleas comunitarias, reuniones y la obediencia a los/as mayores. Cuentan los abuelos que anteriormente no se conocía el licor, como el aguardiente, el ron o tragos occidentales; solo se preparaba chichas de: maíz, plátano y caña. En la actualidad los *kapuria* (no indígenas), lo venden cerca de la comunidad y los *ěběra* han aprendido a tomarlo sin medida: el licor no es fácil de controlar y trae muchas consecuencias. Además, he podido observar que después de caer en estas adicciones es muy difícil dejarlas: ya se ha llamado a asambleas, se han dado consejos y ni con *cepo* (espacio de castigo), se ha podido ver mejoramiento en los comportamientos de quienes consumen drogas.



Por consiguiente, los objetivos de esta investigación fueron:

Objetivo general

Fortalecer los usos que se le dan a la planta medicinal *ẽrakã* entre los *ẽbera eyãbida* de Chontaduro-Frontino y sus beneficios en los procesos de formación de las nuevas generaciones.

Objetivos específicos

- . Describir los usos medicinales de la planta *ẽrakã*.

- . Identificar los beneficios que el uso de la planta *ẽrakã* genera en los procesos de formación de las niñas, los niños y jóvenes de la comunidad.



Capítulo 1.

Ne ka ode unumu

(El tejido de la sembradora)

En este capítulo presento mi biografía, desde el momento de mi concepción hasta hoy. Se recoge todo lo relacionado con la historia desde mis ancestros hasta el momento, pasando por mi juventud, y mi llegada a la Universidad donde tuve un gran crecimiento personal al querer sembrar esta semilla. También describo el por qué de mi decisión de estudiar la Licenciatura en Pedagogía de la madre tierra; y el por qué hice esta siembra, una vez me di cuenta que era una dificultad en mi comunidad y que podía ayudar a resolverla.

Mu urubena jarakubu (Autobiografía)

Mi nombre tradicional es *Wenegauma* (caminando la historia para sembrar la verdad).

Mi nombre impuesto por la religión católica es: Blanca Ligia Balarín Sinigüí. Nací el 5 de septiembre de 1986, en la vereda Peñitas-Murrí, municipio de Frontino.

Yibarichinabua (El origen de mis padres)

Mi papá es de Chontaduro, se llama Gerardo Balarín Domicó, hijo de Francisco Balarín Domicó y de María Isabelina Domicó. Mi madre es de Peñitas, se llama Ernestina Balarín Sinigüí, hija de Rosa María Sinigüí.



Foto 1.

Abuela Rosa María Sinigüí



Fuente: propia de la estudiante.

Los abuelos de estas familias eran de Cañas Gordas y provenientes de Santa Fe de Antioquia; cuando yo nací mi abuela tenía ochenta años y mi mamá treinta y cinco.

Mu de naarabema (Ventre de mi madre: mi primera casa, mi primer tejido para la vida)

Mi mamá me narra que no me hicieron ningún ritual cuando nací. Lo que ella me cuenta es de los antojos que tuvo durante el embarazo: de un pájaro que se llama *cho*, el cual tiene las plumas de color rojo y negro, el rojo lo tiene en la cabeza, es bonito, me gusta mucho ese pájaro; de una fruta que se llama *burupasajo*, que es silvestre y de un sabor muy especial y agradable al paladar; de la fruta *buruzaquejo* que es medicinal para cuando una mujer está para dar a luz: tomada en infusión acelera el parto y hace que él bebe pueda salir pronto y que la madre no sufra tanto; por último, gelatina de pata de res, que la podemos encontrar en cualquier tienda de pueblo.



Mu ñakidabayibeda (Mi niñez)

A la edad de siete años tuve la necesidad de aprender los oficios de la casa y adoptar la posición de madre; pues con cinco hermanos/as menores para cuidar y sin un padre que respondiera, mi madre tuvo que trabajar para ser la proveedora de las necesidades en el hogar: comida, ropa, vivienda, etc. Así, de esta manera, yo crecí siendo madre y hermana mayor. Recuerdo que en varias ocasiones no alcanzaba el fogón para prender la candela y preparar los alimentos y me tocaba montarme al *itarra* (i: boca, ta: fruta; o sea: fruta de la boca o fogón), y desde allí cocinar para mis hermanitos e incluso para mi madre, quien en esa época llegaba cansada del trabajo, sin ganas de jugar con sus hijo y sin deseos de nada.

Después de todo llevaba un peso muy grande sobre sus hombros, no solo estaba sin un hombre que le proporcionara lo necesario para el hogar, sino que se sentía sola y abandonada. Pero al llegar a casa y encontrarnos allí, sacaba el valor para seguir: fuimos su motor, su motivación para seguir adelante; ella ya no dependía de un hombre, ya era autosuficiente y nos sacó adelante costándole mucho trabajo, pero así lo hizo.

Mi madre no compaginaba con la idea de que algunas plantas fueran de tipo medicinal, pues fue criada con otra concepción; ya que su madre solía pensar que las plantas servían solo para hacer el mal en las personas y que los que utilizaban estas plantas eran brujos: por esta razón ella creció con ese pensamiento, creyendo que todas las plantas son malas. El trabajo de mi madre era sembrar maíz, el cual cambiaba por otros productos de uso doméstico o en artículos para el hogar; la economía se resolvía comercializando, cambiando el maíz, además criando cerdos, gallinas y cultivando plátano, como alternativas de sustento para el hogar.

A pesar de vivir en condiciones de pobreza y restricciones también tuvimos momentos alegres, al cumplir mis ocho años mi madre decidió celebrar mi cumpleaños, por primera vez me



daba algo de reconocimiento por mi trabajo y ayuda; esto lo recuerdo con mucho cariño, son los pequeños de talles que llevo en mi corazón y pienso que me hacen vivir con fe y ganas de seguir adelante en mis metas y proyectos. Mi madre usaba mucho una frase que era como si la dijese siempre para mí: *Colombiacrazanu, mua chube*, que significa tú lo puedes lograr todo, viaja por Colombia.

Soy mujer indígena *ēbēra*, amo mi cultura y mis tradiciones, pero mi familia no ha sido ajena a la aculturación de los blancos; por eso adoptamos algunas de sus costumbres, por ejemplo: yo hice a la edad de los once años la primera comunión y la confirmación, todo gracias a mi madre.

Na ara bema (Mi primer día en la escuela colonial)

Mi primer día de clase fue a mis diez años, lo recuerdo bien, un 20 de enero de 1996, en la escuela rural campesina: Peñitas Cuevas de Murrí; mi primer día fue muy duro y triste porque los/as niños/as campesinos/as me humillaban por ser diferente a ellos/as, por ser indígena; también llegué sin cuaderno, porque mi mamá no tenía dinero con que comprarme uno; la profesora al ver esta situación me regaló uno y así estudie ese día. A los dos años de mi escolaridad, los grupos armados asesinaron a mi profesora, afectando así la estabilidad de mi familia y de la comunidad en general; por esta razón, nos desplazamos, nos fuimos a la comunidad de Chontaduro y mi mamá me dejó sin estudiar un año; luego me matriculé en la Escuela indígena de Chontaduro: allí no pude estudiar, porque mi mamá no se acomodó en este lugar; entonces nos llevó para la Blanquita: allí continúe mi estudio hasta que hice mi grado quinto de primaria, que fue muy triste porque nadie me acompañó en mi grado: ese momento tan importante para mi vida, pues había logrado mi primera meta de muchas que me faltaría alcanzar en adelante.

Mu neundubada kapure badea kabaita (Mi sufrimiento para estudiar mi secundaria)



Para poder estudiar mi secundaria, mi madre tuvo que llevarme a estudiar al pueblo; pues en ese entonces no había colegios en los resguardos, ni en las comunidades indígenas del lugar donde vivíamos; entonces mi madre me llevó donde una señora: esa señora me ponía a trabajar mucho, me tocaba levantarme a las dos de la mañana para realizar oficios en la cocina y dejar todo organizado, mi desayuno era agua de panela sola o a veces cáscara de papa. Cuando el Colegio no tenía restaurante me quedaba todo el día sin comer, después de mediodía tomaba agua de la canilla, todo lo que mi mamá me traía de la vereda, la señora lo gastaba y a mí no me daba nada.

Mu kapurea mae ne kabada (mi aprendizaje colonial)

Mis grados fueron en el 2009 en la Blanquita-Murrí.

Foto 2.

Grados de Blanca Ligia Bailarín Sinigüí



Fuente: propia de la estudiante.



Na ara chimaba rada (La experiencia de tener un cónyuge)

Cuando tenía catorce años conocí a un hombre, el cual fue amable y me llenó de ilusiones de amor; por la situación en la que vivía en ese momento decidí vivir con él, pues es tradición en el pueblo indígena *ēbēra* entregar a las niñas desde los doce años de edad, para que tengan cónyuge: ocho meses después quedé en embarazo.

Mu nara wuwubarada (mi primer hijo)

Foto 3.

Mi primer hijo



Fuente: propia de la estudiante.

Quedé en embarazo a la edad de quince años y esto me trajo consecuencias muy duras; pues en el colegio me sentía mal, me sentía incomoda, con pena de mis amigas y mis compañeros; incluso pensé en renunciar a mis sueños de estudiar, hasta que me hice a una idea y dije: soy una mujer, soy capaz y no importa lo que la gente o mis amigas piensen, yo seré capaz de estudiar y ser una vez, aunque me cueste trabajo.



Luego vinieron los malestares habituales de un embarazo, solo que para mí todo eso era nuevo y en realidad no era lo que yo esperaba: pero era lógico que si tenía cónyuge también tuviera hijos/as; en realidad no todo fue trágico, así que pensé en tener mi primer hijo y tratar de disfrutar de esa etapa. Una de las cosas que más disfruté fueron los antojos, cuando deseaba comer cosas como: frijol changue verde cocinado, lo conseguimos y me lo comí, lo disfrute tanto; mazamorra con leche; chocolate con canela;... El padre del niño se veía contento con el embarazo y de saber que íbamos a tener un bebé; faltando tres días para los nueve meses me dieron los dolores de parto, fueron tres días de sufrimiento y dolor, pues el bebé nació de pie. En el momento del parto se encontraban conmigo el padre del niño, mi abuela, mi madre y mi hermano mayor.

El padre de mi hijo no fue una de las mejores decisiones que puede tomar para mi vida; pues, con el tiempo, después de haber nacido mi hijo empezó a tomar licor y se fue transformando en un alcohólico, vivía tomando y borracho, no respondía por mí ni por nuestro pequeño hijo, no trabajaba y si lo hacía se gastaba el dinero en alcohol: empecé a vivir un verdadero martirio, aguantaba hambre nuevamente, había tratado de escapar de esa pobreza y otra vez me estaba alcanzando. Por esa razón lo abandoné y me fui a vivir con la única persona que realmente me había apoyado siempre: mi madre; ella me recibió y me alentó para seguir con mis estudios y a avanzar nuevamente en busca de mi futuro.

Mu tiajunia biogoada (mi segundo embarazo)

Después de tres años, ya recuperada del fracaso amoroso y con ganas de seguir adelante, conocí a otro hombre y decidí darme una nueva oportunidad en el amor, me dejé llenar de ilusiones con sus palabras suaves y enternecedoras y al cabo de un tiempo quedé en embarazo nuevamente. Este hombre, en realidad, al principio no quiso aceptar al bebé, yo seguía viviendo con mi madre quien me apoyó y cuidó de mí; para cuando nació mi hijo, el padre apareció y vino con una propuesta para que viviéramos juntos en un hogar y criar a nuestro bebé.



Para ese entonces ya tenía diecinueve años, estaba cerca de graduarme y llena de expectativas por mi familia; pero, no todo era agradable, mi nueva pareja me golpeaba, no le gustaba que yo estudiara y para completar quedé en embarazo otra vez; luego de ocho meses de vivir juntos, me gritaba por cualquier cosa y me tocó sola con todo lo que conlleva un embarazo: mi madre aunque cerca no vivía conmigo y esto me hacía sentir peor, ella me daba ayuda pero no era lo mismo, yo necesitaba del hombre que se supone debía estar a mi lado compartiendo esos momentos y él no estaba: se mantenía muy ocupado estudiando también. Luego mi madre, al verme en esa situación tan penosa, le solicitó a la comunidad y al cabildo el permiso para que yo pudiera trabajar como madre comunitaria y, así, sostener a mi familia y aportar en algo a la comunidad, a la cual hoy tengo tanto que agradecerle.

Mu na ara ne kabada (Experiencia laboral)

En el 2006, me dieron un contrato de tres meses para hacer el censo poblacional de diferentes comunidades indígenas; me tocó hacer un recorrido por diez comunidades; cuando terminó el contrato me pagaron el sueldo, el día que lo recibí me sentí satisfecha: ¡yo era feliz! con mi primer sueldo, porque fue la primera vez que pude celebrar con mi familia, llevarlos a comer algo diferente, fue muy especial ese día para mí y mi familia. Pude darme cuenta que con esfuerzo y dedicación todo se puede y me llené de fortaleza para seguir.

Trabajé como madre comunitaria dos años y medios, en la comunidad de Chontaduro con trece niños/as a cargo, viviendo con mi cónyuge y mis tres hijos/as; luego trabajé también con Bienestar familiar, en uno de sus Programas; con una compañera auxiliar manejamos cincuenta niños/as de la comunidad de Chontaduro. En el 2011 y 2012 tuve un cargo como representante de las mujeres de la zona de Murrí, en el que me tocó detectar situaciones difíciles de las mujeres indígenas; la mayor problemática se evidenciaba en las parejas, en las familias, dando como resultado; maltratos; abandono de hijos/as por parte de los padres, ya que los hombres indígenas son



machistas y viven en un patriarcado que causa mucho daño; no dejaban que las mujeres estudiaran o se prepararan para algún tipo de cargo jerárquico, dentro de la comunidad o en el cabildo; las mujeres eran sometidas y vulneradas en su derecho a la igualdad.

Esto conlleva a que las mujeres no teníamos ni voz ni voto en la toma de decisiones, eran puros hombres líderes los que resolvían a favor o en contra, según su propio criterio, decían que las mujeres no tenían derecho igual que ellos, era tan grave el problema que incluso las mismas mujeres también pensábamos que nosotras no teníamos el valor que tenían los hombres. Esto no tardó en cambiar, pues gracias a las capacitaciones de igualdad de género, se dio un cambio comportamental en las mujeres, a partir del cual ya no creímos que mereciéramos ser discriminadas y que podíamos aportar a la comunidad nuestra experiencia y conocimientos prácticos, en muchas áreas en las antes no hacíamos presencia; todo esto gracias a la **Organización indígena de Antioquia (OIA)**, que nos dio el conocimiento maravilloso para prepararnos para la vida.

Esto nos brindó un cambio de vida a las mujeres indígenas *ēbēra*, salimos de un estado de maltrato y mansedumbre para dar paso a las nuevas generaciones de niñas, adolescentes, jóvenes y mujeres indígenas. Es una nueva etapa de nuestras vidas para crear un futuro mejor guiado por nosotras mismas, sin imposiciones ni afectaciones por parte de los hombres machistas.

Después de este paso tan grande, me he convertido en una defensora de los derechos fundamentales de la mujer en mi comunidad. Por esta razón me esfuerzo cada día más, para superarme en mis estudios y alcanzar una excelencia tanto académica como de actitud, y para seguir en el camino de la enseñanza transmitiendo un aprendizaje de calidad desde la educación propia. O sea, poder enseñar a los niños y las niñas el camino, el respeto y la armonía para con la madre tierra, siempre teniendo en cuenta que somos indígenas, que es un orgullo y que podemos estudiar en la Universidad y titularnos; eso sí, sin olvidar de dónde venimos, nuestra autenticidad, lo que nos hace ser quienes somos, una cultura genuina que va avanzando, pero sin perder sus raíces, su identidad ancestral.



Con gran orgullo puedo decir que hoy soy docente de la comunidad de Chontaduro y desde allí como docente puedo ayudar a las personas de mi Resguardo y comunidad; ayudando desde mi posición a resolver problemas, sirviendo de guía para resolver conflictos más graves y trabajando por mi comunidad para sacarla adelante. Con el apoyo de otros docentes y mujeres líderes de la comunidad hemos venido previniendo el maltrato en pareja, el abandono de hijos/as, etc.

Foto 4.

Mi familia



Fuente: propia de la estudiante.

Sawa mu warinu chirinchada ne kabaita (Mis decisiones para estudiar la Licenciatura en Pedagogía de la madre tierra)



Siempre soñé superándome, saliendo adelante en todas las metas que me he propuesto. El estudiar una pedagogía infantil era una buena opción para mí, pero yo buscaba algo más y al enterarme que había una pedagogía que cumplía con mis expectativas, me sentí completa y dije: esto es lo que yo buscaba, algo que me incluyera, con lo que me pudiera identificar, muy vinculada, su nombre solamente ya era significativo para mí, **Pedagogía de la madre tierra**, esta era la respuesta que yo buscaba; porque reunía todo para el beneficio personal, familiar y comunitario.

Hoy recuerdo con gran nostalgia mi primer día de tejido, soy consciente porque estaba allí, sabía lo importante y significativo que era para mí y mi familia, preparándome para un futuro mejor y de esta manera luchar por mi comunidad y en defensa de la Madre Tierra; preparándome para ser mejor y estar lista para defender mis creencias, mis ancestros y mi origen: ese era mi sueño, obtener el título de Licenciada en Pedagogía de la madre tierra. En otras palabras, poder aplicar desde los principios de la Pedagogía de la madre tierra un conocimiento más profundo y nutrirme de la sabiduría junto con los y las mayores y de esta forma llegar a ser una sabia, que es un grado muy alto dentro de la comunidad de Chontaduro resguardo de Chaquenodá.

Karenena mua nauneta kuangasi (Relación con mi semilla)

Para entender mi relación con el tema debo retomar uno de los acontecimientos más duros de mi vida, el cual me dejó muy marcada: fue cuando en mi adolescencia me dejé llevar por el amor de un hombre con el cual tuve mi primer hijo y al cual amé mucho; pero, que por su adicción al alcohol no pude seguir viviendo con él: era un hombre maravilloso cuando no estaba ebrio, pero eso fue en pocas ocasiones. Con el pasar de los años he visto como no fui la única afectada por el tema del alcohol y desde mi posición, primero como madre comunitaria y luego como docente, he venido acompañando a las mujeres de mi comunidad que han tenido el mismo problema en sus familias y hogares; siendo esta la causa de la separación de las familias, al igual que el maltrato a las mujeres, niños/as e incluso a los/as ancianos/as.



Foto 5.

Hombre borracho



Fuente: propia de la estudiante.

Luego de ver los desastres que causa el alcohol y demás drogas en mi comunidad decidí escribir mi tesis de la Licenciatura, sobre esta mala práctica que cada día consume más y más a las familias y la comunidad en general: de manera puntual sembré mi semilla enfocándome en el uso de la planta *ẽrakã*. Al tratar el tema en la comunidad con los sabios y la asamblea me autorizaron para tratar de concientizar a las familias y comunidad sobre este tema de las adicciones y sobre cómo desde mi experiencia personal y social podemos cambiar esta problemática.

Foto 6.

Comunidad encuentra los borrachos en el camino



Fuente: propia de la estudiante.



Con esta investigación y sus resultados lo que pretendo es llenar los vacíos que tienen los hombres y mujeres adolescentes, jóvenes y adultos del resguardo Chaquenodá, comunidad de Chontaduro y sobre todo en relación con el consumo y la adicción al alcohol y demás drogas. Lo que propongo es informar a los hombres, las mujeres, adolescentes, jóvenes y adultos sobre el tema; sus derechos y obligaciones con la sociedad, la asamblea, el cabildo y la comunidad en general; y mediante la ayuda de la planta *ẽrakã* impartir de forma adecuada su uso como tratamiento alternativo. De esta manera deseo aportar a la comunidad de Chontaduro el fortalecimiento del uso de la planta *ẽrakã* para favorecer la prevención y detección temprana de estas enfermedades y; así, lograr disminuir el alto índice de personas afectadas por este problema.

Foto 7.

Evidencia de accidente por borrachera



Fuente: propia de la estudiante.

Considero urgente poner en práctica estrategias efectivas como lo es el uso de la planta *ẽrakã* para disminuir el consumo de alcohol y drogas en los hombres, mujeres, adolescentes, jóvenes y adultos de la comunidad de Chontaduro, para que a futuro sean seres humanos con una buena



calidad de vida, logren tener hijos/as sanos/as y sean agentes multiplicadores de estilos de vida sin alcohol, ni otras drogas en sus familias y territorio.



Capítulo 2.

Ninburua mu draude yi karradeba (Origen e historia de mi territorio)

En este capítulo recojo el origen e historia de nuestro territorio y los antepasados; los relatos sobre los primeros *ēbēra*, nuestros dioses. Además cómo nuestra madre tierra nos ha enseñado el equilibrio entre lo espiritual y el mundo, cómo debemos preservar lo nuestro y de esta manera respetarla y cumplir con los rituales y costumbres de nuestra cultura; también una caracterización general de la comunidad e información sobre la conformación del gobierno propio.

Origen de mi territorio

En los siguientes textos se cuentan las historias de origen de los *ēbēra* y del territorio.

Ninburua zawauntuzeda egorora (Origen o creación de la tierra)

Había una vez el agua y no había tierra; pero existía un ser que observaba el agua y le preocupaba el por qué no existía la tierra. El ser era nuestro padre de todo el planeta: el dios Karagabi; pero tampoco había donde sobrevivir; entonces empezó a recorrer por toda el agua (el mar), y vio que era muy grande, dentro de ese lago inmenso había como una oscuridad, que era la tierra; así, nuestro padre intentó llegar hasta donde estaba esa oscuridad y por fin logro su objetivo. Cuando llegó al punto donde estaba la



oscuridad, eso era la tierra: así que este dios cogió un poquito de la tierra y roció en el aire diciendo: esto se convertirá en un inmenso mundo, donde puedan habitar distintas clases de seres y, así fue, se formó un mundo grande y muy bello. (Relato Blanca Ligia Bailarín Sinigüí).

Origen de los ěbëra

Karagabi. El árbol de jenené

Foto 8.

Árbol de jenené



Fuente: <https://pueblosoriginarios.com/sur/caribe/embera/Karagabi.html>

Karagabi fue el fundador de la sociedad ěbëra. Había recibido todo el poder y la sabiduría de *Dachizese*, el ser primordial y llegó a prevalecer sobre él. Creó a los hombres, el sol (*Humantahú*) y la luna (*Gedeco*), las estrellas, trajo al mundo humano el maíz y el chontaduro desde los niveles más altos



del universo, y en general estableció la composición, el número y comportamiento de todos los elementos de la naturaleza. Dio a cada cosa su nombre, estableció las leyes y el respeto a la vida humana, dando un orden al mundo de los hombres. Le faltaba el agua, que conseguiría al derribar el *árbol de Jenené*:

El árbol de Jenené. Relato sobre el origen del agua

Karagabi fue el creador del hombre y de todo cuanto existe, menos del agua. Sabiendo la importancia que tenía el agua para su pueblo, le pidió a su padre que le enseñara a conseguir el agua. Su padre le dio una varita que, al golpearla contra dos piedras, por la mitad salía un hilito de agua. No obstante, su padre le advirtió que no la derrochara pues era escasa y debía alcanzar para todos. Entonces *Karagabi* le transmitió a los *ëbëra* que todos los días fueran a recoger el agua, muy de mañanita, que él estaría allí repartiéndola. Y así fue. Los *ëbëra* iban y hacían cola con un recipiente. Y así fue por mucho tiempo. *Karagabi* no podía darles más de lo que brotaba de las dos piedras.

Así sucedían las cosas hasta que un día vieron aparecer a un indio que nadie había visto antes, trayendo agua y pescado en abundancia. La gente *ëbëra* estaba sorprendida. Entonces se fueron dónde estaba *Karagabi* y le dijeron:

Usted es nuestro padre y creador. Usted debe saber de dónde se saca tanta agua.

Karagabi ante el alboroto de la gente y temiendo una rebelión les dijo:

“Tengan paciencia, voy a averiguar”.

“*Karagabi* siguió al indio que se dirigía al cerro Kugurú-"Tres Morros", donde nace el río Sinú-. Allí, el indio abrió una puerta en una roca. Antes de que se cerrara *Karagabi* se convirtió en colibrí y entró. Vio una laguna inmensa donde había peces de todos los colores y tamaños. Cuando el indio sacó una vara para pescar, *Karagabi* que quería investigar hasta el final, se convirtió en pez y mordió el anzuelo. El indio sacó el pez y lo golpeó hasta



que se quedó quieto, luego lo llevó a su casa para ahumarlo. Cuando el pescado sintió el calor comenzó a brincar, ahí el indio se dio cuenta que se trataba de Karagabi que estaba jugando con él y salió corriendo del susto”

Karagabi se convirtió en tigre y lo alcanzó para preguntarle:

“¿De dónde sale tanta agua y tanto pescado?”

El indio dijo que no sabía. Cuatro veces repitió la pregunta obteniendo la misma respuesta, entonces dijo:

“Te voy a preguntar una sola vez: ¿me das el agua y el pescado que necesito para mi gente?”

El indio respondió otra vez que no. Entonces Karagabi preguntó:

“¿Por qué mezquinas el agua, no te das cuenta que es un bien que hay que compartir?”

El indio se hizo el desentendido, Karagabi —perdiendo la paciencia— intimó:

“Te voy a dar una última oportunidad para que respondas ¿me das el agua?”.

Ante la nueva negativa, Karagabi lo tomó del pecho y le dijo:

“Como eres mezquino te convertirás en jenzerá —hormiga—”

Es por eso que desde entonces las hormigas no pueden tomar agua y tienen que cargarla en gotas sobre el pico. El pueblo ëbëra quedó contento con el castigo y fueron con Karagabi a la laguna. Cuando llegaron no encontraron nada, todo se había transformado en una selva espesa. En vez de la laguna había un inmenso árbol que llegaba hasta cielo y oscurecía todo: el Jenené.

Karagabi se dio cuenta que jenzerá tenía mucho poder y también quería jugar con él, convirtiendo a la laguna en un Jenené. Reunió a toda su gente y les preguntó:

“¿Qué podemos hacer para derribar este Jenené?”

A lo cual la gente respondió:

“No sabemos, no podemos decidir”.

Karagabi convocó a todos, ordenando que cada una trajera un hacha de piedra. Comenzaron a intentar derribar al Jenené, pero su tallo era muy duro



y las hachas rebotaban. Karagabi mando hacer hachas muy finas, así lograron abrirle un corte, como ya entraba la noche, se decidió suspender el trabajo para reanudarlo al día siguiente. Cuando volvieron la abertura se había cerrado:

“Esto no puede ser” dijo Karagabi, *“empecemos de nuevo”*. Al otro día cuando volvieron el árbol se había cerrado de nuevo. Y así sucedió durante varios días.

Karagabi llamó a los mejores guerreros y ordenó montar guardia durante la noche. Así se dieron cuenta que *bocorró* (sapo) le avisaba a *jenzerá* de lo que estaba haciendo *Karagabi* y su gente y venía a sanar al *Jenené*. Karagabi furioso lo aplastó con el pie y le dijo:

“De ahora en adelante tu tendrás que cuidar el agua”. Es por eso que el sapo vive a la orilla de los ríos y lagunas y como quedó aplastado ya no puede caminar como antes, sino brincar.

Karagabi escogió a los hombres más fuertes para trabajar día y noche, custodiados por guerreros para que *jenzerá* no pudiera tapar el corte. *Jenzerá* logro subir por las ramas de otro árbol y colocar una varilla de piedra en el corazón de *Jenené* para que éste no cayera. Así pudo entrar al corazón del *Jenené* que comenzó a ladearse, pero no caía, *jenzerá* lo había amarrado con un bejuco a otros árboles.

Karagabi llamó a la familia de los micos, que antes eran gente emberá. Encomendó a *zsrúa* —mono cotudo o berreador— que subiera al árbol y mirara que pasaba. El mico subió un trecho y volvió, entonces *Karagabi* sentenció:

“Ustedes los zsrúa serán siempre así, perezosos”.

Después llamó a *yerré* —mico negro—, este subió, pero no pudo llegar a la cima al entretenerse en el camino. Karagabi decretó:

“Ustedes los yerré serán siempre así, juguetones y distraídos”.

Luego le tocó el turno a *mizurrá* —mono machín o mico cariblanco—. Pero este subió solo unos metros y se asustó. Karagabi dijo:

“Ustedes los mizurrá serán siempre así, miedosos”.



Llamó entonces a *u'nra* —marteja—, pero esta tampoco pudo. En fin, muchos animales de la familia de los micos fracasaron en el intento.

Fue la ardilla quien pudo cortar el bejuco, pero el árbol tampoco cayó, pues *jenzerá* —entretanto— lo había amarrado con otro bejuco más arriba.

Karagabi llamó entonces a *chidima* —mono piel rojo— quien solicitó realizar una prueba antes de cortar el bejuco, consistía en tirar una fruta desde lo alto del árbol y llegar al suelo antes que ella y repetirla cuatro veces. Pasada la prueba con éxito, pidió un gran machete. Ya en lo más alto del árbol, *chidima* gritó que todos debían refugiarse en lo alto de la montaña. Cuando estuvieron cubiertos, *Karagabi* dio la orden de cortar el bejuco.

Cuando el árbol comenzó a caer se despejó el cielo y se oyó un gran estruendo. El agua comenzó a brotar por todas las partes del árbol. Las ramas de Jenené cayeron sobre la montaña. Y el tronco y la raíz cayeron lejos. Donde estaban las raíces se formó el mar.

El tronco se convirtió en el río *Keradó* —Sinú—. Las ramas más gruesas se convirtieron en los ríos *Iwagadó* —Verde— y *Kuranzadó* —Esmeralda—, las más delgadas en los ríos Manso y *Kiparadó* —Cruz Grande—. *Jenené* tenía unas flores muy grandes y redondas. Todas estaban cargadas de agua. Al caer el árbol se abrieron formando inmensas *Evazozoabañia* —ciénagas—, como la grande de Lorica, la de Betancí, y otras más pequeñas.

Los *ēbēra* quedaron maravillados. *Karagabi* dijo: “*Esto ha sido fruto del esfuerzo de todos los ēbēra y debe conservarse así para siempre. Yo estaré vigilando para que esto se cumpla. ¡El ēbēra que no cumpla este mandato será castigado!*”. A continuación, escogió a los mejores hombres más de su pueblo y los convirtió en *zhaberara* —guardianes de las lagunas y ciénagas—. Ellos recibieron el encargo de cuidar las ciénagas y ríos y garantizar que estén allí para beneficio de todos. Así fue que llegó el agua a todas partes y se llenaron los ríos, lagunas y ciénagas de peces. (Recuperado de <https://pueblosoriginarios.com/sur/caribe/embera/Karagabi.html>).



Ninburua mu druauru (Historia de mi territorio)

Relato sobre mi comunidad

El territorio de Chontaduro, históricamente, en esta región no vivía ninguna etnia de los pueblos ãbãra eyábida, por tanto no se llamaba comunidad. Pero resulta y sucede que vivían otras familias que se llamaban karrauta, cuentan que ellos eran personas de estatura alta y piel morena, pero no eran afrocolombianos, estos indígenas eran dueños de oro y gran orfebrería. Ellos como eran nativos de esta región, no conocían otros habitantes de Latino América por eso otros habitantes los consideraban como caníbales, es decir ellos no hablaban ãbãra, eran de otros pueblos.

Los ãbãra karrauta vivían en la orilla del río y cuando ellos desaparecieron del territorio, el río denominado Karrauta, por los occidentales, y otras quebradas, que quedaban cercanas, lo denominaron Chontaduro; porque había mucho palo de chontaduro y pescado.

La población indígena que habita este territorio actualmente son ãbãra eyábida y la historia cuenta que estos indígenas fueron llegando por los lados de Medellín; según dicen esta es la ruta y el recorrido de llegada de dichos indígenas, dicen que hicieron la siguientes transiciones: de Santa Fe de Antioquia a Cañas Gordas y de Cañas Gordas las poblaciones se dispersaron; los de apellido Domicó se fueron para Urabá, los de apellido Sinigüí y Bailarín se fueron para Llano Río Verde del municipio de Frontino y luego de allí, algunas familias caminaron para Murrí, porque los españoles los perseguían y les despojaban del territorio. Obviamente, los colonos les quitaban la tierra de mala forma, los engañaban por cualquier peso o si no los asesinaban.

Pero también los indígenas eyábida anteriormente como eran nómadas, ellos de su propia voluntad se iban en busca de recolección de alimentos.



Los primeros pobladores de la comunidad de Chontaduro fueron: Arrecio Sinigüí y su esposa Chiridau; Manuel Sinigüí y su esposa Bayadau y Ortelios Sinigüí. Estas familias fueron llegado de la vereda de Río Verde hacia la quebrada Poro Rodó (quebrada mojarra) territorio de Chontaduro (gengado).

De esa forma ellos fueron formando las familias de ese territorio, pero no conocían que era la palabra Organización, aunque ellos, controlaban sus familias con la ley mayor, la ley de origen, vivían juntos, trabajaban casaban y pescaban.

En 1980 llegó un señor Jacinto Lana, que era un indígena del departamento de Córdoba, que decía que él era mandado de la OIA, hablaba de la Organización, unos le prestaban atención, otros no; pero él los convenció y se organizó en comunidad, hablaba de derechos indígenas, que nosotros como pueblo teníamos derecho a territorio, salud educación, porque en ese tiempo ellos poseían un pedazo de tierra.

La comunidad se formó por medio de una reunión, luego se hacían encuentros para exigir al gobierno los derechos; a tener gobernadores porque ya había gobernadores en cada comunidad. En 1986 fue la primera Minga en el municipio de Santa Fe de Antioquia, (Relato del sabio Amando Sinigüí, 2014, comunidad de Chontaduro).

Cuenta la docente Angélica Sinigüí que la lucha fue muy dura, pero ellos pudieron resistir ocho días; la policía los amenazaba o los dejaba encerrados en un aula de una iglesia, mientras eso los líderes se reunían en un diálogo con el estado. (2017, comunidad de Chontaduro).

Mapa 1.

Municipio de Frontino





Fuente: Alcaldía municipal de Frontino.

Drude kani nenbia buta (Descripción de los recursos naturales)

El territorio es rico en agua, bosques, plantas y en animales. Los sabios tradicionales se encuentran de toda clase de plantas medicinales para distintos tipos de rituales; dicen que como existen plantas medicinales para curar, también existen plantas malas para hacer daño a otras personas. Cada planta tiene su nombre, por ejemplo: *dama chidua*, *burupua tau*, *toewbaita*, *jaibana baita*, *auduaebaita*, *añaquita*, *querata aunguachidua* y *cubamiachidua*; así, cada planta tiene su nombre su significado y su historia. Quienes reconocen todas estas plantas son los médicos tradicionales y los sabios expertos en las plantas.

Igualmente, con los animales se pueden curar los enfermos, por ejemplo con la piel de la culebra, o dañar a las personas. Los animales también nos alimentan.

Druadebema eberara (Población de la comunidad)



La comunidad de Chontaduro Alto, en la cual vivimos más o menos 256 personas, 55 familias y hay 34 casas, está ubicada en el Resguardo de Chaquenodá-municipio de Frontino; el cual tiene una extensión de 16.349.375 hectáreas. La Comunidad fue fundada en 1984 en cabeza de la docente Angélica Sinigüí y tres líderes indígenas: Benigno Sinigüí, Jesús Amando Sinigüí y Remigio Bailarín.

Cuenta la profesora Angélica Sinigüí que la lucha fue muy dura contra el gobierno, para poder lograr el Resguardo y que las comunidades pudieran tener territorio para trabajar y vivir con la familia; o sea, que les dieran el territorio. Fue la lucha de dichos líderes, la que permitió que nos dejaran las huellas para que los que vienen atrás tengan ese mismo ejemplo, amando la tierra y luchando por la defensa de la madre tierra.

Pero hay un problema en la actualidad, que los jóvenes no la cuidan, tienen otros intereses como el dinero fácil, como lo que están haciendo en la explotación de la minería; porque las normas que los líderes manejaban cuando estaban vivos eran claras y se cumplían. Luego del fallecimiento de uno de los dirigentes máximo, desde ese preciso momento se desunieron los líderes y las familias. Esta es una zona de altas limitaciones para la agricultura, dadas sus condiciones biofísicas, caracterizadas por altas pendientes, alta precipitación, suelos de naturaleza ácida y baja fertilidad. A esto se suma que muchas de las áreas que fueron objeto de titulación eran antiguos potreros, tierras que fueron sobreexplotadas y que son prácticamente improductivas y esto implica altos costos el adecuarlas.

A esta zona se accede por una vía terciaria en malas condiciones a la que solamente se llega hasta el caserío de La Blanquita; el acceso directo a las comunidades son caminos de herradura, en jornadas que pueden cubrir entre cuatro y veinticuatro horas. Su organización política se basa en los locales quienes conforman el Cabildo mayor y hacen parte de la Asociación de cabildos indígenas de la Organización indígena de Antioquia (OIA).



Su economía está sustentada en el cultivo del maíz, seguido por el plátano. Del maíz extraen la harina que llaman “Pucurá” que es para la preparación inmediata con agua. También se vive de la cacería con cerbatana, trampas y el apoyo de los perros. La pesca la realizan con anzuelo. Esta labor la desarrollan los hombres, mientras las mujeres se dedican al cuidado del hogar, la huerta casera y cría de especies menores. También se hace minería por barequeo.

Jesús Amando Sinigüí, quien tiene más o menos sesenta y seis años, es un gran conocedor de las plantas ancestrales. Es un gran líder y conocedor de las historias de origen. Fue el primer gobernador de la comunidad de Chontaduro, después de que ayudó a fundar la comunidad sigue siendo el guiador de los nietos, dando el ejemplo de cómo se puede fortalecer una comunidad, una cultura con sus costumbres. En cada asamblea comunitaria ha manifestado que los jóvenes de hoy cada día están desconociendo la cultura; según él es grande la preocupación por la cual debemos de fortalecer y resguardar la cultura y tradiciones ancestrales; los niños no están obedeciendo a los padres, sino que ellos son los que regañan a los padres, que él no concia esto antes; pues a él lo criaron los abuelos, pero esa educación era que desde la casa los padres educaban a sus hijos sobre cómo se tenían que comportar con otras familias. Frente a la comida nos relató lo siguiente:

La comida no era lo que hoy se come, todo eran los alimento que se conseguían en el territorio, no se compraba nada en el pueblo, todo lo proveía nuestra madre tierra; había en el monte el plátano, el maíz, otros cultivaba en la tierra y la carne era del cerdo, de gallina; también era carne de monte. Para vivir de esta forma, desde muy niños éramos preparados en la comunidad para estas labores.

Hacer los baños de plantas medicinales desde muy niños es uno de los rituales más importantes para los niños, esto los fortalece y ayuda mucho; pero los padres de hoy ya no se preocupan por preparar a sus hijos en la cultura ancestral y ahí es donde se pierden las costumbres: los hijos crecen sin el amor por la madre tierra, sin una conciencia de cuidado por ella y sin



un acompañamiento sobre las raíces de nuestros ancestros y las costumbres como, por ejemplo: bañarse con plantas a las tres de la mañana en tiempo de luna o tiempo normal, los jóvenes no se bañan con plantas medicinales ni hacen nēpoa.

De esa manera ha cambiado todo, los jóvenes se han vuelto perezoso para trabajar y nunca piensan en colectividad y muchos menos en cuidar la madre tierra; porque trabajan en la minería sin pensar en lo importante, lo que tiene la Madre Tierra y nos brinda. La enseñanza de mis abuelos era toda diferente, los ejemplos y la sabiduría que me dieron desde la casa, eso era la pedagogía de mis ancestros. (2018, comunidad de Chontaduro).

Dayi ēbērara karede ijaduanuta (La espiritualidad)

Algunas familias se criaron en el catolicismo, pero la mayoría de las familias creen en la espiritualidad propia y no bautizan los/as niños/as; sino que van a un ritual que hace el jaibaná, para que haga la sanación espiritualmente y que siempre lo proteja. Aunque hay familias que son celosas o mal entendidas y aunque hay varios jaibanás, algunos de ellos creen o prestan servicios solo a algunas familias y no trabajan en conjunto. Pero, gracias a la socialización de mi semilla y la de mi compañero, al sol de hoy pudimos lograr que algunos sabios se unificaran para hacer los trabajos de sanación de la comunidad en conjunto.

Sitios sagrados importantes para la comunidad:

- . Cascada de la quebrada Chontaduro.
 - . Cementerio.
 - . Aguada donde permanecen los guardianes de los mayores para la protección de la comunidad, o donde se conservan los espíritus malos.
- Charco del río Carauta.



- . Lago del Palmar.
- . Agua salada.

Reconocimiento a los y las mayores líderes y su conformación en el territorio

La creación del gobierno propio fue a partir de la Ley 1890, Decreto 1088. El cabildo está conformado de la siguiente manera:

- . Gobernador local.
- . Secretario.
- . Tesorero.
- . Fiscal.
- . Guardia mayor y menor.

Los nombramientos se dan cada cuatro años, por medio de una asamblea general de toda la comunidad. Para ser gobernador se debe tener un perfil de ser líder para poder llevar y guiar la comunidad. Así la comunidad tiene su propia ley para su control social.

Chirincha bia tiajuniabemaita (Plan de vida)

Muakuangaita (Misión)

- . Concientizar a niños, niñas, jóvenes y adultos sobre las prácticas ancestrales.
- . Organizar la comunidad y familias con buenas siembras.



. Descentralizarse de la educación colonial, que pueda ser una educación que ayude a defender lo propio. La educación cada día crece: en el momento hay cuarenta estudiantes y dos docentes que trabajan en la casa del saber.

. La práctica espiritual desde la familia; porque todavía existe la practica desde lo ancestral y las historias están vivas en el conocimiento y las memorias que permanecen en cada uno de los sabios que transmiten sus saberes de forma oral.

. La conservación de la cultura y la salvaguarda de las tradiciones para los nietos y las nietas, para que ellos/as también puedan tener esos conocimientos importantes para no olvidar los recuerdos que están en el territorio.

. Los cultivos y la siembra para la alimentación propia de las familias.

Mua sawua akuita (Visión)

Que en la comunidad de Chontaduro se pueda evidenciar el fortalecimiento de los valores ancestrales y de igual manera se pueda solucionar de manera definitiva los problemas del alcoholismo y drogadicción, que tanto afectan a nuestra comunidad, siendo esto la base para la buena convivencia en los hogares, familias y comunidad en general.

Figura 1.



Familia ancestral



Fuente: dibujo realizado por los sabios.

Dally mia kai (Unificación de la pareja)

Por medio del diálogo con el sabio y la sabia, me di de cuenta cómo vivía antiguamente la familia en unidad y por qué la pareja duraba mucho tiempo. La respuesta fue la siguiente: los padres llegaban a un acuerdo para que sus hijos/as: la mujer y el hombre se unieran y formaran un hogar que perdurara y estuvieran juntos hasta que los hijos crecieran, con esto quiero decir que hasta que la muerte los separara.

Como muestra la Figura 1., la familia vivía unida, en la casa habitaban el esposo la esposa e hijos/as valorándose unos a otros; era un matrimonio que al unirse era armonizado por los/as mayores y sabios/as, por medio de la planta medicinal. Con un ritual se hacía la ceremonia para la resistencia y durabilidad de la convivencia en pareja, amarse, querer a sus hijos/as y criarlos hasta que fueran grandes.



No existía machismo, maltrato ni infidelidad, tampoco se vivía el abandono de los/as hijos/as. Creo que la relación interpersonal de hombres y mujeres está determinada por su cosmovisión manifestada en la historia de origen, prácticas y tradiciones que nos enseñan y orientan a los hombres y las mujeres a respetarnos y tratarnos amorosamente, de generación en generación.

Figura 2.

Pareja actual



Fuente: dibujo realizado por niñas y niños de la escuela.

La familia y la pareja de la actualidad, la mayoría no tienen vivienda, les gusta más la diversión que trabajar, no importa que sus hijos/as estén sufriendo y abandonan a sus hijos/as por conseguir otra mujer u otro hombre. El sabio Armando Sinigüí, dice:



los de ahora se han descuidado mucho por sus hijos, no creen en la práctica de los baños y la toma de la plantas, como hacían antes; por esa razón a los jóvenes no les importa nada, son como que no tuvieran los sentidos de pertenencia por sus familias. No se presentan a trabajar la tierra en cultivos, sino que viven en la minería: de esta manera la madre tierra está enferma. Si una persona cultiva maíz, la cosecha casi no da buen fruto o, a veces, la misma familia roba al que tiene. Los viejos decían que el que no tenga ñepoa sale perezoso, ladrón, vicioso, mujeriego, bravo, etc. por esto las personas de ahora están si como están. (2015, comunidad de Chontaduro).

Ēb̄rara de (Vivienda)

La vivienda tradicional *ēb̄ra* está hecha de madera y el techo es de paja con la que se trabaja el tejido de canastos y esteras en la comunidad; está fabricada sobre el suelo, es decir levantada por cuatro maderos finos llamados: *meme oiko*; se arma en espiral y sobre ellos se construye como tejiendo el piso, es un solo salón grande donde se ubica toda la familia, sin electricidad, el baño es la quebrada; actualmente se están construyendo casas en material en algunas comunidades. En las comunidades más retiradas todavía se conserva la vivienda tradicional, la cual tiene la historia, el sentido y la esencia para la cultura *ēb̄ra* y nuestro territorio. Decimos que la casa es donde aprendemos a soñar con un significado inmediato de los sitios sagrados; que desde este lugar nos comunicamos con los seres que nos rodean, para fortalecer los conocimientos de lo ancestral.

Foto 9.



Casa tradicional ěběra



Fuente: propia de la estudiante.

Oita ninduru sakera eda (Fauna y flora)

En Colombia existe una entidad llamada Parques Nacionales. Esta institución está para proteger la riqueza natural de algunos lugares del país, a través de la norma que establece el gobierno nacional y de esta manera ellos hablan del patrimonio del país, por que conservan el agua, el bosque, los animales y las plantas medicinales que puede ver dentro de su mapa de conservación.

El asunto de la fauna y flora en la cosmovisión de los pueblos originario, no se encuentra diferenciado; es decir, los animales ancestrales no es que vivan separados del agua, el bosque y las plantas medicinales: los dos se interrelacionan para sobrevivir en el territorio; incluso nosotros los seres humanos también hacemos parte de ellos, porque necesitamos aprender y alimentarnos de ellos. Así que el concepto de “Fauna”, los pueblos originarios lo entendemos como personajes ancestrales; porque cuentan que históricamente los animales que vivían en la montaña fueron abuelo y abuela de nosotros; lo que pasa es que con el cambio climático y los siglo nos hemos desligado de ellos y del conocimiento, hemos perdido el interés por el cuidado de la madre tierra y la naturaleza nos llama a gritos pidiendo ayuda.



Los árboles y las plantas que existen en el territorio son maderables, frutales y árboles sagrados que se utilizan para los rituales, como por ejemplo: *kipara*, *mojou kanyi*, *parara*, *uruchira*, etc., estos los conservamos: si no hubieran, los médicos tradicionales no podrían hacer sus trabajos ceremoniales. Históricamente en el territorio había mucho chontaduro y como espíritu de chontaduro él tenía el poder de proteger las matas de chontaduro, que es el mejor alimento para la sociedad indígena. Sin embargo, el pueblo no cuidó su fruto, no sembró más el árbol, dejó de cosecharlo y este se acabó.

La importancia de membure

Membure es un animal (sapo) importante para el pueblo *ēbēra*, porque lo utilizan para la ceremonia del *nēpoa* de los bebés y niños/as, el cual se hace para que resistan la vida y para resguardarlos en algunas situaciones difíciles, dolores y desobediencias a sus padres, madres y pueblo. ¿Por qué desaparece? Estos animales hacen sus hogares cerca de las orillas de los ríos y al indígena ir a banquear para trabajar la minería, los animales se han visto desplazados y ya no se encuentran en abundancia como lo había antiguamente; esto es consecuencia de las mismas personas del territorio, al empezar a explotar la minería, barequear con bateas, motores y dragas. La historia de origen del *membure* dice así:

Había una vez en la tierra los hijos del dios Karagabi quienes se reunían de vez en cuando y entre ellos resaltaba uno de ellos: membure, este era especial y no le gustaba reír; pero él era muy inteligente y sabio, obedecía a su padre en todo, tenía el don de predecir lo que iba a pasar antes que ocurriera. Cierta día esas personas se convirtieron en animales, el membure se convertido en un sapo grande; el dios Karagabi le dio a cada uno de ellos una función muy diferente: el membure quedó viviendo en la tierra y



escucha todos los sonidos de la naturaleza, para anticiparse a los malos acontecimientos. (Relato Blanca Ligia Bailarín Sinigüí).

Baña (Aguas)

El agua es muy suficiente en nuestro territorio, es agua dulce que la población y los animales disfrutan, por eso cuidamos de los bosques que están cerca de las quebradas y los ríos; donde hay cascadas tenemos los sitios sagrados que los médicos tradicionales utilizan para la sanación en los rituales y también guardan los espíritus buenos y no buenos.

Las familias *ēbēra* siempre deben tener su propia quebrada o río para poder construir su vivienda y tener una vida digna. Para nosotros el agua es sagrada y sanadora es la que nos sostiene y alimenta y la consideramos nuestra propia sangre o abuelo. En la cultura *eyábida*, dice el mayor Amando Sinigüí, lo que pasa es que ya no nos preguntamos, ni recordamos agradecer a todo lo que nos rodea.

Dayi zezonara un tubemara (Astros y tiempo)

Los astros y el tiempo para los *ēbēra* de Chontaduro son muy importantes, pues son los grandes pedagogos y pedagogas: los abuelos y las abuelas para realizar actividades importantes, las hacen en tiempo de luna llena, que está muy relacionado con el cuerpo. Por ellos sobrevivimos, por tanto cuidamos y valoramos a aquellos hermanos que están en el cosmos. Cada uno tiene historias significativas.

Ena urabu (Clima)



En la comunidad indígena de Chontaduro Alto, el clima es cálido, zona tropical y se caracteriza por dos estaciones: invierno y verano; la mitad del año es verano y la otra mitad del año es invierno. En el tiempo de invierno la gente siembra maíz o plátano; todo el trabajo de siembra se realiza es de acuerdo a las fases de la luna, por lo que se hace en tiempo de menguante para que dé buen fruto y duren los alimentos.

Neuebary ebary (Calendario de cosechas)

Para los occidentales el calendario tiene doce meses; pero para los sabios conocedores, solo son dos tiempos: el verano y el invierno. El tiempo de invierno se utiliza para sembrar plátano y maíz; el tiempo de verano es para buscar alimento del monte y de río, para actividades como la pesca y caza. Ahora no se caza, ni se pesca; ya que se come arroz u otras cosas que se compran en la ciudad.

Yiko (Alimentación)

La alimentación en el territorio es principalmente a base de: plátano, maíz, yuca y caña que se siembran en la comunidad; además se tienen crías de: cerdo, gallina, vacas y algunos tienen tanques con peces. Las mujeres saben preparar alimentos y comidas típicas que desde las abuelas aprendieron: El balderrama, arepas de plátano, el envuelto de *neka*, la sopa de plátano con carne, la mazamorra, *jama* que es una colada de maíz fermentada, plátano asado con pescado, sopa de la palma de maíz, entre otros.

Waju (Vestuario)



Las mujeres aun conservamos nuestros trajes como las blusas y las parumas; nosotras tenemos esa esencia y orgullo de ser mujer indígena, porque el traje tiene sus historias que están muy relacionadas con la tierra y los animales. Antes de llegar los españoles todos vestían de *andea* y se pintaban de *chipara* (jagua), en las partes del cuerpo que no cubría el *andea*. Después de la llegada de los españoles se conoció la ropa, porque los españoles nos obligaron a que nos vistiéramos. Pero las mujeres guardamos la historia, que es la que hoy día expresamos en los adornos con tiras y cintas, con las que bordamos nuestro vestido tradicional actual.

Ēbĕra bedea (Lengua materna)

Todas las personas de la comunidad son hablantes de la lengua materna o *ĕbĕra bedea*; pero cuando los jóvenes van a los colegios de los pueblos de los *chilapos* (blancos), aprenden otras cosas que está llevando a alejarse de su propia cultura. Se están olvidando de la lengua materna, que es parte integral de nuestra verdadera identidad, de lo que nos hace diferentes de los demás pueblos. Es por esto que cuidar y preservar la lengua materna es tan importante para nosotros: ya están tomando medidas desde las familias y comunidad en general para proteger este legado que es la esencia de la vida *ĕbĕra*.



Capítulo 3.

Ne ta unumu

(El camino de mi semilla)

En este capítulo retomo la metodología que trabajé en la construcción y realización de mi semilla en compañía de niñas/os, jóvenes, madres, padres, autoridades, docentes y sabios/as de la comunidad; metodología que centré en la tradición oral y en el escuchar a los/as sabios/as y los ancestros, quienes de generación en generación han pasado sus conocimientos voz a voz.

Yibedea chidua bibabibari (Tema)

Plantas medicinales.

Sawa bidia wa (Pregunta de la investigación)

¿Cuáles son los usos que se le dan a la planta medicinal *ērakā* entre los *ēbera eyábida* de Chontaduro-Frontino?

¿Karea bigape nau ne tara? (¿Por qué es importante esta semilla?)

Puedo decir que es de suma importancia esta semilla porque, como he venido mencionando, el problema del alcoholismo y la drogadicción, en general, en la comunidad de Chontaduro está deteriorando la armonía de las familias. Sabemos que este problema tiene distintos orígenes y cómo los diferentes comportamientos y actitudes están directamente relacionadas con el consumo



inconsciente del alcohol y otras drogas que se refleja, en especial, en adolescentes y jóvenes. Los factores específicos que tienen una influencia directa en el consumo de alcohol son: los/as hijos/as tienen exposición al alcohol en una fase prenatal, el consumo por parte de los padres y las madres, la aprobación de los/as adultos/as del uso del alcohol y la ruptura con las prácticas tradicionales de sanación: consumo de plantas, baños, ceremonias, rituales, comidas, etc.

En otras palabras, se da una falta de respeto por la propia tierra, sus raíces y cultura; así como la no participación en la vida de la colectividad expresada en: asambleas comunitarias, reuniones y la obediencia a los/as mayores. Cuentan los abuelos que anteriormente no se conocía el licor, como el aguardiente, el ron o tragos occidentales; solo se preparaba chichas de: maíz, plátano y caña. En la actualidad los *kapuria* (no indígenas), lo venden cerca de la comunidad y los *ēbēra* han aprendido a tomarlo sin medida: el licor no es fácil de controlar y trae muchas consecuencias. Además, he podido observar que después de caer en estas adicciones es muy difícil dejarlas: ya se ha llamado a asambleas, se han dado consejos y ni con *cepo* (espacio de castigo), se ha podido ver mejoramiento en los comportamientos de quienes consumen drogas.

Foto 10.

Castigados en el cepo



Fuente: propia de la estudiante.



Por esta razón la comunidad de Chontaduro decidió conocer más sobre la planta *ẽrakã* y sus usos; los cuales son fundamentales para minimizar el problema de la adicción a las drogas y; así; ejercer un control y prevención del alcoholismo. La propuesta es que desde la misma familia se puedan implementar los procesos de sanación y tratamiento con esta planta, como estrategia para evitar el consumo de estas sustancias que perjudican tanto a la comunidad. Además, este tipo de medicina nos vincula más a nuestra madre tierra y a nuestras tradiciones, dando como resultado el vivir mejor y en armonía con el cosmos y la naturaleza.

Por consiguiente, con esta semilla se esperaba:

Objetivos

Objetivo general

Fortalecer los usos que se le dan a la planta medicinal *ẽrakã* entre los *ẽbera eyábida* de Chontaduro-Frontino y sus beneficios en los procesos de formación de las nuevas generaciones.

Objetivos específicos

- . Describir los usos medicinales de la planta *ẽrakã*.
- . Identificar los beneficios que el uso de la planta *ẽrakã* genera en los procesos de formación de las niñas, los niños y jóvenes de la comunidad.

Nau u zawa dayi ne jaradiatakabata anba jarayia (La relación de mi semilla con lo educativo-pedagógico)



Ser pedagoga o ser pedagogo, no es solo enseñar desde los conocimientos que las personas adquieren en los planteles educativos como en la escuela, los colegios o las universidades. Eso son conocimientos aprendidos de otras culturas que hay que aprenderlos claro y no dejan de ser importantes, pero para nosotros como pueblo indígena *ēbēra* no es suficiente. Yo como pedagoga de un plantel educativo indígena debo implementar la educación propia que significa que debo implementar y transmitir la sabiduría de mi cultura a los/as niños/as retomando las raíces ancestrales, inculcándoles los saberes de nuestros/as sabios/as y enseñando a preservar y respetar a nuestra madre tierra como un todo de nuestro universo *ēbēra*.

Yo estoy enseñando a los/as niños/as desde mi conocimiento, los saberes que yo tengo desde la madre tierra, los territorios, la historia del origen de los saberes ancestrales; por eso tengo que ser investigadora, conversando con los/as mayores y poder transmitir esos conocimientos a los/as jóvenes, niños y niñas de la escuela y la comunidad. La pedagogía para mí no es solo dictar clase y teoría en un salón; para mí va más allá: es conocer e implementar en la práctica, enseñar a los/as niños/as a través del ejemplo; a mí me enseñaron valores como: respeto, amor, solidaridad, paz, etc. pero eso a mí no me bastó para la vida, tuve que aplicar otras cosas en mi vida diaria.

Ahora estoy enseñándoles sobre las plantas medicinales para potenciar su espiritualidad, para que sean personas éticas; pues en las escuelas se aprenden los valores, pero no se enseña a aplicarlos a nuestras vidas, a saber respetar, valorar, ser solidarios y honestos; solo son palabras sin ningún aporte real a la vida diaria, porque las personas no están preparadas desde la sangre, desde su mentalidad, es muy fácil que las personas apliquen lo que aprendieron por medio de una educación que está basada solo en teoría y guiada por medio de consejos, nada más.

Desde la educación propia, los/as niños/as se están preparando, no solo desde la escritura, sino desde lo espiritual, intelectual, emocional, físico y comportamental con la sociedad. Para mí eso es pedagogía: es llevar a la práctica desde el territorio, conocer el territorio, su historia su origen, saber quiénes son y quiénes somos, de dónde venimos y para dónde vamos. Conocer bien la propia



cultura, la historia de la comunidad: cuántas quebradas tiene el territorio, qué plantas importantes tiene, qué clase de animales hay. La pedagogía consiste en saber de los rituales de protección como el *nēpoa* que tiene que ver mucho con el tiempo, con las fases de la luna, pues desde el vientre se nos cuida.

Muchos docentes dicen: necesito cartillas para enseñar, si no hay cartilla, si no hay libros yo no tengo de donde enseñar; pero nos hemos dado de cuenta que debemos aprender a leer y utilizar la riqueza que hay dentro del territorio, hay cantidad de material que podemos utilizar para enseñar en la escuela: en nuestro territorio están los materiales, pero nosotros como pedagogos/as debemos saber cómo planear y enseñar con lo que la madre naturaleza nos da.

También he entendido que por mucho que las personas tengan formación académica, eso no equivale a que hayan logrado la armonía que se requiere para convivir con los demás en sociedad, como pueblo indígena. Por esto, aunque los pueblos indígenas tenemos prácticas ancestrales de acuerdo a nuestras culturas, usos y costumbres, hay familias indígenas que se han distanciado y no creen en las plantas medicinales, porque vienen adoptando distintas religiones, como la católica o evangélica, que imponen lo occidental a lo propio.

Zawua nekaba bu druade (¿Cómo se aprende en mi comunidad?)

Teniendo en cuenta que en el diálogo intercultural que transitamos en la formación de la Licenciatura, las formas propias de aprender y saber son fundamentales para comprender lo que se construye; a continuación relato cómo se aprende en mi comunidad, para que esas formas propias sean consideradas parte del camino que recorrí, al lado de las metodologías propias de la ciencia occidental que adopté para la realización de mi práctica pedagógica y construcción de mi semilla o investigación.



En mi comunidad se aprende través de las acciones que realizamos a diario, siempre partiendo de la naturaleza y el entorno, los ríos, la siembra, el trepar (subir arboles), el cazar animales, la pesca, los juegos tradicionales, la unidad familiar; y otras actividades como: el combite guambi, los rituales en *jaide* (sitios sagrados), el tejer artesanía y la alfarería, entre otras. Nuestras enseñanzas o prácticas son parte de las costumbres de nuestro territorio, es cultura no solo desde lo pedagógico sino desde lo ancestral, es la comunicación con la madre y el respeto por lo sagrado.

Foto 11.

Elementos listos para el ritual con el jaibaná



Fuente: propia de la estudiante.

La cascada es un *jaide* (sitio sagrado), donde los mayores enseñan a sus hijos a respetar y a valorar desde la cosmovisión propia que nuestros ancestros pudieron aprender, por medio de la relación con la madre tierra. Según los sabios Amando Sinigüí, José Miguel Domicó y Teresa Jumí, la casa de aprendizaje primera es el vientre, porque los/as niños/as aprenden desde que están allí de su mamá y de rituales que reciben como el *nēpoa*: ceremonia que si no es recibida por el bebé en el embarazo de su madre, nace con problema como ser: perezoso, rabioso, desobediente, mujeriego, irrespetuoso, incomprensible o ignorante.



Foto 12.

Cascada de agua: lugar sagrado para los ãbãra



Fuente: propia de la estudiante.

Después de nacer el bebé, se le debe seguir dando la medicina con plantas o animales; los niños y las niñas *ãbãra* deben aprender desde la casa; la cual es la segunda educación: la madre y el padre se deben comprometer a hacer los trabajos en relación con lo espiritual, por medio de plantas medicinales y la compañía del médico tradicional.

Cuando los niños están grandes, los padres deben enseñarles a sus hijos sobre la historia de origen de su pueblo y a crecer enamorados de los valores de su propia cultura. Para seguir su camino como perteneciente a un pueblo y educar a su pueblo: un niño, el papá y el abuelo se responsabilizan de educar y enseñar prácticas cotidianas relacionadas con: colocar trampas, usar la cerbatana, la construcción de la vivienda, la pesca, el trabajo en el monte y la caza de animales.



Si se es niña, se procede a realizar el “encerramiento” en el primer periodo; la niña sobre todo aprende de los consejos de la madre o de las abuelas cómo se debe comportar con la familia y los valores sobre la convivencia en sociedad. La mamá se encarga de enseñarle los oficios de la casa, a cocinar y a realizar trabajos del monte, como: traer plátano y leña y criar animales: todo esto para el sustento de la familia. En la ceremonia del encerramiento, la dejan ocho días y le preparan planta medicinal para que tenga amor por la familia y ella misma.

¿Sawa onumupe nau neura? (¿Cómo hice mi siembra?)

El camino que recorrí tuvo en cuenta los siguientes aspectos:

Personas con la que realicé mi semilla

. Un sabio.

Jesús Amando Sinigüí: tiene más o menos 66 años, es un gran conocedor de las plantas ancestrales. Es un gran líder y conocedor de las historias de origen. Fue el primer gobernador, después de que ayudó a fundar la comunidad. Cultiva la tierra.

. Un sabio jaibaná.

José Miguel Domicó: tiene 50 años, es el jaibaná mayor de la comunidad y, por tanto, un gran conocedor de las plantas ancestrales. Es un gran líder y conocedor de la historia de origen. Participó en la fundación de la comunidad.



. Un grupo de niños y niñas de la escuela: fueron veinte integrantes de la comunidad que, al igual que yo, se sintieron atraídos por el tema y desearon apoyar todo el proceso de construcción y cosecha de la semilla. Seres que quisieron aprender sobre la planta medicinal *ērakā* y valoraron su práctica como parte de nuestras tradiciones ancestrales.

Zawa idikasimua (Metodología de investigación)

Tipo de investigación: Propia/Apropiada y aspectos de la Investigación Ancestral.

Retomé la *Propia/Apropiada*, porque desde este tipo se investiga para transformar la realidad presente de las sociedades volviendo a los sentidos de sus identidades. Por tanto, para generar procesos de autoconciencia étnica, que permitan reclamar para sí el derecho de construir comprensiones propias sobre la realidad que vivimos, el control de la producción de nuestros saberes y la autonomía para decidir sobre nuestro destino.

Porque permite conocer las formas de pensar desde la diferencia de cada cultura (reconocimiento de mundos específicos que conforman muchos mundos en una misma Madre Tierra), y sus realidades fundadas en la totalidad, el respeto y los procesos relacionales de la existencia.

La *Investigación Ancestral*, la retomé para recuperar los múltiples relatos de las historias de origen sobre la planta ceremonial *ērakā*; y, en consecuencia, las posibilidades que tiene mi cultura de mantener la práctica de dicha tradición. Además, para fortalecer la escucha de las/os abuelas/os y conocedores/as de la historia ancestral de mi cultura.



Todo lo anterior lo caminé, mediante metodologías participativas, liberadoras y transformadoras que se basan en los sistemas de saberes propios de cada cultura, en las que se da gran valor a los lenguajes propios que permiten expresar el senti-pensar: caminar preguntando; desde el cual se construye la vida y la historia propias.

Además, porque el ser que investiga se ve en relación con lo colectivo de su comunidad reconociéndose integrante de una cultura diferente a la hegemónica. Así, el saber es una creación colectiva e histórica, co-producida de manera relacional, y en la que integrantes distintos de la sociedad aportan desde su experiencia de vida. No existe el conocimiento como propiedad privada.

Es importante resaltar que los Principios de la Licenciatura en Pedagogía de la Madre tierra: silencio, escucha, palabra dulce, observación y tejido, estuvieron en el centro de todos los procesos de aprendizaje y tejido de la siembra, cuidado y cosecha de la semilla; al igual que el Diálogo de saberes (interculturalidad).

Tabla 1.

Actividades, técnicas y herramientas

Actividades	Descripción de la actividad	Personas participantes	Técnicas a utilizar	Herramientas	Tiempo de duración de la actividad	Medio de registro de la actividad
Socialización de la propuesta de semilla a la comunidad.	Se convocó a toda la comunidad a una presentación formal del proyecto de mi semilla, con el objetivo de que lo conocieran en detalle y, así, se pudieran conformar o ratificar, las personas o los grupos de trabajo que se requerían para su realización:	Toda la comunidad.	Conversatorio. Círculo de la palabra.	Filmadora. Objetos sagrados para armonizar.	Dos horas.	Fotografía.



	<p>Un sabio.</p> <p>Un sabio jaibaná.</p> <p>Un grupo de niños y niñas de la escuela.</p>					
Reunión de planeación y acuerdos con los grupos de trabajo.	Se convocó a una reunión puntual de planeación y acuerdos solo a las personas de los grupos de trabajo de la semilla.	<p>Un sabio.</p> <p>Un sabio Jaibaná.</p> <p>Un grupo de 20 niños y niñas de la escuela.</p>	Conversatorio. Círculo de la palabra.	<p>Grabadora.</p> <p>Paleógrafo.</p> <p>Marcadores.</p> <p>Cronograma.</p> <p>Cuaderno de notas.</p> <p>Objetos sagrados para armonizar.</p>	Cuatro horas	Fotografía.
Entrevistas abiertas con los sabios.	Se realizaron cuatro entrevistas: dos a cada sabio participante de la semilla.	<p>Un sabio.</p> <p>Un sabio Jaibaná.</p> <p>Un grupo de 20 niños y niñas de la escuela.</p>	La entrevista.	<p>Cuaderno de notas.</p> <p>Grabadora.</p> <p>Cámara.</p> <p>Objetos sagrados para armonizar.</p>	Cuatro horas	Cámara. Grabadora.
Talleres de socialización prácticos de los saberes de los dos sabios a las niñas y los niños de la escuela.	Se realizaron cuatro talleres prácticos con los niños y las niñas de la escuela, bajo la tutoría de los dos sabios, con el objeto de que les enseñaran el manejo de la planta medicinal ěrakā.	<p>Un sabio.</p> <p>Un jaibaná</p> <p>Un grupo de 20 niños y niñas de la escuela.</p>	El taller.	<p>Paleógrafo o tablero.</p> <p>Colores.</p> <p>Ollas.</p> <p>Machetes.</p> <p>Leña.</p> <p>Grabadora.</p> <p>Objetos sagrados para armonizar.</p>	Cada taller tuvo una duración de Cuatro horas.	Grabadora y Cámara.
Organización de la información	Revisar toda la información recolectada y decidir cuál se iba a utilizar para el texto del informe final.	<p>Un sabio.</p> <p>Un sabio Jaibaná.</p> <p>Un grupo de 20 niños y niñas de la escuela.</p>	La edición del material para el informe.	<p>Computador.</p> <p>Cámara.</p> <p>Objetos sagrados para armonizar.</p>	Tres meses.	Filmación. Dibujos. Texto escrito.
Informe final	Realización del informe final.	<p>Un sabio.</p> <p>Un sabio Jaibaná.</p> <p>Un grupo de 20 niños y niñas de la escuela.</p>	Texto escrito.	CD.	Dos meses.	Texto escrito.
Socialización de la cosecha de la semilla.	Se hicieron dos exposiciones para socializar los resultados logrados con la siembra de la semilla: una en la comunidad y otra en la Universidad.	<p>Comunidad en general.</p> <p>Integrantes de la Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra y la Facultad de Educación.</p>	Exposición	<p>Salón.</p> <p>Micrófono.</p>	Exposiciones de una hora cada una.	Filmación. Texto escrito

Fuente: propia de la estudiante.



Capítulo 4.

Ērakē chibua sanua odo numuta

(Usos de la planta ěrakã)

En este capítulo describo con detalle, los relatos de origen relacionados con la planta medicinal ěrakã, sus usos y los pensamientos de los sabios, las sabias y jaibanás sobre sus beneficios para la armonización de nuestra vida entre generaciones; además, mi salida a la selva para conocer de la mano de los/as sabios/as las plantas medicinales, entre estas la ěrakã.

Ninburua nukajawa budeta (Historia del jaibaná)

Había una vez una familia ěbĕra, que no conocía la importancia de la relación con la naturaleza, solo observaba y tejía, pero no tenía el conocimiento profundo de nuestra madre tierra y tampoco interpretaba los sueños, mucho menos sabía que debíamos de tener dos espíritus, no sabían del (jai), que éramos capaces de comunicarnos con la naturaleza. Pero un día hubo alguien que decía los seres debemos tener dos espíritus para vivir en armonía y en conexión con los seres de la naturaleza, porque en esta tierra, se necesita que la persona tenga dos espíritus, así escuchaba y así se dio de cuenta, pero ellos no sabían cómo; más sin embargo buscaban quien les enseñara.

Uno de ellos fue a una cascada, cuando llego a la cascada, donde se descansa, pudo ver que ese espacio era muy sereno y observó el arco iris.

Después fueron dos veces a la cascada, a la tercera vez encontraron a un ěbĕra, pero nadie sabía quién era, ese ěbĕra les hablo y dijo: hijos míos ustedes van hacer de dos espíritus, así les voy a enseñar para que tengan el



poder de soñar y de ese sueño puedan comunicarse para sanar. Pero también propuso a los ěbĕra que caminaran juntos con él en medio de la selva varios días, para enseñarles sobre las plantas medicinales; entonces caminaron junto con él, así les enseñó muchas clases de plantas, los baños y todos les dio tomas.

En el medio de la selva, el sabio dijo, después de haber hecho este ritual: hijos ustedes de ahora en adelante son sabios conocedores de las plantas para sanar, pero les doy un concejo, que esto ustedes deben enseñárselo a sus hijos, a su familia; porque ellos también necesitan adquirir esta sabiduría.

Pero de una vez digo que le enseñes las plantas buenas y las malas. Allí se despidieron del sabio y se fueron para la casa y empezaron a soñar que les daba las recomendaciones y las instrucciones para hacer el canto de jai. Los ěbĕra como estaban interesados hicieron todo lo que el sabio en el sueño les pedía, ellos agradecieron al sabio y desde ese momento los jaibaná son grandes soñadores y los sabios ayudan a sanar a la comunidad. (Pastor Antonio Sinigüí, 2018, Chontaduro Alto).

Sambu bacuru (Historia del árbol de totumo)

Había una vez, un ěbĕra que le gustaba mucho cazar en el monte y traía mucha carne de animales de monte. Un día salió muy lejos porque pensó que al salir muy lejos de casa conseguía más de lo que siempre cazaba. Resulta que ese día el hombre se perdió en el monte y no fue capaz de recordar el camino por donde llegó: se tuvo que quedar en el profundo monte y no sabía ni qué hacer.

Caminó más sin esperanza de la salida, pero llegó a una parte donde encontró un árbol con totumas; un árbol hermoso que estaba lleno de frutas.

El ěbĕra no conocía este árbol, el ěbĕra cogió cinco totumas y dijo: que



cosas tan hermosas, me las llevo para mi casa, si no soy capaz de salir me quedaré con las vasijas y me servirían para muchas cosas. Salió en busca del camino para su casa y luego de un rato se volvió a perder, llegó al mismo lugar donde estaba el árbol de totumas; nuevamente buscó el camino, pero llegó al mismo lugar, al árbol de totuma. Después de dar cuatro vueltas y no encontrar el camino, no fue capaz de salir. A la cuarta llegada vio a una persona de raza negra que traía un bastón en la mano y se le acercó y le dijo ¿tú quieres esas totumas?

El ěbĕra respondió, sí, claro, yo las quiero; entonces dijo: tú no te las puedes llevar, pues este árbol es sagrado y para llevártelas es necesario que hagas un ritual y una limpia. El ěbĕra aceptó hacer el ritual y el hombre de raza negra lo soplo en su cabeza y el ěbĕra después de esto pudo salir de allí con sus totumas, para llevarlas a casa con él. (Pastor Antonio Sinigúí, 2018, Chontaduro Alto).

Foto 13.

Árbol de totumo



Fuente: propia de la estudiante.



El árbol de totumo es de suma importancia para los jaibaná, porque es un obsequio de los espíritus para los *ēbēra*, siendo una herramienta fundamental para los rituales, ceremonias, armonizaciones, etc.

¿Karea bigape yi mitiata? (¿Por qué existe lo malo y bueno?)

Jonbua Karagabi y Trutruika (Historia de la lucha de dos seres: Karagabi y Trutruika)

*En el mundo existían dos seres, que eran **Trutruika** y **Karagabi**. Trutruika era hombre de mal corazón y Karagabi era de buen corazón. Un día Trutruika se decidió proponerle a Karagabi una apuesta, para ver quién se apoderaba de este mundo; así que en el sueño Trutruika se comunicó con Karagabi para encontrarse en un lugar cómodo para ellos.*

Trutruika le rogaba a Karagabi que apostaran, para saber cuál de los dos tenía más poder, pero Karagabi decía que no era necesario apostar. Karagabi decía: más bien debemos trabajar y luchar juntos por el mundo.

Pero Trutruika siguió insistiendo por la apuesta; él decía que era importante porque debía saber cuál de los dos debía mandar en este mundo.

Entonces Karagabi aceptó la propuesta; así que se pusieron de acuerdo y se transformaron en animales: Trutruika en gurre y Karagabi en armadillo. La apuesta de ellos era encuevarse dentro de la tierra y el que saliera primero al otro lado de la tierra ganaría; pero el gurre hizo trampa, el gurre con el afán de llegar de primero salía de la cueva y a distancia volvía y se metía a la cueva, pues él pensaba que él iba a llegar primero a la meta; más sin embargo, Karagabi llegó primero al otro lado del cerro.



Al día siguiente propuso Trutruika otra apuesta a Karagabi: “juego con el trueno”; así que Karagabi, también argumentó diciendo que esta vez la apuesta sería más fuerte y así ellos llegaron a un acuerdo para apostar.

La verdad otro día se encontraron para apostar. Trutruika le dijo a Karagabi: el que no llegue a aguantar el trueno se va para el mundo de abajo y el que llegue a aguantar el trueno, se ocupará del mundo de arriba. Así que la apuesta continuó: Karagabi alzó la mano y alcanzó el rayo, el rayo resplandeciente tronó y al ver que el trueno cayó, Trutruika cerró los ojos y agachó la cabeza, al momento cuando cayó el trueno Trutruika se fue para el mundo abajo; así, Karagabi se fue para el mundo de arriba. (Pastor Antonio Sinigüí, 2018, Chontaduro Alto).

De nenburua (Historia de origen de la casa ěbĕra)

Al principio de la vida ěbĕra la casa era de tres estantillos o la formaban como se pudiera, con varios palos la armaban a su manera, porque no sabían cómo construir una casa digna, sino que la familia vivía en un tambo hecho de cualquier manera.

Como las familias llevaban mucho tiempo viviendo en el mismo lugar o en la misma casa, existían unas arañas que son insectos, que todo el tiempo trabajaban haciendo su casita en espiral, las cuales empiezan desde el centro.

Nadie le prestaba atención a eso; pero un día el sabio de esa casa se sentó a observar que hacía ese animalito; el ěbĕra observó que hacía una cosa muy importante y le prestó mucha atención al trabajo de la araña al tejer su telaraña (burugu). Después de observar bien el trabajo que hacía, burugu le dijo el hombre: yo te voy a enseñar a hacer mi casita; y de verdad él recogió todos los materiales necesario como: madera, vejucos y hojas; ya teniendo listo empezó con su labor de hacer la casa, trabajando igualito que lo hacía



el burugu. Construyo la casa, quedó un tambo grande hermoso, de un ambiente sagrado y armonioso donde la familia disfruta de la felicidad, de cuatro estantillos y el techo de forma cónica.

Siguió observando el trabajo de la araña (burugu), pero vio que las arañas hacían distintos tejidos de telarañas; al observar bien fueron tres tejidos diferentes, quiere decir que fueron tres formas de construir una vivienda ěbĕra.

El ěbĕra siguió haciendo las casas por curiosidad, él fue capaz de construir las diferentes clases de tejido, pero la forma era la misma, solo los estantillos eran de cuatro, de seis y de ocho.

Esa familia dio gracias a toda la existencia por haber permitido que el abuelo aprendiera de la araña el tejido. (Pastor Antonio Sinigüí, 2018, Chontaduro Alto).

Puedo rescatar de la historia anterior que el pueblo ěbĕra está dirigido por la madre tierra, quien en todo momento está utilizando a los animales y el entorno para enseñarnos a cubrir nuestras necesidades. *Karagabi* vio que el ěbĕra tenía la necesidad de un casa digna y le envió a la araña para que el sabio aprendiera de ella cómo construir su casa, nuestra madre tierra nos proporciona todo lo necesario para subsistir, por eso debemos preservarla y cuidarla.

Ērakã dayi kakuadeba ninburubu (Significado de vida de la planta ěrakã)

Ērakã

ĕra: significa suelto.

kã: significa tejido.

Significado de vida: Tejiendo el canasto que estaba suelto.

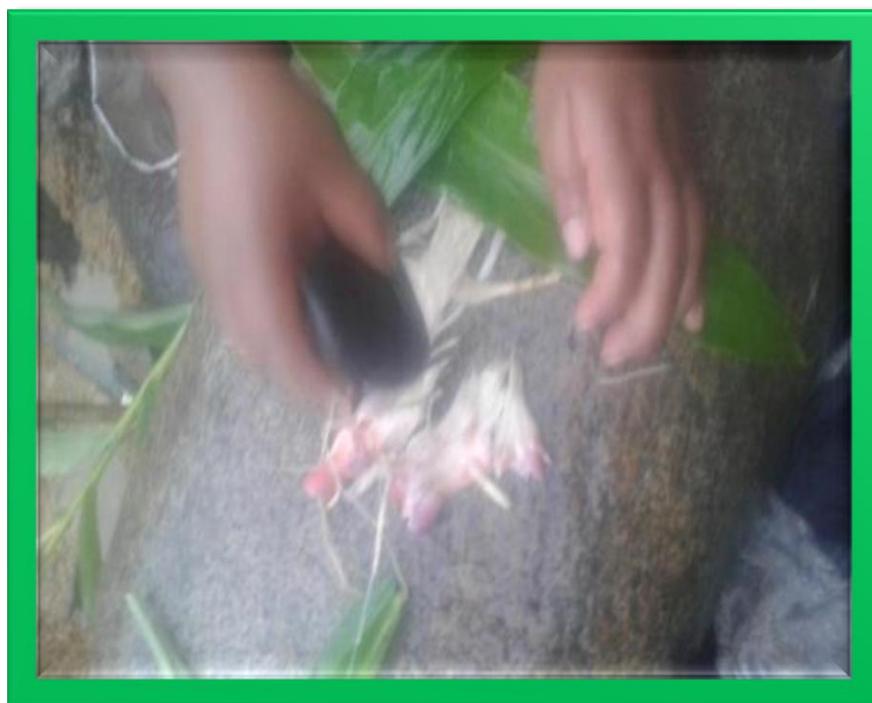


Usos de la planta ěrakã

La planta *ěrakã* desde la antigüedad hasta ahora se ha usado para situaciones y necesidades de dos tipos: medicinal y ornamental. Entre los usos medicinales están: Adicciones al alcohol y otras drogas, Azúcar en la sangre, Separación de las parejas, Malaria y Amores no correspondidos. Entre los ornamentales: coronas de flores.

Foto 14.

Flor de la ěrakã



Fuente: propia de la estudiante.



Nengarrayuma amizaunumune (Usos medicinales)

Adicciones al alcohol y a otras drogas

Para la prevención del alcoholismo y demás adicciones a drogas de todo tipo, el sabio o la sabia se va a donde está la mata de la planta *ērakā*, la toma y le habla o le canta, diciendo lo que desea decirle: tú eres bendita, tú eres sanadora, quiero que sanes a la persona tal... a esta persona, todo lo tienes que sanar, lo que yo pido lo hago desde mi corazón. Luego arranca la mata y la lleva al río y la lava bien y la machaca en una piedra en la orilla del río. Se cocina por la noche, se deja la noche entera en el fogón; al otro día, antes de que salga el abuelo sol, se le da de tomar al que desee o al que desea curarse; esto se hace por cuatro meses, que quiere decir por cuatro lunas llenas.

Si es un niño o una niña, se le da tres tomas cada tiempo de luna llena; a los adultos, si la persona es demasiado alcohólica, se le dan cuatro tomas y si se ve que le está aprovechando; entonces se cogen cuatro cucarachas, se les dice que reduzca del todo el licor y se tiran vivas a la olla, donde se está cociendo la planta *ērakā*, esta tiene que estar hirviendo en el fuego.

En las mañanas de luna llena, se reúnen los/as niños/as o la familia para recibir la medicina, se toma al gusto, si quiere bastante mucho mejor; se lava la cara y la cabeza de la persona, antes de comer, antes de que salga el sol.

Cuando se debe hacer la medicina, los sabios o las sabias, no comen *tonta* durante un día, reducen el aceite y no consumen mucho lácteo o dulce. En tiempo de luna llena, el sabio, la sabia o la persona que tenga el don de sabiduría puede preparar la medicina. Por lo general, la planta crece en la orilla de ríos o quebradas. Hay dos clases de *ērakā* que se utilizan en la comunidad, la de



monte y la de la orilla del río: la planta *ērakā* que existe en la orilla del río es de flor blanca y la del monte es de flor morada.

Foto 15.

Preparación de la planta *ērakā*



Fuente: propia de la estudiante.

Azúcar en la sangre

Se hace tratamiento en tiempo de luna llena diciéndole a la planta: usted es bendita, sana a esta persona. Para la preparación se recogen las flores de la planta *ērakā* y se cocinan bien. Se debe tomar constantemente hasta que vea la mejoría. Se recomienda consumir poca sal, grasas, leche y dulce.



Separación de las parejas

La sabia Luz Mary Bailarín, me explicaba que la planta *ērakā* es muy importante para la comunidad, porque es una planta que sana, que sirve para que la pareja conviva mucho tiempo juntos. Para esto se toma el zumo de la raíz de la planta *ērakā* y se le da a los dos para que se amen siempre, se respeten y puedan vivir en armonía como familia.

Malaria

Se cocinan las raíces y se le da nueve tomas a la persona que está enferma. Se recomienda no comer sal, ni leche durante el tratamiento.

Amores no correspondidos

Se hace *chirakoe*, que significa hacer baños a una persona para que no se enamore de alguien que no la vaya a querer.

Buru de winta (Usos ornamentales)

Corona de flores

La mamá le hace corona de flores de *ērakā* a la hija, para que cuando sea grande, sea una persona de buen corazón y una bella mujer para la familia y su sociedad. La idea es que la esencia



de las flores entre en el cuerpo de la niña. Así, cuando crezca y decida tener una pareja, esta nunca la abandone.

Foto: 16.

Niña ěbĕra usando una corona de flores de la planta ěrakā



Fuente: propia de la estudiante.

¿Jai jaradiabu chidua eraka uro? (¿Quién enseña a usar la planta ěrakā?)

Ancestralmente los/as mayores jaibanás habían aprendido a ser uno/a con la naturaleza, como se hace para sanar por medio de la planta medicinal ěrakā, con la cual se hacen los rituales. Pero esta transmisión de aprendizaje se hace, por medio de los sueños; de esta manera los jaibanás enseñan a las/os mayores más cercanas/os para que puedan transmitir los conocimientos a los demás;



estos aprendizajes vienen en cadena, de generación en generación. En el caso de mi territorio los que enseñan son los/as mayores: Teresa Sinigüí, Amando Sinigüí y el *jaibaná* José Miguel Domicó: ella y ellos son los tres sabios de mi comunidad que enseñan a las personas interesadas, para controlar y prevenir el alcoholismo en ellos y en sus hijos y también ofrecen otros conocimientos sobre las plantas medicinales.

Enseñan con una condición: si una persona quiere aprender de ellos, se debe regir bajo los compromisos que ellos digan, debe ser de buen corazón, sin interés por el dinero, ser voluntario; porque lo que aprenda más adelante debe transmitirlo a los demás. Igual como uno ha aprendido de ellos y ella, uno debe enseñar a otras personas que estén interesadas en aprender de la planta medicinal. En mi vida personal he aprendido acercándome a ella y ellos, por medio de diálogos, círculo de la palabra y recorridos por la selva en su compañía.

Sawa radia bupe chitue ěrakã ra (¿Cómo se enseña a usar la planta ěraka?)

Con los mayores se aprende haciendo y comprometiéndose de corazón con su familia indígena. Le preguntan a uno si está muy interesado/a en conocer sobre la planta medicinal y le dan consejos de cómo se debe comportar; si uno se compromete con ella y ellos hacen una programación, de acuerdo con el tiempo. Todo tiene que ser en un tiempo limitado, que es en la luna llena. No se puede quejar en la selva o tener ganas de irse para su casa; así sea sin comida, debe permanecer con ella o ellos todo el día, aprendiendo de las plantas. Cuando se tiene que ir a recoger la medicina, se prohíbe tener relaciones sexuales la noche anterior, no se puede defecar cerca de las plantas, ni mucho menos tirarse gases; además no se puede pensar negativamente.

Para poder acercarse y coger la planta con las manos se pide permiso al sol, a la luna y a la misma planta. Se le debe decir: vengo por ti para que puedas sanar; se le dice todo para lo que la



necesita, desde el corazón, la arranca con toda su raíz, la lleva para la quebrada, la lava bien y luego machaca la raíz. La lleva para la casa y por la noche la pone a cocinar, al día siguiente le da a la persona de tomar. Para comprobar la bebida, los/as mayores toman para que el aprendiz no desconfíe, porque en las plantas existen plantas buenas y malas con las que se hace daño a los/as demás.

Aprendiendo con las sabias y los sabios en la selva sobre plantas medicinales

Recorrido con la sabia Teresa Sinigüí

La sabia toda la vida ha trabajado en su lote de tierra que tiene con su esposo, son muy mayores, pero no se cansan de cultivar su parcela. Dice la abuela Teresa Sinigüí que viven de la tierra sembrando para poder alimentarse; pues, la tierra es nuestra madre y por tanto es para sembrar. No está de acuerdo con lo que hacen los jóvenes que prefieren sacar oro para comprar la comida en el pueblo, en vez de sembrar. Ya en las quebradas no hay *guabiana*, por eso ya no comemos pescado; sino lo que sembramos: yuca, plátano, maíz, piña y borojón.

Foto 17.

Sabia Teresa Sinigüí



Fuente: propia de la estudiante.



Cuando íbamos caminando ella me contó la historia de su madre, quien fue la persona que le enseñó la cantidad de plantas medicinales que conoce. Al llegar al monte ella me enseñó la planta *ērakā*, que yo la necesitaba conocer mejor de cerca en su entorno natural y en comunión con la madre tierra.

La sabia Teresa me contó que la planta *ērakā* es muy importante para la vida *ēbēra* por lo que sirve para muchas cosas; ella lo garantiza porque ya ha hecho varios trabajos a sus hijos y nietos para prevenir la toma del licor y otras drogas. Antes de darles la medicina sus hijos andaban en problemas de borracheras, maltratando a sus mujeres y peleaban con sus amigos; y ella vivía muy preocupada porque no le gustaba que sus hijos vivieran en problemas. Esta preocupación la llevó a decirle a un familiar que le enseñara como remediar el problema del alcohol y las drogas, además porque esos vicios no son propios de los *ēbēra*, sino que son de los *kapuria* (no indígenas) y fuera de eso gastan dinero.

Foto 18.

Con la sabia conociendo plantas medicinales



Fuente: propia de la estudiante.



Preparación de la planta medicinal borobakaun para apacentar la sexualidad precoz

Entre las plantas que me enseñó la sabia está la de *borobakaun*, la cual sirve para apacentar la sexualidad precoz. Según la abuela, se coge una hoja ancha, se sacan las hojitas de la planta y luego se hace un envuelto y se pone cerca del fogón para que el envuelto se caliente; luego se desenvuelve, se coge la planta y se le va colocando en las partes íntimas, tanto al niño como a la niña. Me dijo que cuando uno recoge la planta en el monte, hay que aconsejar (hablarle a la planta) y debe ser en tiempo de luna llena. Además que quien prepare la práctica no debe tener relaciones sexuales la noche anterior.

Recorrido con el sabio José Miguel Domicó

Sabemos que existen miles de las plantas medicinales en nuestro territorio, hasta las comidas que consumimos son plantas medicinales; lo que no todos sabemos es su gran importancia. Algunas veces a las plantas les damos otros nombres; por ejemplo, los occidentales les dicen maleza a plantas que sirven para curar algunas enfermedades y de esta manera las destruimos o les echamos veneno para que se mueran.

A partir de esa inocencia afectamos a nuestra vida. Aquí podemos mencionar la cadena alimenticia, que cada ser vivo necesita otras especies para poder sobrevivir y esto sucede en la vida. Existe variedades de plantas medicinales, pero esto solo lo saben leer los sabios y las sabias. Las hojas de coca tienen treinta poderes, es decir que pueden curar y sanar diferentes tipos de enfermedades.

Así de esta misma forma pasa con otras plantas medicinales, por ejemplo, la planta medicinal *chira kurasado* (calmante de la temperatura de la rabia), es para hacer curar la



enfermedad de la rabia de la persona, para la persona que tiene azúcar, anemia, para no ser ansioso de comer dulce, para quitar el vicio del alcohol y otras drogas, para rebajar la promiscuidad, curar la enfermedad del vaso y puede que exista para curar otro tipo de enfermedades. Si la planta *ērakā*, fuera conocida por otras cultura, se le daría otra lectura y así sucesivamente.

Foto 19.

Sabio José Miguel Domicó enseñándome las plantas medicinales



Fuente: propia de la estudiante

Llegó a ser *jaibaná*, según él, porque su padre Maximiliano Domicó lo preparó desde el vientre para que naciera con ese don, tener *jai* espiritual. Él recuerda que cuando era pequeño a la edad de cinco años, su padre le dijo que le iba dar un poder espiritual para que tuviera ese espíritu de sanar a la gente o a la familia; que cuando él falleciera no tendría que buscar a otro *jaibaná*. Con ese



fin lo hizo su padre; además que también tenía que poseer un corazón bueno para servirle a la gente. Dijo que tenía que reunir muchos requisitos para cumplir con su don, así que estuviera dispuesto. En tiempo de luna se baña con plantas medicinales, sopla con tabaco y con su bastón de poder cuando hace las ceremonias amanece sin dormir y no duerme en el día tampoco. Se va al monte, recoge las plantas medicinales que le sirven para ese día y a trabajar: él creció con esa sabiduría y hoy la practica como el legado que le dejó su padre. Ha atendido a varios pacientes a los cuales les ha salvado la vida.

La vida en comunidad y las plantas medicinales

Realice un taller con las madres y los padres de familia en la comunidad de Chontaduro, con objetivo de generar conciencia para no talar los árboles y las plantas sagradas que tenemos dentro del territorio. Quienes participaron se preocuparon por la reducción de estos, pues saben que sin su presencia estaremos enfermos. Árboles sagrados como: la *jagua*, el *achiote*, el *mojou*, *parara*, *uruchira*; y plantas como: hoja de biao, *ebazozoquera* y *mimiaquera umandaukarara quera*, que son las básicas para que el *jaibaná* pueda hacer cualquier ritual de sanación. Sin estas no puede realizar sus actividades de curación del paciente.

En este espacio, la profesora Angélica argumentó la necesidad que se tiene en el territorio de poder sanar; pues si descuidamos esto, todo va a quedar en sembrados de puro pasto. Además con la explotación de la minería se acabarían todos los lugares sagrados, no solo las plantas, sino muchos *allaa wadras* que nos acompañan para hallar la fortaleza. Estos elementos son importantes para las autoridades y en conjunto para la comunidad; es necesario concientizar a jóvenes y niños/as sobre el cuidado de estas plantas y árboles, además de enseñar desde la escuela el respeto a la madre naturaleza.



Capítulo 5.

Propuesta de fortalecimiento del uso de la planta ãrakã entre los ãbãra eyãbida de Chontaduro

Por último en este capítulo expondré lo que deseo lograr al sembrar mi semilla, en relación con el fortalecimiento del uso de la planta ãrakã entre los ãbãra, que es crear una *Casa de sanación* para la comunidad de Chontaduro y otras que deseen compartir lo que he sembrado. Además explico cómo fue mi paso por las prácticas con mi comunidad y la armonización con los/as sabios/as en el aprendizaje del manejo de la planta medicinal ãrakã.

Educación propia para fortalecer lo propio

Figura 3.

Casa de sanación espiritual para la comunidad: mi sueño



Fuente: propia de la estudiante.



En primer lugar, se necesita una casa de aprendizaje, donde los niños puedan adquirir sus conocimientos, por medio de los/as mayores/as, sabios/as y *jaibanás*; un lugar donde los niños, las niñas y jóvenes de la comunidad puedan recibir o aprender las historias ancestrales desde la medicina de las plantas.

Los guidores de esta propuesta seríamos yo como estudiante egresada de la Licenciatura en Pedagogía de la madre tierra en vínculo con las/los mayores. La coherencia personal es fundamental para llevar a la práctica de manera sensible esta tarea: que los/as niños/as y jóvenes puedan recibir esta educación propia para fortalecernos y profundizar más a fondo el compromiso de unir a la comunidad: autoridades, *jaibanás*, sabios, mujeres, jóvenes, hombres, niños, niñas, familias y docentes.

La Organización indígena de Antioquia, lucha por una educación propia que se denomina: Sistema educativo indígena propio de Antioquia (Seipa), mediante el Decreto 1953 de 2014 para el fortalecimiento de la educación propia en las comunidades. En el marco de este Sistema, desde las escuelas, la casa y con el apoyo de las autoridades podemos fortalecer lo propio, teniendo en cuenta las prácticas ancestrales con las plantas medicinales y ceremonias como el *nēpoa*; todo en relación con la naturaleza, la escucha de los sabios y la observación de los tejidos que hacen los/as mayores. Una educación propia, en la que toda la sabiduría es tejida.

Si una familia, no tiene relación con la madre tierra, en ese núcleo no hay educación propia. Algunos padres y madres de familia indígenas piensan que en las escuelas se brinda una educación tradicional no indígena que les hace mucho daño, por que los niños y las niñas no obedecen en las casa. Por esta razón les piden a maestros o maestras que los corrijan para que sea buenos hijos e hijas; pero resulta que la educación no la damos solo los maestros y las maestras, sino también: padres y madres de familia, las autoridades como el gobernador o la gobernadora local y la comunidad en general.



Justificación de la construcción de una Casa de sanación espiritual para la comunidad

Desde tiempos ancestrales en nuestra cultura *ēbēra* se han utilizado diferentes especies de plantas para curar ciertos tipos de males, propios de cada comunidad, para ritos espirituales y como ornamentación ceremonial. Hoy en día hemos tomado estos conocimientos de la planta *ērakā* y los hemos transformado en una alternativa para curar el problema del alcoholismo y la drogadicción en la comunidad Chontaduro. Este conocimiento que vincula con la madre tierra y lo ancestral de la sanación implica el control energético, tanto del cuerpo como el de la planta *ērakā*.

Multiplicidad de influencias interculturales hacen que niños, adolescentes, jóvenes y adultos sean especialmente sensibles a las adicciones, tomando así decisiones inadecuadas y comportamientos violentos que afectan a la comunidad en general. Sin embargo, desde la escuela nos comprometimos con el cuidado y la protección de la madre tierra y la humanidad, con que debemos amarla, valorarla y cuidarla sin venderla, explotarla y sin interés del capitalismo: nada de venta de minerales. A muchos seres les interesan solo el dinero, por esta razón a la madre tierra la vuelven mercado, negocio; dicen que es desarrollo, pero en realidad es solo acabar con nuestro mundo ancestral.

Para nosotros como pueblos indígenas no nos interesa el desarrollo humano por medio de la venta y ni la explotación de nuestra madre tierra, sino un plan de vida, una vida sana para los que estamos hoy y para los que vienen atrás. (OIA).

De esta manera, la propuesta de un espacio donde los/as niños/as aprendan, tiene que ser en compañía de los/as sabios/as o mayores. También hemos dicho que los/as facilitadores/as tienen que



ser indagadores/as de las historias de los/as mayores para replicar los saberes a sus estudiantes en las escuelas y demás espacios.

Casa de a arade

La casa significa la familia, las plantas significan la sabiduría y resistencia que los abuelos nos dejaron como huella y herencia para aconsejar a los/as hijos/as. Entonces dice: la familia que aprende de las plantas, (*dayiara chiduadeba chirnchajidabua*), las personas *ēbēra* que tengan *nēpoa* con planta sagrada son: inteligentes, humildes, respetuosas, responsables, conocen su historia origen, se vinculan, valoran a la sanación y a los/as sanadores/as y se comunican espiritualmente con la madre tierra.

Este es símbolo que el *de a arade*: casa del amor, de la unidad y aprendizaje de la sabiduría, conocimiento y tejido y educación propia, está, como dice el abuelo Amando Sinigüí, en relación con la madre tierra. La representación de esta casa *ēbēra* tiene su sentido y su significado; primero se identifica que existen varios mundos: arriba esta suegra del gallinazo; luego sigue *Dayizeze* (dios; en el mundo de abajo están los hermanos *Yaberara*, que no comen sin el vapor de los alimentos; luego los hermanos *Umukara*. Para el pueblo *eyábida* hay tres mundos, nosotros estamos en el medio.

La familia *ēbēra* vivirá en equidad, en hermandad, tranquilidad y paz en la comunidad, si su relación con la planta medicinal *ērakā* es mejor. Por este motivo es que se constituyeron los procesos de formación desde la familia y la escuela como un apoyo para superar este problema, tomando corresponsabilidades con los padres y las madres de familia y dejando claro que es de vital importancia llevar los compromisos a la práctica. Sabiendo que desde ahora la comunidad tiene el conocimiento sobre la historia, la importancia y el significado de la planta medicinal *ērakā*.



La cosmovisión indígena tiene que ver con el entorno, la naturaleza, la historia el origen, las fases de la luna, la comunidad ancestral, la placenta y el cordón umbilical: todos estos elementos componen la forma de ver el mundo. Un sabio, decía que una mamá o abuelos nos cuidaron a sus criaturas; quiere decir que si no se hizo la ceremonia de la placenta de una criatura, esa persona será un ser pobre de conocimiento y vivirá desvinculada de todos los seres que lo rodean; así como de la madre tierra, del cosmos y otros seres que nos hacen falta. La placenta y el cordón umbilical de una criatura son muy simbólicos, porque son nuestros hermanos propios, de cada uno de nosotros. A la placenta se le hace un ritual, *el jaibaná* se encarga de realizarlo y sembrarlo en un sitio sagrado; en varios momentos he escuchado a varias culturas que tienen la misma historia.

Una idea de por qué en la cultura *ēbēra* eyábida hemos tenido problemas

- . La desvinculación con la madre tierra.
- . No acercarnos a los/as abuelos/as para saber sobre las historias ancestrales.
- . Pérdida de las prácticas ancestrales con plantas y consejos.
- . Desequilibrio y desarmonía espiritual.
- . Poco interés de aprender lo propio.
- . Por asumir las imposiciones que el mundo colonial no coloca.

Pero todavía tenemos la oportunidad de rescatar algunos saberes que ya no están y fortalecer los que tenemos para salvaguardar la naturaleza y la comunicación con la madre tierra. Educar a nuestros/as hijos/as para que sean de buen corazón con la familia, la comunidad y en la sociedad respetando la naturaleza como parte de un todo, de una cosmovisión. El problema es que hemos adoptado costumbres de los occidentales, haciendo que los jóvenes piensen solo en el recurso económico, teniendo como consecuencia vidas desordenadas y actitudes coloniales, capitalistas, en un mundo global, cuyo pensamiento es individualista y patriarcal; en donde nosotras las mujeres *ēbēra* sufrimos porque los compañeros sentimentales *ēbēra* han aprendido, por medio de los



chilapos, a negar su identidad y vínculo con el universo y la madre tierra. También hay otros factores que incurren como lo es la adopción de otras religiones; las cuales han sido impuesta desde siglos atrás, haciendo que los indígenas abandonemos lo propio.

Foto 20.

Enseñando a las niñas y los niños sobre las plantas medicinales



Fuente: propia de la estudiante.



Reflexiones finales

Las plantas medicinales son sagradas; por este motivo, los/as sabios/as no le enseñan a cualquier persona, ni familia sus secretos. El aprendizaje no está en todas las personas, pero como la Licenciatura de la Pedagogía de la madre tierra nos ha abierto puertas para multiplicar conocimiento y enriquecer la sabiduría, en mi vida he acogido el papel de los sabios y las sabias para practicar y utilizar las plantas medicinales en aras de armonizar nuestras familias.

A raíz de esas prácticas en nuestra comunidad de Chontaduro Alto, algunas personas de las familias ya reconocen que las plantas medicinales son muy importantes para el futuro de sus hijos/as, los baños en luna llena, tomar la bebida, planificar, curar algunas enfermedades sencillas y algunas veces hasta una enfermedad gravísima o de alto nivel. Antes que habláramos de la importancia de las plantas medicinales, mucha de nuestras familias no tenían el conocimiento; es decir, no necesitábamos acudir a los médicos tradicionales y al llevar esta información a la comunidad y dirigirla hacia las familias, en pro de la prevención de las adicciones, hemos generado conciencia y otra actitud.

Actualmente lo estamos haciendo desde la escuela, pero la idea es fortalecer la práctica en toda la comunidad, siendo armonizadores y mediadores entre la madre tierra y los indígenas *ẽbẽra* de Chontaduro. Así esperamos obtener resultados favorables en la solución del problema que nos cobija a todos/as con las adicciones y seguir trabajando desde el mundo infinito de las plantas medicinales de la mano de quienes nos pueden enseñar.

Todo esto, porque cuando hablamos de las plantas medicinales es un momento de acercamiento a nuestra historia de origen, ley de origen, derecho mayor y relación con nuestra madre tierra. Es un recuperar la memoria y evitar que la colonización que nos ha cortado nuestra



sabiduría y nos ha hecho olvidar a nuestros sabios se debilita con cada acto de fortalecimiento de una vida colectiva como cultura.

Logros

. Evidenciar con mi comunidad el valor inmenso que tiene la madre tierra como ser universal.

. El que las autoridades, niñas/os, jóvenes, madres, padres, docentes, familias y comunidad en general se sintieran motivados/as en aprender sobre la planta medicinal *ěrakã*.

. La disminución de las peleas entre las familias, el fortalecimiento de la unidad comunitaria y la asistencia a actividades colectivas.

. La unificación de los/as sabios/as y médicos tradicionales (*jaibanás*).

. Incremento de prácticas con plantas medicinales y ceremoniales por parte de las familias.

. Respeto mutuo.

Dificultades

. No tener al inicio el conocimiento para saber cómo empezar a tejer todo. Pero, a lo largo de mi formación en la Licenciatura, me convencí de la importancia de mi tema y de mis capacidades para sembrar mi semilla y llegar a una cosecha buena.



. La falta de espacios para trabajar en pensamiento ancestral; pues aunque trabajamos en la escuela de la comunidad; para quienes piensan muy ancestralmente en mi cultura, lo ideal era hacer una casa: *de a arade*, para fortalecer los espacios de sanación. Esto no se pudo lograr oportunamente por la enfermedad de la esposa de uno de los sabios. Pero estamos en camino.



Referencias bibliográficas

Flor: heliotropo blanco. Recuperada de <http://hablemosdeflores.com/heliotropo/>

Pernia, Kimy y Domicó, Luis. (1924). Movilización cultural del pueblo ãbãra katío del Alto Sinú. En: Creencias, ritos, usos y costumbres de los indios katío de Urabá. Bogotá. Recuperado de <http://expertconsulting.com.co/Colombia/ãbãra/ãbãra.html>

Pueblos originarios. Recuperado de <https://pueblosoriginarios.com/sur/caribe/ãbãra/Karagabi.html>

Sabias y Sabios nombrados en el texto:

Amando Sinigüí.

José Miguel Domicó.

Luz Marina Domicó.

Pastor Antonio Sinigüí.

Teresa Sinigüí.



Bibliografía general sobre los ãbãra

- Álvarez, Juan. (1993). Las reivindicaciones de los emberá de Riosucio y Supía. François Correa Rubio (ed.). Encrucijadas de Colombia amerindia. Bogotá: Colcultura, ICAN.
- Aguirre, Daniel. (1998). Fundamentos morfosintácticos para una gramática ãbãra. Descripciones, Lenguas aborígenes de Colombia, CCELA: Santafé de Bogotá.
- Aguirre, Daniel. (1995). Recuperación cultural y problemas prácticos de la traducción. En: Lenguas aborígenes de Colombia: Memorias. Congreso de Antropología Universidad de Antioquia/CCELA. Bogotá: Universidad de los Andes. pp. 19-38.
- Aguirre, Daniel. (1993). Lenguas vernáculas sobrevivientes. En: Colombia Pacífico. Fondo para la protección del medio ambiente/FEN. Colombia, pp. 311-324.
- Arango, A y Siniguí, A. (2003). Fomento de sistemas agroforestales en la comunidad indígena de Chajeradó. Plan de restauración y manejo ambiental (Murindó-Antioquia). Semillas de la Economía Campesina, 20, pp. 1-8.
- Arango, Diego. (1993). Quinientos años después... Testimonio de las comunidades indígenas y de la organización regional ãbãra waunana del Chocó, OREWA. Pablo Leyva (ed.). Colombia Pacífico. tomo II, págs. 776-803. Bogotá: Fondo FEN-Colombia.
- Arosemena, Marcia. (1972). El rito mágico de la chicha cantada entre los chocóes. Hombre y cultura, vol. 2 N° 3, pág. 9-23. Panamá: Universidad Nacional de Panamá.
- Bedoya, Olga. (1993). El sintagma nominal en la leyenda e'pera del noroccidente Colombiano. Tesis de postgrado, Universidad de Antioquia.
- Bedoya, Olga y Restrepo, Marleny. (1998). Interferencia lingüística entre la lengua Epera y el Español hablado en el Choco. Pereira: Supercopias.



Carmona, Sergio. (1993). Los emberá, gentes de río, selva y montaña. François Correa Rubio (ed.). Encrucijadas de Colombia amerindia. Bogotá: Colcultura, ICAN.

Cassany, Daniel. (1994). Describir el Escribir. Barcelona: Ediciones Paidós.

Castrillón, Héctor. (1975). Los indígenas emberá del Chocó. Su desintegración social. Tesis de pregrado. Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad de los Andes.

Cayona, E y Aristizábal, S. (1980). Lista de plantas utilizadas por los indígenas Chamí de Risaralda. Céspedesia, 9, pp. 5-114.

Díaz, Álvaro. (1989). Aproximación al texto escrito. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

Dogiramá, Floresmiro. (1984). Mauricio Pardo Rojas (comp.): Zrõarã Neburã. Historia de los antiguos. Literatura oral ëbëra. Bogotá: Centro J.E. Gaitán.

Duque, Andrés. (Compilador) y estudiantes. (1998). Tipos de usos de plantas y animales, silvestres y domesticados en el territorio ëbëra-Chamí de Risaralda. (Documentos). Licenciatura Indígena. Pereira.

Duque, Andrés. (Compilador) y estudiantes. (2000). Espacios de uso, calendario agrícola y climático en el territorio ëbëra-Chamí de Risaralda. (Documentos). Licenciatura Indígena. Pereira.

Escamilla, julio. (1998). Fundamentos semiolingüísticos de la actividad discursiva. Santafé de Bogotá: Universidad del Atlántico.

Fabre, Alain. (2005). Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos. Chocó. Recuperado de <http://www.ling.fi/Entradas%20diccionario/Dic=Choco.pdf>



Fray, Teresa. (1924). Creencias, usos y costumbres de los indios catíos de la prefectura apostólica de Urabá. Bogotá: Imprenta San Bernardo.

Forero, L. (1980). Etnobotánica de las comunidades indígenas Cuna y Waunana, Chocó, Colombia. *Cespedesia*, 9(33-34):115-302.

Girón, María y Vallejo, Marco. (1992). Producción e interpretación textual. Medellín: Editorial Universidad de Antioquía.

Hernández, Camilo (ed.). (2001). Emberás. Territorio y biodiversidad: 39-40, 75-85. Bogotá: Programa Semillas.

Hernández, Camilo. (1995). Ideas y prácticas ambientales del pueblo ãbãra del Chocó. Bogotá: CEREC-Colcultura.

Herrera, Neve. (1986). Fiesta de borrachera de los indígenas noanamá. *Boletín de Antropología*, vol. 2, N° 2, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Isaza, Antonio. (1982). Informe presentado por el profesor Isaza sobre los indígenas ãbãras de la costa caucana del Pacífico. Manuscrito.

Leguizamón, I y Olaya, O. (1987). Etnobotánica de los indígenas ãbãra del Alto Sinú. En: *Memorias primer simposio colombiano de etnobotánica*. Corporación del desarrollo Araracuaria. Bogotá, pp. 115-136.

Llerena, Rito. [Coordinador] (1995). Estudios fonológicos del grupo Chocó. CCELA, Universidad de los Andes. Bogotá.

López, Ángel. (1995). Los Chami y su contribución a la cultura regional. Pereira: Banco de la República-Museo del oro.



López, Ángel. (1991). *Psicolingüística*. Madrid: Editorial Síntesis.

Martínez, María. (1997). *Análisis del discurso*. Cali: Editorial Universidad del Valle.

Moreno, Antonio. (1975). Bosquejo histórico sobre las tribus de Antioquia. *Cultura nariñense*, vol. 8, N° 81.

Olson, David y Torrance, Nancy. (1995). *Cultura escrita y oralidad*. España: Editorial Gedisa.

Ong, Walter. (1994). *Oralidad y escritura*. Bogotá: Fondo de cultura económica.

Otero, Jesús. (1952). *Los indios cholos. Etnografía caucana. Estudio sobre los orígenes, vida, costumbres y dialectos de las tribus indígenas del departamento del Cauca*, Popayán: Universidad del Cauca.

Pacheco, Esperanza y Velásquez, Jairo. (1993). *Relaciones interétnicas de los emberá del Bajo Chocó*. Francois Correa Rubio (ed.). *Encrucijadas de Colombia amerindia*. Bogotá: Colcultura, ICAN.

Palacios, Aída. (1993) *¿Cultura material indígena o artesanías?* Pablo Leyva (ed), *Colombia Pacífico*, tomo I. Bogotá: Fondo FEN-Colombia.

Pardo, Mauricio. (1991). *El convite de los espíritus*. Emmanuele Amodio y José Juncosa (comps.). *Los espíritus aliados. Chamanismo y curación en los pueblos indios de Sudamérica*. Colección 500 Años, vol. 31, págs. 81-154. Quito: Abya-Yala/MLAL.

Pardo, Mauricio. (1987). *Indígenas del Chocó. Introducción a la Colombia amerindia*, págs. 251-261. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Pardo, Mauricio. (1987). *Regionalización de indígenas Chocó. Datos etnohistóricos, lingüísticos y asentamientos actuales*. Boletín Museo del Oro, N° 18. Bogotá: Banco de la República.



Pardo, Mauricio. (1987). La escalera de cristal. Términos y conceptos cosmológicos de los indígenas emberá. Jorge Arias de Greiff y Elizabeth Reichel-Dolmatoff (eds.). Etnoastronomías americanas. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Pineda, Roberto y Gutiérrez, Virginia. (1979). En el mundo espiritual del indio Chocó. Miscelánea Paul Rivet. Octogenaria Dicata, XXXI Congreso Internacional de Americanistas, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Recasens, José y Oppenheim, Víctor. (1943-1944). Análisis tipológico de materiales cerámicos y líticos procedentes del Chocó. Revista del Instituto Etnológico Nacional, vol. 1. Bogotá.

Reichel, Gerardo. (1963). Apuntes etnográficos sobre los indios del Alto río Sinú. Revista de la Academia colombiana de ciencias exactas, físicas y naturales, vol. 12, N° 45, pp. 29-40. Bogotá.

Reichel, Gerardo. (1962). Contribuciones a la etnografía de los indios de Chocó. Revista Colombiana de Antropología, vol. XI, págs.169-188. Bogotá: Instituto colombiano de Antropología.

Reichel, Gerardo. (1960). Notas etnográficas sobre los indios del Chocó. Revista Colombiana de Antropología, 9, pp. 73-157.

Robinson, J y Bridgman, A. (1966-1969). Los indios noanamá del río Taparal. Revista colombiana de Antropología, vol. XIV. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Rodríguez, María. (1989). Los textos en el entorno cultural. En: Lectura y vida. N° 2. Abril/Mayo, p.p. 31- 35.

Romero, Fernando. (1998). Voces e inscripciones de las oralidades y las escrituras. En: Revista de ciencias humanas. Año 5, N° 13, Marzo, p.p. 45-54.



Romero, Fernando. (1996). Superficies y relieves. Pereira: Instituto risaraldense de la cultura.

Romero, Fernando; Aguirre, Daniel; Duque, Andrés; Gallego, Víctor; Bedoya, Olga y Gallego, Andrés. (2000). Oralidad y escritura entre los ãbãra-Chamí de Risaralda. Informe de Investigación. Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira/Min de Cultura.

Romero, Fernando y Bedoya, Olga. (1997). La enseñanza del español como segunda lengua en los ãbãra-Chamí y Nasa, una propuesta pedagógica. En: Boletín de antropología. No 28 Vol. 11, p.p. 11-19.

Rosas, A. (1997). Manejo y uso tradicional del suelo. Comunidad indígena ãbãra-Catio. Vereda La Cristalina, municipio de Orito, Putumayo. Tesis de pregrado. Universidad del Cauca. Popayán.

Salazar, Carlos. (1990). La organización social y política de los ãbãra. Cultura ãbãra, Memorias del Simposio sobre cultura ãbãra. V Congreso Colombiano de Antropología, Medellín: Organización Indígena de Antioquia-OIA.

Tascón, Guillermo. (1989). Breve recuento de la ubicación geográfica de los ãbãra en Antioquia. Ponencias presentadas en Antioquia, V Congreso de Antropología. (Manuscrito).

Tolchinsky, Kiliana y Sandbank, Ana. (1990). Producción y reflexión textual: procesos evolutivos e influencias educativas. En: Lectura y Vida. N° 11, Diciembre, p.p. 11- 23.

Torres, Reina. (1962). El chamanismo entre los indios chocóes. Hombre y cultura, tomo 1, N° 1. Panamá: Universidad Nacional de Panamá.

Trillos, María. (1996). Enseñanza del español como segunda lengua comunidad Kogui de Maruámake. En: Educación endógena frente a educación formal. Memorias 4. Santafé de Bogotá, pp. 217-232.



- Urbina, Fernando. (1993). *ẽbẽra del rıo Catrú. Año de las identidades*. Bogotá: Instituto Distrital de Cultura y Turismo.
- Urbina, Fernando. (1978). *ẽbẽra (Chocó): literatura de Colombia aborigen*. En pos de la palabra: 401-411. Bogotá: Colcultura.
- Uribe, Manuel. (1885). *Geografía general y compendio histórico del estado de Antioquia en Colombia*. París: Imprenta de Víctor Goypi y Jourdan.
- Vargas, Patricia. (1993). *Los ẽbẽra, los Waunana y los Cuna. Cinco siglos de transformaciones territoriales en la región del Chocó*. Pablo Leyva (ed.): Colombia Pacífico, tomo I. Bogotá: Fondo FEN-Colombia.
- Vargas, Patricia. (1990). *Una interpretación sobre las relaciones entre los ẽbẽras y los cunas. Cultura ẽbẽra. Memorias del Simposio sobre cultura ẽbẽra. V Congreso colombiano de Antropología, El Peñol (Antioquia)*. Medellín: OIA.
- Vargas, Patricia. (1984). *La conquista tardía de un territorio aurífero. La reacción de los ẽbẽra de la cuenca del Atrato a la conquista española*. Tesis de grado. Bogotá: Universidad de los Andes, Departamento de Antropología.
- Vasco, Luis y Galeano, Janneth. (1998). *Guía bibliográfica de las nacionalidades indígenas ẽbẽra y waunaan*. Universidad Nacional de Colombia-Ministerio de Educación. Bogotá. Recuperado de https://www.academia.edu/27131209/GU%C3%8DA_BIBLIOGR%C3%81FICA_DE_LAS_NACIONALIDADES_IND%C3%8DGENAS_ẽBẽRA_Y_WAUNAAN
- Vasco, Luis. (s.f.). *Del barro al aluminio. Producción cultural ẽbẽra y waunaan*. Bogotá: Artesanías de Colombia. Inédito.



- Vasco, Luis. (1989). Jaibaná ãbãra y chamanismo. En: 5º Congreso colombiano de antropología. Cultura ãbãra. Medellín. pp. 33-48.
- Vasco, Luis. (1985). Jaibanás. Los verdaderos hombres. Bogotá: Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular.
- Vasco, Luis. (1978). Caldas: Chamí. Literatura de Colombia aborigen. En pos de la palabra. Hugo Niño (ed.). Biblioteca básica colombiana. Cuarta serie, N° 39. Bogotá: Instituto colombiano de cultura.
- Vasco, Luis. (1975). Los Chamí, La situación del indígena en Colombia. Serie Minilibros, N° 1. Bogotá: Margen Izquierdo.
- Van, Teun. (1997). Estructuras y funciones del discurso. México: Siglo XXI editores.
- Wassen, Henry. (1988). Apuntes sobre grupos meridionales de indígenas Chocó en Colombia. Bogotá: El Greco Impresores.
- Wassen, Henry. (1933). Cuentos de los indios Chocóes recogidos por Erland Nordenskiöld durante su expedición al Istmo de Panamá en 1927 y publicados con notas y observaciones comparativas de Henry Wassén. Journal de la Societé des Americanistes. Nouvelle serie, vol. 25, págs. 103-137. París: Societé des Américanistes.
- Zuluaga, Víctor. (1998). Historia de la comunidad indígena -chamí. Bogotá: Editorial Greco.
- Zuluaga, Víctor. (1995). Vida, pasión y muerte de los indígenas de Caldas y Risaralda. Pereira: Instituto risaraldense para la cultura.
- Zuluaga, Víctor. (1988). Historia de la comunidad indígena chamí. Bogotá: El Greco Impresores.



Zuluaga, Víctor; Bedoya, Olga y Duque, Andrés. (1999). Oralidad y conocimiento ambiental entre los ãbãra-Chamí de Risaralda. En: Revista Ciencias humanas. No 20. pp. 84-88.

