



# Diálogo de saberes ————— e interculturalidad



Indígenas, afrocolombianos y campesinado  
en la ciudad de Medellín

Esperanza Gómez Hernández, Gerardo Vásquez Arenas, Vladimir Betancur Arias,  
Diana Martínez Giraldo, Mariana Ocampo Bedoya, Erika Paulina Uribe Cardona,  
Mariana Soto López, Marcela Ramírez Henao, Elvis Jafeth Leyes, William Karupia,  
José Nilson Lectamo, Bernardo Medina, Orlando Atehortúa, Deyanira Valdés, Arleison Arcos R.



Pulso & Letra  
Editores

Diálogo de saberes e interculturalidad  
Indígenas, afrocolombianos y campesinado  
en la ciudad de Medellín

# Diálogo de saberes e interculturalidad

## Indígenas, afrocolombianos y campesinado en la ciudad de Medellín

Esperanza Gómez Hernández, Gerardo Vásquez Arenas, Vladimir Betancur Arias, Diana Martínez Giraldo, Mariana Ocampo Bedoya, Erika Paulina Uribe Cardona, Mariana Soto López, Marcela Ramírez Henao, Elvis Jafeth Leyes, William Karupia, José Nilson Lectamo, Bernardo Medina, Orlando Atehortúa, Deyanira Valdés, Arleison Arcos R.

Pares evaluadores

Guzmán Cáisamo  
Luis Alfonso Ramírez Vidal

Libro resultado de la investigación indígenas, afrocolombianos y campesinado en diálogo de saberes con Medellín: hacia una ciudad intercultural. Código 115-571-35313. Contó con el apoyo de COLCIENCIAS, mediante contrato N° 526-2012 suscrito con la UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA en diciembre de 2012.

Está avalada por el Grupo de investigación Cultura, Política y Desarrollo Social GICPDS. Clasificación C. Código COL0003015 de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas.



**COLCIENCIAS**  
Ciencia, Tecnología e Innovación



**Pulso & Letra**  
Editores

2015

Diálogo de saberes e interculturalidad : Indígenas, afrocolombianos y campesinado en la ciudad de Medellín / Esperanza Gómez Hernández... [et al.]. -- Medellín : Pulso & Letra Editores, 2015. 192 páginas : ilustraciones ; 24 cm.  
1. Multiculturalismo - Medellín (Colombia) 2. Interacción cultural - Medellín (Colombia) 3. Afrocolombianos - Vida social y costumbres - Medellín (Colombia) 4. Indígenas - Vida social y costumbres - Medellín (Colombia) 5. Campesinos - Vida social y costumbres - Medellín (Colombia) I. Gómez Hernández, Esperanza 305.8 cd 21 ed.  
A1482028

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango

ISBN:978-958-58709-2-5

© Universidad de Antioquia  
© Pulso & Letra Editores

Autores

Esperanza Gómez Hernández	Gerardo Vásquez Arenas
Vladimir Betancur Arias	Diana Martínez Giraldo
Mariana Ocampo Bedoya	Erika Paulina Uribe Cardona
Mariana Soto López	Marcela Ramírez Henao
Elvis Jafeth Leyes	William Karupia
José Nilson Lectamo	Bernardo Medina
Orlando Atehortúa	Deyanira Valdés
Arleison Arcos R.	

Director Editorial: Carlos León Gaviria Ríos  
Editores: Carlos Gaviria R. y Mariela Orozco S.

Diseño y diagramación: Zulima Sierra Orozco

Primera edición: Pulso & Letra Editores, marzo de 2015  
pulsoyletraeditores@gmail.com  
Facebook: pulsoyletraeditores

Distribución y ventas: Distribución gratuita. Prohibida su venta. Mayor información:  
rubyesperanza@gmail.com

Impreso y hecho en Colombia por Extrategia Ecoprint S.A.S.

Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del Copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidas las lecturas universitarias, la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler público.

El contenido de la obra corresponde al derecho de expresión de los autores y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad de Antioquia.

## Nuestros más sinceros agradecimientos por compartir sus saberes

María Eumelia Galeano, Esneider Rojas, Bernardo Medina, Alejandro González Tascón, Kani Luz Chocho, Harvi Suárez Abarca, Yuki Hanipe, Héctor Alfonso Calle, Blanca Luz Oquendo, Bertha Luz Higueta, Luis Orlando Atehortúa, Shirley Jacanamejoy, Víctor Manuel Rodríguez, Willian Carupia, Sandra González, Juan Camilo Gaviria, Andrés Jiménez, Fidel Buesaquillo, Claudia Velásquez, Alex Mejía, Astrid Castañeda, Néstor Lagos Hernández, Eugenia Vieira Corrales, Zoraida García Lema, Aura Palacios, Modesta Palacios, Carmen Romelia Palacios, Ana Rentería Serna, Rosalba Martínez, Juan David Cortés, Arleison Arcos Rivas, Catalina Duque Martínez, Carlos Andrés Leyes, Andrés Felipe Caicedo, Ángela María Quiroz, Sara Melissa Gallego, José Nilson Lectamo Silva, Beatriz Elena Álvarez, Antonio Jesús Betancur, Natalia Muñoz Osorio, Juan Polanco Pérez, Deyanira Valdés Martínez, Walter Bustamante Tejada, Wilson Álvarez, Huber Mario Calvo, Martín Humberto Román, Luis Alfonso Ramírez Vidal, Blanca Luz Atehortúa, Oscar Atehortúa, Juan Ángel Soto, Ofelia Hernández, Wilson Alonso Soto, María Aurora Pérez, Margarita Montoya, Antonio de Jesús Pérez, Gloria Lucía Bedoya, Yolima Bedoya, Jorge Alonso Quintero, Liliam Bedoya, José de Jesús Cano, Carlos Correa, Camilo Álvarez, Francisco Guzmán, Oscar Loaiza, Ramiro Restrepo, José Antonio Betancur, Alberto Cano, Oscar Humberto Cano, Fauner Alexis Álvarez, Emilia Sepúlveda, Luz Dary Román, Luis Alberto Zapata, Cristina Acevedo, Ana Cecilia Cano, Sandra Lorena Betancur, Mariela Cano, Fernando Rendón, Juan David Gómez, Ramón Rico Álvarez, Octavio Zapata Medina, Alirio de Jesús Jiménez, Antonio Pérez, John Bohórquez, Ruth Yadira Asprilla, Ailyu Yiseth Mosquera, Luis Guillermo Arboleda, Jorge Paredes Páez, Omaira Yagarí Vásquez, Ayling Mosquera, Víctor Mosquera, Verónica Quinto, Aura Celmy Castro, Yeison Jacobo Moreno, Rosaicela Sánchez, Ciro Cabezas, Luz Adriana Correa, Yobana Millán, Wendy Vanessa Quinto, Jhersson Castro, Darvy

Mosquera, Cecilia Cossio, Beyfan Díaz, Ana Mina Córdoba, Ruth Yolanda Asprilla, María Ernes Quinto Martínez, Bernardino Correa, Federico Correa, Javier Giraldo, Duvier Gallego, Miguel Ángel Rojas, Emilse Chavarría Arango, Aristides Ríos, Leticia Soto, Víctor Andrés Córdoba, Martín Castro, Katherine Palacios Torres, Kate Yusely Santos Asprilla, María Piedad Palacios, Karen Johana Sánchez, Juan Antonio Cuesta Ruiz, Tomás Moreno, Hamilton Becerra Rentería, Ángela María Zapata, Humberto García, Inés Elvira Londoño, Jesús Piedrahíta, Antonio de Jesús Betancur, Fabio de Jesús Cárdenas Romero, Martha Cecilia Mesa, Samuel de Jesús Betancur, Ana Lucía Yagarí, Benancia Valencia, Gladis Puerchambud, Mileidy Orozco Domicó, María Hortensia Tascón, Haidy Paola Cuatindioy, Blanca Yagarí, Milton Santacruz Aguilar, Andrés Tamanis Tascón, Luz Mary López, Jorge Cifuentes, Natali Domicó Murillo, Javier Andrades, John Geras Montenegro, Hilda Domicó Bailarín, Anderson Hernández, Sandra Liliana López, Juan Andrés Osorio, Wilson Cuetia, Carmen Frías Epinayu, Daniel Lozano Martínez, Luis Bernardo Escobar, Astrid Ximena Muelas, Robinson Tunubala, Oscar Alejandro Román, Erika Yuliana Giraldo, Carlos Matías Moreno, Fabio Nelson Morales, Rafael Negid Pastrana Ballesteros, Diana Cristina Guapacha, Yamile Tunay Chamorro, Rodrigo José Rodríguez, Rodolfo Giagrekudo, Shirley Jacanamejoy, Carmen Yesenia Giagrekudo, Wilson Hernando Tâpie, Solanyi Cuchillo Jacanamejoy, Ana Yulieth Tamanis Tascón.

# Índice

Introducción	11
Saberes y presencia indígena, afrodescendiente y campesina en América Latina	12
Saberes y presencia indígena, afrocolombiana y campesina en la ciudad de Medellín	18
Saberes e Investigación Acción Participativa	29
Interculturalidad crítica y decolonial del saber	33
Referencias	37
Capítulo I. Saberes indígenas, afrocolombianos y campesinos en la ciudad moderna	43
1. Saberes diversos	46
2. Aplicación de los saberes	85
3. La transmisión de los saberes	94
4. Saberes, conocimientos y hegemonía en la ciudad	102
5. Conclusiones	107
Referencias	111
Capítulo II. Diálogos de saberes ancestrales con la sociedad hegemónica de la ciudad	117
1. Diálogos al interior de pueblos y comunidades indígenas, afrocolombianas y campesinas	121
2. Diálogos entre pueblos y comunidades indígenas, afrocolombianas y campesinas	127
3. Diálogos y alteridad con la sociedad hegemónica	132
4. Conclusiones	144
Referencias	150

Capítulo III. Saberes en perspectiva de ciudad intercultural	153
1. Saberes y políticas públicas interculturales	156
2. Saberes y vivencia en la ciudad	168
3. Saber y poder en la perfilada ciudad intercultural	178
4. Conclusiones	184
Referencias	189

## Introducción

*Para que se pueda hablar de mis saberes, tus saberes, nuestros saberes, se hace necesario construir una ciudad que sobrepasa la diferencia porque al hacerlo desde el discurso de la igualdad se vuelve altamente homogeneizante y peligroso [...] La ancestralidad y la identidad son resistencia, es resistirme a eso que no quiero ser y que la ciudad presiona para que sea. Debemos ver la ciudad como un territorio de nueva ancestralidad para nada esencialista sino dialógica.*

(Colectivo Intercultural, septiembre 17 de 2013)

Desde que el ser humano crea y recrea cultura, símbolos, herramientas y discursos, ha generado conceptos con los cuales definir el mundo, vivir en él y transformarlo, por esto en todas las colectividades humanas existen y han existido siempre saberes que se vuelven prácticas desarrolladas a través de sus historias particulares, en sus contextos específicos, relacionadas con sus propias *epistemes*, es decir, con sus modos propios de ser, hacer, pensar y vivir en el mundo. El saber entonces indica una postura de quien lo tiene, una ética para decidir cuándo y cómo lo aplica, “un saber se define por las posibilidades de utilización y apropiación ofrecidas por el discurso” (Foucault, 1979: 307) porque en concreto, el saber define lo que una comunidad o una sociedad dice de sí misma. Este libro aborda las cuestiones del diálogo de saberes no como asunto de encuentro entre bloques de poder en disputa por el dominio o hegemonía de un campo discursivo, sino como un asunto *existencial* en el que se ponen en juego sentidos de vida frente a cuestiones comunes como la comida, la salud, el aprendizaje, la casa y el cuerpo como símbolos espirituales y materiales y, la política y la organización a modo de ejercicio de autoridad para decidir dentro de este vivir humano y social.

## Saberes y presencia indígena, afrodescendiente y campesina en América Latina<sup>1</sup>

Los pueblos y comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas hacen presencia en el continente en forma milenaria, centenaria y contemporánea respectivamente. Como se sabe, antes de la conquista, estos territorios estaban habitados por pueblos que poseían organización social y política, sistemas agrícolas avanzados, saberes relacionados con la arquitectura, la astronomía, el arte, etc., como los Mayas, Aztecas e Incas, entre otros, quienes establecieron civilizaciones autónomas.

Los relatos acerca de la presencia africana en el continente son densos y complejos de relatar, indudablemente las condiciones de su llegada como esclavos de los colonos europeos dan cuenta de la caza, opresión, discriminación y violencia a la que fueron sometidos, pero más allá de esto, es importante rescatar que “los buques negreros transportaban a bordo no sólo hombres, mujeres y niños, sino también sus dioses sus creencias y su folklore” (Bastide, 1969: 29). En otras palabras, los africanos traían consigo saberes, artes y costumbres que al llegar a tierras americanas pasaron por una mezcla cultural con nativos amerindios y hasta con esclavistas europeos.

Aunque en los inicios del siglo XIX se dieron supuestos procesos de independencia en América Latina, el proceso de colonización prevaleció en manos de los llamados *criollos*, es decir, la descendencia de los grandes latifundistas y quienes instauraron el nuevo Estado burgués, ante lo cual el campesinado no latifundista quedó en el intermedio de una agricultura dividida entre un sector comercial moderno “hegemonizado por el negocio del agro y un sector campesino tradicional dedicado tanto a la producción de subsistencia como a la venta de excedentes en el mercado” (La Vía Campesina, 2011: 2). En palabras de Silva (2014) la colonización impuso todo el racionalismo

---

1 Las categorías indígena, afro y campesina corresponden con abstracciones que la ciencia social ha creado para homogenizar lo que es supremamente diverso. Hay estudios como los de Bonfil Batalla, La Vía Campesina y la intelectualidad afro, que aportan muchos elementos para decolonizarlas. Se retoman algunos elementos dentro del libro, pero su magnitud llevó a la conclusión de que definitivamente sería realizar otra investigación.

europeo y su forma de ver el mundo, lo que fue perfilando dos grandes grupos sociales, los ignorantes y los cultos ilustrados, o, como lo planteó Domingo Faustino Sarmiento en el siglo XIX, esa dicotomía entre Civilización y Barbarie.

El proceso de colonización trajo como resultado una mezcla de culturas a partir de la relación y el contacto con europeos y esclavos africanos, dando paso a un proceso de mestizaje biológico, cultural y social. Con la conquista se desató lo que los antropólogos denominan aculturación, determinado por la coexistencia prolongada e íntima de varias culturas y por la aparición de los resultados de su mutua influencia: hibridación, mutación o invención cultural con la progresiva europeización del continente; pero, asimismo, la adaptación de las formas de vida europeas al nuevo entorno físico y cultural en el que fueron y continúan instalándose. En consecuencia, la aparición de nuevas culturas americanas, originales siempre en su estructura global, incorporan elementos culturales procedentes de la tradición europea, la aborigen y la africana (Carrasco, 1985).

El término mestizo según la antropóloga Verena Stolcke (2007) apareció en el mundo hispano en 1539 y en la *Historia General y Natural de las Indias* en 1535, allí el cronista Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés describía a los mestizos americanos como los hijos de cristianos y de indios. Este término, según esta investigadora, no volvió a figurar hasta 1545 y en tan sólo tres casos<sup>2</sup>. En su versión, los funcionarios y colonos españoles solían utilizar la fórmula “hijo de español tenido en India” para describirlos, pero cuando a mediados del siglo XVI aumentó su número y presencia social, se generalizó el término genérico mestizo (derivado del latín *mixticius* o mezclado). En síntesis, para Stolcke, mestizo se convirtió en una categoría jurídico-social de clasificación administrativa formal que segregó a este colectivo de los españoles e indios en términos político-legales. En contraste con

2 Según Harth-Terré (1965:135), la mujer india con quien un español tenía descendencia era descrita generalmente como “su india” en el registro bautismal de Lima. En los pocos casos en que no consta el nombre del padre, el hijo era inscrito como “hijo de cristiano y de india”. Harth-Terré considera que Don Pedro de Villa Real no tuvo una hija, sino un hijo. No fue hasta la década de 1580 que los mestizos de La Española fueron tratados como una categoría social separada (Guitar, <http://www.svsu.edu/Herman/MHD/cultura.htm>. 3-4) (citado por Stolcke, 2007:6).

la multitud de denominaciones locales y regionales que se aplicaban de forma coloquial a los “mezclados”, el término mestizo se convirtió así en la designación oficial empleada para la recaptación o exención del tributo, reclutamiento de la mano de obra, acceso a cargos públicos y religiosos (Stolcke, 2007: 6).

Esta mestización se realizó bajo procesos de clasificación racial, determinismo de la naturaleza y criterios morales que cimentaron la modernidad desde la matriz dualista barbarie y civilización, “los nuevos territorios y su población no fueron vistos como ontológicamente distintos a Europa, sino como su *prolongación natural* [el Nuevo Mundo]” (Mignolo, 2000 citado por Castro-Gómez, 2005: 56). También supuso la superioridad étnica europea y la limpieza de sangre, promovida hasta la contemporaneidad como blanqueamiento. La herencia colonial dejó así una historia de insistencia en la homogenización de la especie humana y en la inclusión de los pueblos y comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas al proyecto colonial en contextos de marcado predominio por el uso de la lengua hispana, la religión católica, la división del trabajo con criterios raciales y de clase, la naturalización de la pobreza, la discriminación y la justificación de la desigualdad social, entre otros:

En la primera época los mestizos se asimilaban fácilmente a la condición de conquistador o colonizador que tenía su padre y pasaban por blancos, si los reconocía el padre o por indios en virtud de los mecanismos de filiación de aquella época. Además, los primeros mestizos se beneficiaron de los sentimientos que el parentesco directo alentaba, pero también, en tanto que estrato, servían de intermediarios o auxiliares para la tarea imperiosa de descomposición de la sociedad aborigen. Ellos mismos, por su condición no eran tributarios y más bien, su papel en aquella sociedad los ponía de lado de sus padres blancos y en abierta descalificación de su origen indígena. Tal parecería que se comportaban como blancos y en abierta descalificación de su origen indígena (Álvarez, 1997: 88).

Según informes de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL, 2002) en Latinoamérica viven más de 400 pueblos indígenas, unos 50 millones de personas. Cinco países agrupan casi el 90% de la población indígena regional: Perú (27%), México (26%), Guatemala (15%), Bolivia (12%) y Ecuador (8%). Esto supone una representación del 10% de la población latinoamericana. En Colombia existen 710 resguardos indígenas y respecto al número de

población, acorde a los informes de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), existen 102 pueblos indígenas, aunque el Estado colombiano a partir del censo DANE 2005 sólo reconoce 87.

Por su parte, la resistencia de los afrodescendientes les permitió establecer por todo el continente “sociedades de arrojados, de palenques con fugitivos que fueron llamados cimarrones, algunos de los cuales nunca fueron vencidos” (Mosquera, Pardo & Hoffman, 2002:15) y gracias a dicha resistencia es que hoy perviven muchas de sus prácticas ancestrales. Algunas organizaciones como la ONECA (Red de Organizaciones Negras Centroamericanas), la Red de Mujeres Afrocaribeñas y la Alianza Estratégica de Afrodescendientes de América Latina y el Caribe, son evidencia de ello. Particularmente, en el informe de CEPAL (2002) se muestra que la población afrodescendiente es de aproximadamente 150 millones de personas, lo que significa alrededor de un 30% de la población total. Con relación a su situación geográfica, se puede decir que se ubican especialmente en Brasil (50%), Colombia (20%) y Venezuela (10%). En Colombia, según el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) 2005, el 10,4% de la población es afrodescendiente y están concentrados principalmente en los departamentos del Valle del Cauca, Bolívar, Chocó y Antioquia.

Entre tanto la población campesina en América Latina, ante las dificultades, amenazas y procesos de reforma agraria por las que ha tenido que atravesar, ha configurado un movimiento social que demanda la eliminación de estas políticas en las cuales han sido insertados y afectados brutalmente en sus modos de vida. Los principales movimientos sociales campesinos de América Latina en la actualidad son: Movimiento Campesino Paraguayo, Confederación Campesina de Perú, Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos de México, Consejo Coordinador de Organizaciones Campesinas de Honduras, la Mesa Nacional Campesina de Costa Rica, el Movimiento Campesino de Santiago del Estero de la Argentina (MOCASE) y el Movimiento de los Sin Tierra de Brasil (MST). La población rural en América Latina es del 23,5% y en Colombia representa el 31% de la población total y con los habitantes de pequeñas cabeceras rurales esta última cifra aumentaría al 38% (Forero, 2003)

La presencia de estas comunidades se vuelve más significativa cuando se evidencian los saberes activos en su cotidianidad como elementos

palpables de lo que dicen saber del mundo en el que viven. Son saberes ancestrales porque corresponden con una historicidad milenaria y centenaria que encarna valores atípicos a los del mundo moderno que se han construido desde la directa relación con la naturaleza, respetando los seres vivos y sus divinidades. Esta ancestralidad del saber contiene marcos normativos propios, resultado de tradiciones y tramitaciones temporales y espaciales con éticas espirituales marcadas también por la religiosidad colonial. Son cosmologías y concepciones heredadas que en conjunto constituyen racionalidades *otras*, acerca de lo humano y el vivir en comunidad. Son saberes ancestrales recreados, fortalecidos y muchas veces expuestos al olvido, desde la forma particular en que la diferencia es etnizada y territorializada para sobrevivir en sus territorios de origen y en la ciudad<sup>3</sup>.

En general la presencia de pueblos y comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas, ha sobrevivido, conservado y adaptado sus saberes en un mundo occidentalizado donde prima la producción y valoración del conocimiento científico y en el que los asuntos de la existencia humana se vuelven objeto de estudio y especialización, como campos de diagnóstico e intervención institucionalizada. Así, por ejemplo, la comida se vuelve un asunto de nutrición, estar sano corresponde a la salud, aprender es acto dirigido por la educación formal y no formal, tener una casa es un problema de espacio y arquitectura, la corporalidad es reglada por la estética y el glamour y la política y la participación son reguladas mediante leyes, instancias, mecanismos y toda una estructura de mediación presente entre el Estado y la sociedad civil. El resultado es un gran proceso de homogenización con algunas autorizaciones para lo diverso, siempre sobre la base de la igualación de ciudadanos que confían en las instituciones modernas del Estado, la familia, la escuela y, principalmente, en el dictamen de la ciencia. Otros conocimientos entonces son denominados saberes porque se les ubica en el lugar de lo práctico y están limitados en la incidencia a esta hegemonía científica.

---

3 Porque la modernidad da cabida a otras diversidades como el género, la edad, las opciones sexuales, las nacionalidades y las especiales que se reconocen y establecen sus referentes de vida dentro del liberalismo de Estado, la democracia y la modernidad, y son reivindicados como asuntos de derechos humanos, civiles y sociales sin que medie una visión de mundo basada en la ancestralidad.

Indudablemente, es una ciencia que avanza a pasos agigantados en procura de resolver problemas de la humanidad, apoyada en la tecnología, inserta en una geopolítica del conocimiento a nivel mundial dependiente del capitalismo global desde el siglo XVII, contando para ello con centros hegemónicos del conocimiento en Europa y Norteamérica, con sus grandes maestros e intelectuales y un fuerte sentido de objetivación “respecto del conocedor, para el control de las relaciones con las gentes de la naturaleza y entre aquéllas respecto de ésta, en especial la propiedad de los recursos de la producción” (Quijano, 2000: 343) a tal punto que, se ha naturalizado una estratificación entre el conocimiento científico y el saber producido desde la vivencia como dos polos que a su vez clasifican a los seres humanos que hacen parte de éste.

## Saberes y presencia indígena, afrocolombiana y campesina en la ciudad de Medellín

La relación entre saberes, seres y poder en perspectiva de un existir común a <lo humano> de estas comunidades, ha sido poco discutida y su presencia en las ciudades aumentan cada vez más. En este marco, los gobiernos se preocupan por las prácticas exitosas dentro del mundo globalizado y allí estas diversidades son construidas como comunidades en situación de vulnerabilidad, es decir, de retraso al acceso de los bienes sociales y culturales desarrollados por el mundo moderno. Efectivamente es palpable su marginación y empobrecimiento, los pueblos y comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas se han ido desplazando progresivamente hacia las ciudades por diferentes circunstancias, como el conflicto armado, el desplazamiento forzado, la búsqueda de mejores oportunidades laborales, el acceso a la salud y a la educación, entre otras causas.

En este sentido, las migraciones a las ciudades originan la reproducción de la desigualdad y la exclusión, también la coexistencia de espacios no sólo geográficos sino sociales, políticos y culturales con la sociedad dominante. En la ciudad se enfrentan con otros contextos y modos de vida ajenos a los propios, de esta manera se incorporan en dos realidades y dos ideologías, la propia y la ajena, frente a la cual hacen tramitaciones de adaptación, transformación y olvido de su saber y su ser. Según la CEPAL, a partir de la década de los setenta estas migraciones han tenido un alto crecimiento haciéndose cada día más notable debido al deterioro de la economía campesina, la disminución de las tierras comunitarias, la carencia general de recursos productivos, el crecimiento de la población, la “salarización”, la pobreza y la “atracción cultural” (Bello, 2002). Ya en las ciudades han ido adaptando sus modos de vida “En Ciudad de México, Bogotá, Santiago o Lima se han formado verdaderos barrios indígenas que reciben sucesivas oleadas de nuevos migrantes. Allí se constituyen redes formales e informales, organizaciones vecinales, culturales, políticas y productivas cuyo núcleo aglutinador es un sentido de pertenencia o identidad colectiva” (Bello, 2002: 46).

La ciudad moderna fundamentada en el dualismo urbano-rural “crea símbolos, inventa tradiciones y establece ritos para legitimar su dominio

y es algo permanente que se ve desde la antigua Grecia hasta ciudades con el carácter de metrópoli subregional como Manizales; desde Roma imperial, hasta las ciudades de la costa caribe” (Zambrano, 2000: 131). Estas ciudades de la modernidad “agregados gigantescos que irradian las ideas y prácticas que llamamos civilización” (Wirth, [1938], 1962: 1), lideradas por individuos también modernos, interpeladas por el urbanismo marxista como centros de reproducción de las jerarquías del desarrollo y subdesarrollo (Llanos, 2004: 11), se va transformando en grandes capitales en donde la coexistencia de diversas culturas en el espacio urbano-ciudadino, lleva a preguntarse por el nuevo rostro de la multiculturalidad, que como se sabe, estuvo asociada a la cultura nacional con los matices propios de las regiones (García-Canclini, 1996).

En estas ciudades donde la activación en las últimas décadas de las comunidades migrantes, la crisis de la unidad nacional y la multiétnicidad dan cuenta de la diversidad urbana “como sedimentación de etapas coloniales y de períodos posteriores a la independencia, o sea [marcada] por las distintas configuraciones establecidas en los proyectos de modernización” (García-Canclini, 1996: 9), diversidades que coexisten con la ciudad industrial y la ciudad informacional en el marco de modelos de desarrollo urbano contradictorios; tienden a estandarizarla en la ciudadanía liberal y republicana, actuando bajo el supuesto de ciudad inclusiva. El Estado entra a regularlas y administrarlas mediante acciones afirmativas, supone para los gobiernos la construcción de agendas para la gestión de la diversidad y el encuentro multicultural e intercultural hacia la integración en el desarrollo. Por su parte, los movimientos sociales pujan por el predominio del enfoque diferencial que tiende a fragmentarlos y debilitarlos frente al racismo, la xenofobia y la exclusión.

Este tipo de ciudad funcional se expande y consolida mediante una versión de interculturalidad propia de la lógica vigente en las ciudades de migrantes nacionales, especialmente en Europa y Norteamérica. La clasificación en minorías-mayorías se establece así para regular y controlar las relaciones societales con el Estado, bajo el supuesto de una interculturalidad que no cuestiona las bases del sistema económico, la geopolítica del conocimiento ni la colonialidad del poder para el mantenimiento de la hegemonía moderna y capitalista. El Estado, apela a una supuesta neutralidad y la diversidad se economiza para

el consumo. Los saberes pasan también por procesos de etnización para encontrar un estatus político que afiance la diferencia y la ponga a competir entre sí. Así mismo, estos saberes son aprovechados para mejorar algunas condiciones de vida y suelen cooptarse para la industria cultural. Finalmente, muchos saberes pueden ser olvidados e invisibilizados porque no logran superar la hegemonía científica.

Es en este contexto de saber, conocimiento y hegemonía que surgen interrogantes relacionados con los contenidos de los saberes indígena, afro y campesino y sus posibilidades de sobrevivir en la ciudad. Así mismo, sobre las posibilidades e imposibilidades dialógicas al interior de sus propias comunidades y en alteridad con otros conocimientos que dominan y a cuya hegemonía se enfrentan cuando se trata de pactar ámbitos de la vida humana y social como la comida, la vivienda, la salud, lo estético y la participación organizada.

Lo anterior conduce a preguntarse, además, si la ciudad moderna que luce diversa y multicultural puede o está dispuesta a llegar a ser intercultural y crítica de esa misma interculturalidad, porque no es simplemente la realización de breves encuentros o una cierta reparación histórica sino que requiere revisar las bases de la estructura social, del sistema económico y del papel que cumple el conocimiento en su dimensión geopolítica, es decir, como discurso y práctica epistémica, política, social, económica y cultural.

Una ciudad como Medellín es un escenario propicio para tales respuestas. Esta ciudad, ubicada al norte de Latinoamérica, fundada en 1616 oficialmente con este nombre, ciudad emblemática por su desarrollo y modernización, atenta a los avatares de la globalización, centro de negocios y del turismo internacional, conservadora de los valores modernos y de la tradición paisa, tolerante con la diversidad, sus expresiones políticas y culturales, que cuenta además con una política poblacional claramente definida, se presenta propicia para la indagación por las condiciones en que los saberes indígenas, afrocolombianos y campesinos coexisten con lo valorado como conocimiento generalizado y dominante. La investigación “Vivir bien frente al desarrollo” (Gómez & Otros, 2009) mostró cómo en la ciudad y casi de manera informal y oculta perviven múltiples saberes que son empleados para mejorar la vida de muchos de sus habitantes. Igualmente, en la evaluación realizada a los procesos de planeación participativa de la ciudad cuyos

resultados se concretan en el libro *Planeación Participativa realidades y retos* (Gómez & Otros, 2012) se encontró un importante esfuerzo por visibilizar la diversidad poblacional indígena, afrocolombiana y campesina, especialmente en condición de vulnerabilidad, sin embargo, poco se sabía de sus propias versiones acerca de su existencia en la ciudad considerando en el saber la expresión de su modo de vida.

Se presentan vacíos para construir una historia diacrónica de su presencia en la ciudad, debido a que durante la colonia y desde finales de siglo XVIII hasta casi la mitad del siglo XX la estructuración del Estado-nación se hizo sobre identidades definidas por las élites políticas e intelectuales, ocultando la fuerte diferenciación racial y social y más bien, asumiendo una adscripción incuestionable con lo europeo y las grandes metrópolis con predominio del criterio racial blanco.

No obstante, estudios contemporáneos han demostrado que Medellín ya contaba, siglos atrás, con presencia indígena que sobrevivió, pero finalmente fue exterminada con la conquista española (Álvarez, 1996). En el Valle de Aná, denominación empleada por los pueblos originarios Aburráes, Nutabes y Tahamíes, quienes cultivaban maíz y frijol, criaban algunos animales como curies y perros, tejían con algodón, comercializaban sal, algunos tenían actividades de orfebrería, artesanía y alfarería para su sustento. Además, poseían una organización y cosmología diferente; incomprendida para aquéllos que llegaron en ese momento histórico a colonizar la provincia de Antioquia y la ciudad. Cuando hacia 1675, el nombre de San Lorenzo de Aburrá para la ciudad fue reemplazado por el de Nuestra Señora de la Candelaria de Medellín:

Los blancos representaban una quinta parte de la población (21,5%), mientras los libres, mestizos y mulatos eran la mayoría 67,7%. Los indios a pesar de la continua inmigración de “forasteros y anacaonas”, apenas representaban 10% de los habitantes. Y aunque el censo no consideró el número de esclavos, es posible calcular que éstos constituían una parte importante de los habitantes del valle, pues casi todas las familias blancas poseían un grupo de esclavos [...], éstos representaban mano de obra fundamental en el trabajo en las haciendas (Álvarez, 1996: 60).

Después de 1676 los indígenas que quedaban en el Valle de Aburrá fueron trasladados al municipio de la Estrella donde se les otorgó un nuevo resguardo y paulatinamente fueron obligados “a fabricar casas en

el pueblo y a concurrir a misa los domingos y fiestas de guardar” (Patiño, 1996:58). Estos procesos de invasión y despojo llevaron consigo el mestizaje con afrodescendientes y blanco-mestizos. A este proceso de colonización en Antioquia y Medellín de los pueblos originarios, también se le sumó el proceso migratorio de indígenas que fue promovido por algunas misiones religiosas en Medellín como por las Misioneras de la Madre Laura quienes afirmaban que esos hombres y mujeres ocultos en la selva necesitaban conocer y comprender la gracia de su creador, por lo que eran traídos a la ciudad siendo desarraigados de sus territorios, culturas y creencias, ofreciéndole a cambio permanencia en el internado Guadarrama donde eran evangelizados y salían a trabajar en casas de familia donde generalmente eran víctimas de maltrato y les prohibían hablar en sus lenguas maternas (Carvajal, 2010: 19).

Posteriormente, por razones como el desplazamiento, la violencia, las dificultades económicas, la búsqueda de mejores condiciones de vida, “el progreso”, entre otras, se van estableciendo en la ciudad pueblos indígenas de diferentes partes del país. Actualmente en la ciudad de Medellín habitan aproximadamente 34 pueblos indígenas, incluyendo pueblos como los Cubeos, Ingas, Kametzá, Kichuas, Embera Katios, Embera Chamies, Emberá Dovidas, Embera Siapidaras, Yucunas, Tucanos, Desanos, Wayús, Coguis, Zenues, Ticunas, Uwas, Guananos, Wananas, Pastos, Misak, Paeces, Nasa, Uitotos, Winanis, Sicunis, Pijaos, Tules, Quillasingas, Boras, Yanaconas y Otavan.

Expresar con exactitud el número de personas indígenas que viven en Medellín es complejo, pues es una población fluctuante en la ciudad y muchos han dejado de lado su identidad, sin embargo, según datos de la encuesta de calidad de vida realizada por la Alcaldía de Medellín en el año 2008, se estima que habitan en la ciudad alrededor de dos mil indígenas (Alcaldía de Medellín, 2008). Estos pueblos indígenas en la ciudad buscan estar cerca de los suyos, de este modo, se presenta el mayor número de habitantes indígenas en la zona centro-oriental, conformada por las comunas Villa Hermosa, Buenos Aires y La Candelaria, seguida de la zona Suroccidental conformada por las comunas Guayabal y Belén y posteriormente por la zona Nororiental en las comunas Santa Cruz, Popular, Manrique y Aranjuez. Por cuestiones económicas y cercanía con los suyos, la población indígena que habita la ciudad de Medellín pertenece a los estratos socioeconómicos bajo, medio-bajo y bajo-bajo, presentando de este modo limitaciones

en cuanto a condiciones de vivienda, educación, salud, empleo, alimentación, entre otras. No obstante luchan por conservar y adaptar sus cosmovisiones al escenario ciudadano. Los pueblos indígenas en la ciudad, han constituido como mecanismo de organización social y política los cabildos indígenas Chibcariwak, Quillasingas-Pastos, Inga-Kamsá y el Cabildo Indígena Universitario, con el objetivo de buscar el cumplimiento de sus derechos fundamentales y propiciar un espacio para juntarse, dialogar y luchar por unas mejores condiciones de vida, por el fortalecimiento y la re-existencia cultural en la ciudad.



En cuanto a los pueblos afrocolombianos, es pertinente afirmar que su presencia en la ciudad es constitutiva y que es tan antigua como la de los primeros pobladores. La diáspora africana en Colombia ha sufrido innumerables flagelos, que iniciaron con el secuestro –trata, esclavización– y posterior dispersión en distintas regiones de nuestra geografía, y como consecuencia de esto, hoy asistimos a un escenario epistémico donde muchos de los procesos de poblamiento y dinámicas sociales de los afrodescendientes en Colombia han sido y en el peor de los casos siguen siendo invisibilizados o se encuentran entre ocultamientos epistémicos. Cabe recordar que los desembarcos de africanos fueron en las costas del mar Caribe, pero que luego de allí los africanos esclavizados fueron repartidos a un sinnúmero de enclaves extractivos de recursos mineros y agrícolas de Colombia (siendo Antioquia uno de esos lugares escogidos), y que en las dinámicas del

cimarronaje, palenques, manumisión y abolición de la esclavitud, los descendientes directos de estas personas ya no esclavizadas jugaron un papel importante en la construcción material, simbólica, social y política de las regiones en las cuales se quedaron viviendo.

La pluma de los esclavistas eurodescendientes, criollos y católicos no tenía una mirada diferente de las comunidades que no tuviera el firme objetivo de animalizarlos, cristianizarlos, despojarlos de la africanía, estereotiparlos, cosificarlos, racializarlos, ponerlos en el conflicto entre sí, hacerlos sentir cada vez más ajenos a este continente, nacionalidad y región (Meneses, s.f).

A partir de 1544 la corona española autorizó la introducción de africanos para el laboreo de las minas y las haciendas de Popayán, Anserma, Cartago, Santa Fe de Antioquia, Buriticá, Cáceres, Zaragoza, Remedios, Guamocó y otras ciudades del cañón caucaño. Zaragoza, fue el principal centro esclavista de Antioquia en el siglo XVI (Mosquera Rentería, 1999: 48). Fueron esclavizados en las minas y empleados especialmente para los lavaderos de oro “la región alrededor del bajo río Cauca y del río Nechí: Zaragoza era el mayor centro minero con tres mil esclavos y trescientos mineros blancos, según se decía en 1617” (Wade, 1997: 105).

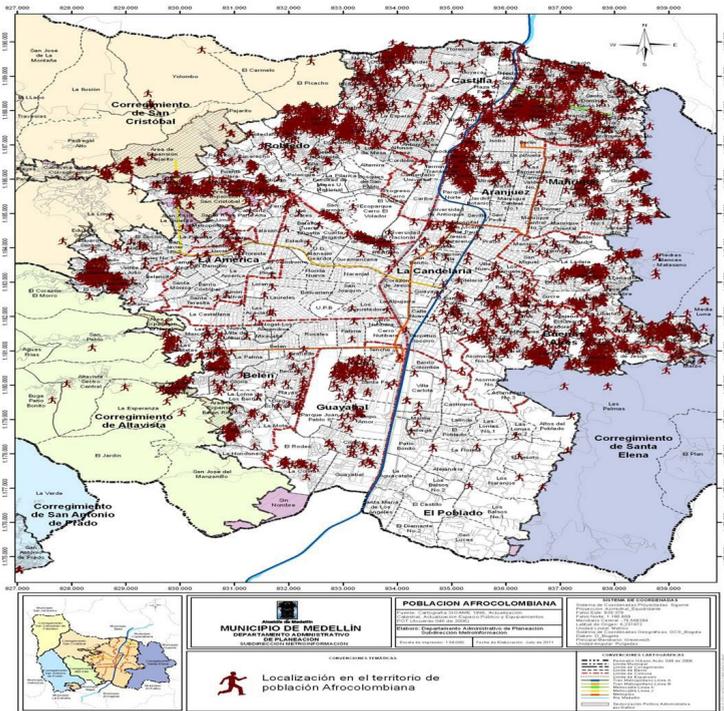
Para 1675 Medellín tenía desparramadas en todo el valle dos familias de negros, 31 familias de mulatos, y 103 años después, este número de gentes de color se había elevado a 5.078 mulatos y negros libres o sea el 35% de la población y 2.802 negros esclavos, es decir, el 19,31%. La comunidad negra aumentó en el siglo XVIII, entre otras razones, por el incremento de la explotación aurífera, la apertura de las minas de Los Osos y Rionegro y la ocupación de negros y mulatos en los oficios de la vida doméstica y agrícola (Jiménez, 1998).

Acorde a lo anterior, la historia de la presencia de los pueblos afrocolombianos en Medellín, concuerda entonces con la configuración económica de la ciudad. En la ciudad colonial, los negros eran los amos de la tierra, la cocina y los oficios domésticos y artesanales: negras y mulatas eran quienes cuidaban a los hijos de los blancos y desempeñaban la mayor parte de los oficios de la vida doméstica, agrícola y minera (Jiménez, 1998). Otro hecho histórico que hace referencia a la presencia de las comunidades afrodescendientes en la ciudad de Medellín, es la migración de comunidades negras, provenientes del vecino departamento de Chocó, que se produjo en la segunda

mitad del siglo XX, principalmente en la búsqueda de oportunidades laborales y de acceso a los servicios de educación y salud. Durante este período se conformaron asentamientos de invasión y núcleos de población negra en la ciudad, en sectores como Barrio Antioquia, La Iguaná, Robledo, Sucre, Moravia, Belén Zafra y La América (Alcaldía de Medellín, 2010). Así mismo, las dinámicas del país a partir del conflicto armado, han ocasionado que Medellín haya sido receptora de gran cantidad de personas afrodescendientes víctimas del conflicto armado y en búsqueda de nuevas oportunidades laborales.

Aunque se presentan dificultades para la identificación étnica en los censos, según la afro-caracterización realizada por la Corporación Convivamos en el año 2010, en Medellín, la proyección de la población afrocolombiana en Antioquia dada por el DANE para 2010 dice que en promedio en la ciudad de Medellín hay un total de 218.068 habitantes afrocolombianos, que pueden variar desde 199.914 hasta 236.222 con una confianza del 95%, es decir, en la actualidad los datos recogidos expresan que aproximadamente una de cada diez personas que habitan en la ciudad de Medellín, se auto percibe o identifica como negro (a), moreno (a), mulato (a), raizal, chocoano (a), urabaense, de la región del pacífico, San Basilio o Medellín o afro colombiano (a) (Alcaldía de Medellín, 2010) lo cual denota una amplia diversidad en su interior.

Por el tipo de migración, la población afrocolombiana se encuentra diseminada por toda la ciudad en las comunas Aranjuez (34.109), La Candelaria (25.376), Manrique (20.807), Robledo (18.034), La América (14.424), Villa Hermosa (14.424), San Javier (11.729), San Antonio de Prado (10.803), Buenos Aires (11.097), Popular (10.344), Doce de Octubre (9.404) y Santa Cruz (7.915), con una distribución aproximada del 55,9% mujeres y 44,91% hombres. Sin embargo, existe concentración de población en asentamientos como El Nuevo Amanecer, Blanquizaral, Vallejuelos, La Iguaná, Zafra, Moravia, Esfuerzos de Paz I y II, Unión de Cristo, Pacífico, El Oasis, Calasanz, Bello Oriente, Chococito y El Pesebre, entre otros. Todos estos asentamientos están marcados por una gran línea de empobrecimiento, que parece ensañarse con los diferentes grupos étnicos y poblacionales que integran la investigación, pues si bien algunos gozan de beneficios y comodidades, gran parte de la población se encuentra en condiciones de necesidades básicas insatisfechas (Alcaldía de Medellín, 2010).



Las comunidades campesinas de Medellín tienen como antecedente los legados indígenas y africanos tales como las casas de tapia, las herramientas en piedra y barro y caminos por todo el territorio, pero fueron desapareciendo con la conquista y la colonización española y los procesos de mestizaje. Así, el Valle de Aburrá se empieza a poblar en su zona rural alrededor del valle, con los colonos que venían del Oriente, Occidente y Sur del país para aprovechar la fertilidad de sus tierras y a la oportunidad de empleo minero, dando lugar a comunidades de campesinos con ascendencia indígena, afro y mestiza. Esta situación se intensificó en el siglo XVIII debido a las reformas borbónicas de la Nueva España que hizo Juan Antonio Mon y Velarde en la provincia de Antioquia. La minería era una de las actividades de mayor auge en la región. La explotación de oro y, en el caso de lo que es hoy el corregimiento de Santa Elena, de sal llevó al incremento del asentamiento en estas zonas, pero después de toda la bonanza y del agotamiento de la sal y el oro, el cultivo de maíz, papa, batata, yuca, frijón, caña de azúcar, hortalizas y frutas como

naranja, guayaba, aguacate, limón, chirimoya, piña y guanábana; la artesanía, la pesca en quebradas, la arriería para el intercambio de productos con diferentes lugares de la región, empezaron a predominar en su ruralidad. Es importante resaltar que la arriería permitió la consolidación de relaciones comerciales entre el Valle de Aburrá y los municipios aledaños y además un fuerte flujo migratorio. En aquella época un gran porcentaje de los habitantes de Medellín se dedicaba a la agricultura y a la ganadería, pero no todos lo hacían en las mismas condiciones:

Podemos dividir este grupo entre grandes propietarios de tierras o hacendados; los pequeños propietarios, denominados en los censos labradores o estancieros y pobladores sin tierra, que bajo modalidades de “mercenario”, agregado o jornalero trabajaban en las tierras de otros. Al grupo también pertenecían los indígenas que vivían en las tierras del resguardo de La Estrella (Melo, 1996: 154).

En el siglo XX se inicia el proceso de industrialización y hacia los años treinta se ensancha la diferenciación entre la zona urbana y rural en la ciudad. Así es como en los corregimientos se posiciona la vocación agrícola, pues con la instauración de la industria en el Valle de Aburrá, los corregimientos se convirtieron en la despensa de alimentos de la ciudad y sus habitantes, principalmente los llamados “pequeños propietarios”, quienes a partir de este oficio empezaron a consolidar sus prácticas culturales, artísticas y recreativas y aunque la historia no data del surgimiento del campesinado en Medellín, podríamos decir que es a partir de este momento donde surge este grupo poblacional el cual no era el único que habitaba la ruralidad, pues también herreros, artesanos, carpinteros, tapiadores, productores de licores y tabacos artesanales formaban parte de lo que hoy son los corregimientos de Santa Elena, San Cristóbal, San Antonio de Prado, Altavista y San Sebastián de Palmitas.

Para la década del cincuenta, debido a la violencia política de la época, se dio un fuerte flujo migratorio y los corregimientos recibieron habitantes de los municipios aledaños quienes también tenían vocación eminentemente campesina y aunque sus tierras fueron mucho más fraccionadas no dejaron de cultivar alimentos para la ciudad, la cual demandaba cada día más. Después de los ochenta el crecimiento urbano ha llegado a los corregimientos, impactando fuertemente las

actividades tradicionales rurales y en la actualidad este fenómeno de expansión urbana cada vez toma más fuerza, comprometiendo ciertas áreas del territorio rural del municipio con proyectos eco turísticos, agroindustriales y de viviendas de interés social.

Actualmente el área total de los cinco corregimientos es de 28.581 hectáreas, lo que corresponde al 71% del área total del municipio. Están integrados por 52 veredas y según las proyecciones de población del DANE para el año 2014 los corregimientos tienen un total de 235.705 habitantes. Sin embargo, no se tiene el dato exacto de cuántos campesinos en total viven en Medellín, aunque para el año 2011 se plantea que aproximadamente 50.000 (Penca de Sábila, 2011). Estas áreas rurales se pueden caracterizar como sectores de economía campesina, con vocación eminentemente agrícola, ya que el 85% de las actividades desarrolladas son agrícolas; solamente el 8,7% representa labores pecuarias. Se presenta un cambio sustancial en la configuración poblacional y en su antigüedad. Como indicador de esta situación y con base en los datos del Censo Agropecuario 2000 y el Plan ECO realizado por la Universidad Nacional de Colombia sede Medellín, muestra cómo el 31% de la población rural tiene menos de cinco años de residencia en los corregimientos y solamente el 18% habita en ellos hace más de treinta años. Aún así, luchan por mantener vivas sus tradiciones y su modo de vida campesino (Alcaldía de Medellín, 2005).



## Saberes e Investigación Acción Participativa

Inspirados en la Investigación Acción Participativa, especialmente en el papel de las ciencias sociales en la construcción del conocimiento desde lugares comprometidos y críticos a la neutralidad, se optó por la realización de un trabajo orientado, según el maestro Orlando Fals Borda, en el sentido de que “la ciencia no es un fetiche con articulación propia y autonomía de conocimiento, sino que es un producto cultural, que está sujeta a actitudes, a las creencias, a las supersticiones inclusive de los científicos” (1987: 16) y que, por lo tanto, el compromiso puede aportar en que lo generado con una investigación sea una pequeña contribución a la transformación de la sociedad.

Conscientes también como Fals Borda lo estaba, que tenemos la tarea de recuperar nuestra historia y volver a reconocer toda la sabiduría que nos viene de aquellos tiempos con estos seres humanos que hacen parte de nuestro ADN ancestral pues configuran “todo un universo destruido por los representantes de la civilización occidental y prístina, un universo que ahora estaría permitiéndonos reconstruir nuestro mundo con otro tipo de ímpetu” (1987: 17). Basados también en que toda investigación es a su vez una relación social y que es importante restablecer el vínculo entre los sujetos, optamos por la perspectiva de participación con su amplio sentido <vivencial> no una definición simplemente política o económica validada por la academia y su eterno dilema entre saber y práctica. Los saberes indígenas, afro y campesinos se han tenido que enfrentar con el denominado “conocimiento científico”, el cual ha sido creado para jerarquizar y subalternar su poder, soslayando las implicaciones humanísticas que ha tenido. La investigación parte del compromiso con el aprendizaje de la versión histórica que estos pueblos y comunidades hacen de sus saberes ancestrales puestos en la ciudad, para visualizar críticamente su posibilidad dialógica como lo proponía Paulo freire, puesto que, querámoslo o no, no es simplemente un encuentro entre saber y conocimiento sino son asuntos existenciales los que están en juego. Estos principios dieron lugar a la conformación de un equipo que tuviese raíces o vínculos con lo indígena, lo afro y lo campesino, también con lo académico y con los debates de la ciudad moderna y sus formas de institucionalizar estilos y modos de vida ciudadano.

Teniendo presente la relación entre investigación y acción, se procedió a los avales de los pueblos y comunidades indígenas, afrocolombianas y campesinas de la ciudad, representados en organizaciones que tienen en su haber la responsabilidad de la movilización colectiva (Fals Borda, 1985). Luego se procedió a la conformación del *Colectivo Intercultural* teniendo en cuenta los grupos claves y quienes hacen de su vivencia en la ciudad también una militancia política. En este colectivo estuvieron presentes indígenas, afrocolombianos, campesinos y personas de la academia y la administración pública. Con ellos se logró discutir todo el sentido de la investigación, su metodología, resultados, etc., pero además, fueron la fuente vital para la relación directa con los demás participantes.



Aunque se planteó un trabajo de indagación por doce meses, este tiempo ha sido superado justamente por pretender que el punto de partida sea la cooperación “para que sean los sectores populares los que constituyan y reconozcan el saber popular que se reconoce como orgánico de la comunidad” (Fals Borda, 1985: 9) que requiere de confianza y establecimiento de lazos solidarios y de respeto que no los determina un proyecto.

Igualmente, si se es coherente con que los trabajos sean recogidos por la misma gente y “experimenten en su vida y su condición los avances que le permitan a ellos asumir una actitud autónoma frente a la vida [...] capaces de responder con su propio poder” (Fals Borda,

1988: 6), fue necesario aceptar sus propias formas de participación como escenarios de investigación. *Las Mingas Indígenas, Las Urambas Afro y los Convites campesinos* que son formas de organización colectiva ancestral, basadas fundamentalmente en la ayuda mutua, con diferentes tipos de aporte y en los cuales participa toda la comunidad. Tienen cada una sus propios rituales de comienzo y cierre, en todos hay una conexión con formas distintas de espiritualidad, marcadas también por la herencia religiosa colonial, además su propia organización y jerarquía interna, son liderados por mujeres y hombres mayores, se emplean para cuestiones de trabajo, fiesta y la discusión de asuntos que son claves de resolver. Mingas, Urambas y Convites son escenarios para el fortalecimiento de la identidad, allí se comparte y se construye sabiduría, por eso nutrieron la indagación histórica y presente de los saberes.

Toda la reflexión crítica que pudieron suscitar las Mingas, Urambas y Convites, fueron complementadas con los *Conversatorios Interculturales*, diálogos sobre política pública con representantes de la administración municipal, no para que surgieran nuevas fórmulas de política pública sino para que se reflexionara desde la vivencia de quienes han sido objeto de ésta, porque el interés no era hacer entrar en competencia estos saberes ancestrales con conocimientos científicos en contextos de marcada asimetría de la ciencia. Además porque todavía seguimos empeñados en trazar políticas en contextos donde el ejercicio político es profundamente adverso.

Así mismo, conscientes de la restricción social, cultural y política que existe para que estos pueblos y comunidades se junten y sobrepasen sus marcas territoriales, se realizó la *Rochela Intercultural* como forma de resistencia empleada en la colonia cuando los pueblos esclavizados de múltiples maneras se juntaban a dar rienda suelta a sus expresiones culturales. Este encuentro fue muy significativo porque además de unirles en una perspectiva de exclusión, les permitió compartir sus propias formas de comprender la salud, la comida, la fiesta etc.



Ahora bien, teniendo en cuenta la importancia de la devolución sistemática con los participantes, se procedió a la realización de talleres interculturales en los que mujeres y hombres indígenas, afros y campesinos escucharon, preguntaron y cuestionaron los datos que se habían generado. Esta labor, bastante exhaustiva, fue complementada con la participación de académicos, algunos en presencia física otros en sus textos e investigaciones, que han luchado por superar el *colonialismo intelectual*, aquél basado en leyes universales de las ciencias sociales, como lo mencionaba Orlando Fals Borda (1988), y más bien han optado por comprender que los diálogos tienen como punto de partida principios relativos con referencia a las realidades en que nacen, es decir, son situadas en su propio momento histórico y su contexto social, por lo tanto no son acumulativas ni comprobables y mucho menos responden al engaño de ser extendidas a la comprensión de la sociedad en su totalidad.

Luego, se procedió a la lectura conjunta con quienes desde los pueblos indígenas, afrocolombianos y campesinos se dieron a la tarea de leer y hacer sus aportes para la construcción final de este texto. Como se entenderá entonces la IAP es muy exigente, trasciende la técnica, el tiempo y el dato, definitivamente pone a prueba tanto a los académicos como a las propias comunidades, por lo tanto, cada trabajo investigativo es apenas un pequeño aporte en un proceso que va “con la acción y la reflexión y viceversa va entre teoría y práctica” (Fals Borda, 1989: 9).

## Interculturalidad crítica y decolonial del saber

De múltiples formas de interpretación acerca de lo que acontece con los pueblos, comunidades y sus saberes ancestrales, fue específicamente la relación entre *saber* y *poder* lo que condujo a la opción por la perspectiva crítica decolonial, justamente porque en muchos de los estudios sobre estas comunidades ancestrales retratan las condiciones de exclusión, que deben ser denunciadas, pero continúan tomando como referente y espejo los parámetros de vida de las sociedades europeas y norteamericanas, distanciándose de ellas, en primer lugar, como si no hiciesen parte de nuestra sangre e identidad ancestral y latinoamericana, pero a su vez, marcándolos en su condición vulnerable, no-civilizado y atrasado. No se trataba de dejar de reconocer estos impactos del capitalismo y la civilización, pero la postura decolonial permite trascender la descolonización, es decir, reconocer el legado colonial histórico de invisibilización e interiorización, pero buscar en la visibilización y el des-aprendizaje de esta condición, desde la cual muchas veces los mismos pueblos se auto reconocen, el paso a saberes que construyen seres con poder que se organizan, viven, coexisten y son parte de lo que hacemos como historia en medio de nuevas formas de violencia epistémica y de colonialismo interno.

La ubicación de los saberes, en contextos de geopolítica colonial del conocimiento, sugiere la necesidad de quebrantar el dualismo moderno entre pensar y existir como etapas lineales, separadas y sucesivas, porque la modernidad crea alteridades basadas en una razón y un humanismo que “excluye de su imaginario la hibridez, la multiplicidad, la ambigüedad y la contingencia de las formas de vida concreta” (Santiago Castro-Gómez, 2003: 145) reduciéndolas a saberes informales; por eso no se dimensionan como saberes pragmáticos, sino como <saberes existenciales> encarnados en la cotidianidad donde transcurre su propia vida, en este caso la ciudad.

Ahora bien, en contextos de marcada asimetría y mercantilización del saber bajo el sofisma de la era del conocimiento, se optó por una perspectiva crítica de la interculturalidad porque denuncia abiertamente los procesos de asimilación y comprende que los diálogos de saberes no están exentos de la lucha por la producción y mantenimiento de verdades sobre lo que debe ser, en este caso, la vida en la ciudad “un

campo de lucha por la producción de verdades y por la hegemonía cultural y política” (Walsh, 2009: 8), pero se confía en que puede llegar a ser un escenario de encuentro para la construcción de pluralidades interculturales de vida. Esta interculturalidad abordada como enfoque teórico e interpretativo pone de relieve la necesidad de aclarar que comprende un futuro a construir, más allá de la interacción entre bloques separados. En este caso, su importancia radica en la interacción en ámbitos comunes y vitales: comida, salud, vivienda, estética, educación y participación. Básicamente, esta interculturalidad crítica es una oportunidad “para reconsiderar nuestra pregunta por lo humano [...], buscar en las culturas precisamente sus alternativas humanizadoras” (Fornet-Betancourt, 2008: 25). Las posibilidades del diálogo por lo tanto, pasan por el reconocimiento histórico de la pluralidad de memorias que tienen los pueblos “lo que significa reconocer que no sólo hay una pluralidad de historias sino también que la historicidad humana es temporalmente pluralista” (Fornet- Betancourt, 2009: 99).

En perspectiva intercultural crítica y decolonial, los saberes son poderes que se entrecruzan para reafirmar, discernir y crear sociedad. Reconocer, defender y visibilizar los prismas de vida que se generan con los saberes, aporta hacia una interculturalidad distinta de la suma de multiplicidades, porque “construye un imaginario-otro de sociedad, permitiendo pensar y crear condiciones para un poder social distinto, como también una condición social distinta tanto del conocimiento como de la existencia” (Walsh, 2005: 25).

Este ejercicio de reflexión y autocrítica para quienes participamos, indica que caminar hacia los diálogos situados y la recuperación de los saberes desde el lugar de enunciación y sus contextos, asumir el ingreso de temporalidades en la configuración de existencias y saberes más allá de lo que dure un ejercicio investigativo, requiere superar el *punto cero* porque como lenguaje universal de la ciencia no tiene un lugar específico en el mapa, sino que es una plataforma neutra de observación a partir de la cual el mundo puede ser nombrado en su esencialidad producido no desde la cotidianidad sino desde el punto cero de observación [...] la razón universal. (Castro-Gómez, 2005: 14) y esto marca que una lógica se imponga como superior ante otras racionalidades.

En este texto se tiene el deber ético de resguardar los saberes, por ello se detallan en los aspectos más significativos para la vigencia en la ciudad y la puesta en diálogo al interior de los propios pueblos y comunidades y en alteridad con quienes mayormente se relacionan en la administración municipal. Este libro interpela las condiciones de dialogicidad, se pregunta por la vivencia de la política pública en ámbitos existenciales como la comida, estar sanos, el aprendizaje, la casa y el cuerpo, la política y la organización en los lugares en donde transcurre su diario vivir. Todo ello desde la perspectiva de encontrar caminos, mecanismos y rutas de encuentro para que la ciudad dimensione su tránsito hacia una interculturalidad crítica.

El libro está organizado en tres capítulos, en el primero se detallan características de los saberes vigentes en la ciudad de los pueblos y comunidades indígenas, afrocolombianas y campesinas en contextos sociales de predominio del conocimiento científico desde el cual se define cómo ha de ser la existencia humana en la ciudad. El segundo capítulo presenta los avatares del diálogo de saberes al interior de estos pueblos y comunidades con sus propias diversidades entre sí mismas y en perspectiva alterna con representantes del sector administrativo desde donde se gestiona la política pública. El tercer capítulo relata la vivencia de la política pública, su relación con los saberes ancestrales, más en términos de políticas generales relacionadas con la salud, la vivienda, la educación, la comida y la participación, que con las políticas diferenciales con que cuenta la ciudad toma como elemento de interpretación la vivencia cotidiana en la ciudad e identifica posibles caminos, mecanismos y rutas para la ciudad intercultural desde una postura crítica.

Cada capítulo genera conclusiones que, aclaramos, son aproximaciones interpretativas construidas conjuntamente con el colectivo intercultural que deberán seguir un proceso de discusión permanente. Enfatizamos en que no se aporta recetas ni fórmulas, tampoco recoge todo lo que podría constituir los saberes ancestrales, ni es de nuestro interés que participe en la acumulación académica de estos temas, ni establece una contradicción irreconciliable con los saberes y conocimientos científicos, justamente porque la perspectiva es caminar hacia el diálogo intercultural desde la crítica a las bases del

capitalismo y la modernidad homogenizante que las ciudades incluyen y excluyen.

Finalmente como decía Orlando Fals Borda en este tipo de investigación “es más lo que uno aprende que lo que uno aporta” (1989: 1) es conveniente que sigamos aprendiendo para la acción.

## Referencias

- Alcaldía de Medellín (2005). Estrategias Corregimentales para Medellín —ECO—, Colombia: Tipo A.
- Alcaldía de Medellín. 2008. Encuesta de Calidad de Vida. [en línea] disponible en <http://www.medellin.gov.co/irj/portal/ciudadanos?NavigationTarget=navurl://1eb8a0e0d2d55ab8851907ac9af79447>. Consulta: 12 de enero de 2014.
- Alcaldía de Medellín y Corporación Con-vivamos (2011). Condiciones de vida de la población negra, afrocolombiana, palenquera y raizal en Medellín. Caracterización sociodemográfica, Desarrollo Humano y Derechos Humanos 2010. Medellín: Alcaldía de Medellín.
- Álvarez Morales, Víctor (1996). “Poblamiento y población en el Valle de Aburrá y Medellín, 1541-1951”, en: Jorge Orlando Melo, ed., *Historia de Medellín*, Suramericana de Seguros, Bogotá, pp.77-180.
- Álvarez Morales, Víctor (1997). “Mestizos y mestizaje en la colonia” en: *Colombia fronteras de la historia*. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia v.1 fasc .No 1 pp.57-91
- Bastide, Roger (1967). *Las Américas Negras. Las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*, Madrid: Alianza Editorial.
- Bello, Álvaro Marta Rangel, Consultores, División de Desarrollo Social, CEPAL (2002). La equidad y la exclusión de los pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina y el Caribe, [en línea] disponible en [http://www.cepal.org/publicaciones/xml/2/19332/lcg2175e\\_Bello.pdf](http://www.cepal.org/publicaciones/xml/2/19332/lcg2175e_Bello.pdf), consulta: febrero 23 de 2013.
- Carrasco, Pedro. & Céspedes, Guillermo (1985). *América Indígena*. Madrid: Alianza Editorial, S.A.
- Carvajal, Olga (2010). Ser indígena en la ciudad: espacio de tensión y reelaboración de relaciones identitarias, Tesis de pregrado, Universidad de Antioquia.

- Castro-Gómez, Santiago (2003). “Ciencias Sociales violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’”, en: Lander Edgardo, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. 1ª ed., Argentina, CLACSO, UNESCO.
- Castro-Gómez, Santiago (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- CEPAL (2002). “Propuesta de indicadores para el seguimiento de las metas de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo en América Latina y el Caribe”, serie Población y Desarrollo N° 26 (LC/L.1705-P/E), Santiago de Chile, marzo. Publicación de las Naciones Unidas, N° de venta: S.02.II.G.25.
- \_\_\_\_\_ (2000). Etnicidad, “raza” y equidad en América Latina y el Caribe, [en línea] disponible en: [http://www.eclac.org/publicaciones/xml/4/6714/Lcr\\_1967\\_rev.21.pdf](http://www.eclac.org/publicaciones/xml/4/6714/Lcr_1967_rev.21.pdf), consulta: 15 de agosto de 2013.
- Corporación Ecológica y Cultural Penca de Sábila (2011). *Una vida digna para la comunidad campesina de Medellín*, Colombia: Nueva Era.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística DANE (2005). *Censo Nacional de Colombia*, [en línea] disponible en [www.ddhh-colombia.org/html/CENSOGENERALDEL2005.pdf](http://www.ddhh-colombia.org/html/CENSOGENERALDEL2005.pdf), consulta: 12 de abril de 2014.
- Fals Borda, Orlando (1985). *Reflexiones sobre Investigación Acción Participativa*. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia.
- Fals Borda, Orlando & Brandao Rodríguez, Carlos (1987). *Investigación Participativa*. Uruguay: Ediciones de la Banda e Instituto del Hombre.
- Fals Borda, Orlando (1988). *Metodología y técnicas de la Investigación Acción Participativa*. Cartagena, Colombia: Cireduc.

- Forero, Jaime (2003). Economía campesina y sistema alimentario en Colombia: aportes para la discusión sobre seguridad alimentaria, [en línea] disponible en: [http://www.javeriana.edu.co/ear/d\\_des\\_rur/documents/campesinadoysistemaalimentarioencolombia.pdf](http://www.javeriana.edu.co/ear/d_des_rur/documents/campesinadoysistemaalimentarioencolombia.pdf). Consulta: 10 de noviembre de 2013.
- Fornet Betancourt, Raúl (2008). “Concepciones de ser humano e interculturalidad. Culturas de humanización y reconocimiento” en: Concordia, Reihe Monographien - Band 48, Alemania, Mainz Verlag.
- \_\_\_\_\_ (2009). Tareas y propuestas de la filosofía intercultural, en: Concordia, Reihe Monographien - Band 49, [en línea] disponible en: [http://www.casadelcorregidor.pe/download/Fornet\\_Tareas\\_y\\_Propuestas\\_de\\_la\\_Filosofia\\_Intercultural.pdf](http://www.casadelcorregidor.pe/download/Fornet_Tareas_y_Propuestas_de_la_Filosofia_Intercultural.pdf). consulta: 15 de mayo de 2013.
- Foucault, Michel (1979). Arqueología del saber, México: Siglo XXI Editores.
- García Canclini, Néstor, 1996. “Ciudades multiculturales o ciudades segregadas”, [en línea], disponible en: <http://www.debatefeminista.com/PDF/1329.pdf>, consulta: 23 de mayo de 2013.
- García Sánchez, Andrés & Montoya Arango, Vladimir (2009). *Jóvenes afrocolombianos en la ciudad de Medellín: Identidades, representaciones y territorialidades*. Medellín: INER, Alcaldía de Medellín.
- Gómez, Esperanza & Otros (2009). *Vivir bien frente al desarrollo: procesos de planeación participativa en Medellín*. Colombia: Pregón Ltda.
- Gómez, Esperanza & Otros (2012). *Planeación participativa realidades y retos*. Medellín, Colombia: La Carreta Editores.
- Jiménez Meneses, Orian (1998). Los amos y los esclavos en el Medellín del siglo XVIII. [en línea] disponible en: <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/hisysoc/article/viewFile/20314/21370> Consulta: enero 13 de 2015.

- Llanos, José (2004). Reflexiones sobre la ciudad del capitalismo tardío, Chile, vol.1, núm.2, [en línea], disponible en: <http://www.ucentral.cl/dup/pdf/05.pdf>, consulta: 12 de febrero de 2014.
- Martínez de Carvalho, Horacio (2012). El campesinado contemporáneo como modo de producción y de clase social [en línea], disponible en: <http://alainet.org/active/54459>, consulta: 24 de junio de 2014.
- Medellín, Cabildo Indígena Chibcariwak (2012). Plan de Vida “Por la pervivencia cultural, social y económica de los Pueblos Indígenas que hacen parte del Cabildo Indígena Chibcariwak” 2012-2023.
- Medellín, Departamento Administrativo de Planeación (2006). Usos del suelo rural, documento técnico de soporte POT acuerdo 46/2006. Alcaldía de Medellín, Colombia, pp. 1555-1190.
- Medellín, Secretaria de Desarrollo Comunitario (2000). *Censo Agropecuario 2000 —Resultados estadísticos*, Consorcio citesco e.a.t.— cruz & santamaría ltda, Alcaldía de Medellín.
- Medellín, Secretaría de Planeación (2002). *Plan ECO —Estrategias Corregimentales. Políticas para la nueva ruralidad de Medellín—*, Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín, Alcaldía de Medellín.
- Melo, Jorge Orlando ed. (1996). Historia de Medellín I. Medellín: Suramericana de Seguros.
- Meneses Copete, Yeison. (s.f.) Comunidad afro de Medellín y Antioquia: La cuestión de los aportes, la ideología paisa y organización social-comunitaria autónoma [en línea], disponible en: [http://www.academia.edu/3637470/Comunidad\\_Afro\\_de\\_Medell%C3%ADn\\_y\\_Antioquia](http://www.academia.edu/3637470/Comunidad_Afro_de_Medell%C3%ADn_y_Antioquia). Consulta 20 de diciembre de 2014.
- Mosquera Rentería, J.E (1999). Aportes del Negro a la Sociedad Colombiana. Medellín: Serie etnoeducación.

- Mosquera, Claudia, Pardo, Mauricio & Odile Hoffmann (2002). Afrodescendientes en las Américas, trayectorias sociales e identitarias. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Patiño, Beatriz (1996). “Medellín en el siglo XVIII”, en: Jorge Orlando Melo, ed., *Historia de Medellín*, Suramericana de Seguros, Bogotá, pp. 158-159.
- Petras, James & Veltemeyer, Henry (2002). Los campesinos y el Estado en América Latina: un pasado turbulento, un futuro incierto. Problemas del Desarrollo, vol. 33, núm. 131, pp. 1-58.
- Quijano, Aníbal (2007). “Colonialidad del poder y clasificación social”, en: El Giro Decolonial. *Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Castro y Grosfoguel (Editores), Bogotá: Siglo del Hombre
- Silva Piero, Emmanuel (2014). “Sobre el movimiento campesino, América Latina y Colombia”, Diario del Huila, 16 de febrero [en línea], disponible en: <http://diariodelhuila.com/dominical/sobre-el-movimiento-campesino-america-latina-y-colombia-cdgint20140216120019195>, consulta: 2 de abril de 2014.
- Stolcke Verena & Coello Alexandre eds. (2007). *Identidades Ambivalentes en América Latina (Siglos XVI-XXI)*, Barcelona: Bellaterra.
- Vía Campesina (2011). La Reforma Agraria en América Latina: una revolución frustrada [en línea], disponible en: <http://www.ritimo.org/article759.html>, consulta: 17 de febrero de 2014.
- Wade, Peter (1987). “Raza y ciudad: los chocoanos en Medellín”. *Revista Antioqueña de Desarrollo Económico*, Medellín, num.023, pp. 35-46.
- \_\_\_\_\_ (1997). *Gente negra, nación mestiza. Dinámica de las identidades raciales en Colombia*. Santafé de Bogotá, Colombia, Siglo del Hombre Editores, Ediciones Uniandes.

- Walsh, Catherine (2005). *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial: reflexiones latinoamericanas*. Ecuador, Universidad Nadina Simón Bolívar, Ediciones Abya Yala.
- Walsh, Catherine (2009). *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*, 1ª ed., Ecuador, Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya – Yala.
- Wirth, Louis (1938) *El urbanismo como modo de vida*. Traducción Víctor Sigal (1962), Buenos Aires, Argentina, Ediciones 3.
- Yépez, Jorge (1984) *Aspectos históricos y socioculturales de un palenque urbano*. Trabajo de grado para optar al título de antropólogo. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
- Zambrano, Fabio (2000) “*La ciudad en la historia*”, en: Torres, Carlos Alberto, et al., comp., *la ciudad: hábitat de diversidad y complejidad*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 122-150.

# Capítulo I

Saberes indígenas, afrocolombianos y campesinos  
en la ciudad moderna

*Si bien se necesita del conocimiento instrumental para introducir nuevas tecnologías, es más en la esfera del conocimiento interactivo y crítico que necesitamos recuperar la sabiduría de la gente y convertirla en una fuerza potente para la emancipación del resto de la humanidad*

Orlando Fals Borda (1989: 171)

Caracterizar los saberes indígenas, afrocolombianos y campesinos establecidos en las relaciones cotidianas y vigentes en la ciudad, es reconocerles no simplemente como expresiones ancladas en el pasado sino manifestaciones vitales cuya fuerza radica en que se “reconstruyen de distintas maneras dentro de la colonialidad del presente” (Escobar, citado por Walsh, 2005: 19), inclusive en contradicción. Así mismo, es presentar saberes que no están completamente delimitados porque asumen su propia producción para existir en un sistema social que cuando no los subalterniza, los reprime “reduciéndolos como primitivos a partir de la categoría básica y natural de raza” (Quijano, citado por Walsh, 2005: 19) o les considera retrasados del progreso.

Lo que se pretende mostrar es que los saberes de los pueblos y comunidades indígenas, afrocolombianas y campesinas surgen, son y se consolidan desde la propia racionalidad e institucionalidad de su existencia.

Este capítulo presenta los rasgos principales que caracterizan los saberes indígenas, afrocolombianos y campesinos frente a ámbitos comunes: comida, salud o estar sanos, aprendizaje, casa, estéticas corporales y participación, con testimonios de sus protagonistas a través de tres momentos: lo que constituye el saber, sus aplicaciones y las formas históricas de transmitir o enseñarlas cuando están expuestos luego al contexto ciudadano, el cual implica una refundación de estos saberes. El capítulo cierra con unas conclusiones acerca de las condiciones en que estos saberes son vigentes en una ciudad como Medellín.

## 1. Saberes diversos

El punto de partida es que no existe un solo término para denominar los conceptos relacionados con la comida, estar sano, aprender, estética corporal<sup>1</sup> casa y participación. Se recurre a esos términos para organizar la exposición con las debidas aclaraciones que genera la propia diversidad interna que hay entre los pueblos indígenas, afrocolombianos y comunidades campesinas que viven en Medellín.

### Saberes de los pueblos indígenas

Respecto a la *comida*, Los alimentos constituyen su medicina principal y son esenciales para la salud de la comunidad y de los individuos que la conforman. Consideran que los cuerpos están hechos por la comida y por la tierra que la proporciona. Para la Red Ambiental Indígena, muchas de las prácticas espirituales giran alrededor de los alimentos tradicionales (Gálvez, 2008).



1 Es una forma de nombrar lo que va más allá de la materialidad física y comprende dimensiones emocionales, psíquicas, sociales y simbólicas, en palabras de Zandra Pedraza (2004: 66) “el cuerpo vivo y vivido”.

Los saberes sobre comida corresponden a las articulaciones entre buena alimentación, salud y espiritualidad “los cultivos son la reversión de los males”<sup>2</sup> Igualmente, dan cuenta de una altísima variedad de plantas, métodos y cosmovisiones porque los pueblos indígenas en Colombia a lo largo y ancho de su geografía, comen distintos tipos de maíces, yucas, frijoles, papas, plátanos, ajíes, cuyes, pescados, y carnes de monte, al igual que plantas sin nombre en castellano, frutas que sólo crecen en ciertos lugares y algunos insectos, “en el monte cogíamos iguanas, eso lo arreglábamos asadito [...] allá comía yo venado, tatabra, manao, mico negro, esa era la comida de nosotros allá en el campo, pescado, de ave, pajuila”<sup>3</sup> La dieta ideal, la <buena comida>, consiste en carne de monte, plátano cocido o asado, pescado, frijol y preparaciones a base de maíz.

Para el pueblo Embera comer bien es disponer de una buena provisión de plátano cocido con sal, presentado en un gran cuenco y compartido por la familia. Esto sugiere que mientras haya plátano habrá comida, reiterando la calidad de alimento base, garantía de la ingesta cotidiana, tal como se plasma en el término vernáculo padákode, (acción de comer), literalmente “comer plátano”. La <mala comida> es aquella de procedencia exógena, que contiene componentes químicos como atún, sardina, mantequilla y pollos vendidos en la plaza. “Dichos alimentos son impropios, debilitan y reducen la forma de vida indígena, sin respaldar adecuadamente las actividades de la persona y de la comunidad” (Gálvez, 2008: 118).

Ahora bien, los Embera reconocen una clase especial de alimentos que nutren el espíritu, refuerzan la identidad personal y constituyen los rituales llamados nepoa o <preparaciones>. Éstos son administrados por los chamanes o por alguien que domine la técnica:

Cuando yo nací, papá me bañó con jagua, para que la piel mía fuera resistente, segundo ejercicio que realizaron fue fortalecer mi cuerpo dando de comer distintos tipos de animales: garras del tigre, para ser fuerte y duro al caminar, ardilla para ser hábil y subir rápido a los árboles, ojo y garras de chidima para ser veloz, nos daban garras y ojos de pájaro carpintero

2 Giagrecudo. Rodolfo. /Furuya Buinaima/, Abuelo Huitoto (Murui-muinane). Primera Minga. Maloka Casa Madre Aburrá. 20/09/13.

3 Domicó, Edelmira. Emberá. Entrevista 01/12/12.

para ser trabajador... nepoa hoy lo entendemos como el anticuerpo que uno tiene, es la defensa alta que no permite que uno enferme a cada ratico, por eso hoy vemos líderes que tienen trayectoria y no se les nota la edad... (Dobazhy-Zhykune citada en Gálvez, 2008: 200).

Sobre las formas propias de cultivo Misak (Guambiana), Aranda, Dagua y Vasco (1998) cuentan que todos los guambianos saben cultivar bien y para obtener buenas cosechas no es suficiente con seguir las prescripciones del calendario agrícola, sino que deben tener en cuenta otras actividades también indispensables. En general, su trabajo agrícola está marcado por una muy amplia variedad de tareas, en muchas de las cuales intervienen factores cuya naturaleza no es meramente material. Una de las más notables y antiguas cualidades de la práctica de nuestra agricultura es el cultivo acompañado, es decir, la siembra simultánea y ordenada de varios sembrados en un mismo *ellmarik* *yu* o huerta, para obtener el máximo provecho de los recursos y nutrientes del suelo, de las tareas agrícolas y de las propiedades de las diferentes plantas, así como para controlar de un modo más eficaz las plagas y malezas. Esta forma de cultivo es especialmente importante en el *kurak* *yu* (tierras bajas), pero no es rara en los sitios de mayor altitud. Se colocan semillas de pura, maíz, *tsirruy* y frijol, en un solo hueco. Cuando crece, la caña de maíz suministra el soporte para que el frijol se enrede, cosa muy importante dada la aguda deforestación del resguardo, la cual haría muy difícil envarar una frijolera que se siembre aparte. En la mitad y a intervalos regulares se siembran alverja, papa, haba, oca y mauja. La papa se cosecha primero, la siguen la alverja y el haba. De último se recogen el maíz y el frijol.

Estos productos no compiten agudamente por los nutrientes, pues son complementarios desde este punto de vista, los desechos vegetales que se producen al cosechar unos sirven de abono para los otros; también las deshieras y aporques cumplen su función con respecto a los múltiples productos. En tal sentido, estos siete cultivos conforman una tupida cubierta para el suelo, lo protegen del golpe directo y excesivo del sol y de las lluvias y ayudan a conservarlo frente a la erosión (Dagua, Aranda y Vasco, 1998).

De esta forma, la relación entre el cultivo, la cosecha, el pensamiento y <vivir sabroso> es clara para los pueblos originarios, por ello valoran el trabajo y tratan de curar la pereza como causante de diversos males,

además del hambre. Igualmente se relacionan con transformaciones importantes, sobre esto Londoño (2004: 238) refiere:

En su retórica, los Muinane consideran que una chagra hermosa (huerta), bien dismantelada y sobre todo productiva, evidencia el carácter de gente fría y sabedora —de gente verdadera—. De sus dueños.

..., la siembra es uno de los medios por los cuales las mujeres se deshacen de su vejez, que de alguna manera se acumula sobre ellas en la medida en que su yuca se envejece. Los hombres deben sembrar por una razón distinta: su conocimiento es como una semilla, y más aún, es como el semen. De hecho, el semen y el conocimiento se hacen indistinguibles en algunas de sus referencias. Cualquiera que sea el caso, el semen y el conocimiento deben ser conservados cuidadosamente, pero también liberados —usados— en el momento apropiado.

*Estar sano* no es lo mismo que salud porque es preciso aclarar que en ninguno de estos pueblos originarios es posible encontrar el concepto Salud como se entiende en el mundo moderno/colonial, es decir, como la ausencia de enfermedades o padecimientos; para estos pueblos, el mantenimiento de la armonía entre el cuerpo, la naturaleza, los espíritus y la comunidad depende de un conjunto complejo de prácticas relacionadas con los valores y las representaciones dejadas por los antiguos, en las cuales el ser humano es parte integral e indivisible del resto del universo, siendo a la vez objeto de la acción de la naturaleza y sus espíritus, como agente del cambio en procura del buen vivir de la comunidad, para <vivir sabroso> según el concepto Huitoto (murui-muinane).

Es así que el mantenimiento de dicha armonía, se establece con prácticas no sólo curativas sino también preventivas, relacionadas con actitudes frente a la vida y lo comunitario, con palabras de poder y de consejo, las cuales poseen una agencialidad transformadora propia y son pronunciadas con objetivos específicos sobre todo por sabios y sabias de las tradiciones, quienes poseen conocimientos médico-espirituales reconocidos por la comunidad como efectivos en el marco de las representaciones propias. Por su sabiduría son llamados chamanes por algunos antropólogos como Mircea Eliade, Joseph María Fericgla o Michael Taussig, entre otros, sin embargo, esta forma de nombrarlos aunque puede ser útil, puede ser también general y universalizante, ya que el término no da cuenta de la amplísima diversidad de nombres, prácticas y saberes propios de cada pueblo. Por

lo anterior, se ha optado por reverenciarlos como médicos tradicionales o por sus nombres en lengua, ya que estas personas reciben tantos nombres como lenguas originarias existen, por ejemplo, Taita en Quechua, Jaibaná en Embera o te'wala en Nasa Yu'wue, entre otros “allá el cacique es como el taita, él tiene las medicinas ancestrales, este indígena puede interpretar sueños, es capaz de visionar, de tener un enfoque hacia el futuro, de una mejor calidad, tiene un don”<sup>4</sup>.



Ser Jaibaná es distinto de ser curandero. El curandero conoce cualidades terapéuticas de las plantas, pero para curar tiene muchas veces que conseguir la ayuda del poder de un Jaibaná: por el contrario, hay muchos jaibanaes que conocen las propiedades de las plantas y es así como, después de una sesión de jaibanismo, el enfermo ha de seguir ciertas prescripciones. Tomar infusión de determinadas hierbas, colocarse los emplastos, preparar el jugo de raíces, cortezas o lianas. (De Friedemann & Arocha 1985). Por su parte, Ariel José James, (2004) en la introducción al texto Chamanismo: el otro hombre, la otra selva; señala que:

En su sentido amplio el chamanismo puede traspasar las fronteras sociales-antropológicas,..., en rasgos generales, es la capacidad humana de establecer relaciones coherentes como un todo con las esferas sagradas, divinas y maravillosas del mundo. Es la visión de una realidad aparte

4 Frías, Carmen. Wayú. Primera Minga. Maloka Casa Madre Aburrá. 20/09/13.

que, sin embargo, también está aquí con nosotros. Chamanismo es arte. Chamanismo es posibilidad humana de creación (p. 36).

Entonces, las enfermedades, pueden ser tanto físicas como espirituales, sin ser excluyentes, y se interpretan a través de la lectura de los sueños y las señales que son percibidas como parte de un diálogo entablado con los espíritus de la tierra que luego toman forma en las estrellas, el rayo, los pájaros y el cuerpo, generalmente en ceremonias rituales, “hay enfermedades físicas y espirituales, existen rituales como la toma de yagé que sirve para hacer limpieza física y espiritual, durante la toma se ven pintas. Los médicos tradicionales están entre el mundo espiritual y terrenal”<sup>5</sup>. Realizar los rituales es una forma de armonización con la naturaleza y, por lo tanto, de sanación:

¿Por qué mambeamos? Es un pago que dicen los hermanos de la sierra, pago para el gran espíritu, para que él hable en nosotros. Toda criatura que viene aquí ya debe aprender a compartir, a dar y recibir, porque esa es la educación; muchas veces nos quedamos buscando a Dios por allá, y resulta que él ya está en estas plantas, el yagecito le va a enseñar los misterios de la creación, el peyote le va a enseñar los misterios del universo, el tabaco y la coca, nos va a enseñar es la palabra de vida<sup>6</sup>.

Al respecto, Londoño (2004) afirma que los manbeadores muinane hablan de pensamientos y emociones como palabras de sustancias que suenan dentro de un cuerpo o a través de él y que estas sustancias, entre ellas el tabaco y la coca, tienen orígenes divinos porque hablan con virtud, perspicacia y agencialidad, constituyéndose en la conciencia y las disposiciones morales normales de las personas que viven bien.

Cada pueblo originario posee un complejo conjunto de saberes ligados a su territorio, que condicionan sus maneras de habitarlo, éstos se llevan consigo a la ciudad y se adaptan a la vida en ella. Tanto así que es posible encontrar en las casas de algunos de estos sabedores tanto plantas como espacios propicios para hablar y escuchar palabras de consejo, “hablar sobre tradición”<sup>7</sup>, armonizar el cuerpo y el espíritu,

5 Testimonio indígena. Primera Minga. Maloka Casa Madre Aburrá. 20/09/13.

6 Giagrecudo. Rodolfo. /Furuya Buinaima/, Abuelo Huitoto (murui-muinane). Primera Minga. Maloka Casa Madre Aburrá. 26/07/12.

7 Giagrecudo. Rodolfo./Furuya Buinaima/. Abuelo Huitoto (murui-muinane). Conversación informal. S.F.

enseñar y aprender de la mano de estas personas caminos de vida como posibilidades de vida otras, realidades otras distintas de la hegemónica que permiten vivir el mundo desde otras formas de sentir tanto el cuerpo como la naturaleza. En algunas casas se encuentran sembrados de tabaco, albahaca, manzanilla, ruda y otras plantas utilizadas tanto en rituales como en distintas preparaciones para curar diversas enfermedades y armonizar no sólo a las personas sino los espacios que ellas habitan.

Ahora bien, la utilización ceremonial de plantas y preparaciones conocidas como Enteógenos entre algunos círculos académicos (Fericgla, 2004)<sup>8</sup>, por ejemplo, el yagé (*Banisteriopsis caapi*), el tabaco (*Nicotina tabaco*), la coca (*Erithroxilum coca*), el San Pedro (*Echinopsis pachanoi*) y muchas otras llamadas plantas maestras o sagradas desde el pensamiento espiritual originario, así como los saberes relativos a estas prácticas, parten de la posibilidad de conexión tanto espiritual como física del ser humano con la tierra y sus espíritus para reconocer no sólo el origen del padecimiento, sino las rutas para procurar su sanación, ya que la modificación de los estados de conciencia permite a las personas, guiadas por los médicos tradicionales en ambientes controlados según sus propias lógicas, conocer y transitar el(los) mundo(s), conocerse a sí mismas y orientar sus acciones hacia el buen vivir, llamado también Sumak kausay en Kichua o Wët wët fxizenxi en Nasa Yu'wue (vivir y estar bien, convivir en alegría).

Cualquier sustancia biológicamente activa es una droga. Que cause malestar o placer, curación, cambio de ánimo, visiones maravillosas o varios efectos a la vez es cuestión de interpretación. Muy a menudo la variación de sus efectos no depende tanto de una sustancia sino de la dosis que se ingiere, del individuo que la consume con todo lo que lleva dentro y de las expectativas previas que lo guían. Quinientos miligramos de ácido acetilsalicílico —una aspirina— permite desentendernos por unas horas de nuestros dolores; cinco gramos —diez aspirinas— aseguran un buen susto gastro-intestinal por varios días (Fericgla, 2004).

8 “acuñado el año 1976 por A. Hofmann, J. Ott y C. Ruck, y literalmente significa “que despierta [-gen] dios [-theos-] dentro de uno [-en-]”, o en una interpretación más libre: que despierta la experiencia de la divinidad en mí”.

Es importante aclarar que todos los pueblos originarios no consumen las mismas plantas maestras, ni lo hacen de la misma manera, por ejemplo, pueblos de lengua Guajiba que habitan los Llanos Orientales colombianos como el pueblo Hitnu o el sikuaní no consumen hoja de coca en ninguna de sus preparaciones tradicionales, es decir, no hace parte de su cultura esta práctica a pesar de que el uso de esta planta se extiende por toda la cordillera de los Andes y la Amazonía, sin embargo, utilizan otras plantas desconocidas en otras regiones como la Haya (asociada con el Yagé, *Banisteriopsis caapi*) o el Yopo (*Anadenatera Peregrina*). Según las propias formas originarias de clasificar la coca, existen dos variedades, coca dulce y coca amarga, la dulce se tuesta a fuego lento, se macera y se cierne con ceniza de hojas de Yarumo hasta hacer un polvo verde finísimo que se come con miel de tabaco, llamado ambil, ésta es una preparación característica del Amazonas, ya que es allí donde crece esta variedad. Las hojas de coca amarga, que crecen por todos los Andes, de la cual también hay varias clases, se tuestan a fuego lento y se mascan enteras con cal mineral en el caso de los Nasa y los Misak, entre otros; los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta (Kogi, Kankuamo, Wiwa, Arhuako) por su parte, utilizan para este propósito la cal de las conchas de mar, la conservan en unos recipientes llamados Poporos que representan el útero femenino, el cual guarda sus palabras, su pensamiento para reproducirlo y lo van extrayendo con un palito que ensalivan para tomar la cal<sup>9</sup>.

Así como ocurre con la coca, ocurre con el yagé, el tabaco, el San Pedro y las demás plantas maestras, que se preparan, se consumen y se conciben de formas diversas de un pueblo a otro. También es posible encontrar en las prácticas médico-espirituales originarias tanto en los territorios de origen como en la ciudad de Medellín, el uso de ciertas piedras, inciensos, aceites, aguas, masajes, así como indicaciones sobre cómo y cuándo es bueno sentarse, dormir, comer, tener sexo, cazar, cultivar o cosechar, ya que estos sabios y sabias son guardianes de las historias de origen, donde descansan las leyes de origen, éstas son orientaciones morales más que legales, y se toman como guía o

---

9 Esta es una muy reducida explicación sobre el significado del Poporo y su relación con el pensamiento de la Sierra Nevada, para profundizar en el tema ver: Reichel-Dollmatoff. Gerardo. Los Kogis de la Sierra Nevada. Bitzoc. 1996. España.

consejo no como imposición, partiendo, claro está, del respeto por la autoridad espiritual y a veces política que significa la figura del médico tradicional.

El *aprendizaje* o la iniciación en los saberes hace parte de su inserción en la cultura y en la comunidad guiado por las mujeres y hombres mayores “la educación comienza en la casa, es la madre quien primero enseña los saberes, por ejemplo de cómo vivir, el padre enseña a los niños a sembrar, la madre enseña a los hijos cómo tratar a su mujer”<sup>10</sup>. Consideran que la educación que brinda la escuela occidental es para aprender lo relacionado con la cultura dominante porque lo de ellos es aprender a vivir en comunidad. “En la escuela es donde se aprende la segunda lengua, el castellano”<sup>11</sup>.

La *corporalidad* está en directa relación con el fortalecimiento de su ancestralidad, su pensamiento y su propio sentido de belleza. Esto se expresa en la elaboración de sus vestidos, pinturas, collares, aretes y otros adornos del cuerpo. Para los indígenas el vestido es importante pero su identificación va más allá del vestido, de las plumas, relacionándose con el pensamiento y las maneras de concebir el mundo, de defenderlas:

Ser indio no es así como lo pintan, es que lo indio no está sólo en el vestimento, está ahí adentro [...] una nacionalidad con una tradición, son personas que tienen los pies llenos de cayos de tanto caminar la selva, son gente que tiene los hombros rayados de tanto cargar leña, gente que tiene las manos macheteadas de tanto trabajar, no es que los abuelos se pusieron el plumaje, y cante y cante, son gente sufrida y feliz, que también pelearon por la creación, pelearon por la biodiversidad que cuidaron<sup>12</sup>.

En todo caso, los accesorios y toda su vestimenta tienen significados que van más allá de lucir o estar a la moda:

Nosotros los Huitotos casi ni somos como muy artesanos, no somos artistas, nosotros somos sabiduría, o sea que todo el rato estamos buscando es la sabiduría, no nos importa tener un collar, una corona, no nosotros lo que

10 Carmen Frías. Wayuu. Primera Minga. Maloka Casa Madre Aburrá. 20/09/13.

11 Alejandro González. Embera. Primera Minga. Maloka Casa Madre Aburrá. 20/09/13.

12 Giagrecudo. Rodolfo /Furuya Buinaima/. Abuelo Huitoto (Murui-muinane). Primera Minga. Maloka Casa Madre Aburrá. 20/09/13.

nos importa es cómo funciona este árbol, para qué sirve, qué anda a media noche, que está diciendo el canto de tal pájaro, para qué nos sirve este alimento, estamos siempre es en eso nosotros<sup>13</sup>.

Los vestidos tradicionales de las comunidades ancestrales son distintos unos de otros, éstos afirman su pertenencia a un pueblo o a otro, marcan su identidad, y algunos elementos dan cuenta si la persona está casada o soltera. Las pinturas corporales también pueden señalar no sólo su situación conyugal sino, también, a qué clan pertenece, cuál es su territorio de origen y también suelen representar animales para tomar de ellos algunas de sus habilidades, entre otros usos. Algunos pueblos como el Embera, por ejemplo, acostumbran a estar permanentemente pintándose el cuerpo entero con Jagua (Genipa americana), tanto hombres como mujeres, no sólo por verse bonitos, sino por protección contra los zancudos y mosquitos así como por razones espirituales; además de Jagua también utilizan Achiote (Bixa orellana) y en la actualidad también lo hacen con lápiz labial rojo.

Según la Embera Astrid Ulloa (1992) La pintura exige una relación directa con el cuerpo, en cuanto a que las formas deben ajustarse al espacio del cuerpo y al modo en que se relacionen dentro del cuerpo. Los Embera conciben el color como independiente de las cosas así el color tiene distintas connotaciones según la ocasión. Por ejemplo, una culebra es buena o maléfica según su color. El color es un código culturalmente admitido, cerrado. En cuanto a los niños sólo se pintan a partir de los doce o trece años, pero antes de esa edad ya conocen y manejan según las circunstancias los diseños de la pintura. Los objetos pueden dibujarse, bien sea en su totalidad o a través de un elemento característico. Así, hay diseños para mujeres: mariposa, caracol, anzuelo, culebra, trapiche. Bajo los labios se dibujan: estrellas, palmas, esteras, círculos, hojas. Para la actividad del Jaibaná se emplean el embijado y el enjaguado, es decir, la pintura corporal roja y negra, respectivamente, que son usadas por todos los asistentes, aunque la que lleva el Jaibaná tiene sus propias peculiaridades y constituye parte fundamental para la comunicación con los jai. Igualmente, la pintura de las ayudantes puede ser elaborada por ellas mismas si ya manejan el repertorio de los diseños de Jaibaná, por las mujeres viejas que

---

13 Fernando Choa. Huitoto (Murui-muinane) . Entrevista 26/10/12.

ya lo tengan, o por las esposas del Jaibaná, pero siempre bajo las indicaciones de éste, pues es él quien determina los motivos a realizar en el cuerpo. Para los hombres la pintura va en la quijada como mariposa, guadua, trapiche y culebra, en los pómulos, en forma de S y espirales rojas y en el estómago, culebra, trapiche, colao, hoja, cántaro y círculos (éstos exclusivos del Jaibaná).

Acorde a lo anterior, Ulloa (2004) señala que la pintura facial y corporal tiene varios usos o funciones en diferentes situaciones de la vida Embera. En general la pintura puede ser usada para proteger (de los malos jai y de las enfermedades), dar fortaleza (a los bebés y a las jóvenes), ocultarse de los espíritus (luego de un funeral), asustar a los espíritus (en un canto de jai), curar enfermedades (malestar estomacal, afecciones de la piel) propiciar estados anímicos positivos (a las jóvenes y viudas), diferenciar dialectalmente (Embera-río y Embera-montaña), identificar, embellecerse, expresar estados de ánimo, establecer comunicaciones entre lo cotidiano y las esencias, enamorar, investir ritualmente (canto del Jaibaná) y enamorar a los Jai.

Otros elementos del vestido como el sombrero Misak, representan su pensamiento y se relacionan con la manera de concebir el tiempo, además cuando éste tiene un nivel significa que la persona está soltera y cuando tiene dos que está casada. En el pensamiento de los guambianos más antiguos, el mundo es un kuarimpoto, que vino del cielo, se posó en el mar y flota sobre él. Si para nosotros el mundo es redondo y para algunos indígenas del Amazonas es un plato, para los guambianos es ese objeto con el que suelen cubrir su cabeza. Como describe Vasco (2010) los guambianos dicen que su kuarimpoto propio es un caracol (kuarimpoto de caracol) y que en él es posible leer la historia. El origen de la historia está en ese centro, punto de partida del proceso de tejido y que los guambianos diferencian con un color propio suyo, el magenta, como vimos ocurre con el centro de las galaxias. Explicándolo, se dice que el caracol se desenrolla a partir de ese centro hasta alcanzar la circunferencia externa que lo delimita. Y, luego, vuelve a enrollarse en la dirección contraria, hasta llegar de nuevo al centro, es decir, que conciben un doble movimiento: no solamente aquél de desenrollar para crear el kuarimpoto, sino que hay otro que devuelve por el mismo camino hasta llegar al centro. En ese doble movimiento se despliega la historia.

Las danzas o bailes ceremoniales también hacen parte de la espiritualidad de cada pueblo; éstas son parte de sus estéticas corporales y tradicionales, no son folclor, sino ceremonias rituales que acompañan diversos momentos de la vida, como el matrimonio, la cosecha, la muerte, la guerra y se realizan con fines de armonización y sanación. “Las Danzas Karijonas se hacen en Medellín, es una de las ceremonias del Amazonas, la ceremonia se hace para poder sanar, poder controlar un pasado que repercute hoy en día”<sup>14</sup>. Sobre las danzas Muinane, Londoño (2004), nos cuenta que los ritos de baile se llevan a cabo en malocas, y por lo común es el maloquero mismo quien hace el baile porque él es el <dueño> de una “carrera de baile”; es decir, tiene el privilegio, el deber y el saber hereditario para efectuar cierto tipo de baile ritual. No obstante, también sus hermanos y otros miembros del asentamiento también pueden hacer <danzas de frutas> en la maloca de él, si cuentan con suficiente tabaco, coca y comida. Estos variados tipos de bailes rituales dice que tienen orígenes míticos diferentes, y constituyen transformaciones de diversos males en ritos de bailes alegres, curativos y vitalizantes, en los que la gente se beneficia de buenos alimentos, bebidas y sustancias rituales.

En Medellín, se practican danzas Kamsá, Inga, Embera, Pasto, Huitoto, Nasa, Misak y Wayúu entre otras, todas en distintos momentos, con distintas intenciones y con diversas frecuencias.

Se hace la danza del huerfanito —enamara—, que quiere decir Danza de los huérfanos [...] nosotros hacemos danza Embera Chamí, y ahora quiero bregar a hacer danza peruana, danza de Dojura, quiere decir danza de la chola del mar, y lo cantamos, y danza cimarrona”<sup>15</sup>. También los indígenas Pastos practican la danza de las perdices en honor al pueblo de donde proviene “nace de un mito, que dice que vinieron dos pájaros del Norte y que en su quehacer, bailando, bailando fueron conformando el pueblo, de danza en danza”<sup>16</sup>.

14 Fernando Choa Falla./Numairatofe/. Sabedor Huitoto (murui-muinane). Entrevista 26/10/12.

15 Edelmira González Yagarí. Embera Chamí. Entrevista 01/12/12.

16 Gustavo Alberto Imbago Chirán. Pasto. Entrevista 30/11/12.



En otra referencia, para los pueblos indígenas *la casa*, la vivienda, es un espacio fundamental no sólo para dormir o comer, sino para socializar, hacer rituales, aprender, enseñar, para ser y hacer cultura; “Una casa sirve para vivir, cantar, mambear, ayudar a los que vienen”<sup>17</sup>. Cada pueblo posee saberes particulares y contextuales referentes a los materiales, la forma de construirlas y habitarlas, por ejemplo, los Tambos Embera son construcciones palafíticas de forma circular que se elevan del suelo alrededor de metro y medio con cuatro vigas como estructuras de soporte, con techo en forma de cono. Las Malokas amazónicas<sup>18</sup>, son armaduras también circulares pero con piso en tierra, con un techo con un ángulo agudo en su parte superior en el cual sobresale <la nariz> de la casa, es decir, por donde respira la casa y exhala el humo del fogón; estas casas poseen un espacio masculino, un espacio femenino y un espacio común que interactúan para calentarla, es decir, para darle <aliento de vida> que permita a la casa aprender y enseñar con la ayuda de quienes la cuidan y habitan, guiados por los espíritus de los ancestros. Se la concibe ancestralmente como una mujer con útero, es también un microcosmos, ella consta de un corazón en el centro (el fuego), cuatro piernas (los estantillos o

17 Testimonio indígena, Primera Minga. Maloka Casa Madre Aburrá. 20/09/13.

18 La referencia Amazónica, da cuenta de estructuras arquitectónicas similares con modos de habitarla similares, en la mayoría de los pueblos que en esta selva habitan, no sólo entre las gentes conocidas como Huitotos (murui-muinane), también entre otras como los Andoke o los Tikuna, por señalar algunos.

vigas), costillas (las paredes), cabellos (techo) y dos narices (respiraderos) y varias partes más.

Las casas Nasa y las Misak, por su parte, son construcciones ya no de materiales vegetales exclusivamente de palma y madera, como las Embera o las Amazónicas, sino que pueden estar hechas de distintos materiales y técnicas mixtas como ladrillo, cemento, zinc, guadua y barro (bahareque); éstas, generalmente, están separadas por habitaciones, a diferencia de los Tambos o las Malokas, pero tienen espacios comunes muy importante para la vida familiar y comunitaria como lo son la *Tulpa* y el *Tul* (el fogón y la huerta en lengua Nasa o Nasa Yu'wue), en los cuales se transmiten los saberes propios de estos pueblos, en ellas se hace y se reproduce la cultura. La diversidad en las formas ancestrales de construcción es amplia y depende, entre otros factores, del clima, los materiales del territorio y la cosmovisión propia, ya que los orígenes de estos saberes se remiten a tiempos míticos, de origen, cuando los espíritus mayores de cada pueblo se los transmitieron. Sobre la casa Misak, Peña (2009), afirma que el fogón excede toda forma de finalidad en lo concreto y se instaura como canal continuo de comunicación entre los misak; es un espacio de contacto a través del que se refuerza y se tratan los asuntos fundamentales del pensamiento; todos, los del kansrø<sup>19</sup>, los mayores y los niños se comunican como partes de una misma sociedad a través de él. Aún en las construcciones más recientes, cuando priman las formas rectangulares decoradas con estrellas de colores de cuatro u ocho puntas y con dos líneas de color azul y rojo que se extienden alrededor de las paredes externas. De las tres puertas que habitualmente existen la del centro, que es la misma entrada principal, se destina siempre a la nachak<sup>20</sup>, y dentro de ésta el fogón se sigue ubicando en el centro.

La casa Guambiana antigua tenía un techo cónico con un agujero en el centro, llamado la coronilla de la cabeza, por el cual entraban los rayos del sol, lo que permitía la lectura del tiempo. La casa se

19 Kansrø. El otro mundo. Lugar a donde van los muertos. El páramo. Lugar donde vive el Pishimisak (glosario de la autora).

20 Nachak. Lugar de reunión donde la familia, además de cocinar los alimentos, se congrega usualmente para hablar, pedir consejo y discutir todos los asuntos (glosario de la autora).

concibe como un ser humano, vivo y femenino, con ojos, nariz y dos ventanas, los ojos de la casa, que se orientan con el sol, una hacia el naciente y otra hacia el poniente. En su centro está el fogón y allí una piedra sobre la cual se leían las épocas del año y las horas del día, dependiendo en qué sitio de ella da la luz que entra por el ápice del cono (Dagua, Aranda & Vasco, 1998).

La identidad de cada pueblo originario está relacionada con su historia colectiva como pueblo y definida a través de las historias de origen de cada sociedad en particular, las cuales dan cuenta del origen de sus usos y costumbres, así como de quienes transmitieron dichos saberes, con sus valores, sus restricciones y sus posibilidades de acción; es por esto que cada uno tiene su propia historia acerca de cómo construir y habitar la casa. Por ejemplo, vemos que en los tambos transmite el pensamiento del pueblo Emberá, “allá un Jaibaná habla del nacimiento del tiempo, y el nacimiento de la memoria, de la inteligencia, del nacimiento del universo, de las leyes de origen. El tambo es redondo porque eso tiene una leyenda, de cuando llegó Caragabí en persona allá en el alto San Juan”<sup>21</sup>. La casa es el lugar propicio para enseñar y aprender sobre la reciprocidad, solidaridad o correspondencia “también nos enseñaron de que el centro de esta casa, lo que enseña es dar y recibir, el agua llega a la tierra y la tierra corresponde con el retoño, entonces siempre hay una correspondencia, no hay nada individual ni separado”<sup>22</sup> como lo señala Rodolfo Giagrecudo, sabedor del pueblo Huitoto (Murui-muinane).

En el Valle de Aburrá y sus municipios vecinos existen al menos dos Malokas una de dos estantillos y la otra de cuatro, con sus malokeros y sus círculos de mambeo, en las cuales se realizan distintos tipos de ceremonias, como danzas y tomas de yagé, peyote o san pedro; también hay dos tambos Emberá, uno en la sede de la Organización Indígena de Antioquia y otro en la sede administrativa del Cabildo Chibcariwak que además de servir para realizar asambleas o reuniones también permiten hacer algunos rituales de armonización y encuentros festivos.

21 González, Alejandro. Embera. Primera Minga. Maloka Casa Madre. 20/09/13.

22 Giagrecudo Rodolfo. /Furuya Buinaima,/ Sabedor. Huitoto. Maloka Casa madre Aburrá. 26/07/12.



Así mismo, las casas de los sabedores tradicionales que tienen a Medellín como centro vital, también son visitadas por muchas personas, no sólo indígenas, que buscan sanación física, guía espiritual o simplemente encontrar su propio camino, apoyándose en el pensamiento tradicional. En muchas de éstas es posible encontrar plantas vivas y elementos característicos de sus territorios de origen como tejidos, máscaras o artefactos de cerámica, aunque en otras no ocurre lo mismo.

En cuanto a la *participación*, casi la mayoría de los pueblos indígenas se encuentran vinculados a sus organizaciones ancestrales con sus autoridades tradicionales que ejercen funciones propias de gobierno indígena en sus territorios. De igual manera cada comunidad se encuentra vinculada a una organización indígena a nivel regional y nacional. De las organizaciones indígenas podemos mencionar lo siguiente: AICO (Autoridades Indígenas de Colombia) plantea fortalecer la identidad, autoridad y autonomía de las comunidades, forman parte los indígenas Pastos del Sur de Colombia, Kamentsa, los Paeces, Pijaos y Misak del departamento del Cauca. La OPIAC (Organización de Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana), CIT (Confederación Indígena Tairona), el CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca), ASI (Alianza Social Indígena), y la ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia) la cual tiene subregionales en cada departamento, se considera una de las organizaciones que más grupos indígenas afiliados tiene en estos momentos. Como organización indígena que ocupa

todo el territorio nacional tiene definida su posición política frente a los grupos armados sobre la base de la construcción autónoma de cada uno de los pueblos indígenas de Colombia (Tunubalá, 2013: 202).

En Medellín como en los territorios de origen, hay autoridades tradicionales indígenas tanto espirituales como políticas, gobernadores, taitas o abuelos que son reconocidos por las comunidades debido a sus conocimientos acerca de los derechos y las políticas públicas indígenas y su participación de procesos político-organizativos como la Organización Indígena de Antioquia (OIA) y los distintos cabildos urbanos, algunos de éstos reconocidos por el gobierno nacional o local y otros en proceso de reconocimiento como el Chibcariwak con más de 35 años de funcionamiento, los cabildos Indígena Universitario, Inga-Kamsá, Quillasingas-pastos y Nutabe, entre otros.

Cada una de estas organizaciones posee, además de un código moral de conducta propio relacionado con su pensamiento como pueblos originarios, una ética de la justicia que se expresa en cómo proceder cuando se cometen faltas, por ejemplo, el Consejo de Justicia del Cabildo Chibcariwak, tiene un código de procedimiento penal para comunidades indígenas conformado por mayores. Aunque la autonomía política y jurídica en la ciudad es un asunto muy complicado de manejar, sobre todo por las restricciones que existen en este territorio debido a que no hay resguardos en Medellín ni el área metropolitana y la actitud colonialista-racista de muchos políticos locales, afecta el reconocimiento de sus derechos, persisten en la lucha por ser reconocidos y participar de las decisiones que les afectan como pueblos indígenas en la ciudad.

Al interior de estos pueblos existen ancestralmente formas de trabajo colectivas, orientadas no sólo a solucionar problemas, cultivar, cosechar, construir o reparar casas y caminos sino, también, a procurar la unidad de toda la comunidad en torno más que al trabajo como tal, a la cooperación, la solidaridad o la amistad. Estas formas de trabajo colectivo son también escuelas sin paredes en las cuales toda la comunidad enseña y aprende colectivamente saberes relativos no sólo a los ciclos de la tierra o cómo trabajarla, se aprende también la lengua, las tradiciones, las leyes de origen, se hacen amigos, se enamora y se lucha por el territorio, la autonomía, la cultura y la vida. Las formas de organización denotan rotación en el trabajo colectivo

el cual es siempre voluntario y no pago. La Minga, es una forma de trabajo colectiva ancestral en la cual toda la comunidad trabaja en pos de un objetivo común para hacer una carretera, trabajar las tierras colectivas del cabildo, arreglar el acueducto, sembrar o recolectar, pero también es una forma de organización política para el pensamiento y la acción colectiva: No tiene dueños. Son de los colectivos que participan en ella, cuya remuneración es el objetivo logrado y, sobre todo, el compartir en comunidad:

La Minga es una fiesta, una oportunidad para compartir, intercambiar, consolidar lazos comunitarios, tejer sociedad [...] La fuerza de la gente se multiplica [...], la Minga se ha elevado al trabajo de los pueblos desde abajo para resistir y hacer historia desde la sabiduría compartida (Rozenal, 2009: 51).



- *El tiempo para aprender los saberes indígenas*

Los pueblos indígenas señalan que la temporalidad para adquirir el saber puede durar entre dos o tres años, sin embargo, resaltan que continua durante toda la vida “en la cultura Embera Chamí uno aprende desde que nace”<sup>23</sup>. Para estos pueblos el aprendizaje es constante y empieza generalmente a temprana edad “como dos años, trabajando fuertemente y que al final tenía que ir a una laguna, y él le entrega una

23 Alejandro González Tascón. Primera Minga. Maloka Casa Madre Aburrá. 20/09/13.

varita, una chonta que dice estás en capacidad de seguir trabajando individualmente, ese es el proceso para un mayor”<sup>24</sup>. Quizás por ello, el requisito principal sea la constancia y la sabiduría tanto en la adquisición del aprendizaje como en la aplicación del saber:

En la ciudad la idea es conservar siempre, aprender siempre, es que a diario estamos aprendiendo siempre el uno del otro, eso no tiene un fin, usted aprendió hasta cierta edad y ya, ¡no! uno está en constante aprendizaje del uno y del otro. Constantemente estamos en enseñanza aprendizaje<sup>25</sup>.

- *Mujeres, hombres y saberes*

Según las cosmovisiones y cosmogonías indígenas, la característica básica de edad y de género para el aprendizaje y la transmisión de los saberes radica en el reconocimiento de la experiencia, los saberes y la autoridad de los abuelos. Así, encontramos algunos testimonios que les señalan como los únicos llamados a contar los mitos debido, entre otras cosas, a los peligros espirituales que acarrea levantar <palabras de poder>.

Se puede enseñar o hablar de mito dependiendo del caso, siempre y cuando hay un anciano, que él sabe qué es lo que está diciendo, y sabe cómo remediar eso que está despertando, hay clases de mitos. Hay mitos del agua, de la tierra, del aire, pero yo no puedo hablar mucho de esa palabra, debe estar un abuelo<sup>26</sup>.

La relación entre hombre y mujer en los pueblos indígenas es concebida como de complementariedad, en ésta se reconocen los distintos orígenes y tareas de cada uno de los miembros de esta asociación conyugal, por ejemplo, para el caso Muinane, Londoño (2004) señala los orígenes de los hombres y las mujeres<sup>27</sup> en forma distinta, basada en el mito del abuelo tabaco que creó el primer cuerpo humano masculino de tierra, coca y de su propio sudor/semen salado

---

24 Wilson Cuetia. Nasa. Primera Minga. Maloka Casa Madre Aburrá. 20/09/13.

25 Ángela Giagrecudo. Huitoto (murui-muinane). Primera Minga. Maloka Casa Madre Aburrá. 20/09/13.

26 Ángela Giagrecudo. Huitoto (murui-muinane). Primera Minga. Maloka Casa Madre Aburrá. 20/09/13.

27 El género se concibe como binario entre los Muinane: “hombre” y “mujer” son las únicas alternativas (Nota de Londoño, 2004: 26).

(el sudor del tabaco es semen, y viceversa). También del tabaco salió la primera mujer y cada uno tuvo su forma particular de cobrar vida. Cada uno tiene su complementariedad con el otro, se dividen las labores de proteger a sus hijos, cultivar, alimentarse y muchas más, entre las cuales está aprender a defenderse de amenazas malignas.

La crianza de los hijos es guiada por ambos, arar la tierra, conocer los ciclos de las plantas, aprender el saber medicinal, la dirección de cargos y lo que constituye ser mujer y hombre es responsabilidad compartida. La madre debe enseñar a la hija a ser mujer y una *ishuk misak* se caracteriza por ser trabajadora, responsable en la educación de los hijos, para lograr una pervivencia y re-existencia de la vida del territorio *wampia*. En la cosmovisión *misak* esta dicotomía de actividades de los niños no se ven de manera excluyente y de oposición sino de manera complementaria (González, 2011).

Es importante señalar que en los pueblos originarios, los tiempos que marcan la niñez y la adultez, no son los mismos que para la sociedad hegemónica blanco-mestiza, por ejemplo, con respecto a la menarca (menarquía):

En los pueblos Tule y Embera *eyábida* y *dóbida*, la menarca conlleva celebraciones rituales en las que transmite a la niña los conocimientos tradicionales. Recibe consejo sobre labores femeninas y se la prepara para que sea fuerte y tenga muchos hijos. Entre los embera *chamibida* el ritual tiene escasa ocurrencia en la actualidad. Para las *zenú*, no hay ritualización propiamente dicha, la menarca es sólo un marcador de la entrada a la vida en pareja (Galves, 2002: 49).

Sobre la participación en la política y organización comunitaria, se señala que las mujeres participen en igualdad de condiciones en este proceso y en la adquisición de estos saberes, sin embargo, aún el machismo está presente “hoy en día con esta parte de la organización se ha hecho que la mujer sea igual, el conocimiento lo puede adquirir, tanto el hombre como la mujer, ya nadie está desigual, la mujer puede llegar a ocupar cargos”<sup>28</sup>. En cuanto a la resolución de conflictos se prioriza la importancia de la palabra de los mayores debido a su conocimiento y experiencia de vida:

28 Wilson Cuetia. Nasa. Primera Minga. Maloka Casa Madre Aburrá. 20/09/13.

Claro, la palabra del mayor ante todo, quien tiene conocimiento es quien ha vivido, no es lo mismo un peladito de quince años que un abuelo de setenta u ochenta años, tiene la piel curtida en conocimiento; creo que la mejor forma de resolver los conflictos, y no hablando como Wayúu, sino hablando como un indígena de cualquier etnia, es un abuelo<sup>29</sup>.

Para los rituales también se suelen organizar diferente, por ejemplo en la Maloka hay un fuego y un círculo de mujeres frente al fuego y otro círculo para los hombres.

- *Aprendiendo los saberes en la cotidianidad*

La enseñanza de los modos del vivir indígena comienza con el padre, la madre y en la casa. Algunos saberes son transmitidos del padre a los hijos y de la madre a las hijas, aunque esto no ocurre igual, con todos los saberes y en todos los pueblos. En el proceso de adquisición de los saberes propios de los pueblos indígenas es claro que éstos se adquieren trabajando, haciendo desde lo cotidiano, compartiendo, conversando, sentándose alrededor del fuego, mambeando, y desde el juego, sobre todo en la niñez

Cuando es niño se pone a jugar con las cosas de la tierra y no es porque uno se vaya a ensuciar, sino que los papás a usted le hacen cualquier palita y lo ponen a desyerbar, no en el sentido que uno esté jugando sino que uno está aprendiendo cómo se resiste en el campo trabajando, entonces eso es como la niña que empieza a cargar los muñecos, se los echa a la espalda, se empieza amarrar el chumbe con el que nosotros apretamos a los niños, desde esas cosas tan sencillas el niño está aprendiendo, es como una formación que uno está en constante avance para ir fortaleciéndose como persona, entonces yo diría que uno toda la vida está conociendo<sup>30</sup>.

Para llegar a la sabiduría del sabedor o sabedora se requiere, por ejemplo, cumplir con atributos espirituales como la capacidad de <sentir>, soñar (tanto despiertos como dormidos), realizar cierto tipo de trabajos, tomar determinadas posiciones o tener algunos comportamientos, restricciones sexuales y alimentarias así como recibir <palabras de consejo> siguiendo el concepto Muinane, dependiendo también de las condiciones del medio en que se vive para

---

29 Bernardo Medina. Wayúu. Primera Minga. Maloka Casa Madre Aburrá. 20/09/13.

30 Wilson Cuetia. Nasa. Primera Minga. Maloka Casa Madre Aburrá. 20/09/13.

que los saberes se desarrollen. El aprendizaje de los saberes se da tanto en la maloka como en la chagra como ya se ha dicho antes, y sus receptores son todos los jóvenes de la comunidad quienes se ven envueltos en este proceso en un conjunto de protocolos orientados a su aprendizaje. La disciplina, el silencio, el mambeo, la concentración, la escucha y la intervención, cuando le corresponda, son requisitos de comportamiento. Agachar la cabeza no significa inferioridad sino respeto por los mayores y concentración en lo que le dicen, porque el joven es y será un aprendiz.

Para los pueblos indígenas, los saberes medicinales comienzan por el reconocimiento de una atribución en el aprendiz “entonces como tenemos un *don* y ella (la duenda) es la que nos va a seguir guiando y nos va a decir a través de las señas y los sueños qué es lo que tenemos que llegar a hacer para llegar a ser médicos tradicionales”<sup>31</sup>. Para los Embera, el aprendizaje se da por *vocación* o por inducción y es el maestro Jaibaná quien, soñando, determina la posibilidad o la imposibilidad de la continuación del aprendizaje, “si el joven tiene vocación de ser Jaibaná pide a sus mayores [...] el joven aspirante quiere trasegar en el mundo del jaibanismo se somete a una prueba, y eso lo hacen los mayores, examinan al joven psíquicamente”<sup>32</sup>.

Los aprendizajes propios de cada cultura se dan también de diversas maneras aunque similares en muchos aspectos sobre todo en lo que respecta a la medicina/espiritualidad, para los Huitotos (murui-muinane) está relacionado con la herencia del patrilineaje, para los Embera tiene que ver con una vocación, una búsqueda y un encuentro, para los Misak es Pishimisak (llamado también Duende en castellano), el espíritu mayor y dueño(a)<sup>33</sup> de todo quien entrega el saber/poder a través de los sueños.

31 Wilson Cuetia. Nasa. Primera Minga. Maloka Casa Madre Aburrá. 20/09/13.

32 Alejandro González. Primera Minga. Maloka Casa Madre Aburrá. 20/09/13.

33 Pishimisak puede ser tanto macho como hembra, además no es uno sino que son varios(as) espíritus que viven en el Páramo.

## Saberes de los pueblos afrocolombianos

Los saberes de *la comida* afrocolombiana se relacionan estrechamente con la preservación de su cultura, por esto siempre están en constante búsqueda de sus propios alimentos de los lugares de origen. Se mantiene la concepción de que los alimentos contribuyen al bienestar de las personas, y la preparación de éstos permite la integración de la familia y la comunidad afrocolombiana en la ciudad de Medellín. En la alimentación la transmisión de saberes y la reproducción de éstos se dan en el transcurso de toda la vida, es un aprendizaje que se perfecciona día a día y que no distingue de características etáreas y/o de género.

En cuanto a la ciudad, “las formas de preparación son igual que en el territorio con mucho coco, mucho queso, carnes saladas y ahumadas”<sup>34</sup>. Así mismo, hay implementos de cocina que adaptan para poder cocinar en la ciudad ya que no tienen espacios para ahumar las carnes o cocinar en leña. Se sabe muy bien que el fogón de leña hace la diferencia porque es el que centraliza el encuentro familiar. Igualmente, la comida afro juega un papel económico en la ciudad pues es un elemento básico en la generación de empleo. La comida afro es apetecida en la ciudad y además genera ingresos. Hacen parte de esta variedad las bebidas y comidas tradicionales como “las aromáticas de toronjil y cidrón, pescado, plátano, queso costeño, chontaduro, borjón, yuca, murrapo, coco, marañón, aguacate, zapote, enyucado, cocadas, tamal de arroz, longaniza y arroz”<sup>35</sup>.



34 Testimonio mujer afro. Primera Uramba. 13/09/13.

35 Rosalba. Uramba. 13/09/13

Estar *saludable* para los pueblos afrocolombianos se relaciona con la espiritualidad que depositan en las maneras de usar plantas, de buscar la ayuda adecuada para los malestares o dolencias que se presentan y en la fe que se deposita en las plantas medicinales o elementos que son sugeridos para la mejoría de la persona. Los afrocolombianos no sólo usan elementos medicinales para sanarse, algunas plantas son usadas también en la preparación de alimentos, para dar sabor y para prevenir enfermedades. Estos saberes referidos a la salud sólo se comparten en algunos casos, y cuando se da la transmisión es por parte de las personas mayores que son quienes tienen el saber. En cuanto a características de género para tener el saber o transmitirlo no se presentan distinciones, se aprende de acuerdo a las necesidades de cada persona de curarse o sanar y es un aprendizaje constante en todo el trayecto de la vida, algunos saberes de salud tienen características propias que no permiten que sean contados por parte del portador.

Efectivamente, “a la primera persona que recurren cuando presentan alguna dolencia o malestar es a sus abuelas, madres y señoras de edad que son sabedoras de plantas medicinales, ellas indican qué tomar para cada caso”<sup>36</sup>. Sin embargo, en muchos momentos se hace necesario acudir donde el médico occidental “uno por bobadas no va al médico porque hay cosas que se pueden tratar con plantas aromáticas y medicinales”<sup>37</sup>. Otras mujeres cuentan que por más que se sepa de hierbas, hay que acudir a los médicos porque ellos también tienen conocimiento que nos sirven. Aunque a veces los yerbateros alivian más fácil que los médicos “hay cosas que sí curamos más fácil como los dolores de estómago menstruales, la baba de la raya para que el parto sea más rápido, las bebidas son más sanas. En la ciudad se recurre a las plantas aromáticas y medicinales o se llama a una persona que sepa”<sup>38</sup>.

Los saberes ancestrales de la medicina se busca conservarlos manteniendo la relación con los pueblos de los padres, madres, abuelas y tías:

---

36 Mujer afro. Primera Uramba. 13/09/13.

37 Mujer afro. Primera Uramba. 13/09/13

38 Mujer afro. Primera Uramba. 13/09/13

Cuando mi mamá vivía si uno le decía tengo dolor de cabeza no le dice ve y compra aspirina sino cuando vaya a estudiar le lleve unas hojas de azucena y todos esos saberes que repito siguen vigentes, yo voy mucho a Buenaventura y el Pacífico y trato de no olvidarme y replicar eso<sup>39</sup>.

También se emplean plantas medicinales como malva, hierba buena, jengibre, matarratón (éste no se consigue en Medellín), santa maría boba, sauco, la sanguinaria, escanse, los baños para tratar algunas enfermedades, baño de pie, de asiento, de cabeza, palma de cristo, limón, emplastos de hierba para los dolores. Achiote con un poquito de grasa y yuca rallada para las quemaduras, maicena, alcanforina, clara de huevo o sal para las quemaduras, una vela a un santo “santo Exe Homo para los problemas de los huesos [como en la ciudad escasean] por lo que utilizan mucho en la ciudad la caléndula, flor de Jamaica, pringamosa, dormidera”<sup>40</sup>.



Para los pueblos afrocolombianos la *educación* constituye la forma propia de aprender y transmitir los saberes sobre su cultura en pro de la preservación de ésta. Entre éstos la educación es un proceso que se lleva durante toda la vida, cada día se van perfeccionando los saberes, pero que tiene una estrecha relación con el territorio. Esta educación se concentra en enseñar a cocinar, enseñar medicina natural y tradicional,

39 Oscar Gamboa. Afrocolombiano. Entrevista. 04/04/14.

40 Mujer afro. Primera Uramba.13/09/13.

se enseña a pescar, minería, historias, costumbres, modales, creencias sobre la naturaleza, cuidados, sobre belleza, igualmente se enseñan mitos y cuentos de los territorios. El juego es importante en la educación porque se ven y conciben como la afirmación y reafirmación del ser ya que se comparte una historia en común y una forma de hacer presente esto es por medio de los juegos que están directamente relacionados con las creencias, mitos y leyendas que se transmiten de generación en generación dentro de la comunidad. En los niños la intencionalidad de los juegos está direccionada a los procesos de socialización con la comunidad y la sociedad, éstos ligados a los diferentes rituales y creencias que se tienen. Dentro de estos juegos se encuentran representadas las creencias religiosas, culturales, identidad, autonomía, entre otras, teniendo en cuenta la espiritualidad que juega un papel importante dentro de este aspecto, pues es a través de ella que se enfrentan los diferentes miedos y se protege el ser, éstos van acompañados de instrumentos y cánticos que hacen alusión a situaciones específicas que han vivido los ancestros o antepasados.

Los aprendizajes para las comunidades afrocolombianas están altamente influenciados por el papel de los mayores a quienes se denomina *tío o tía* y representan la figura de autoridad para corregir a los *sobrinos*. De esta forma, el sentido de comunidad enlaza con el de familia ampliada en el que se integran lazos parentales sanguíneos y culturales “las nociones de ‘tío’, ‘sobrino’, ‘primo’, ‘ekobio’, etc. reconocían un parentesco étnico que aludía a un ancestro común africano” (Zapata Olivella, 1990: 87).

El *cuerpo y la corporalidad afro*, es decir, esa manera de ser y relacionarse con el espacio corporal, representa la recuperación de la cultura y la lucha contra los estereotipos, porque se sienten bellos con elegancia, se sienten únicos con las formas de vestirse y embellecerse, se pretende representar su identidad y la de sus territorios, se lucha contra la aculturación que se da también por los estereotipos de belleza de la sociedad hegemónica. Los peinados les hacen sentir más en su cultura. También señalan que en la comunidad afrocolombiana la educación también incluye cuidados sobre belleza, por eso tienen sus peluquerías y barberías pero, igualmente, extrañan las pinturas en su rostro y cuerpo en una ciudad que promueve el tatuaje comercial.



Para las comunidades afrocolombianas *la casa* constituye un espacio para estar en familia, para encontrarse, transmitir sus saberes; sus características responden a los espacios que tenían algunos en los territorios de origen y que los identifica como afrodescendientes. Los pueblos afrocolombianos pasaron de grandes casas con patio a vivir en apartamentos sin animales y sin muchos elementos de su cultura. En la ciudad “toca adaptarse a espacios muy cerrados y reducidos pasa uno de estar en el territorio en casas grandes con patio, a habitar apartamentos, por la inseguridad hay que mantener las puertas cerradas y no se pueden tener animales, tampoco se pueden tener elementos como las tinas o alberca”<sup>41</sup>. Anteriormente, en La Iguaná sí habían casas que respondían a la cultura afro”<sup>42</sup>.

Arboleda (2012) afirma que como en el caso de Cali “en este plano la construcción de la identidad afropacífica en la ciudad de Cali, estaría atravesada por la secuencia adaptaciones-negaciones-reconfiguraciones, que hace suponer el hecho que las etnicidades afrouurbanas imprimen una impronta diferenciada a la construcción especializada de sus identidades” (p.198).

En cuanto a *participación* los pueblos afrocolombianos conciben las formas propias de organizarse como mecanismos para reivindicar sus derechos y preservar su cultura. Aprender el ejercicio de la política depende de la iniciativa y los liderazgos que haya dentro de las organizaciones para mantener una relación constante. Generalmente

41 Mujer afro. Primera Uramba. 13/09/13.

42 Hombre afro. Primera Uramba. 13/09/13

estos saberes los tienen las personas mayores y se van transmitiendo de acuerdo al respeto y confianza que la comunidad otorgue en otras personas por su capacidad.

La Uramba afrocolombiana es una de las principales prácticas organizativas. Su ancestralidad contempla concepciones acerca de lo que significa unión y trabajo comunitario. Es la máxima instancia de participación porque hace perdurable el sentido de familia-comunidad a través del patriarca que se llama abuelo o abuela y que no corresponde necesariamente a la referencia de abuelo que actualmente se maneja como padre de mis padres “es un mayor un adulto que representaba la autoridad en su comunidad”<sup>43</sup>.



- *El tiempo para aprender los saberes afrocolombianos*

Son la niñez y la juventud los tiempos propicios para aprender los saberes ancestrales afro. Se trata de aprendizajes que nunca terminan. No obstante, la necesidad de organizarse hace que se prioricen algunos aprendizajes propicios para que el liderazgo vaya surgiendo.

- *Mujeres, hombres y saberes*

En los pueblos afrocolombianos los saberes son para toda la familia, todos preparan alimentos, la cocina no se limita sólo a las

---

43 Víctor Córdoba. Afrocolombiano. Entrevista 09/04/14

mujeres porque se concibe como un ritual. En otras ocasiones cocinan las mayores (abuelas y tías) quienes son muy celosas con las recetas y no dejan que les ayuden:

El concepto de organización en familia extensa, quizá sea el mayor aporte social y psicoafectivo del africano a las sociedades mulatas y zambas de América. Por encima de las talanqueras jurídicas y connotaciones peyorativas, los descendientes reconocían los vínculos de sangre entre padres, hermanos, primos, asimilándolos como partes integrantes de la comunidad sometida a las mismas discriminaciones. Esta identificación trascendía al sentimiento psicoafectivo colectivo (Zapata Olivella, 1990: 45).

- *Aprendiendo los saberes en la cotidianidad*

En los pueblos afrocolombianos inicialmente se debe tener el interés de aprender pero, además, existen algunos casos en que se requieren algunas capacidades particulares como la prudencia y la buena administración para adquirir algún <secreto>, que como su nombre lo indica, no son conocidos por todos. Es decir, que tenga juicio para dedicarse a aprender y esté dispuesto al saber de los mayores, por eso los saberes no son para todo el mundo o de conocimiento colectivo, aunque colectivamente se participe de éstos.

### Saberes de las comunidades campesinas

Para las comunidades campesinas toda *comida* conlleva una vinculación con el entorno y con la tierra, en donde se teje una relación simbiótica desde sus interacciones cotidianas “la tierra para mí es vida” dice Gloria Bedoya, campesina de San Sebastián de Palmitas<sup>44</sup>. Sus saberes sobre la comida trascienden el saber hacer de la preparación o cocción, e incluso de la siembra y todo el proceso que implica la producción de un alimento; este tiene que ver con el sentido de vida que les genera porque expresan que pueden tener autonomía, seguridad sobre la procedencia de lo que comen, tranquilidad, abundancia y diversidad.

---

44 Convite. 14/10/13.

Es por ello que sus saberes sobre comida tienen una connotación de estados emocionales trascendentales, sienten orgullo de estar comiendo lo que producen:

Uno para hacer un almuerzo en el campo, haga de cuenta que tiene todo, porque ahí está la gallina, lo único que hay que comprar es como la carne de cerdo o de res (si no los tiene), porque yo he tenido aquí hasta 28 artículos de mercado, cultivados en la propia finca con mis propias manos<sup>45</sup>.

Si uno se va para la revueltería vaya mire cuánto vale un sancocho pero si uno todo lo tiene acá en la misma tierra, ya eso es una riqueza, tendrá que comprar más poquito, entonces esa es la vocación de uno por ese pedacito de tierra<sup>46</sup>.

Es así como establecen una relación afectiva, si se quiere, con el alimento, comprenden que eso que comen repercute en su salud, por ello son críticos con las nuevas generaciones y sus formas de vida “como no quieren enfermar si son felices comiendo salchichón con pan, Coca-Cola, comidas rápidas, no es como antes que no podía faltar los frijolitos, el sancocho de gallina”<sup>47</sup>. Igualmente en el trabajo con la tierra y siembra de alimentos, se establece una relación espiritual en el sentido que les permite maravillarse y contemplar la complejidad de la naturaleza, su vitalidad y belleza, pero además porque consideran que son manifestaciones de su Dios y les permite vivir y experimentar todo ello. “Aquí la comida le sobra a uno, aun cuando uno se va para las reuniones y pierde días de trabajo pero como uno lo hace con amor Dios lo recompensa”<sup>48</sup>. En esta relación espiritual se establecen ciertas prácticas como contemplar, hablar y admirar las plantaciones y frutos, además de protegerlos de manos que no poseen el conocimiento, “no se pueden coger los frutos a cualquier hora, debe ser cuando el palo esté fresquito y descansadito, además no cualquiera lo puede hacer, porque lo secan y lo acaban, no todos tienen buena mano”<sup>49</sup>. En las huertas de las comunidades campesinas también se expresa esta relación “siembro de todo en la huerta que cualquier mata le ha de servir

45 Antonio Pérez. Convite San Sebastián de Palmitas. 14/10/13.

46 Mujer Campesina. Convite San Sebastián de Palmitas. 14/10/13.

47 Testimonio campesino. Convite. Santa Elena. 21/09/13.

48 Antonio Pérez. Convite San Sebastián de Palmitas. 14/10/13.

49 Testimonio campesino. Convite San Cristóbal. 12/11/13.

y manejo la aleopatía para no usar ningún químico y eso viene desde los abuelos”<sup>50</sup>. Todavía, “se cultiva yuca, mafafa, café, zanahoria, maíz, fríjol, cebolla, cilantro, lechuga, coles y aromáticas como el cidrón, la albahaca, la ruda, etc.”<sup>51</sup>.



Tener *salud* para el campesinado está íntimamente relacionada con la alimentación y la espiritualidad, incluso con su modo de vida en general, pues manifiestan primero, que lo que comen impacta en su estado de salud, por ello evitan ingerir la cantidad de procesados industriales que se consumen hoy en día; segundo, comprenden que el movimiento es vitalidad y por ello muchos afirman que “la quietud lo enferma a uno, uno todo el día en la cama se va tullendo”<sup>52</sup>; tercero, consideran algunos estados emocionales causantes de enfermedades “por ejemplo, cuando uno odia tanto, uno se enferma, le puede dar cáncer, o el mal genio también lo pone a uno mal, decaído”<sup>53</sup> y cuarto, para el tratamiento de algunas de sus enfermedades, como para enfermedades de cultivos y animales, utilizan plantas medicinales y rezos.

Es entonces la salud un estado de bienestar en el que la persona se encuentra, siempre y cuando su modo de vida le permita tener equilibrio en sus prácticas y hábitos espirituales, emocionales y físicos.

50 Testimonio campesino. Convite Corregimiento de Santa Elena. 21/09/13.

51 Testimonio campesino. Convite San Sebastián de Palmitas. 14/10/13

52 Testimonio campesino. Convite San Cristóbal. 12/11/13.

53 Gloria Bedoya. Convite San Sebastián de Palmitas. 14/10/13.



La *educación* en las comunidades campesinas se refiere a un proceso de formación de un sujeto particular y en coherencia con los valores culturales propios, es por ello que esta práctica trasciende la transmisión de saberes y se ubica más en el plano de formación de seres con valores que sostienen y reproducen una forma particular de relacionamiento entre sujetos y de éstos con su entorno.

Los campesinos rescatan su experiencia de vida como fuente de conocimiento para transitar por el mundo, a pesar de decir que “nada saben” porque estudiaron hasta primero o segundo de escuela, pero afirman que su experiencia los ha hecho muy felices y conformes con su saber<sup>54</sup>.

Mientras la educación institucionalizada otorga honores en certificados, para el campesinado su mayor honor está en la felicidad de ser capaz por sí mismo “no hay mejor universidad que la universidad de la vida, porque esa es la que le permite a uno aprender muchas cosas”<sup>55</sup>. El reconocimiento se dirige hacia su identidad y fidelidad con la tierra “estudié hasta segundo de primaria, pero estoy enamorado de mi tierra, de mi campo”<sup>56</sup>. Por eso mismo, son las obras las que evalúan los beneficios del aprendizaje “los hombres pasaron y las obras quedan, lo que es el colegio, las escuelas, la cancha, el cementerio, y

54 Testimonio campesino. Convite. Santa Elena. 21/09/13

55 Testimonio campesino. Convite. Santa Elena. 21/09/13

56 Oscar Atehortúa. Convite. Santa Elena. 21/09/13.

las carreteras, todo eso fue por medio de esos convites, sin esperar que habían auxilios o colaboración”<sup>57</sup>.

Los discursos de los campesinos sobre la educación están influenciados de manera importante por una dimensión espiritual o religiosa, lo cual genera una educación centrada en el ser y dirigida por la familia, a diferencia de la sociedad moderna occidental que se centra en el conocimiento y que ha sido dirigida por instituciones especializadas en ello. Al respecto dice un campesino, “la familia es la que le enseña a vivir a uno, con el apoyo bueno de la familia uno sale a adelante, supera las situaciones difíciles”<sup>58</sup>.

Por lo tanto, la educación es un proceso de transmisión y enseñanza de saberes de vida, que más allá de obtener conocimiento y técnicas para el hacer, es un saber para aprender a ser, a ser buena persona según su cultura y en este sentido se promueven valores como el servicio, la solidaridad, sencillez, humildad, sobriedad, respeto por el entorno y por las demás personas.

Igualmente se promueven formas de vida coherentes e integradas con su entorno natural, por ello la relación con la tierra permea las prácticas y hábitos en el proceso educativo, el cual se vive en la cotidianidad de la vida y en sus lugares próximos y familiares.

La casa o vivienda campesina es un lugar central y fundamental para la existencia misma, como no es una inversión o una forma de apariencia, no se abandona fácilmente porque allí se producen y reproducen sus modos y sentidos de vida, en donde el trabajo y la vida familiar están en constante e íntima interacción con el medio natural. La ubicación y destinación de los espacios tienen sentido en tanto son útiles para la reproducción de sus vidas, en ella se encuentran espacios exteriores e interiores pero íntimamente conectados e interdependientes, se ubica entonces el campo, huerta y la casa ampliamente integrada al entorno. Cada espacio cobra especial valor, tal como lo menciona una mujer campesina: “La cocina y los corredores ocupan un puesto importante porque son como un lugar de descanso, y la cocina porque

---

57 Enrique Atehortúa. Convite. Santa Elena. 21/09/13.

58 Antonio Pérez. Convite San Sebastián de Palmitas. 14/10/13

es donde se preparan los alimentos y además de eso el fogón ofrece su calor, invita a asar plátanos, a que la gente esté alegre por el mismo fuego”<sup>59</sup>.



Igualmente, la casa constituye un legado ancestral tanto cultural como de plataforma emocional y de cohesión familiar “La casa juega un papel muy importante en la familia porque, en primer lugar, es un abrigo para uno y el descanso y, en segundo lugar, es un espacio para el encuentro entre familiares y amigos y se juega y se come juntos”<sup>60</sup>. La casa es fundamentalmente el lugar permanente de reunión familiar “donde se cuentan historias, donde se habla de espantos, brujas y todo tipo de relatos, entonces eso permite que se una la familia, entonces el rosario une la familia, al igual que la comida, los relatos e historias y el trabajo en la huerta familiar”<sup>61</sup>.

Así, la casa para el campesinado se debe construir con la enseñanza de padres y abuelos. La casa en tapia, utilizando los materiales que el mismo territorio les provee como tierra, guadua, cagajón, entre otros elementos necesarios para hacerla resistente es una cuestión que con la urbanización se transforma pues “hay una pérdida de identidad,

59 Testimonio campesino. Convite San Sebastián de Palmitas. 14/10/13

60 Lilian Bedoya. Convite San Sebastián de Palmitas. 14/10/13

61 María Eumelia Ruíz. Convite San Sebastián de Palmitas. 14/10/13

libre determinación y autonomía de las campesinas y campesinos” (Vía Campesina Seúl. 2009).

Por lo tanto, sus *estéticas corporales* emergen de la relación simbiótica con el entorno. No les interesa diferenciarse, sino que la vestimenta y el cuerpo van en sintonía con su sentido de vida. El campesinado disfruta de su sencillez y lamenta que sus modales sean cuestión de feria solamente, porque en su cotidianidad sus formas de hablar y de jocosidad tienden a ser desprevenidas, con mucha naturalidad y sus chistes se pueden interpretar por la sociedad hegemónica como algo grotesco, maleducado, pero lo que sucede es que “sus charlas son sin tapujos, sin doble moral, se ríen de las cosas que son naturales en la vida, se gozan mucho entre ellos y eso no les enoja”<sup>62</sup>.



La *participación* en el convite <o trabajo compartido> “ha sido una manera de no perder lo ancestral que vinculaba la vecindad con el trabajo mancomunado” (Gómez & Otros, 2009: 242). Aunque se encuentra en un proceso de transición por la perversión que generan los valores mercantiles de la urbe con su preferencia de relacionamiento a través del dinero como único referente de intercambio, el convite es la base de su organización y herramienta que aglutina y fortalece la identidad campesina: “los convites en San Cristóbal se vienen haciendo

62 Testimonio campesino. Convite. San Antonio de Prado. 08/02/14.

cada quince días aproximadamente en la acción comunal para limpiar los caminos, las quebradas entre otros pero asisten pocas personas”<sup>63</sup>.

Encontramos otro tipo de asociaciones y estrategias económicas. Las sociedades mutuales son las formas más antiguas y tradicionales de organización en la zona rural de Santa Elena para resolver asuntos comunitarios como el fallecimiento. También existe el trueque “entonces hacíamos intercambios de alimentos entre vecinos y por esto mismo la comida abundaba y había variedad”<sup>64</sup>. Estos saberes sobreviven en su sentido solidario a pesar de la presión urbana e individualista.



- *El tiempo para aprender los saberes campesinos*

Desde el modo de vida campesino se aprende durante toda la vida. Los saberes son adquiridos por los niños desde temprana edad para que puedan ayudar a sus padres en las labores generales del campo. “Si ya un muchacho de veinte años, ya no aprendió esos valores del modo de vida campesino en la casa, ya es muy difícil”<sup>65</sup>.

63 Testimonio campesino. Convite San Cristóbal. 12/11/13.

64 Testimonio campesino. Convite. Santa Elena. 21/09/13.

65 Gloria Bedoya. Campesina de San Sebastián de Palmitas. Convite. 14/10/13.

- *Mujeres, hombres y saberes*

Existe una distribución de las labores del campo entre hombres y mujeres. La preparación de la comida y la partería son aprendidas ampliamente por las mujeres campesinas, mientras que los conocimientos en la agricultura están más referidos a los hombres:

Las mujeres atendían el parto y las dietas, pero ambos sexos tienen conocimientos sobre uso de plantas medicinales. Las mamás son quienes mayoritariamente les transmiten el conocimiento sobre los usos medicinales de las plantas, pero reconocen que la buena alimentación es un aspecto esencial para mantenerse saludables<sup>66</sup>.

Así mismo, hombres y mujeres del campo comparten sus saberes en medicina ancestral, en las expresiones estéticas al igual que en la política y la organización, si bien la organización es característica de los hombres, encontramos mujeres que participan también de espacios organizativos campesinos.

- *Aprendiendo los saberes en la cotidianidad*

No todos aprenden ciertos saberes. Nombrado como *vocación* en las comunidades campesinas debe ser innato en las personas “mi papá era el músico del pueblo, entonces eso viene de herencia [...]. Yo recuerdo que mi papá me sentaba en las piernas de él, a tomar mazamorra con dulce y a cantar, él sabía que a mí me gustaba escucharlo”<sup>67</sup>. Por otra parte, la tradición familiar configura campos especializados de saber y se requiere una gran dosis de vocación personal para que se logre aprender “desde los dos o tres años juega con la tierra, a los diez años más o menos los padres le asignan huertas o cosas así para que vayan aprendiendo y aplicando los conocimientos que adquieren por medio de la observación del trabajo de sus padres en el campo”<sup>68</sup>.

Aprender los saberes se logra mediante una gran dosis de observación “no, yo no fui a ninguna parte a que me enseñaran, sino que yo al pie de mi papá y de otras personas de ayudante ponía mucho

---

66 Testimonio campesino. Convite. San Cristóbal. 12/11/13.

67 Enrique Atehortúa. Campesino. Convite Santa Elena. 21/09/13.

68 Juan David Gómez. Convite San Cristóbal. Vereda Pajarito. 12/11/13.

cuidado”<sup>69</sup>. En este sentido, las hijas adquieren los saberes en casa y los hombres en el trabajo del campo por lo cual se establece que la mamá enseña a las niñas y los papás a los niños. En cuanto a los saberes medicinales “no se improvisan, ellos se poseen y por algo se empieza, pues todo tiene un sentido, uno debe interesarse”<sup>70</sup>.

Vemos, entonces, que se aprende sobre la experiencia vivida “No hay mejor maestro que el que aprende como ayudante, porque todo lo que se va viendo se va grabando al intentar hacerlo”<sup>71</sup>. Contando con la observación guiada por un sabedor “El aprendizaje de los saberes era básicamente con la observación a los abuelos o padres”<sup>72</sup>. Pero, aunque todos pueden y tienen acceso al saber, la totalidad no logra ser <entendido en el asunto> o sabedor.

De acuerdo a lo presentado hasta el momento, respecto a la configuración de los saberes de los pueblos y comunidades indígenas, afrocolombianas y campesinas en los ámbitos relacionados con la comida, estar sano, el aprendizaje, la casa, la estética corporal y la participación los saberes presentan las siguientes características:

- El sentido espiritual que conecta el saber con dimensiones humanas, materiales y míticas en los pueblos indígenas y afrocolombianos, hace que la cohesión comunitaria y la perdurabilidad del saber vaya más allá de la transformación racional que se pueda hacer de éstos. En las comunidades campesinas, esta espiritualidad se transforma en códigos éticos y morales permeados de una gran dosis de religiosidad.
- Son saberes ancestrales que refieren una historicidad imposible de ser medida temporalmente, porque se conjugan existencias centenarias y contemporáneas con referentes de ancestros milenarios. Por lo tanto, son saberes de origen con espacialidades no siempre posibles de ser delimitadas geográficamente. Lo importante es que opera como fuerza

69 Orlando Atehortúa. Campesino Santa Elena. Primer Convite. 21/09/13.

70 Antonio Londoño. Campesino San Cristóbal. Entrevista. 17/04/13.

71 Testimonio campesino. Convite Altavista. 16/11/13.

72 Testimonio campesino. Convite San Sebastián de Palmitas. 14/10/13.

productora de identidad. En el campesinado, esta ancestralidad se expresa como tradición con la tierra, los mayores y su modo de vida campesino.

- Son saberes que se gestan, perviven y se recrean en comunidad y como fruto del relacionamiento continuo. La pérdida de la comunidad es la pérdida del saber, porque nadie se posiciona desde lo individual debido a que lo que se constituye es un sujeto colectivo en interdependencia permanente.
- La temporalidad en la configuración de estos saberes es espiral por su carácter cíclico en la relación entre presente-pasado-presente y los ciclos de la naturaleza, pero a su vez de revitalización.
- Aunque son saberes abiertos y dispuestos para quienes conforman la comunidad o son del mismo pueblo ancestral, poseen una jerarquía etárea porque la sabiduría reposa fundamentalmente en los mayores quienes tienen el deber de cuidarla y saberla enseñar. Así mismo, como cada pueblo tiene su propia cosmogonía, también se diferencia el acceso a éste por parte de mujeres y hombres. Igualmente, el saber tiene territorio, es decir, no es deslocalizado y esa condición hace que los saberes requieran de condiciones que se vuelven propias de la tradición y son claves cuando se trata de aprenderlos.
- Para llegar a ser sabedor, se requiere cumplir con atributos espirituales, también depende de las condiciones del medio en que se vive para que el saber se desarrolle. Por otra parte, la tradición familiar configura campos especializados de saber y se requiere una gran dosis de vocación personal para que se logre aprender. En el caso de los pueblos indígenas y afrocolombianas, la relación con los ancestros espirituales es clave y en las comunidades campesinas se debe mostrar cualidades porque no siempre basta la tradición. De hecho, el aprendizaje es la actividad humana que menos manipulación de terceros necesita. La mayor parte del aprendizaje no es la consecuencia de una instrucción. Es más bien el resultado de una participación no estorbada en un entorno significativo. La mayoría de la gente aprende mejor “metiendo la cucharada” (Ilich, 2012: 54).

## 2. Aplicación de los saberes

Se refiere a la materialización de los saberes, lo cual determina también sus posibilidades de regeneración cultural.

### Aplicación de saberes indígenas

En las comunidades originarias *los receptores* de los saberes son las mismas comunidades, quienes se preocupan por aprender, aplicar y transmitirlos. Además de esto, el interés creciente por los saberes originarios relacionados principalmente con la medicina y su vínculo con la espiritualidad, han generado que la población blanco-mestiza se interese no sólo por la sanación, sino también por aprenderlos. Se encuentra que son diversos médicos tradicionales, de distintos pueblos en la ciudad a los cuales acuden tanto nativos originarios, como blancos-mestizos, campesinos y afros buscando sanación y armonización física y espiritual, reconociendo así los aportes en materia de medicina de las tradiciones ancestrales originarias, por ejemplo el Taita Fidel Buesaquillo, atiende pacientes indígenas, afrocolombianos, campesinos y blanco-mestizos, está pendiente de urgencias cuando se necesita y es de resaltar que generalmente no cobra por la consulta sino por las medicinas que utiliza, en cambio dice, que el paciente le paga “lo que sea su voluntad”<sup>73</sup>. También, Ángela Giagrecudo, hija del sabedor Murui-muinane /Furuya Buinaima/, Rodolfo Giagrecudo, quien tiene en su casa del municipio de Itagüí un mameadero en el que enseña sobre su tradición y comparte sus medicinas:

En el caso de la familia de nosotros, del abuelo Rodolfo todo el mundo se beneficia, no es por grupos por tribus no, nosotros como Huitotos residentes en Medellín todos son bienvenidos a la familia y todo lo que el abuelo enseña todo lo que él practica, también a través de esta enseñanza se beneficia todo el mundo, aquí no hay distinción de raza o de comunidad, toda la ciudad y la gente. El abuelo lo que él hace es que el armoniza, y al armonizar el ambiente, pues las personas que están alrededor se van a beneficiar de esta

---

73 Observaciones de campo.

armonización, porque de eso se trata, estar bien para compartir con el uno y el otro<sup>74</sup>.

Igualmente, emplean *materiales* de los territorios propios, los cuales son procesados con tecnologías ajustadas al medio natural. Utilizan una gran variedad de alimentos, plantas y rituales. Se comprende que la comida está relacionada con la salud, pues también se sana o se previene enfermedades comiendo bien:

Hacen chicha, sopa de coles, sopa de maíz. Plátano sancochado, yuca y maíz son las principales comidas Emberá. La papa es la base de la comida para los pastos. En pasto comen cuy, champús, es hecho de almidón de maíz fermentado, que en quechua se llama manjar de los dioses, cogollo de sidra, plátano cocido, toman tapetusa o licor destilado de caña, casabe (torta), arepa de yuca, fariña (harina de yuca), ají, caguana, sopa de abas, ají con maní<sup>75</sup>.

Cuando van a construir su casa emplean la madera, el barro, el ladrillo, el acero y el zinc, en muchos casos. Para vestir sus cuerpos los elementos más utilizados son las chaquiras, la lana, los hilos, la tela, el achiote, la jagua y diversas clases de fibras vegetales, como palmas o pencas y para el ejercicio de la política y la organización es relevante el uso del bastón o vara, como representación simbólica de la autoridad:

Los Jaibanás hasta donde yo sé manejan los bastones de poder, siempre manejan los espíritus y los dejan en algún lugar, ellos acuden a sus espíritus cuando son requeridos, si yo soy Jaibaná y mi espíritu puede estar peligrando, los puedo invocar, pilas que aquí hay esto, y entonces llegan, pero entonces ellos tienen unos lugares especiales que ellos llaman Jaidés, allá los mantienen todos bajo control, ellos no pueden andar sueltos, es como soltar un ejército de matones. Los actos rituales son alimento para los espíritus, un benecúa, un ritual de sanación, porque ellos acuden, a ver qué hay aquí para hacer<sup>76</sup>.

El médico tradicional, emplea cantos y plantas para curarse (tabaco, aguardiente, chicha), entre otros materiales y procedimientos sanitarios.

---

74 Testimonio indígena. Primera Minga. Maloka Casa Madre Aburrá. 20/09/13

75 Testimonio indígena. Primera Minga. Maloka Casa Madre Aburrá. 20/09/13.

76 Alejandro González. Embera. Primera Minga. Maloka Casa Madre Aburrá. 20/09/13.

La práctica de los saberes depende de las *situaciones vitales* que lo ameritan como los nacimientos, la enfermedad, la muerte, las celebraciones y las cosmovisiones propias. Sobre la alimentación, se señala que la idea es mantener, desde lo posible, la comida propia, así cueste más dinero, además la buena alimentación se relaciona con la buena salud ya que la comida también es medicina. Con respecto a los saberes médico-espirituales nos encontramos con que los rituales Embera, particularmente, se hacen constantemente en la ciudad, además de esto, la visita permanente de taitas yageceros permite que los indígenas se armonicen y continúen con sus prácticas “todos los días comemos yerbas, es medicinal”<sup>77</sup>. Igualmente “yo a cada rato hago rituales con el Jaibaná, un abuelito de noventa y seis años o llamo a Andrés mi primo que también es Jaibaná, y nos ha hecho rituales, entonces mire que las cosas siguen”<sup>78</sup>.

Los saberes relacionados con el cuerpo y su presentación o estética se aplican también para satisfacer el interés por las artesanías que elaboran y los utilizan frecuentemente como medio de supervivencia en la ciudad donde venden collares, mochilas, manillas, etc. El ejercicio de la política se materializa también en la calle de la ciudad, por medio de protestas, vinculación en marchas, plantones en el centro administrativo municipal y en las organizaciones.

Sería ideal que los pueblos indígenas tuviesen *dónde* cultivar en la ciudad, pero como no es así, siembran lo que pueden en materas o solares en sus casas, cuando las pueden tener. En cuanto a la salud, se señala que, al enfermarse lo primero es acudir donde un mayor o algún médico tradicional, éstos generalmente atienden en sus casas, las cuales según el plan de vida del cabildo y los testimonios recolectados en campo, se ubican mayoritariamente en los barrios periféricos de la ciudad, el centro, Prado y el barrio Sevilla. Con respecto a la aplicación de los saberes relacionados con la estética corporal, encontramos que los tejidos así como otras artesanías indígenas son comercializados tanto en ferias, encuentros, módulos o locales comerciales como de manera ambulatoria y por encargo, siendo el centro de la ciudad un sitio

77 Fidel Buesaquillo. Kamsá. Entrevista. 04/04/14.

78 Alejandro González Tascón. Embera. Primera Minga. Maloka Casa Madre Aburrá. 20/09/13.

clave para la venta de estas mercancías. En cuanto a los lugares para la aplicación de los saberes relativos a la política y la organización, son claves las sedes de los cabildos, las residencias indígenas, la guardería y los espacios de las universidades públicas, las cuales institucionalmente han cedido espacios como El Galpón y el coliseo de la Universidad Nacional, para la práctica de saberes como danzas y encuentros de diálogo y aprendizajes diversos.

Sedes de los cabildos y la OIA. Universidades públicas con presencia de indígenas. Los espacios de concertación ancestrales son primero las asambleas comunitarias en donde todos tengamos la capacidad de escucha y de habla. Otro, el tema de las decisiones colectivas que nos benefician a todos, que haya un beneficio para todos, esas digamos que serían apuestas colectivas y espacios de concertación colectivas”<sup>79</sup>.

### Aplicación de saberes afrocolombianos

En las comunidades afrocolombianas, cualquiera puede participar y *recibir* este saber pero para las cuestiones de salud sólo quienes tengan alguna dolencia son quienes reciben este saber “son todas las personas que tengan una dolencia y necesiten cura [...] o que tengan interés de aprender.”<sup>80</sup> En cuanto a la estética, para las comunidades afrocolombianas son los jóvenes y mujeres y hombres adultos quienes reafirman su identidad y conciencia de pertenencia de lo que saben sus sabedores y sabedoras. En general, los saberes relacionados con la política y organización, son compartidos en el marco de vinculación directa con el ejercicio organizativo de las propias comunidades, por ello, es necesario ser partícipes de la experiencia tanto en sus organizaciones como en sus acciones cotidianas.

Para la aplicación de saberes emplean *materiales* propios de sus comunidades de origen. En lo medicinal se usan sobretodo plantas que derivan en ungüentos, cremas, bebidas y riegos entre otros. También usan rezos, cantos y bebidas tradicionales. Estos saberes se aplican cuando se requieren, especialmente en enfermedad, maternidad, parto

79 José Nilson Lectamo. Nasa. Entrevista 08/04/14.

80 Mujer afro. Primera Uramba. 13/09/13.

y crianza y se ponen en práctica con especial insistencia ciertos saberes para la primera infancia a fin de tratar de proyectar vidas de adultos saludables. Con respecto a la comida se emplea una combinación de carnes, vegetales, dulces y aromatizantes. Aunque la construcción de las viviendas en la ciudad obedece al estándar de las casas en la ciudad de Medellín, las familias afrocolombianas se caracterizan por tener en sus casas elementos de su cultura como: bateas, rayos para lavar, manducos, ralladores, representación de la canoa y los canaletes, elementos de cocina en madera, artesanías en palma, mecedores, tambores, totumos, imágenes, copón, bolso cabecinegro, ponchera, manito de piedra (piedra pequeña), malvilla, calabazo. En su estética el empleo de turbantes en la mujer dan elegancia. “Las faldas anchas con boleros, los aretes, trenzas, peinados cebolla, enaguas, las semillas en los collares, las batolas y túnicas dan poder y elegancia, se sienten grandes, poderosas y ancestrales. Los hombres usan peinados y motilados urbanos modernos, guayaberas, camisas de colores, manga de perico”<sup>81</sup>. Sienten así que representan su identidad y su cultura con estos elementos.

En las ciudades, los pueblos afrocolombianos aplican sus saberes en los *momentos* que la cotidianidad requiere. Las organizaciones sociales se convierten en una vía de aplicación, recuperación y recreación de la cultura “el tiempo de enseñanza depende de las aptitudes de quien aprende. Por lo general se está en constante aprendizaje, pero sobre todo cuando uno es niño”<sup>82</sup>. Cada día se practican, se recrean, se enseñan, en el hogar o en las territorialidades construidas. La frecuencia de los saberes medicinales, sería cada vez que una persona necesite una cura.

El *lugar* ideal es el hogar. El aprendizaje se realiza en la cocina, en las casas, en las escuelas a través de la etnoeducación, en los ríos. En las reuniones y todas las oportunidades de encuentro de acuerdo a la dinámica de los procesos organizativos, es posible aplicar los saberes. Puede ser en la sede de las organizaciones, en los establecimientos comerciales: restaurantes, barberías, peluquerías. También son los territorios afro construidos en la ciudad. El parque San Antonio, los

---

81 Deyanira. Afrocolombiana. Primera Uramba.13/09/13.

82 Joven afro. Primera Uramba. 13/09/13.

barrios de concentración afrocolombiana, la comuna 10, la comuna 8, la comuna 16, la comuna 7 y escenarios de ciudad como peluquerías, restaurantes y barberías:

Pero el territorio no puede ser comprendido como un objeto dado pues es producto de un proceso permanente que busca producirlo y mantenerlo. Este proceso es el resultado de una acción particular: la territorialidad, entendida como potencia y praxis por medio de la cual una comunidad o un individuo reconocen, demarcan y mantienen su territorio. Si el territorio es el producto, la territorialidad es el ejercicio que lo produce (García Sánchez, 2009: 7).

### Aplicación de saberes Campesinos

Para la aplicación de sus saberes, las comunidades campesinas tienen como *receptores* primarios a los hijos y a los miembros de la comunidad que se interesan:

[en la salud] Le enseñaban a uno a sentir cuando uno tenía la relación en qué momento quedaba embarazada, eso no se lo enseña a uno un médico ni una enfermera, eso lo enseña una muy buena partera, uno sabía en qué momento de la relación quedaba embarazada, tenía uno que empezar a interiorizar y a empezar a sentir lo que estaba haciendo y cómo lo estaba haciendo y eso era preciso<sup>83</sup>.

Existen saberes que se ejercen sólo dentro de la familia pero hay otros que hacen parte de su expresión de identidad y son públicos como su música tradicional “nos han aplaudido en N cantidad de partes, en medios de comunicación y además hemos estado en muchas partes, gracias a un tiple, una lira y una guitarra que son los instrumentos típicos de hace mucho tiempo”<sup>84</sup>.

Cada ámbito de saber configura un tipo de *material* y utensilio, por ejemplo, para la cocina se emplean las ollas grandes, el pilón, sopladores de fique, las pailas, la máquina de moler, el molinillo; para las labores agrícolas el azadón, la gambia, la parigüela, el machete y los animales de carga; para la medicina las hierbas sembradas o sacadas del monte:

83 Ángela Zapata. Campesina. Entrevista. 10/04/14.

84 Enrique Atehortúa. Campesino. Entrevista. 03/04/14.

Se usaban y en muchas casas se siguen usando las ollas de barro, ollas de peltre, fogón de leña. La vajilla era de peltre, era muy fina. No había nada más bueno que tomarse un chocolate en taza de peltre o una mazamorra en totuma. La totuma también se usaba para servir la aguapanela o para ordeñar; para sacar la mantequilla<sup>85</sup>.

Para la construcción de la casa se utiliza el cagajón, la tapia, el bahareque; para cultivar el azadón, la pala y el machete. Cuando no tienen herramientas u objetos acuden a la recursividad y utilizan lo que el medio les proveía. También se usa “tapia, guadua, chusco, maguey rajado, cabuya, helecho, barro, teja, caña de maíz, tierra, boñiga, cagajón, bahareque, tablas de maderas, para el piso o tierra pisada”<sup>86</sup>.

La alimentación campesina es variada y extensa igualmente en la combinación de carnes, cereales y algunos vegetales y hortalizas. Un almuerzo se constituye de “Fríjoles con coles, victoria con fríjoles, huevos, auyamas, papas, chócolo, habas, mazamorra pilada, arepas de chócolo y de maíz, era mucha la comida, eso sobraba la comida en la casa de uno y se hacían en fogón de leña”<sup>87</sup>. Un desayuno está compuesto por el cacao, no el chocolate, sino el cacao con arepa, “porque los adornos de pandequesos, buñuelos y demás, eso no. La arepa hecha en la misma casa, con el queso de la misma finca y la mantequilla hecha en la misma finca y aguadulce”<sup>88</sup>.

En cuanto a saberes medicinales son las plantas las que facilitan la aplicación del saber “para las alergias se usaba el mastuerzo; la hoja de uchuva virgen, sin dar fruto ni flor, para los cólicos; el paico para purgar; la borraja se pone a calentar y se coloca en el pecho para la gripa; la penca de sábila en la espalda para la tos; la ruda para el guayabo y el agua de uchuva para los mareos”<sup>89</sup>. En cuanto a la estética corporal, los hombres del campo usan los ponchos, el sombrero, las camisas, el machete colgado de su cintura, la ruana, motilados sobrios o parejos. En las mujeres es común el uso de faldas, camisas, y actualmente pantalones de tela jeans, sus cabellos recogidos en trenza o con

85 Testimonio campesino. Convite. Santa Elena. 21/09/13.

86 Testimonio campesino. Convite. Santa Elena. 21/09/13.

87 Campesina. Convite Santa Elena. 21/09/13

88 Wilson Soto. Campesino Santa Elena. Convite. 21/09/13.

89 Blanca Atehortúa. Campesina de Santa Elena. Convite. 21/09/13.

hebillas, para el trabajo se usan botas de caucho para ambos sexos. Los estampados de su ropa generalmente son flores, rayas, cuadros o fondo entero. Para sus expresiones musicales el tiple y la guitarra son fundamentales. Para el ejercicio de la política y sus prácticas organizativas, se emplea *la palabra*. Es por medio del discurso que se materializa la política y sus formas de organización, pero actualmente a los ediles se les da un carnet o tarjeta de identificación, el cual sólo usan cuando van al centro administrativo de la ciudad.

Para la realización del convite se utilizaba la corneta, ahora el acuerdo previo. Se asiste sin interés individualista, sólo con ganas de ayudar, por eso el dicho de “arrieros somos y en el camino nos encontramos”, es decir, se construye el camino juntos, se construye la vida y sociedad en comunidad<sup>90</sup>.

Los campesinos, ejercen sus saberes *permanentemente* “los frijoles se comen durante toda la semana y los fines de semana tocaba sancocho [...]. En total hasta cinco y seis curvas o golpes (número comidas) al día y sólo se comía buñuelo con natilla una vez cada año (en diciembre)”<sup>91</sup>.

[Por costumbre] Uno se levantaba y habían tragos con alguna cosita, luego venía el desayuno, luego la media mañana como a las 11:00 a.m. cuando pasaba la mariposa y era un referente de los abuelos, una mariposa azul que pasaba, y luego venía el almuerzo, que era de pronto sancocho de calambombo, [...] luego venía el algo que era otro chocolate con arepa, luego venía la comida, [...] que incluso a las 4:30 de la tarde ya estaban comiendo, porque nos acostábamos de 7 a 8 de la noche, incluso algunas personas a las 6:30 estaban comiendo la merienda, que podía ser galletas de soda. Estas eran las posibilidades que se tenían para ese tipo de alimentación<sup>92</sup>.

Los tiempos para curarse están establecidos en relación con una salud duradera más que inmediata. Cuando se traen hijos al mundo “cuarenta días sagrados, [...] cuarenta gallinas, cacao con canela, tapado no le fuera a entrar viento [...] hoy las mujeres ya no aguantan porque tiene un hijo y al otro día están comiendo salchichón con gaseosa”<sup>93</sup>. En caso de una dolencia, quemadura, o también por

90 Testimonio Campesino. Convite de San Cristóbal, 12/11/13.

91 Wilson Soto. Campesino Santa Elena. Convite. Santa Elena. 21/09/13.

92 Orlando Atehortúa. Campesino Santa Elena. Convite. Santa Elena. 21/09/13.

93 Orlando Atehortúa. Campesino Santa Elena. Convite. Santa Elena. 21/09/13.

prevención usan con mayor frecuencia ciertos alimentos o bebidas. Así mismo, la construcción de la casa propia, la casa de vecinos, arreglos, remodelaciones, o en la construcción de obras es una oportunidad para crear comunidad.

El momento ideal para que fluya el saber campesino es cuando se están haciendo las cosas, es decir, en las labores cotidianas, en la vida diaria, no se crean espacios artificiales para aplicarlos, se aplican en el diario vivir. Hasta hace algunos años se organizaban para darle solución a situaciones o necesidades sentidas por la comunidad como la construcción de un camino, de una escuela, la iglesia, y los lugares de interés comunitario. Hoy en día lo realizan en momentos en que se requiera limpiar una quebrada, las cunetas de sus caminos, o arreglar algo ocasionado por obra de la naturaleza, sin embargo, lo más latente hoy en día es la organización y movilización que han tenido que realizar los campesinos para defenderse de los poderes y modelos hegemónicos, sus formas de vida propias, su economía y su territorio.

En las comunidades campesinas, los saberes se aplican en múltiples *lugares* tanto en el espacio íntimo de la casa como en los campos de labraza, los terrenos sembrados, las huertas de la casa, donde se enseñan los valores y sentidos de ser campesino. Y para preparar los alimentos, la cocina propia. El saber medicinal se puede aplicar en las casas de quienes saben, o de los enfermos o si se necesita de una atención especial como en el momento del parto. Los saberes en política y organización se aplican en las sedes comunales, las casas de algunos líderes, la casa de gobierno, el centro administrativo de la ciudad, el Concejo de Medellín, auditorios de colegios y en algunas ocasiones como el paro agrario las carreteras principales. En muchas ocasiones, estos saberes son reconfigurados por lo que se aprende en la escuela y lo que llega por los medios masivos de comunicación.

En síntesis, las formas de aplicación de los saberes presentan como característica principal la oportunidad para el fortalecimiento del sentido de comunidad y el fortalecimiento de sus identidades. En el mismo sentido:

- Son las personas cercanas o de los círculos próximos quienes reciben estos saberes porque hacen parte de la familia, la comunidad, respetan y se identifican con los resultados que

ofrecen, como también en su correspondencia con el mundo espiritual que le es propio en sus diversas manifestaciones y materializaciones.

- Para su aplicación, se emplean materiales relacionados o que hacen parte de los territorios de origen o donde se han concentrado más tiempo históricamente, con la particularidad de un vínculo estrecho y profundo con los seres de la naturaleza y los materiales que la tierra ofrece. Las tecnologías surgen de allí mismo y se transforman con la ciudad tanto como algunos materiales pero se busca no debilitarlas porque afectaría su resultado. Esto obliga a que si se quiere conservar el saber se vuelva siempre a donde están los materiales originales.
- La palabra es sustancial al saber, en ningún caso este obra en medio del silencio absoluto, además, las formas de nombrar lo que se produce, cómo se procesa, se adquiere y su significado y simbología no podría lograrse sin que medie la palabra sabia del sabedor y la sabedora.
- La frecuencia en la aplicación de los saberes depende de las situaciones que lo ameritan como nacimientos, enfermedad, muerte, celebraciones, las cosmologías y tradiciones propias. Es un compendio material y simbólico diverso imposible de describir totalmente.
- Igualmente, la casa y el entorno físico y espiritual, son los lugares propicios para aplicar el saber. Estos son armonizados en virtud de obtener los mejores resultados.

### 3. La transmisión de los saberes

Los saberes perviven porque pueden ser enseñados y su vigencia en gran medida depende de la forma como los pueblos y las comunidades definan su ajuste. Múltiples son los factores que inciden en este proceso que pocas veces se dimensiona en su complejidad real.

## Transmisión de saberes Indígenas

A quiénes se entrega este legado ancestral de saber, es decir, quiénes son los *aprendices* de los saberes propios de los pueblos indígenas, es claro el hecho de que son personas interesadas en adquirirlos, las cuales se acercan al sabedor y se ponen a su servicio como “auxiliares”. “De nada sirve que un cacique diga, voy a transmitirles a mis hijos el conocimiento de esto, si realmente no le importa; es la persona la que se acerca al cacique y le dice, yo quiero aprender, se coloca como ayudadora, auxiliadora de este cacique y le ayuda en todo y así va aprendiendo el conocimiento del cacique”<sup>94</sup>.

Se encuentran varias *formas* de enseñanza, en primer lugar la transmisión oral y costumbres, luego el ejemplo como factor demostrativo, el hábito y las historias de origen que son de índole fundacional. La oralidad es determinante, pues aunque se utilicen herramientas y dispositivos, el lenguaje es determinante a la hora de enseñar y aprender. Existen elementos centrales aparte de la oralidad, como la enseñanza de las costumbres, el ejemplo como factor demostrativo, el hábito y las historias de origen.

Según la retórica del mambadero, la transmisión de saberes y su recepción involucran responsabilidades mutuas. Esto tiene que ver con la manera en que funciona el saber, con su subjetividad y con los seres malignos que se pueden atravesar. Las responsabilidades de un mambeador mayor que le enseñe a un joven se orientan al asegurarse de que éste aprenda lo que necesita saber para defenderse apropiadamente a sí mismo y a sus parientes. Sin embargo, no todo puede enseñársele a todos, ciertas palabras sólo pueden entregársele a jóvenes del propio patrilinaje y nunca a forasteros. Los mambeadores recalcan que los jóvenes que adquieren el saber también tienen obligaciones: tienen que reciprocárselo, haciendo uso de él sin transmitirlo descuidadamente, y en caso de necesidad para defender a los ancianos que se lo habían dado. Otra contraparte de la responsabilidad del mentor era la obligación del pupilo recipiente de conocimiento de “pagarlo” con sustancias

---

94 Carmen Frías. Indígena Wayuu. Primera Minga. Maloka Casa Madre Aburrá. 20/09/13.

(Londoño, S. 2004: 190). Igualmente se encuentra que en las tradiciones amazónicas, específicamente, se enseña mediante plantas como la coca y el tabaco, las cuales se ofrecen al sabedor como pago por la enseñanza de los saberes, de este modo se enseña sobre la reciprocidad.

De *los lugares* para enseñar y aprender, la casa se prioriza como el sitio para socializar y enseñar, entendiendo que la huerta o chagra también hace parte de la casa y es otro espacio fundamental a la hora de transmitir los saberes y los sentires de los pueblos; en segundo lugar, están las territorialidades y los lugares sagrados dentro y fuera de la ciudad:

En el caso Uitoto, pues siempre los saberes se transmiten desde una Maloka, que es el punto especial para transmitir esos conocimientos ancestrales, en la casa de nosotros el abuelo tiene su mambeadero y tiene su punto donde él todos los días está hablando del bien, a diario está transmitiendo conocimientos y enseñanzas, armonizando el lugar, el ambiente y las personas<sup>95</sup>.

Particularmente, es importante que los espacios para la transmisión de saberes tengan las características propias y puedan ser determinantes para poder enseñar o aprender un saber pero, en otras, es suficiente con asuntos de orden axiológico, relacional y de motivación e interés tanto de enseñar como de aprender:

En Embera llamamos Jaidés, a los lugares sagrados, las casas de los espíritus, entonces en esos lugares se pueden establecer diálogos culturales, e interculturales. Para nosotros no es tanto que hay que definir un sitio sagrado para ir a interlocutar o hacer un conversatorio en torno a la cultura, sino que más depende de las actitudes de las personas, la disponibilidad de la gente y cualquier lugar de la madre tierra puede ser sagrado, siempre cuando sea utilizado en forma positiva, y que todos los participantes sean positivos también, que sale desde el corazón, la mente y se pueda hacer, igual muchos Jaibanás cantan sus jais aquí en la ciudad, y no tiene que ser sitio sagrado<sup>96</sup>.

---

95 Ángela Giagrecudo. Indígena, Uitoto. Primera Minga. Maloka Casa Madre Aburrá. 20/09/13

96 Alejandro González. Embera. Primera Minga. Maloka Casa Madre Aburrá. 20/09/13.

En la ciudad de Medellín existen algunos lugares para la transmisión de ciertos saberes como los sitios naturales “Hicimos un ritual y fue en el volador (parque natural en Medellín), por ser ese sitio tranquilo, eso es lo que necesita un mayor para poder concentrarse, donde hayan cantos de animales, entonces acá se podría”<sup>97</sup>. Otro lugar importante en la ciudad es el cabildo indígena Chibcariwak:

La recuperación de la lengua materna en el cabildo es uno de los procesos que más he visto en el cual se les enseña a los jóvenes y a los niños que mantengan esa lengua ancestral, el cabildo se ha encargado mediante estas formas de enseñarle a los niños qué es ser Inga, o ser Wayuu o ser Embera, que son la mayoría de los indígenas del Chibcariwak<sup>98</sup>.

Por eso, enseñar y aprender tiene una *duración* de toda la vida. Depende del grado de profundización, el tipo de saber, el nivel del aprendiz y los tiempos biológicos y culturales para ser aprendiz o sabedor. Existen unos conocimientos que se aprenden en la vida diaria, en la interacción con las personas y en la convivencia constante como, por ejemplo, la preparación de la comida, el trabajo de la tierra, prácticas estéticas o expresiones artísticas, el trabajo en equipo o con comunidades, entre muchos otros que permiten la reproducción y recreación de la vida y la cultura, pero existen otros conocimientos especializados que se transmiten en un rango de tiempo de dos a cinco años en cualquier población, pues los aprendices de medicina ancestral deben estar comprometidos durante estos años si de verdad desean ser sabedores en un tema específico.

En la ciudad, los saberes se logran conservar para recrearlos en la vida en la urbe, ayudarse con la sobrevivencia y fortalecerse en sus formas y estrategias de resistencia y pervivencia cultural. Los pueblos originarios manifiestan que un resultado evidente de enseñar sus saberes en la ciudad es la posibilidad de sobrevivencia, pues en la ciudad dependen de la mediación monetaria para ello con el riesgo de la pérdida en su cosmología propia y la ritualización o también su mercantilización. En todo caso, además de mantener elementos de la

97 Wilson Cuetia. Indígena Nasa. Primera Minga. Maloka Casa Madre Aburrá. 20/09/13.

98 Bernardo Medina. Wayuu. Entrevista. 03/04/14.

cultura propia se resisten a la constante aculturación y colonialidad estética a la que se ven expuestos.

### Transmisión de saberes afrocolombianos

Se enseña a quien demuestre interés, curiosidad, aptitud y deseo de aprender. El lenguaje es determinante a la hora de aprender y enseñar. Se trata de un aprender haciendo en la cotidianidad, sin ejemplos inventados sino resolviendo los asuntos de la vida diaria. Los pueblos afrocolombianos transmiten sus saberes en espacios familiares y comunitarios por lo tanto, la casa propia, la de la familia y el barrio como tal son espacios o lugares propicios.

De acuerdo a lo anterior los saberes propios se transmiten con mayor fuerza en la niñez y la juventud, etapa en que se entregan las bases culturales, tradiciones y prácticas. Las comunidades afrocolombianas han podido conservar, mantener y recrear la cultura en la ciudad, después de tanto tiempo de estar lejos de sus territorios ancestrales de los que llegaron en algún momento por múltiples circunstancias, pues primordialmente se ubican sus estéticas como posibilidad de reivindicación y pervivencia cultural y sus saberes en comida les ha permitido sobrevivir en la ciudad.

### Transmisión de saberes campesinos

Existen elementos centrales aparte de la oralidad, como la enseñanza de las costumbres, el ejemplo como factor demostrativo, el hábito y las historias tradicionales “la palabra convence pero el ejemplo arrastra, por lo que la mejor forma de aprender fue viendo a mis padres”<sup>99</sup>.

Uno se iba con el papá a trabajar a la huerta o el tío le daba trabajo, entonces (...) uno aprendía porque era una cosa de hacer diario (...) eso fue todo viendo y no es que le hayan dicho a uno, es que esto se siembra así, ¡no!

---

99 Testimonio campesina de Santa Elena. Primer Convite, 21/09/13

no le decían a uno, uno viendo (aprendía), cuando menos pensaba decían, bueno hágale pues a sembrar tal cosa que usted ya debe saber cómo es<sup>100</sup>.

Se evidencia que históricamente, con mayor presencia en comunidades campesinas, a los niños desde pequeños se les enseña a cultivar y trabajar la tierra, reconocer los ciclos o tiempos atmosféricos para la siembra y a construir obras de infraestructura, mientras que a las niñas se les enseña a cocinar, alimentar a sus animales de granja, coser, cuidar a los niños, enfermos y mujeres en el posparto, pero actualmente estas fronteras se han ido rompiendo y las mujeres han hecho visibles sus conocimientos y habilidades en labores de agropecuaria, política y organización social.

Los conocimientos que yo poseo me da pesar tener que desfilan hoy o mañana y no quedar otra persona que quiera los conocimientos que yo poseo, porque son bastantes, tanto en la siembra, el abono y la utilidad (de plantas medicinales nativas). No hay a quién, mi hija no me paró bolas, la juventud de hoy en día tiene otros pensamientos<sup>101</sup>.

Lo anterior denota una cuestión muy preocupante es que los campesinos no encuentran a quién enseñarle los saberes que poseen, los cuales fueron enseñados por sus padres y abuelos, pues afirman que a los jóvenes de estas nuevas generaciones no les interesa aprender esos saberes en particular. Sumado a esta situación se encuentran las dificultades por las que han pasado y el maltrato de los gobiernos así como la estigmatización de suponerlos premodernos ha sido interiorizado:

Los mismos padres tienen la culpa de que sus hijos no quieran el campo, uno mismo debe motivarlos con su pedacito de tierra, que vean el trabajo con la técnica de nuestros antepasados, pero hoy en día, la televisión y todos esos medios les muestran otras cosas a los jóvenes y les dicen que es mejor ser otra cosa<sup>102</sup>.

Para la producción y reproducción del modo de vida campesina a través de la transmisión de sus saberes, los *lugares* que lo posibilitan son

---

100 Wilson Soto, campesino de Santa Elena. Primer Convite, 21/09/13

101 Antonio Londoño. Campesino. Entrevista. 17/04/14.

102 Lilian Bedoya. campesina de San Sebastián de Palmitas. Segundo Convite. 14/10/14.

sus propias viviendas, las huertas familiares, los campos sembrados, los lugares comunes en sus corregimientos como la iglesia, la parte central, y para asuntos relacionados con la política y la organización, las sedes comunales. La escuela no es un escenario de transmisión de saberes propios, por el contrario, es un espacio donde se configuran sujetos diferentes a lo que son pues “tanto en la escuela, ya sea urbana o rural, como en las instituciones de desarrollo rural los saberes locales tienen poca o ninguna importancia al ser desechados o simplemente no considerados relevantes para enseñar al hombre contemporáneo” (Núñez, 2004: 6).

Para las comunidades campesinas, la enseñanza de los saberes activa y dirigida es hasta que se tenga dominio de las prácticas por parte del que está aprendiendo y hasta que las partes lo deseen, generalmente se piensa que este proceso de enseñanza dirigida y tutoriada, se prolonga hasta que se forma una nueva familia. Los padres dicen entonces que “ustedes ya están preparados para defenderse en la vida”<sup>103</sup>, es decir, ya tienen los conocimientos suficientes para constituirse como una nueva familia o con cierta libertad y autonomía. En los temas de la participación en la política y la organización consideran que se nace líder y se hace en el camino “la comunidad le delega, pero porque le ven la motivación a uno”<sup>104</sup>.

Las comunidades campesinas saben que sus hábitos y modos de vida transmitidos de generación en generación les han permitido tener vidas saludables, tranquilas y gran satisfacción, a pesar de que desde hace varios años vienen insistiendo a sus nuevas generaciones que la felicidad está en otro estilo y sentido de vida “nuestros ancestros y abuelos tenían larga existencia por la alimentación que llevaban, la paz, la tranquilidad y el aire puro que provee el campo”<sup>105</sup>. En definitiva quienes se asumen como campesinado están seguros de su incidencia en un mejor vivir “sus conocimientos sobre plantas medicinales y salud en general le han permitido vivir muy sanamente, no sufrir de

103 Testimonio campesino. Convite. Santa Elena. 21/09/13.

104 Yolima Bedoya. Convite. San Sebastián de Palmitas. 14/10/13.

105 Testimonio campesino. San Sebastián de Palmitas. Convite. 14/10/13.

enfermedades graves y, sobre todo, no consumir tanto medicamento procesado”<sup>106</sup>.

Así, estos sabios, conocedores del saber ancestral, han transmitido a otros cómo cultivar y trabajar la tierra, cocinar, tejer, tocar instrumentos musicales, asistir partos, construir casas, malokas u obras, a entrar el campo de la política, la organización comunitaria y la espiritualidad. No asistieron a academias o instituciones formales para presumir de un saber universal y generalizable sino por el contrario, desde la realidad concreta, muchas veces conflictiva, particular y situada, es decir, desde la experiencia de la vida cotidiana, con su propia racionalidad porque la transmisión del saber se hace comprometiendo la vida:

Aprendiendo a sentir emociones en su contexto, aprendiendo a tomar responsabilidad, aprendiendo a trabajar la finca, consolidando los secretos de la finca y tanto en la práctica cotidiana de hacer y rehacer la crianza y el cultivo de la tierra dentro de la finca como en la socialización con familiares y vecinos se van consolidando los saberes de los campesinos (Núñez, 2004: 5).

Ahora bien, las creencias y las condiciones del contexto social y político amplían o reducen el número de quienes reciben estos saberes:

El conocimiento que las comunidades afrodescendientes, indígenas y mestizas han acumulado ancestralmente sobre la utilización de las plantas y sobre la convivencia con la naturaleza, las ha acompañado durante sus continuos y múltiples viajes, muchas veces marcados por el dolor de la pérdida del territorio tradicional, los desgarramientos de la violencia, la angustia frente a la falta de oportunidades y la presión ejercida por la pobreza. En las memorias de los ancianos y ancianas viajan conocimientos y saberes que buscan ser entregados a las nuevas generaciones como forma de mantener el vínculo con el territorio y la cultura ancestral (Instituto de Estudios Regionales, 2011: 8).

En síntesis, frente a la enseñanza o transmisión de sus saberes indígenas, afrocolombianos y campesinos son claves los vínculos de parentesco como también:

- La identificación con el saber y el cumplimiento de las cualidades necesarias para ser aprendiz.
- Se encuentran varias formas de enseñanza: la transmisión oral y

---

106 Antonio Londoño. Campesino San Cristóbal. Entrevista. 17/04/14.

la costumbre, el ejemplo como factor demostrativo, el hábito y las historias de origen.

- La casa se prioriza como el lugar para este proceso de entrega de legados del saber. Están las territorialidades que son construidas con las nuevas adaptaciones al territorio y al lugar. Así mismo, son claves los lugares sagrados y emblemáticos dentro y fuera de la ciudad y en sus territorios.
- Enseñar y aprender dura toda la vida. Depende del grado de profundización, el tipo de saber, el nivel del aprendiz y los tiempos biológicos y culturales para ser aprendiz o sabedor.
- Así, en la ciudad, los saberes se logran conservar, aunque nunca son los mismos porque siempre existe el cambio para recrear la vida en la urbe, ayudarse con la sobrevivencia y fortalecerse en sus formas y estrategias de resistencia y pervivencia cultural.

#### 4. Saberes, conocimientos y hegemonía en la ciudad

Inevitablemente indígenas, afrocolombianos y campesinos se encuentran en la ciudad con la sociedad dominante. Ésta ha construido su hegemonía y se caracteriza por ser la que guía, comanda y gobierna, por lo tanto, su carácter ideológico se impone a través de múltiples medios, lo que hace que las clases subordinadas asuman como propios los valores de las élites dominantes (Gruppi, 1987). Así, la sociedad hegemónica se erige como modelo de conducta y concepción del mundo, se instala y traslada su hegemonía a un ámbito geográfico, en este caso la ciudad.

Desde la perspectiva occidental, la sociedad constituye una etapa posterior a la comunidad tal como lo abordó Ferdinand Tönnies desde 1887, a partir de los dualismos entre organicidad/mecanicidad, duradero/pasajero, originalidad/artificialidad, entre otros. Es en la modernidad que la sociedad se impone y su eficacia requiere de un alto grado de cientifización por tanto, aunque la comunidad existe, ésta pasa a contemplarse como parte subalternizada y muchas veces imaginada. Igualmente, con la consolidación del Estado-nación, la sociedad cobró importancia por el mantenimiento de ciertos vínculos entre sus pobladores relacionados con la cultura, la política y la economía lo cual, a su vez, generó una serie de distinciones entre los roles que cada individuo debía cumplir para el mantenimiento y desarrollo de ésta.

En tal sentido, si la sociedad lleva implícito el sello evolucionista, valida el conocimiento que masifique y para ello son importantes los aportes de las ciencias exactas y sociales así como de la tecnología. Serán estos conocimientos los que guíen a la ciudad en su gobernabilidad y desarrollo presente y futuro.

En la ciudad de Medellín esta hegemonía de la sociedad se nutre de otro elemento: la cultura paisa, que tiene base en una antioqueñidad expandida a otras regiones. Es aquella que se construye vaciada y luego en contradicción con el ancestro indígena y afro. Reconoce la tradición campesina con nostalgia pero como etapa superada de la cual hace remembranza en las festividades. Identificada con lo español, en primera instancia, en su herencia racial, sus modales y costumbres, conocimientos y religión, pero también con lo norteamericano, francés, inglés y todo lo que represente civilización y modernidad. Todo esto hace que la cultura paisa sea impensable por fuera de la alianza entre el empresariado, el clero y la clase política y deba ser hegemónica para su reproducción social.

Acorde a lo anterior, en instituciones modernas como el Estado y la academia el conocimiento válido será el especializado aunque se hayan tenido saberes previos dentro del proceso de socialización familiar. Este conocimiento científico se ejerce de manera específica, especializada y dentro de una estructura institucional mediante políticas y programas de todo tipo porque buscan cubrir todos los ámbitos existenciales, por ejemplo, de seguridad alimentaria; medicina epidemiológica en la perspectiva de construir una ciudad saludable<sup>107</sup>; planeación para el desarrollo local “en la ciudad y lo que hacemos, se piensa y viva la planeación desde una perspectiva más técnica”<sup>108</sup> y un tipo de participación que corresponde a una intencionalidad “el desarrollo del liderazgo político desde las comunas y corregimientos”<sup>109</sup>, entre muchísimos otros.

---

107 Fernando Montes. Profesional Secretaría de Salud. Entrevista. 08/04/14.

108 Natalia Muñoz. Departamento Administrativo de Planeación DAPM. Entrevista. 11/04/14.

109 Juan Polanco. Programa Ediles. Entrevista. 10/04/14.

El conocimiento especializado también genera sujetos especializados. Esto induce a considerar que a medida que el conocimiento avanza, el sujeto cognoscente se aleja de su núcleo de origen y se va individualizando progresivamente para luego adscribirse a comunidades científicas en las que el conocimiento universal es altamente valorado.

La *temporalidad* para especializarse en el conocimiento dura toda la vida porque el nexo con la educación formal nunca culmina sino hasta que cese el ejercicio profesional y académico “llevo más de veinte años aprendiendo y ejerciéndolo”<sup>110</sup>. Estos conocimientos se moldean con el contexto y los factores culturales, sociales y económicos que van emergiendo. Así encontramos investigadores y profesionales vinculados en diversos campos de estudio desde su propia condición étnica, de género, posición social que, aunque no se hagan explícitas, motivan su vinculación con un campo específico de conocimiento, casi siempre dentro de lo que genera el mundo global.

El traslado de funciones y roles entre mujeres y hombres de la estructura tradicional paisa, aunque pervive en la definición de las profesiones, se ha quebrado sustancialmente y en la actualidad casi ninguna carrera profesional niega o excluye por cuestiones de género aunque los ejercicios profesionales sí continúan con sellos de género.

Los profesores toman el lugar privilegiado del conocimiento y son quienes transmiten y generan la ciencia moderna. Como el aprendizaje debe continuar, profesionales y académicos exploran lugares, programas e instituciones que permitan su vigencia laboral “enfermero de la UdeA, terminando una Maestría en Educación y Desarrollo Humano. En el trabajo con las comunidades se abre más el panorama que en el de la clínica. Aprendo también de otras profesiones. Me ha permitido expandir más la mente, orientar a la promoción de la salud”<sup>111</sup>. Así mismo, quienes tienen relación con comunidades y procesos sociales valoran sus aportes:

---

110 Fernando Montes Zuluaga. Secretaría de Salud. Entrevista. 08/04/14.

111 Guillermo Arboleda. Profesional Unidad de Seguridad Alimentaria. Entrevista. 21/04/14.

Las comunas y corregimientos son una escuela. La interacción permanente con diferentes actores. El estar en un barrio como el barrio Santander, construir un proyecto de vida. Vengo de una formación calvinista de familia. Fui también elegido JAL, luego presidente de ASOEDILES. Fui y he sido un político en la participación en los procesos de planeación<sup>112</sup>.

Se presentan así dos tipos de responsabilidades con el conocimiento. Por una parte estar al día con los adelantos científicos y por otra, responder a la confianza de quienes reciben estos conocimientos porque cuando se trabaja con personas la gente deposita confianzas y eso aumenta el nivel de responsabilidad. Por lo tanto, se hace preciso olvidar ciertos saberes, moldear y no separarse del mundo para volver de otra manera.

La *aplicación* de los conocimientos se hace con organizaciones, personas y comunidades que tengan directa relación con la especialidad “personas principalmente que presentan carencias, que están en el programa de Medellín Solidaria, en los niveles más bajos del Sisbén. Son las personas más pobres y vulnerables”<sup>113</sup>. Igualmente “vecinos, mujeres, espacios sociales y políticos. Con lo aprendido en la academia lo ha practicado en organizaciones de base”<sup>114</sup>.

Los *materiales* empleados tienen directa relación con la especialidad. Se deben generar condiciones adecuadas para que pueda tener éxito. Recursos como oficinas, salones, transportes, Bonos, material didáctico y libros especializados.

La *frecuencia* en la aplicación de estos conocimientos depende de decisiones lógicas, los ajustes de las lógicas institucionales y los cambios del contexto social “Todo el tiempo se realizan reuniones, capacitaciones a médicos, debido a que se trabaja desde la perspectiva preventiva y curativa”<sup>115</sup>.

---

112 Juan Pablo Polanco. Profesional Programa Ediles. Entrevista. 10/04/14.

113 Guillermo Arboleda. Profesional Unidad de Seguridad Alimentaria. Entrevista. 21/04/14.

114 Mariana Ocampo. Profesional en Trabajo Social. 11/03/14.

115 Fernando Montes Zuluaga. Secretaría de Salud. Entrevista. 08/04/14.

Todo profesional y académico encuentra en la formación universitaria, en la investigación y en la práctica profesional su validación; ello le da autoridad para actuar como transmisor y educador de otros. Son entonces los usuarios, clientes, grupos y comunidades quienes son *receptoras*. Pero a medida que el conocimiento se especializa, se requiere un receptor más especializado también que generalmente son los pares. Se encuentran muchas personas a quienes enseñar lo que se sabe, por lo tanto, se tienen garantías para que estos conocimientos se aprendan, desarrollen y continúen.

El lenguaje como sistema entrópico y complejo genera tensiones cuando no se comparten ciertos códigos lingüísticos y socioculturales que permiten la comprensión entre unos y otros; por lo tanto, quienes actúan desde la hegemonía suelen realizar esfuerzos por emplear lenguajes comprensibles porque, generalmente, los elementos de aprendizaje son abstractos y no están a la vista de quien debe aprender “se ha podido *bajar* desde lo más complejo, lo técnico hasta llegar a las comunidades”<sup>116</sup>. Entonces, más que aplicar recursos de la vida cotidiana se crean estrategias que recrean las realidades como asesorías, investigaciones, videos, diapositivas, carteles, foros, seminarios, pasantías, revistas indexadas, entre otros recursos, siempre en la búsqueda de lo más actualizado:

La formación profesional, la investigación, los textos que circulan, las revistas que se reciben, los lugares donde se realizan los postgrados, los regímenes de evaluación y reconocimiento de su personal académico, todo apunta hacia la sistemática reproducción de una mirada del mundo desde las perspectivas hegemónicas del norte (Lander, 2003: 65).

Por ello no basta con reflexionar el cómo se transmiten los conocimientos, es decir, no sólo es pertinente problematizar asuntos de orden pedagógico o metodológico en la enseñanza sino también los mismos conocimientos, las fuentes epistémicas desde donde se construye y se enseña, el contenido mismo de la transmisión en el marco de reflexividad que debe caracterizar toda práctica social.

---

116 Guillermo Arboleda. Profesional Unidad de Seguridad Alimentaria. Entrevista. 21/04/14.

Los *lugares* privilegiados para transmitir los conocimientos son los mismos en donde se aplican como, por ejemplo, oficinas, salones, universidades, sedes comunitarias, bibliotecas, auditorios, consultorios y la formalidad (duración, certificaciones, ceremonias de graduación) es lo que caracteriza este tipo de espacios, aunque se reconoce que facilitan la concentración y la utilización de herramientas importantes. Cuentan con una gran variedad de sitios para desarrollar, aplicar y transmitir lo que saben, porque la sociedad hegemónica considera que parte de su avance moderno es contar con amplia infraestructura educativa para el desarrollo científico.

En síntesis toda sociedad hegemónica crea sus campos de conocimiento, apoyados en la ciencia, la tecnología y la cultura. Los profesionales son formados mediante procesos de especialización en los que contribuyen las universidades y la experiencia en el campo. La necesidad de mantener vigencia laboral hace que se requiera estar actualizado sobre lo que se produce con la investigación científica. Esto da validez a una función permanente de educador que se ejerce para formar nuevos profesionales y para transmitir a las comunidades que serán receptoras.

## 5. Conclusiones

En la ciudad, los saberes indígenas, afrocolombianos y campesinos están vigentes, perduran y se enseñan, así lo ciudadano resulte adverso a estos saberes que en sus territorios de origen fueron transmitidos a los primeros maestros.

Los saberes ancestrales se construyen no para tener control sobre el mundo sino para vivir y experimentar el mundo, en este sentido son saberes holísticos e integrales. Por eso, recrearlos y conservarlos en la ciudad, permite el fortalecimiento y resistencia cultural de las comunidades ancestrales, para que sus saberes pervivan aún en medio de las contradicciones que a veces los desdibujan por la sobrevivencia.

Los saberes no viajan en abstracto, son corporalizados en seres que se cruzan desde muchas miradas en la ciudad. Hacen parte de la vida porque se expresan en ámbitos muy existenciales y comunes a la humanidad, por eso, el aprendizaje es intencionado mas no obligado,

comienza en la infancia y nunca termina, se adquiere desde el hogar y en las territorialidades donde habita e incluye a todos los integrantes de la comunidad, de manera que el niño, el viejo, la vieja, el hombre y la mujer forman parte fundamental de recrear y vivir estos legados ancestrales y de tradición.

Los saberes y las prácticas tienen relación directa con la cosmovisión particular de cada comunidad y su territorialidad. Se trata de una cosmovisión imposible de esencializar puesto que el camino de la coexistencia humana tiende a construir puentes de comunicación no siempre adecuados.

Los saberes indígenas, afrocolombianos y campesinos en una ciudad como Medellín, se caracterizan por su conexión a las prácticas cotidianas que realizan en sus espacios íntimos y cercanos en los que despliegan sus particulares modos de vida, en procura de mantenerlos y recrearlos. Son saberes concretos que se nutren de una relación estrecha con la vida espiritual en comunión con la naturaleza.

Son diversos en la ciudad y coexisten permanentemente sin dejar atrás la ancestralidad, aunque se deban readaptar algunos a las condiciones de la ciudad. Conservar y recrearlos hace parte de la lucha contra las imposiciones del ser y del conocimiento de la sociedad hegemónica.

Estos saberes se despliegan en los espacios íntimos y cercanos, configurando así modos de vida particulares con grandes posibilidades de adaptabilidad, siempre aprendiendo en comunidad, quien es la que valida su pertinencia.

Para quienes constituyen su conocimiento basado en la ciencia, aunque continúan relacionándose con sus familias de origen y comparten sus conocimientos, en muchos casos se presenta también un cambio sustancial en el relacionamiento debido a los códigos éticos y a los niveles de comprensión que se logran. Por ello, ocurre un inminente alejamiento progresivo generado con la especialización lo cual, a veces, conlleva a rupturas con los círculos de amigos, vecinos y familia ya que se va estableciendo un campo de relacionamiento más cercano con quienes existe mayor afinidad temática.

Ahora bien, son múltiples los debates que desde la teoría del conocimiento se han realizado frente a lo que constituye saber. Desde el pensamiento occidental el saber se concibe como un proceso de captura de la realidad en calidad de objeto que puede ser explicado, acumulado y cualificado a través de la práctica científica y tecnológica, se presume entonces que el saber, cuando trasciende a conocimiento científico, aporta en la construcción de verdades ineluctables de la historia de la humanidad y de los pueblos. Llevadas al plano social este anclaje en la geopolítica del conocimiento occidental conduce a la *eficacia naturalizadora* (Lander, 2003) del sistema social y por ende a su naturalización. La lucha por el poder, frente a las “verdades” que orientan el devenir social, ha conducido a clasificaciones que diferencian el saber del conocimiento. Es así como se ha logrado establecer una mayor valoración y confianza en lo que contenga altos niveles de lógica, verificabilidad, sistematicidad y tecnificación metódica, a lo cual se le denomina conocimiento, en contraposición a la subvaloración de sustentos epistémicos basados en valores ancestrales y comunitarios, que se les denomina saber<sup>117</sup>.

Esta geopolítica del conocimiento ha favorecido la compartimentalización de la sociedad en campos y objetos de estudio para las ciencias exactas y ciencias sociales. Desde esta postura, los estudios han conducido a que determinadas realidades geográficas sean universalizadas y otras, las de los pueblos no pertenecientes a la tradición greco romana y cristiana, particularizadas. El mecanismo ha sido la abstracción y la deslocalización del conocimiento para reubicar a continentes por ejemplo el Abya Yala (América Latina) como algo *desplazado de la modernidad* hacia la cual debería conducirse (Mignolo, entrevistado por Catherine Walsh, 2002).

Así, sobre la base de la separación entre razón y espíritu y de otras racionalidades, la ciencia se ha llenado de certezas y conocimientos descorporalizados. Igualmente, se genera una producción de conocimiento acumulativo basado en una contextualización objetivable y posible de ser generalizada. Aníbal Quijano (2003) lo describe como el *espejo distorsionado* porque actúa como colonialidad del saber

---

117 Para ampliación del debate sobre saber y verdad consultar la amplia bibliografía de Michel Foucault.

y sólo refleja lo que somos, sabemos y pretendemos saber para ser modernos, pero poco de lo que ha sido y continúa siendo vigente en las comunidades y pueblos cuyos saberes se han conservado y recreado aún en condiciones de adversidad y violencia epistémica.

El cuestionamiento a esta colonialidad del saber nos sitúa en la perspectiva decolonizadora, es decir, en una actitud y un compromiso epistemológico, social y político de acceso y aprendizaje de todos aquellos saberes que no comprendemos y que fueron y continúan subalternizados e invisibilizados. Ignorar esta situación es la pervivencia del *epistemicidio* (Lora, 2009) porque continúa ejerciéndose desde supuestos frágiles o mayormente desde la ignorancia por el confort que significa confiar en el conocimiento válido.

Esta identificación de las características de los saberes indígenas, afrocolombianos y campesinos vigentes en la ciudad, nos acercan a su historicidad e incommensurable valor y advierten frente al riesgo de la ritualización y vaciamiento de sus sentidos de vida a los que se ven expuestos en el contexto urbano cuando se procede al <reconocimiento> o bien se proyectan sus posibilidades dialógicas que ocurren como intercambios pero que deben ser ampliadas en su comprensión.

## Referencias

- Arboleda Quiñónez, Jhon Henry (2012). *Buscando Mejora. Migraciones, territorialidades y construcción de identidades afrocolombianas en Cali*, 2ª ed., Quito, Ecuador, Editorial Universitaria Abya Ayala.
- Becerra, Eudocio (2004). “El sentido de nuestra palabra poder” en: James Ariel, et al., *Chamanismo. El otro hombre, la otra selva, el otro mundo*, 1ª ed., Colombia, ICANH.
- Castro-Gómez, Santiago (2003). “Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’”, en: Lander Edgardo, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*, 1ª ed., Argentina, CLACSO, UNESCO.
- Dagua H., Abelino; Aranda, Misael & Vasco U., Luis G. (1991). *Sembrar y vivir en nuestra tierra*. Historia y tradición guambianas [en línea], disponible en: <http://www.luguiva.net/cartillas/detalle.aspx?id=34&c=4>. Consulta: abril 18 de 2014.
- Dagua H., Abelino; Aranda, Abelino & Vasco U., Luis G. (1998) “Guambianos. Hijos del aroiris y del agua”, Bogotá: Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular/CEREC/Los Cuatro Elementos/Fundación Alejandro Ángel Escobar.
- De Friedemann. Nina & S. Arocha, Jaime (1985). *Herederos del jaguar y la anaconda*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- De Estrada, José María (1949). *El hombre, su naturaleza e historicidad*. Argentina, Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Universidad Nacional de Cuyo, tomo II, [en línea] disponible en: <http://www.filosofia.org/aut/003/m49a0714.htm>, consulta: 13 de septiembre de 2013.
- Echavarría, María Clara & Rincón, Análida (2000). *Ciudad de territorialidades: polémicas de Medellín*, 1ª ed., Colombia, CEHAP, COLCIENCIAS, UNAL.

- Fals Borda, Orlando (1989). "Perspectivas teóricas y metodológicas", en: Salazar, María Cristina, comp., *La IAP, inicios y desarrollos*, Colombia, Editorial Popular, Universidad Nacional de Colombia.
- Fericgla, Josep M. (2004). El arduo problema de la terminología en los psicótropos [en línea], disponible en: <http://josepmfericgla.org/2011/el-arduo-problema-de-la-terminologia-en-los-psicotropos>. Consulta, enero 10 de 2015.
- Galves A. Alcaraz G, Arias María & M, Gutiérrez Sandra (2002). *El mañana que ya entró. La fecundidad en los pueblos indígenas de Antioquia*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- García Sánchez, Andrés & Montoya Arango, Vladimir (2009). *Jóvenes afrocolombianos en la ciudad de Medellín: Identidades, representaciones y territorialidades*. Medellín: INER, Alcaldía de Medellín.
- González, Nancy M (2011). "Etnohistoria de la sexualidad Misak: continuidades en los cambios y transformaciones". *Revista Historia y Espacio* ISSN: 0120-4661 ed: Universitat De Valencia v.36 fasc. N/A p. 31-55.
- Gómez, Esperanza & Otros (2009). *Vivir bien frente al desarrollo: procesos de planeación participativa en Medellín*. Colombia: Pregón Ltda.
- Gómez Valencia, Herinaldy (2006). Autoridad y control social en pueblos indígenas andinos en Colombia, Ra Ximhai, México, vol. 2, núm. 003, pp. 683-715.
- Gruppi, Luciano (1978). *El concepto de Hegemonía en Gramsci*, México: Ediciones de Cultura Popular.
- Illich, Iván (2012) *La sociedad desescolarizada*, 1ª ed., Argentina, Ediciones Godot.
- Instituto de Estudios Regionales (2011). *Trasplantando nuestras vidas. Un viaje hacia los saberes sobre plantas en Esfuerzos de paz I y Nuevo Amanecer*, Medellín, Colombia, Universidad de Antioquia, INER.

- James, Ariel J, & Jiménez, David A. (2004). *Chamanismo: el otro hombre, la otra selva*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Lander, Edgardo (2003). “Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, 1ª ed., Argentina, CLACSO, UNESCO.
- Londoño, S. Carlos & D. Muinane (2004). *Un proyecto moral a perpetuidad*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Lora Cam, Jorge (2009). “Epistemicidio y miseria del método en la investigación social latinoamericana”. Revista mensual *Economía, Sociedad y Cultura*, [en línea], disponible en: <http://www.rcci.net/globalizacion/2008/fg724.htm>, consulta: 25 de julio de 2013.
- Naranjo Escobar, Julián (2014) “El discurso literario y la imagen del indio”, MITO Revista cultural, [en línea], disponible en: <http://revistamito.com/el-discurso-literario-y-la-imagen-del-indio/>, consulta: 5 de agosto de 2013.
- Núñez, Jesús (2004). Saberes y Educación. Una mirada desde las culturas rurales, Revista Digital Rural, educación, cultura y desarrollo rural [en línea], disponible en: <http://educación.upa.cl/revistaerural/erural.htm>. consulta: 5 de junio de 2014.
- Organización Nacional Indígena, (s.f.) Educación [en línea], disponible en <http://cms.onic.org.co/consejerias/educacion/>. Consulta: enero 10 de 2015.
- Peña B. Joana (2009). En la voces del Pishimisak. Apuntes etnográficos sobre el tiempo Misak. Maguaré, no. 23, Universidad Nacional de Colombia, pp. 343-369.
- Pedraza, Sandra (2004). “Intervenciones estéticas del yo sobre estético-política, subjetividad y corporalidad” en: Laverde Toscano, María Cristina, Navarrete Daza, Gisela & Zuleta Pardo, Mónica. *Debates sobre el sujeto: perspectivas contemporáneas*. Bogotá: Universidad Central, pp. 61-72.

- Quijano, Aníbal (2003). “Colonialidad del poder: eurocentrismo y América Latina”, en: Lander Edgardo, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*, 1ª ed., Argentina, CLACSO, UNESCO.
- \_\_\_\_\_ (2007). “Colonialidad del poder y clasificación social”, en: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Castro y Grosfoguel (Editores), Bogotá: Siglo del Hombre.
- Restrepo, Eduardo (2004). *Teorías contemporáneas de la etnicidad*. Stuart Hall y Michel Foucault, 1ª ed., Colombia, Editorial Universidad del Cauca.
- Rozental, Manuel (2009). ¿Qué palabra camina la minga?, *Revista Deslinde* [en línea], disponible en: <http://deslinde.org.co/IMG/pdf/MINGA.pdf>. consulta: 2 de agosto de 2013.
- Rueda, Eduardo (2012). “Ancestralidad y práctica política: reencantamientos para potenciar la democracia”, en: Márquez Restrepo, Martha, et al., *El eterno retorno del populismo en América Latina y el Caribe*, 1ª ed., CLACSO, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Santa, J. Gálvez, A (2008). *El plátano vacío: conflicto armado y hábitos alimentarios en el pueblo Embera de Frontino*, Colombia. Zainak. 30. pp. 95-207.
- Tönnies, F. (1947). *Comunidad y sociedad*, trad. de J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada.
- Tunubalá. Gerardo (2013). “Identidad, Conflicto Armado y Resistencia Indígena: El Caso del Pueblo Guambiano de Colombia”, en: *Luchas, experiencias y resistencias en la diversidad y multiplicidad*. Cuaderno de trabajo número 2. Mondú Berriak, Bogotá.
- Ulloa, C. Astrid. Kipará (1992). *Dibujo y pintura, dos formas emberá de representar el mundo*. Bogotá, Centro Editorial Universidad Nacional de Colombia [en línea], disponible en <http://www.luguiva.net/documentos/detalle.aspx?id=122&d=7>. Consulta: diciembre 18 de 2014.

- Vasco, Luis (2010). El caracol guambiano y el big bang: dos concepciones sobre el origen del tiempo y de la historia. La medida del tiempo y de la historia [en línea], disponible en: <http://www.luguiva.net/cartillas/detalle.aspx?id=57&c=7>. Consulta: diciembre 10 de 2014.
- Vía Campesina (2009). Declaración de los derechos de los campesinos y campesinas, Seúl.
- Walsh, Catherine (2002). “Las geopolíticas del conocimiento y la colonialidad del poder” en: Walsh, Catherine y otros, (eds.), *Indisciplinar las Ciencias Sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*, Ecuador, Editorial Abya Yala, pp.17-44.
- Walsh, Catherine (2005). *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial: reflexiones latinoamericanas*. Ecuador, Universidad Nadina Simón Bolívar, Ediciones Abya Yala.
- Zapata Olivella, Manuel (1990). La gran familia afro. *Revista Interamericana*, otoño/invierno, volumen xx, no. 3-4, Puerto Rico, 1990.

## Capítulo II

Diálogos de saberes ancestrales  
con la sociedad hegemónica de la ciudad

*Hablar de una política epistémica de la interculturalidad permite considerar nuevos marcos epistemológicos que pluralizan, problematizan y desafían la noción de un pensamiento y conocimiento totalitario, único y universal, desde una postura política y ética que siempre mantiene presente las relaciones de poder.*

(Catherine Walsh, 2009: 110)

El diálogo de saberes se ubica como una utopía promovida en la obra intelectual de Orlando Fals Borda. Políticamente se instaló en la sociedad colombiana y latinoamericana como un compromiso profundo por el mejoramiento de las condiciones de vida de los pueblos y grupos excluidos, a partir de buscar articulaciones entre sectores tan distantes como la intelectualidad y los sectores populares. En sus trabajos, y especialmente a través de su propuesta de la Investigación Acción Participativa IAP, el sentido político del conocimiento y la relación de éste con la cultura y el poder, se convirtieron en inspiración para promover una nueva hermandad universal para un mundo mejor “por encima de las diferencias culturales y regionales, reiteramos el empleo humanista de la ciencia y condenamos el uso totalitario y dogmático del conocimiento” (Fals-Borda, 1987: 161). El maestro Fals Borda sabía muy bien que la superación del dogma cientificista sólo se podía lograr ampliando la comprensión de las realidades que se quieren transformar, porque no bastaba un solo discurso o una sola forma de mirar y conocer el mundo, sino que se requería de la puesta en común y el diálogo de diferentes visiones del mundo.

Otra condición importante para el diálogo de saberes en la obra de Fals Borda, es la prioridad por los análisis contextualizados “no se trata de una simple aventura intelectual sino de un esfuerzo con inevitables efectos políticos” (1985: 18). Una tercera condición para emprender procesos desde el diálogo de saberes, es la utilidad social del conocimiento o la relación intrínseca entre conocimiento y acción, en el proceso mismo de la investigación pero, fundamentalmente,

en la creación de nuevo conocimiento que conlleve a otras maneras de actuar. Esta postura era una ruptura radical con el conocimiento acumulativo, el intelectualismo y el supuesto de que la realidad es sólo racional e inteligible.

El diálogo de saberes, por lo tanto, no constituye un intercambio de conversaciones para demostrar quién sabe más sobre un tema, sino que es una propuesta humanizante, para lo cual lo que sabemos nos permite ser mejores seres humanos y construir sociedades más justas. Por eso, el diálogo de saberes cumple un papel regulativo ante los excesos de la ciencia y los radicalismos del saber popular.

Más allá de plantear un debate como el que ha ocupado durante tantos años a la filosofía del conocimiento, sobre lo que constituyen saber, conocimiento y ciencia, nos interesa abordar el sentido político, ontológico y cultural del conocimiento, teniendo presente las asimetrías que se generan cuando se produce la interacción social; cuando la perspectiva es constituir un encuentro de diversidades epistemológicas frente al mundo y al vivir, en un escenario común como es la ciudad. En este sentido, cobra importancia el concepto de analéctica del filósofo Enrique Dussel que parte por entenderlo como una relación discursiva entre semejantes; de ahí que en ella no se presente a la otredad como un opuesto sino como una entidad posibilitadora de construcción conjunta de la vida.

Al tenor de lo anteriormente planteado, la presentación de este capítulo se inscribe en la premisa de entender el diálogo de saberes como algo más que un intercambio de conocimientos separados que establecen mecanismos para acordar o discernir sobre asuntos de interés común. El diálogo de saberes tampoco puede ubicarse como una elevación del saber popular a ciencia sino como una estrategia política, epistémica y existencial para construir una interculturalidad que le apueste al diseño de un mundo distinto en el cual se encuentre presente la pregunta por el tipo de sociedad y de ciudad en que se desea vivir. Para tal propósito el presente capítulo tiene el objetivo de evidenciar las posibilidades y limitaciones del diálogo de saberes que podría establecerse en la ciudad de Medellín entre los pueblos y comunidades indígenas, afrocolombianas y campesinas con el conocimiento hegemónico.

Para abordar tanto la premisa como el objetivo, mencionados anteriormente, el capítulo realiza en su primer apartado una caracterización de los diálogos de saberes ancestrales que se presentan al interior de los pueblos indígenas, afrocolombianos y las comunidades campesinas al igual que los generados entre éstas. En el segundo apartado, se caracteriza el diálogo de saberes establecido entre estos pueblos y comunidades con la sociedad hegemónica. Finalmente se presentan unas conclusiones generales para lo cual las unidades de análisis referidos como ámbitos comunes de la comida, la salud, aprendizaje, estética corporal, vivienda y participación servirán como base de reflexión.

## 1. Diálogos al interior de pueblos y comunidades indígenas, afrocolombianas y campesinas

Los diálogos de saberes al interior y entre los pueblos y comunidades indígenas, afrocolombianas y campesinas son entendidos como aquellas formas de intercambio basados en lo que se sabe y ocurre en la vida cotidiana como parte de su particularidad cultural, étnica y territorial. Se identifican las características y condiciones de estos diálogos, en clave de analizar cuáles estarían favoreciendo o limitándolos.

Para iniciar, es importante mencionar que al interior de pueblos y comunidades indígenas, afrocolombianas y campesinas se encuentra una amplia <diversidad> de culturas. No obstante, éstas han sido contenidas en categorías globalizantes por parte de la academia y las naciones de Occidente a partir de una clasificación racial y territorial que las homogeniza a través de categorías simples como lo indio, lo afro y lo campesino. Esta diversidad interna que podría enriquecer el diálogo de saberes se encuentra relacionada con la procedencia territorial y lingüística de culturas y memorias particulares que han sido clasificadas como entidades singularizadas desde los tiempos de la colonia como una forma de racialización.

Las comunidades ancestrales que se encuentran presentes y viven en la ciudad, establecen diálogos de saberes a su interior a través de los diferentes espacios vitales y organizativos con los que éstas cuentan. Es así como la casa, la universidad, la organización, la parcela, las plazas de

mercado y los parques públicos, como lugares de apropiación material y simbólica, se convierten en escenarios propicios para el diálogo de saberes.

Planteado de otro modo, los *lugares*, dentro de los cuales se realizan los diálogos de saberes al interior de cada una de los pueblos y comunidades, están relacionados directamente con las prácticas cotidianas que realizan para recrear su presencia diferenciada en la ciudad de Medellín en tanto “Los saberes de la agricultura, la comida y la medicina tradicional se comparten en las parcelas y en los corredores de las casas”<sup>1</sup>.

De igual modo, es importante destacar el conjunto de espacios físicos dispuestos para sus intercambios en la ciudad. En este sentido la casa de integración afrocolombiana, las sedes de las organizaciones afrocolombianas en la ciudad, el cabildo Chibcariwak, las residencias y el Jardín Infantil de las Comunidades Indígenas, la sede de la Organización Indígena de Antioquia (OIA), las diferentes sedes de las Juntas de Acción Comunal y las casas de gobierno de los cinco corregimientos son espacios de colectividad y reafirmación propia.

Así mismo, se destacan algunos espacios universitarios de la ciudad como la Universidad Nacional, Universidad de La Salle, la Universidad Nacional a Distancia y, de forma particular, la Universidad de Antioquia dentro de la cual se imparte la licenciatura en Pedagogía de la madre tierra y se adelantan dinámicas de indagación y reflexión desde diferentes grupos de investigación relacionados con estas comunidades, “el grupo de investigación Diverser nos permite encontrarnos en la historia del movimiento indígena”<sup>2</sup>.

También se identificaron otros espacios para el diálogo de saberes al interior de los indígenas, afrocolombianos y campesinos de Medellín que se dan alrededor de la comida, el ritual y la medicina como son las plazuelas de la ciudad especialmente en el centro, las plazas de mercado y los parques públicos como el de San Antonio, Berrío, Villanueva o

---

1 Testimonio campesino. Convite. Corregimiento de San Cristóbal, Vereda Pajarito. 12/11/13.

2 Domicó, Natally. Emberá Eyábida, Segunda Minga de pensamiento, Cabildo Chibcariwak, 25/10/13.

La Presidenta en donde se intercambian conocimientos relacionados con la gastronomía, la ritualidad y la medicina propias.

En relación a los *temas* que motivan el diálogo de saberes al interior de los pueblos indígenas, afrocolombianos y las comunidades campesinas, éstos se caracterizan por ser amplios, diversos e integrales. En este sentido, se resalta el diálogo orientado hacia la recuperación y el fortalecimiento de saberes ancestrales como la música, el baile, los cánticos, las artesanías, la comida, la espiritualidad, la agricultura, la medicina, la defensa de la identidad y los valores culturales propios como la solidaridad, la ayuda mutua, el trueque y la reciprocidad.

De igual forma, y de manera preponderante, encontramos que la participación en los procesos políticos del movimiento afro, indígena y campesino es un tema clave en el intercambio de saberes ancestrales, como mecanismo para visibilizarse en la ciudad desde el campo político organizativo. Los temas son muy diversos y obedecen a la vocación y los intereses que sean definidos. Al respecto, podemos observar cuando se plantea que:

Para recuperar y fortalecer saberes en la ciudad nosotros tenemos ejercicios de articulación, de encuentro, casi que nos reunimos para dos cosas: una para hacer ejercicios de integración y otra para pensarnos políticamente cuáles son las apuestas del movimiento indígena a nivel del país. A pesar de ser caucanos hay gran dispersión, pero todos pensando en la unidad, la tierra, la cultura y la autonomía<sup>3</sup>.

Al interior de los pueblos afrocolombianos existen organizaciones que adelantan acciones políticas e intercambios culturales para su afirmación étnica en donde se ponen a prueba los conocimientos que se han adquirido en temas como los Derechos Humanos, la Ley 70, el papel de la mujer a través de la red de mujeres. Así mismo, en términos político organizativos hay diálogo de saberes en el momento de conversar sobre el mecanismo de la consulta previa en el pueblo afro en relación con lo que ocurre en sus comunidades. De igual manera, entre las organizaciones que existen para ofrecer su gastronomía en toda la ciudad se comparten saberes al respecto.

---

3 Lectamo, José Nilson, Nasa. Entrevista.08/04/14.

En cuanto a las comunidades campesinas el diálogo de saberes frente a temas como la agricultura, el convite, la ayuda mutua y otros valores del ser campesino se destacan como asuntos de mucho interés que la población intercambia habitualmente.

En términos de la *frecuencia* en que se presentan estos diálogos de saberes al interior de los pueblos, indígenas, afrocolombianos y las comunidades campesinas, se adelantan desde una dimensión temporal que podemos denominar de permanente presencia por el carácter natural en el que se desenvuelven los diálogos en la cotidianidad de sus prácticas existenciales. En este sentido, se afirma que “se comparte de manera constante en tanto se hace naturalmente”<sup>4</sup>.

En cuanto a los *mecanismos* utilizados para el diálogo de saberes se observa cómo los procesos organizativos y ceremoniales aparecen como herramientas naturales de carácter colectivo para la pervivencia y el fortalecimiento cultural. En este sentido, las mingas indígenas, las urambas africanas, los convites campesinos, las organizaciones propias, las conmemoraciones, las fiestas y los rituales, convocados por estas comunidades generan dinámicas de encuentro que facilitan el diálogo de saberes. Frente a los mecanismos de diálogo de saberes al interior de las comunidades afrocolombianas, indígenas y campesinas que habitan Medellín, podemos decir que las prácticas ancestrales relacionadas con la medicina, la comida, la agricultura, la morada, la fiesta, la transmisión de conocimientos y sus expresiones político-organizativas, en conjunto con sus sabedores, son claves para el intercambio de saberes que se establecen en cada una de estas comunidades a través del mecanismo de la palabra.

En relación a los *consensos* que se presentan en los encuentros dialógicos, los pueblos afrocolombianos, indígenas y el campesinado reafirman que los une la condición de excluidos en la ciudad. Resaltan el papel tan importante que cumplen los mayores en el logro de consensos cuando hay que tomar decisiones, debatir y resolver dificultades. Son conscientes del impacto del estilo moderno ciudadano y las brechas generacionales que ocasionan, también del impacto que tiene el acceso

---

4 Testimonio campesino. Convite, San Sebastián de Palmitas, Vereda La Aldea.14/10/13.

a servicios sociales basados en la diferenciación únicamente ya que puede colocarlos en conflicto interétnico con el campesinado y otros sectores populares tal como ocurre en otras regiones de Colombia. Advierten, entonces, que la diferenciación como separación les puede conducir a transformar sus valores colectivos hacia el individualismo.

Es por lo anterior que en el proceso de intercambio de saberes en el campo político-organizativo, se halla especificada la necesidad de fortalecer la cultura propia, las organizaciones, el respeto a las autoridades ancestrales y generar un proceso de unidad a su interior para lograr una mayor incidencia en sus luchas particulares puesto que “Hoy en día nosotros luchamos es por eso, por tener ancestralidad en este territorio, aunque yo sea Embera y tú seas Wayuu, él sea kogi”<sup>5</sup>. En consonancia a lo anterior, se plantean disensos en el diálogo de saberes por la dispersión de la población, el desconocimiento de los procesos y la predominancia de intereses individuales que perjudican la ancestralidad como elemento de identidad.

En este mismo sentido, se destacan *disensos* por el lugar que pueda ocupar la figura de la autoridad de los mayores como fuente de verdad en tanto se considera que tienen algunos conocimientos que son inconvenientes, tal como se expresa a continuación:

El proceso de transmitir mis conocimientos hacia la comunidad es algo muy complicado, el campesino tiene algo muy tradicional que hoy en día no más es químico y ellos creen que con el químico se sacan la planta más ligero pero se acaba la parte del suelo. Yo les digo a ellos que trabajemos la parte del cultivo orgánico, que trabajemos con las plantas que tienen en su jardín para hacer los extractos. El extracto es una fumigación, nosotros cogemos varias plantas y las combinamos, el campesino hay que cogerlo como un niño pequeño porque son personas muy adultas y por ser personas muy adultas ellos creen que tienen la razón, es algo muy complicado<sup>6</sup>.

Los conflictos se presentan también por la alta incidencia de la escuela. Es una relación contradictoria que a veces permite replantear aspectos de la cultura propia pero dado su predominio moderno conlleva contradicción de valores, rupturas generacionales y conflictos

5 Medina, Bernardo. Wayuu. Entrevista. 03/04/14.

6 Gómez, Juan David. Campesino de San Cristóbal. Entrevista. 08/04/14.

de identidades por el dualismo que se establece entre lo tradicional y lo moderno. Dicha contradicción se expresa en el desencuentro entre los valores aprendidos y asumidos desde la educación tradicional ancestral por los mayores como la reciprocidad, la humildad, el respeto, la ayuda mutua y el temor a Dios en lo campesino; con los valores individualistas promovidos por la modernidad, principalmente desde las instituciones educativas y los medios masivos de comunicación. Valores de la modernidad que, en algunos casos, son asumidos por algunas familias afrocolombianas, indígenas y campesinas de manera total o parcial o, en otros casos, rechazados por otras familias que se resisten culturalmente al embate del proceso de modernización en el que se encuentran empeñados los líderes políticos, económicos y sociales de la ciudad de Medellín. Lo anterior puede entenderse mejor a partir del siguiente planteamiento:

No nos hemos desconectado con la cultura, unos, pero otros ni siquiera quieren saber, a metros, que cómo así que un Jaibaná me va a sobar la cabeza a mí y me va a aliviar ¿qué es eso?, términos como eso, en términos hasta peyorativos de la misma gente<sup>7</sup>.

Estas tensiones se resuelven con la mediación de mayores y sus mecanismos propios como las ceremonias, los consejos y la regulación de las organizaciones, así como los principios de vida. Este tipo de conflictos son afrontados, en algunas ocasiones, mediante la decisión que toman los jefes de los hogares afro, indígena y campesino que, apelando a su autoridad ancestral, realizan rupturas radicales con lo aprendido por parte de sus hijos dentro del sistema educativo formal de occidente, el cual trata de imponerse a través de lo que dicho sistema establece como el estatus de la “autoridad científica”. Es así como cuestionan los valores de la modernidad, los cuales son asumidos por algunas personas con ascendencia ancestral que pretenden negar sus raíces sólo por haber tenido la oportunidad de haberse formado como profesionales. En este sentido se destaca la siguiente tensión:

La gente de aquí son muy modernos, y como modernos no les gusta que les diga o que los identifiquen como nietos de unos abuelos que no sabían leer, ni escribir, porque toda la gente en Santa Elena ya son muy profesionales,

7 González, Alejandro. Embera. Primera Minga. Maloka Casa Madre Aburrá. 20/09/13.

doctos en muchas cosas. Existe esa vaina de que como sabemos más que otros no queremos que nadie nos identifique como familiares de gente que no supieron, que no fueron a la escuela, que no usaron zapatos, entonces eso como que degrada<sup>8</sup>.

Otras tensiones presentadas en el diálogo de saberes, que particularmente encontramos al interior de las comunidades ancestrales, se genera por la administración de los recursos, además de los individualismos, los enfoques políticos y la generada por la religión evangélica, que transforma los usos y costumbres propias, discriminando prácticas y saberes. En cuanto a la resolución de conflictos se resalta el diálogo como estrategia de conciliación ancestral, ya sea a través de un palabrero, en una ceremonia de mambeo o en una asamblea. En suma, podría decirse que la característica general, observada en las tensiones que se presentan en el diálogo de saberes al interior de las comunidades ancestrales, se encuentra marcada por la lucha, pervivencia y trascendencia de sus modos de vida en la ciudad.

Los resultados evidenciados en el diálogo de saberes al interior de las comunidades ancestrales están marcados por el proceso de visibilización y reafirmación identitaria que se ha presentado en la ciudad. De igual modo, por algunos avances en sus formas organizativas que les ha permitido realizar demandas particulares a la sociedad hegemónica, la cual empieza a ver a estas comunidades como parte de la diversidad-diversa que se encuentra presente en la ciudad e, incluso, notándose una leve reducción en las actitudes racistas.

## 2. Diálogos entre pueblos y comunidades indígenas, afrocolombianas y campesinas

La ciudad se convierte en un territorio común en el que la vida diaria, la reivindicación y la gestión del vivir generan encuentros con diferentes matices. A continuación, se presentarán las características que configuran el diálogo generado entre estos pueblos y comunidades.

---

8 Enrique Atehortúa, Luis. Campesino de Santa Elena. Entrevista 03/04/14.

Si bien entre afrocolombianos, indígenas y campesinos no se realizan diálogos de saberes en la ciudad de manera fluida, tal como lo reconocen, se pudo encontrar una clara disposición por parte de éstas para compartir y poner a dialogar sus saberes ya que identifican historias, aspiraciones y luchas comunes. De igual modo, se rescata la importancia que tienen estos intercambios de saberes generados desde la universidad para empezar a juntarse y establecer estrategias conjuntas de visibilización y posicionamiento de sus saberes y modos de vida como pueblos y comunidades ancestrales.

Una clara expresión de síntesis del diálogo de saberes que se presenta entre ellas se evidencia, sin duda, en la condición que manifiestan algunas personas de reconocerse de forma simultánea como parte de la población afro, indígena y campesina. Veamos cómo se refleja el planteamiento anterior en los siguientes testimonios:

Soy Embera Eyávida y afrodescendiente, estoy alimentándome por ambas partes, pero sobre todo en lo organizativo con los indígenas, asisto a convocatorias afro y en el chocó, me gustan las organizaciones de mujeres afro y trabajo con profesores afro en Diverser. Con los campesinos, investigo y acompaño desde mis posibilidades<sup>9</sup>. En la ciudad puede conocerse cuando Andrés hace un Banco, toda la familia llega, cuando se hace minga en familia llegan de la misma etnia y de otras<sup>10</sup>.

En cuanto a los *lugares* donde se establecen los diálogos de saberes entre las comunidades ancestrales, éstos ocurren regularmente en los territorios de origen ya que en la ciudad son limitados. No obstante, se afirma que a través de las acciones que se promueven desde sus organizaciones y los vínculos que vienen estableciendo con las universidades estos diálogos se han empezado a fomentar de manera progresiva.

En el anterior sentido, los espacios universitarios de la ciudad, junto a la casa de integración afrocolombiana, la sede del cabildo Chibcariwak, las residencias y el Jardín infantil de los pueblos originarios, la sede de la Organización Indígena de Antioquia (OIA), las plazas de mercado, el Cerro El Volador y La Maloka, ubicada en el Jardín Botánico, son lugares propicios para el diálogo de saberes.

9 Domicó, Nately, Embera. Segunda minga, Cabildo Chibcariwak, 25/10/13.

10 Yagarí, Andrés, Embera. Segunda minga, Cabildo Chibcariwak, 25/10/13.

En relación con los *temas*, alrededor de los cuales las comunidades ancestrales afro, indígena y campesina dialogan entre sí en la ciudad, están referidos a la reivindicación de derechos y la incidencia de políticas públicas que los afecta por su condición común de ser comunidades excluidas y vulneradas. Al respecto se señala que:

Personalmente una mujer indígena se relaciona con una mujer afro y se encuentran en términos de las exclusiones que sufren y que sugieren juntarse. En términos de relacionarse con otros grupos étnicos los indígenas establecen acuerdos de trabajo conjunto a través de las mingas con los afrocolombianos<sup>11</sup>. Tratar de entender que las reivindicaciones del pueblo afro también son una deuda histórica, y que los campesinos también tienen unas reivindicaciones por hacer<sup>12</sup>. Tener un reconocimiento que estamos compartiendo el mismo territorio entre indígenas, afrocolombianos, campesinos, toda la ciudadanía compartimos un mismo territorio<sup>13</sup>. La manera como nos están vulnerando creo que es el mejor motivo por el cual nos estamos sentando a dialogar, el hecho de que a nosotros en este momento nos estén sacando del territorio, el hecho de que nos maten o no nos den una salud adecuada o si nosotros no peleamos seguiríamos siendo los salvajes de la Ley 80, hay cosas también muy bacanas de gente que se identifica, respeta y lucha a la par de uno, se vuelven hermanos, y es mejor un grupo de hermanos que de muchas otras cosas que se ven por ahí<sup>14</sup>. Estamos unidos al pensamiento del abuelo Rodolfo que es de enseñar, de llevar esa palabra del Ambil, del mambe, de compartir todos esos saberes ancestrales a pesar de que estamos aquí en la ciudad<sup>15</sup>.

Otros temas que permiten el diálogo entre las comunidades ancestrales están relacionados con la medicina ancestral, la espiritualidad, la comida, el convite y la minga. Ahora bien, es importante mencionar que la frecuencia establecida para el abordaje de estos temas es coyuntural, coincidiendo generalmente con la formulación de planes de desarrollo municipal o el tratamiento de asuntos como el problema agrario, la educación y el conflicto armado.

11 Domicó, Natalí, Emberá. Segunda minga, Cabildo Chibcariwak, 25/10/13.

12 Lectamo, José Nilson, Nasa. Entrevista, 08/04/14.

13 Domicó, Hilda, Emberá. Gobernadora Cabildo Chibcariwak. Entrevista, 02/04/14

14 Medina, Bernardo. Wayúu. Entrevista, 03/04/14.

15 Giagrecudo, Ángela, Uitoto. Primera Minga. Maloka Casa Madre Aburrá, 20/09/13

En su *temporalidad y frecuencia* estos diálogos entre indígenas, afrocolombianos y campesinos, por la característica que tienen de ser esporádicos, obedecen más a la concurrencia que se pueda presentar dentro de ciertas coyunturas. Algunas de estas coyunturas están marcadas por la discusión de políticas públicas promovidas por las entidades gubernamentales o por la realización de algunas investigaciones adelantadas por la academia que facilitan el diálogo de saberes. En todo caso los diálogos se dan más por dinámicas externas que por la propia iniciativa que puedan generar las comunidades ancestrales.

En cuanto a los *mecanismos* utilizados para el diálogo de saberes, la movilización, a través de las marchas, mingas, asambleas, foros y seminarios, es una herramienta relevante. De igual modo, se resalta que este tipo de investigaciones adelantadas por la universidad, se convierten en mecanismos importantes para promover el diálogo de saberes. A continuación, se presenta un testimonio de carácter político que expresa lo anteriormente señalado:

Los indígenas solos no vamos a lograr hacer transformaciones estructurales en este país, los afrocolombianos solos tampoco, los sindicalistas tampoco. Tenemos que hacer acciones muy concretas, entonces nosotros hemos estado con los afrocolombianos, con los campesinos y tratar de reconocer al otro, tratar de sentir esa otra cultura como nuestra también para desde ahí empezar a construir y empezar a tejer realmente<sup>16</sup>.

Los *consensos* generados dentro del escaso diálogo de saberes que se presenta entre las comunidades ancestrales, se encuentran referidos a la necesidad de articulación de sus luchas particulares para tener una mayor incidencia frente a la cultura hegemónica ya que los disensos que se presentan son el resultado de la intromisión de los valores que promueve entre las comunidades ancestrales dicha cultura hegemónica. Es en este sentido que se identifican situaciones como las que se anotan a continuación:

Se resalta la tensión que se presenta por el reconocimiento de nuevos cabildos en la ciudad lo cual lleva a que lo originario parece que pasara a otro plano

---

16 Lectamo, José Nilson, Nasa. Entrevista, 08/04/14.

“(...) con intereses individualistas y consumismo, sufre transformación<sup>17</sup>. Los pueblos indígenas de Medellín estamos fraccionados por miserias, individualismos, tenemos una deuda por cohesionarnos. Hemos tratado de participar en los espacios que la universidad nos brinda, los espacios del cabildo Chibcariwak, pero hemos visto que de pronto estos espacios no tienen muy claro esa apuesta de aportarle desde la visión indígena a la ciudad, entonces en algunas ocasiones hemos tomado la determinación de salirnos y no seguir haciendo parte de estos colectivos<sup>18</sup>. Los convites en San Cristóbal se vienen haciendo cada quince días aproximadamente en la acción comunal para limpiar los caminos, las quebradas entre otros pero asisten pocas personas. Aseguran los campesinos que la administración con el tema de la contratación ha acabado con esta práctica<sup>19</sup>. La administración municipal tiene gran culpa en el deterioro de los convites por el asunto de la contratación<sup>20</sup>.

Ahora bien, respecto a las *tensiones* en el diálogo de saberes entre estos pueblos y comunidades, se destacan las relacionadas con las sensaciones de discriminación de la población afro sobre la indígena. También encontramos tensiones frente a la consecución de recursos del Estado lo cual genera divisiones entre las comunidades ancestrales. Frente a estas tensiones emerge, a su vez, la necesidad de dialogar y de conocerse como forma de romper tanto con la discriminación como con las divisiones. Veamos algunos testimonios que se plantean al respecto:

Se presentan divisiones que son fomentadas por el Estado a través de la favorabilidad o no de la contratación de proyectos. En la dificultad de relacionarnos emergen muchas cosas, como una especie de racismo entre nosotros ¿Cómo resolver eso? ...soy abierta a que conozcan de mi cultura y a conocer del otro y eso también hace que uno entienda mucha cosa. También rompiendo con esa discriminación que se da a los indígenas y a los afrocolombianos, las pocas oportunidades que se les dan en la ciudad y que estén en igualdad de condiciones<sup>21</sup>. El tema de la resolución de conflictos nosotros lo hemos manejado siempre con el diálogo. Desafortunadamente esos diálogos cada vez son reducidos, entonces nos hemos vuelto muy

17 Gonzales, Alejandro, Embera. Segunda minga, Cabildo Chibcariwak. 25/10/13.

18 Lectamo, José Nilson, Nasa. Entrevista. 08/04/14.

19 Testimonio campesino. Convite, San Cristóbal. Vereda Pajarito. 12/11/13.

20 Testimonio campesino. Convite Santa Elena, Vereda el Llano. 21/09/13.

21 Cuchillo, Sol Angie. Kamsá. Entrevista 07/04/14.

criticones y muy poco propositivos, y yo creo que el tema del diálogo requiere de personas con capacidad de contestación, con capacidad de escucha y muchas veces solamente tenemos la capacidad del habla<sup>22</sup>.

Los resultados entonces de estos diálogos, se expresan principalmente en el campo de lo político, en el logro de algunos niveles de visibilización en la ciudad. Sus resultados no son muy tangibles porque son incipientes y no están aún consolidados. Pero sí se advierte una continuidad en la clasificación social de tradición colonial por la incidencia del Estado:

Se ha llegado a consensos en muchos casos, dando luchas en común contra políticas públicas por ejemplo en la ciudad de Medellín y el departamento de Antioquia frente a la incidencia de los planes de desarrollo y a la participación. Se ha logrado, en muchas ocasiones no sólo con estos sectores sino también con las mujeres, jóvenes obreros y sindicalistas, armar en muchas ocasiones rumbos importantes de sectores que por una u otra razón continúan marginados de la toma de decisiones logrando también avanzar en algunas reivindicaciones<sup>23</sup>.

### 3. Diálogos y alteridad con la sociedad hegemónica

Los diálogos alternos de saberes hacen referencia al encuentro, al intercambio y a la capacidad que se tenga de alternar con *otro* que puede ser reconocido en sus saberes y llegar a modificar el propio saber porque se construyen campos de entendimiento mutuo. Las comunidades indígenas, afrocolombianas y campesinas se relacionan con quienes representan lo hegemónico, lo dominante y se presentan posibilidades de diálogo como también grandes rupturas.

Dentro de los sectores vinculados en los diálogos alternos de saberes, estos pueblos y comunidades establecen tímidas relaciones con las diferentes secretarías e institutos descentralizados de la administración pública municipal y la población en general de Medellín. La poca fluidez y los desencuentros en los diálogos alternos se caracterizan

---

22 Lectamo, José, Nasa. Entrevista. 08/04/14.

23 Testimonio Afro. Primera Uramba. Sintrainal 13/09/13.

por la subvaloración que se tiene de los modos de vida afro, indígena y campesino respecto al estilo de vida moderno hegemónico que se erige como el más adecuado para vivir en la ciudad y, en este sentido, los escasos encuentros se dan en el marco de la realización de algunos eventos, ferias o concertaciones específicas que lo requieran como acción de gobierno o por la lucha misma de las comunidades ancestrales por su reconocimiento dentro de la ciudad.



De igual forma, se destacan intercambios contradictorios que tienen indígenas, afros y campesinos con el sistema educativo formal y los medios masivos de comunicación por el tipo de valores que éstos transmiten y promueven entre sus hijos, desestimulando el cultivo de los valores ancestrales a partir de una violencia epistémica implícita y explícita, expresada en adjetivos como atrasados, no modernos, salvajes, incivilizados, entre otros. De otro lado, se destacan mejores relaciones con el sector académico y algunas ONG que se interesan o trabajan por su visibilización dentro de la ciudad.

Por la forma como opera la administración municipal, cada dependencia tiene un público de usuarios o beneficiarios con los que interactúa. En este sentido, la interacción de la administración con indígenas, afrocolombianos y campesinos depende de la coincidencia con el programa que ésta se encuentre ejecutando. Coinciden en señalar que es muy importante que se mejoren los canales para el diálogo alterno porque cada vez más la ciudad presenta mucha variación en la conformación poblacional.

En común se puede decir que la ciudad es un espacio donde convergen los saberes diversos pero el diálogo se hace siempre y cuando corresponda con el interés de quien lo promueve. En este caso, lo que se encuentra es que la administración municipal tiene una agenda implementada por los servidores públicos y, en tal sentido, son estos asuntos los que pueden hacer visible los saberes diversos a través de las dependencias que atienden a estas comunidades.

En cuanto al sector académico el diálogo de saberes con las comunidades ancestrales afrocolombianas, indígenas y campesinas se encuentra intencionado por las vinculaciones que tienen algunas personas de la academia en procesos sociales, por las experiencias de vida o, también, por las posturas que se asumen frente a cómo se construye el saber. En tal sentido puede afirmarse que dicho diálogo es variable.



En cuanto a los *lugares* donde se establecen los limitados espacios para el diálogo alterno, éstos se encuentran constituidos principalmente por los espacios universitarios, oficinas gubernamentales y sedes de las organizaciones sociales. Igualmente se destacan algunos escenarios propiciados por el sector académico y gubernamental como los foros, congresos, seminarios y talleres. Se destaca también, que el diálogo de estos saberes alternos se genera en la cotidianidad de los espacios públicos de la ciudad, como las plazas de mercado y algunos parques

donde las comunidades hacen presencia y participan con la sociedad hegemónica.

Respecto a los *temas* que se encuentran presentes en el diálogo alterno, éstos están directamente relacionados con algunas coyunturas sociales y políticas que se dan en la ciudad como la discusión al plan de desarrollo municipal, el plan de ordenamiento territorial, discusiones sobre la política pública sobre la ruralidad, diversidad, acciones afirmativas e inclusión y sobre la situación de la población indígena desplazada que se encuentra en la ciudad. En estos términos se puede decir que los temas obedecen más a la dinámica impuesta por la administración municipal que a una agenda construida al interior de las comunidades ancestrales para dialogar con ésta.

Frente a lo anterior, no obstante, se reconoce el establecimiento de diálogos alternos de mayor simetría en los campos de la agricultura y lo artístico que se presentan con algunas universidades y corporaciones, por ejemplo, dicen que “mediante la Corporación Cultural Hojarasca hemos compartido saberes sobre la música, en los diferentes teatros de Medellín y en casas de la cultura de muchos barrios”<sup>24</sup>.

La *frecuencia* de los diálogos alternos se caracteriza por ser coyunturales y, en esta medida, los espacios sólo se activan cuando se requiere atender ciertas problemáticas o poner en marcha algunos programas de gobierno. Luego, cuando el programa termina, finalizan también los intercambios. En suma, son diálogos funcionales donde la administración no tiene previsto un reconocimiento real para que los saberes afro, indígena y campesino dialoguen horizontalmente con los saberes institucionalizados que se despliegan desde la administración.

Los *mecanismos* utilizados para el diálogo alterno de saberes se encuentran articulados a la creación de escenarios de deliberación como las mesas de trabajo y concertación para la inclusión de las comunidades ancestrales en los planes de desarrollo, sesiones regulares del Concejo Municipal de Medellín para la discusión de políticas públicas relacionadas con las comunidades ancestrales, Comisiones Accidentales del Concejo Municipal para discutir problemáticas específicas de las

---

24 Atehortúa, Luis Enrique. Campesino de Santa Elena. Entrevista. 03/04/14.

comunidades ancestrales en la ciudad. De igual modo, se destacan algunos espacios de discusión como seminarios, foros y talleres.

De otro lado, se plantea que las movilizaciones se convierten en escenarios para el diálogo alterno cuando se dice que:

Tenemos mucho porque encontramos, por ejemplo, en las movilizaciones nosotros vemos mucha gente apoyándonos, entendiendo que cuando nosotros nos movilizamos por ejemplo, por la defensa del agua, no estamos defendiendo el agua solamente para nosotros los indígenas entonces, creo que en esos aspectos hemos logrado dialogar<sup>25</sup>.

Desde la administración municipal no se cuenta de manera estricta con mecanismos para el intercambio de saberes, ya que lo evidenciado son mecanismos para la implementación de sus planes, programas y proyectos, partiendo desde este objetivo, se accede a realizar cambios que se hacen siempre y cuando éstos permitan dar cumplimiento a lo establecido desde la administración.

Los pueblos y comunidades indígenas, afrocolombianas y campesinas manifiestan *disensos* en el diálogo de saberes que establecen con la cultura hegemónica en tanto logran identificar manifestaciones de irrespeto por parte de ésta frente a los saberes que las comunidades ancestrales han recreado históricamente. En este sentido, se presenta un marcado disenso con la naturaleza del sistema educativo moderno y en el papel que juegan los profesionales universitarios y representantes del gobierno, en la mayoría de las ocasiones, que consideran a todos los modos de vida de carácter ancestral como atrasados que deberían ser trascendidos hacia formas modernas que son promovidas como las más convenientes y adecuadas para vivir la vida en la actualidad.

En este sentido, los diálogos son asimétricos puesto que se realizan en el marco de una intencionalidad de “ayuda” a través de la cual se minorizan a los pueblos y comunidades ancestrales. Desde esta perspectiva se impele a la universidad para que:

Tenga en cuenta todos estos detalles, pero para que se irradian y reconozcan, no para guardarlos; para que los estudiantes de hoy en día sepan que esos viejos sin saber leer ni escribir fueron los que hicieron las

---

25 Lectamo, José, Nasa. Entrevista. 08/04/14.

escuelas, las carreteras, los puentes, etc. ¿Quién reconoce eso? Muchos de los que estudiaron saben cuándo vino Simón Bolívar a Colombia, saben de Cristóbal Colón, pero no saben quién les hizo la escuela en donde ellos comenzaron a estudiar ni quién hizo el cementerio donde tienen enterrados sus seres queridos<sup>26</sup>. En el hogar se les enseña los valores y principios, el problema es que salen de la escuela y en el colegio les cambia el mundo, se enamoran del elefante blanco que hay allá afuera<sup>27</sup>.

Indudablemente, en dichos encuentros priman las posturas del gobierno de turno, también las de índole personal y lo predominantemente hegemónico. En este sentido, prima lo hegemónico, el conocimiento especializado y las políticas de orden general o muy particularizadas desde la diferencia, el caso es que persiste una invisibilización del saber indígena, afro y campesino porque no permea las discusiones ni los acuerdos. Olvidar, moldearse a la imagen del otro o resistir, parecen las únicas vías.

Por su parte, la academia se ha diversificado en sus posturas frente al conocimiento, existen sectores que se esfuerzan por conocer y comprender desde otras lógicas que no sean necesariamente científicas, pero son minoría frente al predominio y prepotencia de los científicos sociales, aún aquéllos formados en la izquierda. En este sentido, los consensos y disensos en el diálogo alterno de saberes pueden hacerse presentes en la medida que predomine el respeto mutuo entre sus dialogantes ya que de no ser así se asiste a una tensión abierta de desconocimientos mutuos al no lograr romper con posturas radicales esencialistas o modernistas que impiden tender puentes hacia el diálogo de saberes diferentes. Lo más grave es que aunque existen servidores públicos, profesionales y personas dispuestas a fomentar otro tipo de relaciones, no se avizoran mecanismos que conduzcan a respetar los saberes de las autoridades ancestrales. Así, las diferencias, los saberes y cosmovisiones son negados y reducidos a problemas de intervención que deben ser atendidos de inmediato bajo el reconocimiento que propone el multiculturalismo, en tanto a los profesionales se les dificulta trascender del reconocimiento a la verdadera inclusión y construcción de acuerdo a las necesidades de las comunidades, el diálogo crítico y

26 Testimonio campesino. Convite Santa Elena, Vereda El Llano. 21/09/13.

27 Testimonio campesino. Convite San Sebastián de Palmitas, Vereda La Aldea 14/10/13.

la valoración de sus saberes pues por legados coloniales impartidos en la academia, el profesional se asume desde su colonialidad del saber como portador de conocimientos únicos y válidos para nombrar el otro y lo que ha de ser su vida.

Se denuncia, también, el peso de los valores de la sociedad hegemónica (cultura paisa) a través de los medios masivos de comunicación y el sistema educativo institucionalizado que van en contravía de los modos de vida ancestrales, olvidando la responsabilidad que se tiene en que su estilo de vida ha conducido a la marginalización de los otros. Las concesiones que se hacen con lo artístico o los recursos que se aportan a sus organizaciones, no compensan la discriminación social que tienen que vivir en la calle, los centros comerciales, los lugares de disfrute colectivo. El diálogo a veces se torna condescendiente con la diferencia mientras ésta se mantenga distanciada del propio ser mestizo, blanco o paisa, pero en lo más subjetivo, subyace el desprecio y la minorización encubierta en la caridad o la admiración cuando se produce el blanqueamiento.

Frente a las tensiones generadas por el diálogo alterno de saberes, entre las comunidades ancestrales con la cultura hegemónica, existe una marcada crítica frente a los aparatos ideológicos como la educación y los medios masivos de comunicación como soportes claves con los cuales se pretende conculcar los modos ancestrales de vida de tal forma que se pueda ampliar la asistencia al teatro de la vida moderna. En este propósito dichos aparatos ideológicos asumen la diversidad, y en particular la ancestralidad, como formas mercantilizadas y folclorizadas de sus culturas profundas. Ante esto se activan algunos mecanismos de resistencias a través de lo que podría denominarse el establecimiento de un “diálogo de sordos”, el cual le permite mantener la relación con el modo de vida moderno pero afirmado desde los valores propios ancestrales.

Desde el campesinado se pregunta hasta qué punto la televisión y los medios de comunicación generan dificultades para que se posicionen valores y formas tradicionales de organización como el convite y el trueque, no como algo atrasado, algo viejo, sino como algo que vale la pena seguir cultivando. Veamos cómo se expresa lo anterior en los siguientes testimonios:

Los hijos llegan de la escuela con dudas a su casa y se las preguntan a sus padres pero ellos no saben responder sobre eso, porque nunca les ponen tareas que tengan que ver con lo que ellos si saben, sobre sus saberes y prácticas<sup>28</sup>. Las zonas más cercanas a la ciudad son las más afectadas y los niños desde pequeños se les está mostrando otros caminos de vida “mejores” a ser campesinos y como el amor por el campo se transmite desde pequeños desde allí se comienza mal, además no es lo único, pues las carreras que eligen los hijos nada tienen que ver con el campo<sup>29</sup>.

Antes se enseñaban muchos saberes a sus vecinos, hijos y a personas que llegaban nuevas pero ahora no tanto porque llegan muchas capacitaciones del gobierno aunque no se comparten muchas cosas con los técnicos, por ejemplo, con los agrónomos, pues ellos han sido agricultores toda la vida y tienen una forma propia de cultivar. Se critica el desconocimiento que hace la administración pública frente a sus saberes propios. Veamos el siguiente testimonio que da cuenta de lo anterior:

Yo le traté de recomendar a la alcaldía, el tema de la recuperación de la memoria por sus publicaciones, pero entonces no fue recibido, mejor dicho porque sabían de dónde llegaba, que era un empírico, que era un analfabeta, tatatata, sin embargo, después en las universidades y en las bibliotecas han apreciado ese documental<sup>30</sup>.

Desde la administración municipal se reconoce cómo en el caso de la población afro hay resultados tangibles del diálogo alterno de saberes en tanto la cocina paisa ha sido permeada y enriquecida con los saberes gastronómicos ancestrales de esta población. En este sentido los resultados son favorables porque las dinámicas culturales van cambiando en el proceso de incorporación de otras prácticas culturales. Así mismo, se reconoce que predomina el saber hegemónico en tanto los gobiernos actúan desde una perspectiva general que no logra diferenciar la diversidad cultural existente en la ciudad, impidiendo un diálogo real con estas comunidades:

De ellos se aprende que la salud tiene varias miradas. El problema es cómo reconocerles esa mirada y que no vaya en contravía en la salud. Son

28 Testimonio campesino. Convite. San Antonio de Prado, Vereda El Salado. 08/02/14.

29 Testimonio campesino. Convite. San Cristóbal. Vereda Pajarito. 12/11/13.

30 Atehortúa, Luis Enrique. Campesino de Santa Elena. Entrevista. 03/04/14.

verdades muy distintas que son etéreas. Uno trata de respetarla. Pero es complejo porque son cosas que uno no ha superado, uno fue formado en lo que puede ver<sup>31</sup>.



Así mismo, hay servidores públicos que se inquietan con la tensión principal dentro del diálogo alterno de saberes cuando se relaciona con estos pueblos y sus comunidades. Denuncian la presencia y pervivencia de una actitud victimizante que impide el establecimiento de relaciones de horizontalidad con el gobierno municipal. Los académicos también se encuentran con ejercicios de poder provenientes de miembros de comunidades que invalidan cualquier relacionamiento horizontal y también académicos militantes de lo étnico son reacios a compartir sus saberes con otros. El respeto se vuelve un tema de tensión constante, por eso el deseo de aprender del otro es más que una escucha porque implica replantear los saberes históricos, ancestrales y científicos.

Los resultados de tal intercambio conducen a la visibilización étnica y campesina, pero es esporádica y sin mayor impacto en la vida cotidiana. Hay dinamización de lo diverso pero, a su vez, la incertidumbre política genera desgaste en la movilización social, pérdida de confianza hasta en sus propios liderazgos y una tendencia a la instrumentalización y el utilitarismo en las relaciones que se establecen. Estos diálogos alternos de saberes también están relatados desde el reconocimiento que le hacen tanto al sector académico como a las organizaciones sociales por el respeto y la valoración que le atribuyen a sus saberes

---

31 Zuluaga, Fernando Montes. Secretaría de Salud. Entrevista.08/04/14.

tradicionales. “El señor Antonio Pérez dice que lo que le ha enseñado la Corporación Penca de Sábila le ha servido mucho para mejorar sus cultivos de manera orgánica”<sup>32</sup>. En este mismo sentido se destacan algunos programas de televisión que les permiten aprender en el marco de sus intereses por conservar y profundizar sus modos de vida. El señor Juan David menciona el programa TvAgro, y hace referencia a éste porque reconoce que de allí ha podido adquirir interesantes conocimientos<sup>33</sup>.

En síntesis, se puede afirmar que los diálogos de saberes entre estos pueblos y comunidades con la sociedad hegemónica (blanco-mestiza, paisa) son precarios, escasos y marcados por el mutuo desconocimiento, la prevención y el estereotipo. Los testimonios muestran claramente disensos que se presentan en el intercambio de saberes como parte del desencuentro que genera la invención de seres humanos inferiores y superiores que, subyace en una sociedad moderna que se precia de ser civilizada y que arrastra consigo la herencia colonial de la racialización y la clasificación de saberes y de seres humanos.

La presencia de esta doble interiorización: inferioridad ontológica (seres) e inferioridad epistémica (saberes) se sustenta en el trasfondo del planteamiento filosófico cartesiano “pienso, luego existo”; que como elemento fundamental del racionalismo occidental podría sugerir que hay quienes no piensan y que por lo tanto no existen. La generación de conocimiento por fuera de la propia existencia, hace que se considere sus saberes sólo como prácticas, puesto que no separan lo que la modernidad ha separado: la razón y la existencia. Dicho de otro modo, la supuesta falta de pensamiento racional, es decir, la falta de pensamiento y conocimiento de carácter moderno, estaría definiendo la condición de no ser, tal como lo ha destacado el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado cuando manifiesta que:

Si el *ego cogito* fue formulado y adquirió relevancia práctica sobre las bases del *ego conquiró*, esto quiere decir que “pienso, luego soy” tiene al menos dos dimensiones insospechadas. Debajo del “yo pienso” podríamos leer “otros no piensan”, y en el interior de “soy” podemos ubicar la justificación

32 Testimonio campesino. Convite. San Sebastián de Palmitas, vereda El Llano. 14/10/13.

33 Testimonio campesino. Convite. San Cristóbal. Vereda Pajarito 12/11/13.

filosófica para la idea de que “otros no son” o están desprovistos de ser. De esta forma descubrimos una complejidad no reconocida de la formulación cartesiana: del “yo pienso, luego soy” somos llevados a la noción más compleja, pero a la vez más precisa, histórica y filosóficamente: “Yo pienso (otros no piensan o no piensan adecuadamente), luego soy (otros no son, están desprovistos de ser, no deben existir o son dispensables) (2007: 144).

El anterior planteamiento nos sustenta la relación estrecha que se presenta entre el conocimiento y la configuración subjetiva de los sujetos y sus saberes. Relación abordada por Nelson Maldonado, quien retoma la experiencia vivida por los pueblos colonizados en Latinoamérica. Según Maldonado, el encuentro entre conquistadores y colonizados ocurrió en el marco de una condición racial. El racismo, aunque cambia en su concepción a través de los siglos, se mantiene como patrón para definir los grados de humanidad, y ello conlleva a la perpetuidad en la existencia de amos y esclavos: “el privilegio del conocimiento en la modernidad y la negación de facultades cognitivas en los sujetos racializados ofrece la base para la negación ontológica” (Maldonado, 2007: 145).

Esta perspectiva de negación histórica también es abordada por Santiago Castro-Gómez (2005), quien desde sus estudios sobre la sociedad neogranadina del siglo XVIII, vigentes para nuestra época, ubica la permanencia de esta negación como inferioridad cognitiva materializada en la razón abstracta y la escritura alfabética. Esta ciencia, representa al otro como despojado de racionalidad cognitiva y quienes en la práctica se sitúan desde un solo universo de saber, “el punto de vista cero en el cual se creen instalados los criollos, las prácticas cognitivas de las castas son declaradas como pertenecientes al ámbito del mito, y sus practicantes condenados a ocupar un lugar subordinado en el espacio social” (p. 200). Según él, en la medida que los seres racializados aparecen carentes de este pensamiento analítico, la generación de saberes también les es negado. En tal sentido, el saber indígena, afro y campesino es negado a su vez a partir de otro factor: el lenguaje abstracto. Por lo anterior, el sujeto colonizado es construido a partir de la carencia de toda validez epistémica.

A nivel académico, la referencia a los saberes otros invisibilizados por el pensamiento racional moderno, nos ubica en algunas premisas básicas del contexto en que se originan e institucionalizan las ciencias

sociales como escenario de poder que habría logrado naturalizar la diferencia colonial establecida por Europa a través del dominio obtenido sobre el resto del mundo. Wallerstein (1995: 32) señala que en el proceso de institucionalización de las ciencias sociales la respuesta a la pregunta de por qué Europa habría logrado imponer su voluntad a América, África y Asia se da no tanto en el nivel de los estados soberanos sino en el nivel de la comparación de “civilizaciones”. Comparación de “civilizaciones” que en el pensamiento binario occidental, propio del dualismo cartesiano, involucraba el convencimiento de una visión superior del mundo frente a otras inferiores.

En tal sentido, hay dogmas y posturas no sólo de la academia sino de pueblos y comunidades que a veces impiden dialogar y construir conjuntamente. Esto se puede interpretar también como formas de seguridad y resistencia en entornos profundamente lesivos e invisibilizadores de los saberes y los seres que los encarnan. Desafortunadamente, el no tratar ciertos temas se vuelve la principal estrategia de tramitación.

La consecuencia es que la jerarquía y la negación de la simultaneidad epistémica se afianzan, es decir, la coexistencia de diferentes formas de generar conocimiento lo forma un doble mecanismo ideológico: el destino de cada región es concebido como no relacionado con ningún otro, y la superioridad cognitiva, social, política y tecnológica de la vida occidental sobre todas las demás (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007). En tal sentido el blanqueamiento parece ser la única salida.

Superar esta jerarquía epistémica es clave, según Aníbal Quijano, para hacer posible el encuentro de «las dos culturas» (citado por Germana, 2010) porque parecen confinarse a bloques separados. Justamente, la superación de este patrón que impera frente al conocimiento, es un camino complejo y conlleva un giro decolonial de índole humanístico, una invitación al diálogo que permita emerger la diversidad en toda su amplitud (Maldonado, 2007).

## 4. Conclusiones

La ciudad obliga a los pueblos y comunidades indígenas, afrocolombianas y campesinas a redefinir sus saberes para no quedarse instaladas en lo tradicional y lo folclórico. Ante el riesgo de perder la comunidad, recurren a revalorizar sus saberes y a darles un status político. Pero la revalorización del saber pasa por la apertura para su regeneración cultural y es ahí donde se generan tensiones por la tendencia a volverlas piezas de museo que pueden morir con los mayores.

La hegemonía del pensamiento occidental, basado en la racionalidad antropocéntrica y la explotación de la naturaleza hasta su agotamiento, se ha establecido mediante el aniquilamiento o deslegitimación de los conocimientos y saberes de otras culturas del mundo. La crisis de este pensamiento y sus graves limitaciones para la generación y recreación de la vida ha facilitado la visibilización de diferentes corrientes de pensamiento, entre las cuales, en América Latina, se destacan los aportes de las culturas y conocimientos ancestrales y su relación con la naturaleza.

Ahora bien, frente al reconocimiento estatal de la diferencia, se genera una tendencia hacia el estereotipo y esto impide que quienes no son indígenas, afrocolombianos o campesinos den por sentado su conocimiento de los “otros” y pasen por alto su ignorancia al respecto.

Partir entonces del reconocimiento de las comunidades ancestrales como parte fundamental de la ciudad y productoras de sentido, permiten la convivencia y el crecimiento de lo diverso y sus múltiples aportes.

Comprender y reconocer que no existe una sola cultura sino diversas culturas, dentro de las cuales no hay una inferior ni una superior aporta a que se genere un encuentro intercultural.

Por eso las comunidades ancestrales deben tomar conciencia del fenómeno de la subalternización y promover el respeto de sus saberes, cualificándolos en la perspectiva de seguir enseñando valores que no se pierdan en la sociedad de consumo, que tienden a ser convertidos por la ciudad moderna.

Pasar de un reconocimiento diferencial a una valoración de la ancestralidad para que la sociedad hegemónica asuma y respete sus saberes diversos, puede dar paso a políticas públicas de mayor impacto.

Hablar sobre las dinámicas particulares que se presentan en los diálogos de saberes, realizados al interior de las comunidades ancestrales de la ciudad de Medellín, al igual que en las del sector gubernamental y académico; precisa de la identificación de las principales características diferenciadoras que podrían ser analizadas.

En este sentido, puede decirse que los principales rasgos diferenciadores que configura a las comunidades y sus saberes ancestrales de la ciudad, en cuanto a su vivencia en sus diálogos de saberes íntimos, están relacionados con, por lo menos, tres características básicas. La primera se enmarca en lo que podemos denominar la predominancia de un diálogo de saberes basado en la necesidad de resolver cuestiones del vivir cotidiano. La segunda característica tiene que ver con un intercambio de saberes cimentado en la comprensión integral de asuntos relacionados y conectados con la existencia vital de su entorno en la cual el intercambio lingüístico opera con igual fuerza que el dictamen de los ancestros y las tradiciones. Finalmente, la tercera, está referida a que la dimensión temporal utilizada en el diálogo de saberes parte de una concepción no lineal del tiempo, no hay pasado que superar u olvidar, ni la visión futurista, su deseo de vivir mejor se relaciona con las condiciones marginales y el empobrecimiento causado por los patrones modernos y el capitalismo, mas no por su historia ancestral.

Las anteriores características enunciadas van a demarcar algunas diferencias importantes en las propiedades de los diálogos de saberes que se establecen al interior de los sectores gubernamental y académico en tanto, si se quiere desde su condición hegemónica dentro de la sociedad, logran instalarse desde una lógica inversa a las de las comunidades ancestrales, es decir, sus rasgos esenciales son la predominancia de un diálogo basado en la capacidad de abstracción, de especialización y de manejo del tiempo histórico lineal. Capacidades propias de la sociedad hegemónica occidental.

Ahora bien, los saberes que principalmente se intercambian al interior de las comunidades ancestrales son la agricultura, la

medicina, la comida y los valores tradicionales ancestrales como la fiesta, la reciprocidad y la ayuda mutua. Estos saberes se comparten dentro de los espacios cercanos a las actividades cotidianas donde las comunidades ancestrales ejecutan sus labores. En cuanto a cómo se realiza el intercambio de saberes al interior de estas comunidades, hay un especial énfasis en el papel que juegan los mayores y la obediencia que se le confiere a éstos como autoridades naturales. De igual modo, se destaca la importancia que tiene el tejido, el baile, la cocina, el mambeo de la coca y el fuego como mecanismos para la realización de los diálogos.

Frente a los saberes que generan conflicto al interior de los grupos poblacionales y sectoriales, al igual que sus formas de resolución, se encuentra que el saber occidental, infundido por el sistema educativo moderno, cambia la mentalidad y las cosmovisiones tradicionales. Se generan cuestionamientos por el saber, las prácticas y creencias de los mayores y se pierde el respeto por éstos, también se presentan conflictos por el manejo de los recursos y por la competitividad que se inserta en las lógicas de vida en la ciudad.

Los saberes propios al interior de las comunidades no generan conflictos o tienen formas de resolverse, mientras que en el contacto con la sociedad hegemónica se generan conflictos. En el ámbito campesino no hay jóvenes que se interesen por el saber campesino, pues éstos están en la lógica del sistema moderno; la pérdida de la identidad campesina también genera conflicto y en ocasiones no están preparados para vivir en la ciudad. Del mismo modo, el campo ha sido invadido por la ciudad, lo que genera que se cambie el modo de vida campesino y su vocación. Para los indígenas por ejemplo, ya no se nace cacique, ya no se respetan las creencias y éstas se cambiaron por la democracia (elegir y ser elegido) y hay que peleárselo y hacer campañas para adquirir este nombramiento.

La dinámica del diálogo de saberes inter (entre), que predominan dentro de las comunidades ancestrales, obedece a una concepción que podría denominarse natural, flexible y tempo-espiral, circular y cíclica, en contraposición a una concepción artificial, rígida y tempo-lineal por parte de la administración y la academia que se encuentran instaladas dentro de un campo normativo que estaría determinando esa rigidez y artificialidad que caracteriza a sus espacios.

Los diálogos de saberes inter que se identificaron entre las comunidades afrocolombianas, indígenas y campesinas de la ciudad no son muy fluidos y por lo tanto se precisa la necesidad de ampliar los espacios de encuentro y diálogo entre estas comunidades, para que tengan una mayor incidencia desde el aspecto político-organizativo como uno de los temas de mayor interés que manifiestan tener estas comunidades ancestrales. Otros temas que predominan en este diálogo de saberes inter en la ciudad de Medellín, están relacionados con la medicina, la gastronomía y la espiritualidad.

Las dinámicas de los diálogos alter de saberes y conocimientos, presentadas en la ciudad de Medellín entre las comunidades afro, indígenas y campesinas con los sectores de la administración, la academia, las ONG y sociedad en general, plantean serios interrogantes acerca de las limitaciones para establecer un diálogo de saberes en el marco de una relación simétrica, que permita positivamente definir las bases para pensar y actuar en torno a la construcción conjunta de una ciudad intercultural.

La primera limitación se expresa en el marcado desencuentro que se observa entre la lógica hegemónica y la lógica ancestral para el manejo de los asuntos y temas que eventualmente se podrían dialogar. En este sentido, los encuentros e intercambios que se generan en la ciudad están supeditados a la ejecución de programas y políticas sociales por parte de la administración municipal en donde las comunidades ancestrales no son reconocidas desde sus identidades culturales, sino, desde su condición como ciudadanos. En este sentido, por ejemplo, la concepción y manejo del tiempo varía sustancialmente en la lógica ancestral respecto a la hegemónica, por lo cual reconocer estas diferencias sería un primer paso importante para establecer un diálogo de saberes a través del cual se construyan otras visiones o acuerdos temporales que puedan acercar a estas distintas lógicas presentes en la ciudad.

Una segunda limitación, se encuentra caracterizada por la concepción reduccionista que tiene la sociedad hegemónica sobre la cultura, a través de la cual se folclorizan algunas expresiones culturales de tipo estético-artístico, propias de las comunidades ancestrales de la ciudad de Medellín, separando otras dimensiones que como la política-organizativa sería una herramienta clave para mejorar los niveles de

relacionamiento y confianza entre las comunidades afro, indígenas y campesinas con el resto de la sociedad hegemónica.

La tercera limitación, expresada por los conflictos generados en los intercambios y diálogos alter de saberes, se caracteriza por el reconocimiento que hacen las comunidades ancestrales frente a las pretensiones de la sociedad hegemónica por imponer sus saberes a partir de la subalternización de los suyos. En este sentido se destaca la utilización de lenguajes y discursos abstractos que alejan la posibilidad de comprensión y diálogo con los modos de vida ancestral al considerarlos inferiores a partir de la estereotipación de sus valores íntimos como faltos de racionalidad y de “estatus científico”. Es así entonces como en los limitados intercambios que se logran establecer, se incurre en la realización de diagnósticos equivocados y generalizantes que no corresponden con la realidad percibida por las comunidades ancestrales al ser ubicadas dentro de una condición deficitaria e instrumentalizada que éstas no comparten.

Retomando esta última limitación para su superación, y en la perspectiva de identificar rutas y estrategias positivas para promover el diálogo de saberes, se precisaría de un cambio sustancial de la sociedad hegemónica para abrirse a la comprensión de otras lógicas que allanen el camino para vivir una simultaneidad de epistemologías. Sólo así se contribuiría a la construcción de una ciudad intercultural donde la diferencia sea un elemento sustancial que la edifique desde la ampliación y dignificación de los espacios físicos y espirituales para vivir la interculturalidad, es decir, para que Medellín se convierta en un espacio donde se viva el diálogo de saberes tanto hegemónicos como disidentes.

Por lo anterior, una de las tareas de la interculturalidad, será buscar el equilibrio epistemológico “que no sea el reflejo teórico de la pluralidad de conocimientos sino también la base para una reconfiguración pluralista de la vida y su conservación en la tierra” (Fornet-Betancourt, 2006: 92). Eso implica el reconocimiento de la pluralidad de saberes y la apertura de espacios para una interacción simétrica.

Lo anterior deriva optar por una perspectiva crítica de la interculturalidad, es decir, interrogarla como discurso y como práctica epistémica, política, social, económica y cultural. No se

trata simplemente de reorientar los procesos de asimilación, sino que contempla la comprensión de lo intercultural como “campo de lucha por la producción de verdades y por la hegemonía cultural y política” (Walsh, 2009: 8), como también un escenario de encuentro para la construcción de pluralidades de vida.

La cuarta y última limitación, que se encuentra en el diálogo de saberes, está referida a la falta de visibilización de las comunidades y sus saberes ancestrales, que impide no sólo su conocimiento sino, también, una mayor sensibilidad al interior de la cultura hegemónica por la importancia de la diferencia y la diversidad como elementos que le pueden aportar muchísimo a la ciudad de Medellín como un espacio urbano intercultural.

Para finalizar este capítulo es importante plantear la necesidad de seguir investigando las características particulares de la historia colonial en Medellín en su relación contradictoria y asimilacionista entre los saberes ancestrales con los saberes hegemónicos impuestos, de tal forma que se puedan comprender las dinámicas propias de configuración actual de la ciudad, en clave de continuar con la caracterización de los procesos culturales de homogenización, resistencia, asimilación y re-existencia en la ciudad de Medellín.

## Referencias

- Castro-Gómez, Santiago (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- \_\_\_\_\_ & Ramón, Grosfoguel (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Universidad Pontificia Javeriana, Instituto Pensar.
- Fals Borda, Orlando (1985). *Reflexiones sobre Investigación Acción Participativa*. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia.
- Fals Borda, Orlando (1987). *Ciencia propia y colonialismo intelectual*, Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2003). Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización, IV Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, España, Desclée de Brower.
- \_\_\_\_\_ (2006). La interculturalidad a prueba [en línea], disponible en: <http://www.uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1210106845.pdf>, consulta: 18 de junio de 2013.
- Germana, César (2010). “Una epistemología otra: el proyecto de Aníbal Quijano”, *Revista Nómadas*, Bogotá, núm. 32, pp.211-221.
- Maldonado Torres, Nelson (2007). “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto” en: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre, Universidad Central, Pontificia Universidad Javeriana, pp. 127-169.
- Rincón García, Jhon Jairo (2009). *Diversos y comunes: Elementos constitutivos del conflicto entre comunidades indígenas, campesinas*

y afrocolombianas en el departamento del Cauca. *Análisis político* n° 65, Bogotá, enero-abril, 2009: pp. 53-93.

Universidad de Antioquia (1985). Seminario-Taller Investigación Acción Participativa. Medellín, UdeA.

Walsh, Catherine (2009). Temas de interculturalidad crítica desde Abya Yala, Chiapas Universidad de la Tierra.

Wallerstein, Immanuel (coord.) (1995). Abrir las ciencias sociales, Informe de la Comisión Gulbenkian, 9ª ed. México, Siglo XXI.

## Capítulo III

Saberes en perspectiva de ciudad intercultural

*El pensamiento liberal, humanismo trascendente, debe combatir los prejuicios que levantan barreras discriminatorias entre aborígenes y colonizadores. Estos prejuicios se enmascaran en el concepto de “minorías” étnicas, tan generalizadas en América. Aunque muchas veces se esgrime con criterio reivindicador, lo cierto es que siempre lleva implícita la idea de inferioridad, sumisión, marginalidad o simplemente de atraso cultural. Es aquí donde es necesario liberar las mentes de prejuicios que contradicen la realidad social, política, cultural y aun numérica de comunidades cuya trascendencia en el ámbito universal no debe reducirse a una mera connotación prioritaria.*

(Zapata Olivella, El mito de las minorías étnicas, 2001: 133)

Preguntarse por los aportes que los saberes de pueblos y comunidades indígenas, afrocolombianas y campesinas podrían hacer en las políticas públicas de la ciudad, en asuntos existenciales y comunes relacionados con la comida [nutrición], lo sanativo [la salud], la casa [vivienda], el aprendizaje [educación] y la organización y participación política; implica superar la perspectiva jurídica como única forma de concreción, trascender el sesgo culturalista y ubicarlas como parte de la construcción de una ciudad intercultural en la que las políticas sean también interculturales como punto de llegada, no de partida, y como sustento de una crítica radical al sistema social en el que se desarrollan va más allá de que éstas se concentren en producir un documento con articulado de política pública, porque eso es una responsabilidad estatal. La política se cruza con algo mucho más determinante, la vivencia de quienes en sus luchas por sobrevivir en la ciudad, conservan, recrean y dinamizan sus saberes como fuentes existenciales.

En América Latina y el Caribe, la reivindicación de los movimientos sociales en las últimas cuatro décadas, ha estado fuertemente marcada por el reconocimiento de los derechos y el tránsito de la discriminación negativa hacia la discriminación positiva. Su incidencia en la política se ha notado en acciones electorales, campañas, creación de

organizaciones de base cultural, vinculación en planes de desarrollo, leyes y programas que se han gestado dentro del Estado con el objetivo de revelar “los significados ocultos de lo político engastados en lo social” (Escobar Álvarez y Dagnino, 2001: 31).

Por su parte, el Estado-nación ha respondido a través de la política cultural para reconocer la diferencia, la cual en primera instancia las hace visibles, luego las segmenta y las reorienta hacia la inclusión en el marco de un tránsito de la sociedad monocultural a la sociedad multicultural. Con las acciones afirmativas el Estado ha logrado mantener un cierto velo de *neutralidad* dentro del tratamiento de la diversidad como asunto de particularidades (Díaz-Polanco, 2006: 173) y esto ha servido para que la diversidad ocupe un campo de acción dentro de la gestión pública toda vez que puede ser administrada, controlada y ajustada al desarrollo del capitalismo y la globalización.

El multiculturalismo ha sido un camino muy importante para la visibilización de la diversidad y de la diferencia. Los movimientos étnicos/culturales se han plegado para aportar sus mejores esfuerzos hacia el encuentro, la convivencia armónica, la conservación de la vida y el proyecto de humanización inconcluso. No obstante, la crítica que emerge es que el énfasis en la diferencia cultural puede conducir en el largo plazo a dejar de lado las diferencias económicas y sociopolíticas porque reduce el debate casi y exclusivamente a problemas de identidad que son aprovechados por el neoliberalismo (Díaz-Polanco, 2006: 73-174). La coexistencia se establece así mediante el respeto o consideración por el diferente, mientras no implique alteridad o relacionamiento con Otro, “se trata de buscar soluciones ‘biográficas’ a contradicciones sistémicas” (Díaz-Polanco, 2006: 181), es decir, cada uno en su territorio sin mayores niveles de interlocución y de aprendizaje mutuo.

## 1. Saberes y políticas públicas interculturales

El punto de partida es que la política intercultural se basa en la diversidad y la diferencia mas no en la radicalización de ésta. La política intercultural confiere un marco amplio de diálogo entre quienes ostentan la hegemonía social, política, ética, epistémica y

cultural y quienes históricamente han sido negados o constituidos en concordancia o resistencia con lo hegemónico. La política intercultural requiere la construcción de proyectos colectivos de sociedad y de humanidades, por eso implica insistir en el plano existencial y en el despojamiento de sí mismo para dar paso a la alteridad que el otro representa, significa crítica cultural pero, además, un fuerte y decidido compromiso político con la ruptura del sistema económico capitalista así como la refundación de las relaciones sociales y vitales basada única y básicamente en lo que la civilización moderna ha determinado como natural dentro de las aspiraciones de vida en los ámbitos comunes a lo humano como el comer, sanarse, estética corporal, aprender, la casa y la participación en la política.

En el plano diferencial, es amplio el abanico de políticas, programas y acciones afirmativas que reconocen la existencia y el mejoramiento de condiciones de vida para indígenas, afrocolombianos y campesinos en Medellín. La ciudad cuenta con una política poblacional que tiene como finalidad:

La Medellín del siglo XXI es una metrópolis multicultural, diversa, pluriétnica. Una ciudad dinámica, que construye su presente y su futuro a través del diálogo entre instituciones públicas, académicas, organizaciones sociales, sectores empresariales y comunidad en general, para identificar propósitos comunes que le den dirección y sentido a las acciones estratégicas del desarrollo, con una mirada de región (Departamento Administrativo de Planeación Municipal, 2011: 7).

En el país se han creado instancias, ministerios, secretarías, y otras formas de institucionalización que se aplican en esta ciudad. Los pueblos afrocolombianos disponen del Acuerdo 11, del 26 de abril de 2006, por medio del cual se crea el Consejo Municipal para Asuntos y Políticas Públicas; la conmemoración anual del Día de la Afrocolombianidad, y la creación del Plan de Acciones Afirmativas (Alcaldía de Medellín y Convivamos, 2010). Los pueblos indígenas cuentan con sus planes de vida, la Escuela de Gobierno de la Universidad de Antioquia adelantó una sistematización de experiencias de comunidades indígenas en Medellín entre 1998 y 2008, se crearon las bases para la construcción de la política pública indígena y fracasó en su formulación pretendida entre 2008 y 2009 (Zapata Cortés & Agudelo Cano, 2014). Para el campesinado existe una Política de Desarrollo Rural y de Distrito Rural –Decreto 0819 de 2009–, mediante la cual se reconoce «el derecho

de los campesinos a participar activamente en la toma de decisiones orientadas al mejoramiento de sus condiciones políticas, ambientales, sociales y culturales» (Art. 2, numeral 3).

Además, las administraciones municipales han dispuesto mecanismos para la atención diferencial, por ejemplo, el Consejo Municipal de Asuntos y Políticas Públicas de las Comunidades Afrocolombianas, la Casa de Integración Afrocolombiana, el Comité Interno de Planeación para Asuntos de Políticas Afrodescendientes; el apoyo en la construcción de los Planes de Vida de los cabildos Chibcariwak, Quillasingas-Pastos e Inga-Kamsá. Igualmente el apoyo a la creación del Cabildo Nutabe y un sistema de información del Instituto de Vivienda y Hábitat de Medellín, ISVIMED, para identificar las necesidades y realizar el seguimiento de su cobertura. Todo ello, acompañado con acciones promocionales de educación y salud, realización de eventos públicos de reconocimiento, apoyo en el fortalecimiento organizativo, investigaciones y campañas de sensibilización frente al racismo.

La base institucional municipal enfatiza en el reconocimiento cultural y predomina el tratamiento diferencial por población, pero poco se sabía de la incidencia que pueblos y comunidades podían lograr en las políticas públicas de cobertura general en alimentación, salud, vivienda, educación y participación, principalmente en el último plan de desarrollo de Medellín 2012-2015. Esto constituye un reto para los pueblos y comunidades ancestrales puesto que también les sitúa en un plano de reflexión y compromiso con una perspectiva de ciudad.

Según el plan de desarrollo vigente en Medellín, en materia de alimentación, el Gobierno Municipal tiene una política de Soberanía y Seguridad Alimentaria (Acuerdo Municipal 038 de 2005) según el CONPES 113 de 2007. En el tema de Salud se rige por la Ley 100 de 1993 y es desarrollada en el componente “Medellín ciudad saludable para la vida”. En cuanto a vivienda, la ciudad cuenta con el Plan Estratégico Habitacional 2020 que enfatiza en cuestiones de acceso, cobertura y calidad. En lo relacionado con la educación, se rige por la Ley 115 de febrero 8 de 1994 y se desarrolla ampliamente en el componente del plan de desarrollo 2012-2015 “Medellín educada para la vida y la equidad” con sus programas de educación en los distintos niveles y modalidades. Para el fomento de la participación, la ciudad

tiene planes de desarrollo local por cada comuna y corregimiento que se rige por el Acuerdo 043 de 2007. Hace parte del componente “Sociedad participante”, pero fundamentalmente, es un tema de articulación transversal dentro del plan de desarrollo municipal en calidad de alianza para la gestión comunal y corregimental<sup>1</sup>.

### Vivencia de la participación en las políticas públicas

Efectivamente, los pueblos indígenas y afrocolombianos participan de su formulación de los planes y programas gubernamentales, por lo cual son llamados a contribuir y generar documentos, pero sus saberes y lo consiguado no lo evidencian en la formulación final:

Hacer reuniones no es participación. Estas comunidades ni siquiera aparecen en el discurso de planeación, ello muestra que hay una debilidad para el reconocimiento étnico que se encuentra también en el no reconocimiento de las propuestas generadas sobre Ordenamiento Territorial. Se trata de la permanencia en un discurso tradicional en la visión del desarrollo<sup>2</sup>.

En igual medida, el campesinado ha logrado ser visible con participación en el presupuesto participativo, pero sigue como receptor de políticas de desarrollo rural, las cuales se formulan con escaso consentimiento y reconocimiento de sus intereses debido a las relaciones asimétricas:

La Gallinaza es el mejor abono pero la administración trae Abonaza, la cual seca los cultivos y además la distribución es que llega un camión hasta el centro del corregimiento y cada campesino va por lo que le corresponde, es decir, no hay diálogo e intercambio en esta transacción. También los técnicos dan semillas muy viejas y el campesino está obligado a recibirlas<sup>3</sup>.

Sin embargo, para quienes trabajan como servidores públicos en la administración municipal, las directrices normativas son la ruta a

- 
- 1 Para mayor información consultar con la web de la Alcaldía de Medellín: <http://www.Medellin.gov.co> y en el observatorio de políticas públicas
  - 2 Arcos Rivas, Arleison. Representante Comunidades Afrocolombianas. Consejo Territorial de Planeación. Conversatorio Intercultural sobre participación y organización. 18/02/2014.
  - 3 Convite San Cristóbal. Vereda Pajarito. 12/11/2013.

seguir, porque se considera que la política es para los ciudadanos en general, por lo tanto, el punto de llegada debe ser la inclusión de estas comunidades consideradas vulnerables:

Según la visión y la misión del plan estratégico habitacional, se habla de vivienda digna, territorios urbano-rurales integrados, incluyentes y habitables, derecho a la ciudad y se habla también del énfasis en la población en condiciones de pobreza, vulnerabilidad y precariedad<sup>4</sup>. [...] los grupos poblacionales que atiende este laboratorio son los grupos poblacionales en condición de vulnerabilidad, como las etnias, la diversidad sexual y de género, las mujeres, las personas con necesidades especiales, discapacitadas y las personas con talentos excepcionales<sup>5</sup>.

No es un simple problema de denominación, es ubicar a las personas en una doble condición deficitaria como pobres y vulnerables.

La perspectiva diferencial aparece así como el único nicho de protección para vivir con dignidad y el gobierno municipal lo entiende así con la etnoeducación, la cátedra afrocolombiana y la estrategia de flexibilización curricular que se tiene prevista<sup>6</sup>. Pero en el ámbito de ciudad, todavía los pueblos afrocolombianos, indígenas y campesinos no logran hacer ningún aporte en las políticas de educación de la ciudad porque ni siquiera se contempla esta posibilidad.

Se sabe que factores como la lengua y la cosmovisión son claves, por eso cualquier política etnoeducativa debe apoyarse en la propuesta del Sistema Educativo Indígena Propio (SEIP) liderado por la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) y las que la conforman. A pesar de los avances dados al respecto por el movimiento indígena colombiano, en la ciudad de Medellín particularmente brillan por su ausencia procesos de este tipo en escuelas y colegios, aunque también es de resaltar el trabajo realizado por La Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra, en la Facultad de Educación de la Universidad

---

4 Velásquez, Claudia. ISVIMED. Conversatorio Intercultural sobre vivienda. 28/04/2014.

5 González, Sandra Milena. Escuela del Maestro. Secretaría de Educación. Conversatorio Intercultural sobre Educación. 28/03/ 2014.

6 González, Sandra Milena. Escuela del Maestro. Secretaría de Educación Municipal Conversatorio Intercultural sobre educación. 28/03/2014.

de Antioquia, apoyado por la OIA, tendrá entre sus retos el diálogo intercultural con las otras diversidades de la ciudad y la región.

Aunque es propio de los pueblos indígenas escribir sus leyes de origen y contextualizarlas al territorio, la ciudad se torna compleja y complicada para resolver las diferencias entre los pueblos y asumir una posición unificada ante el Estado:

La actual administración tiene una gran deuda con los indígenas, ya que hicieron parte de la formulación del plan de desarrollo, formularon indicadores muy ambiciosos, pero nunca aparecieron. Primero respaldamos la alcaldía pero no nos incluyeron. Esta es una ciudad inequitativa, pero no tenemos por qué mendigar recursos, además, este gobierno se raja en eficiencia administrativa, la realidad es otra, hay desconectados, vendieron UNE, los temas son estructurales y no hay participación, y cuando la hay no es decisiva<sup>7</sup>.

Del mismo modo, las comunidades afrocolombianas no logran evidenciar sus saberes en las políticas de salud ni siquiera a nivel diferencial “no vimos atención preferencial para las comunidades afrocolombianas, para enfermedades que les son propias”<sup>8</sup>. Las parteras de las comunidades no son reconocidas por el sistema de salud, “hay que ver cómo hacer para acercar a esas personas al servicio de salud, ellas están y las buscan”<sup>9</sup>.

No se trata de una mirada pesimista, por ejemplo, los mercados campesinos han permitido la visibilidad y el distanciamiento breve del intermediario, pero la estructura de producción y distribución de los productos sigue intacta porque se carece de una política rural clara y contundente en este sentido. Esta “plasticidad del Estado-nación” como lo denomina Novoa Viñán (2005) es una forma de reciclar y renovar los sistemas de dominación y frenar los ciclos de oposición. Tampoco se trata de cooptar sus saberes, sino de hacer visible y viable su aporte en las concepciones de salud, en los cultivos, en la regeneración de la tierra y demás.

7 Llectamo, José Nilson. Indígena Nasa. Conversatorio Intercultural sobre participación y organización. 18/02/2014.

8 Valdés, Deyanira. Conversatorio Intercultural en Salud. 28/02/ 2014.

9 Valdés, Deyanira. Conversatorio Intercultural en Salud. 28/02/ 2014.

No obstante, dentro del Estado y su gobierno municipal no hay posturas definitivas de invisibilización, sino que los problemas, las leyes y la estructura del Estado Social de derecho cobijan al ciudadano republicano y estas particularidades no tienen peso. Por eso, “es necesario, asegurar, colocar los intereses de la población sobre la mesa, y en comunicación con la alcaldía”<sup>10</sup>, pero también “es muy difícil porque predomina un sistema de rentabilidad, es desde lo ético que habría que considerar eso”<sup>11</sup>.

### Las rutas de política intercultural

Las rutas de política intercultural, ante el predominio de políticas generales elaboradas, implementadas y evaluadas bajo estándares de vida universales de desarrollo que intentan resolver problemas de ciudad, deberían reconocer los derechos de los pueblos sobre sus saberes e identificar con claridad los aportes que harían para mejorar las condiciones de vida con las formas alternativas que proponen.

Correspondería revisar la lógica del bienestar en las administraciones municipales e incorporar principios éticos y de compromiso social desde los cuales, las comunidades afrocolombianas, indígenas y campesinas puedan aportar sus saberes sobre lo político y la política en la ciudad. Correr ciertos riesgos y realizar acuerdos.

Igualmente, quienes hacen parte del Cabildo Indígena Universitario sugieren aplicar en materia de bienestar las propias concepciones de salud y educación, lo cual indica la necesidad de revisar los currículos escolares:

Estamos con las universidades planteándoles que se pudiese organizar un sistema de bienestar indígena universitario, en ese sistema, con la Universidad Nacional sede Medellín hemos avanzado, porque ya tuvimos unas conversaciones y la universidad dice que le gustaría tener ese sistema y que está dispuesta a sentarse con los indígenas, con las organizaciones de base; frente a la permanencia en la Universidad de Antioquia hemos avanzado por ejemplo, en las tutorías para compañeros indígenas, en

---

10 Polanco, Juan Pablo. Coordinador del Programa Ediles. Entrevista. 10/04/2014.

11 Montes Zuluaga, Fernando. Entrevista. 08/04/ 2014.

matemáticas, en español, en ciencias sociales<sup>12</sup>. Debe haber políticas públicas para juventudes con indígenas y afros<sup>13</sup>. El SEIP (Sistema de Educación Indígena Propio) fue reglamentado con la ley 2500 del 2012, que la OIA comenzó a aplicar, Aquí soñamos eso, hasta una universidad propia indígena; pero por la falta de voluntad política, que a veces no hay, hacen salidas en falso<sup>14</sup>.

Los pueblos indígenas presentes en la ciudad, valoran el marco de acuerdo logrado con la aprobación del SISPI (Sistema Indígena de Salud Propio e Intercultural) y el SEIP (Sistema de Educación Indígena Propio) porque aporta al diálogo de autoridad a autoridad, entre el médico occidental y el médico tradicional. “Bueno, la salud como indígena, me gustarían las dos cosas, de una se requiere lo natural y de la otra lo occidental, tienen que ir acompañadas las dos cosas”<sup>15</sup>. En Ecuador por ejemplo, se promueve la salud intercultural:

El sistema de medicinas ancestrales también tiene medios de diagnóstico y tratamientos; utilizan las plantas en diversas formas: infusión, tomas de jugos, emplastos, etc [...]. El sistema de salud occidental tiene un contexto donde se desenvuelve, como hospitales, consultorios, clínicas. El sistema de salud ancestral se desenvuelve en el contexto de la naturaleza, ríos, cascadas, montañas y casas (Ministerio Coordinador de Patrimonio: 94-96).

Los pueblos afrocolombianos saben que sus parteras son garantías de vida, por ello podrían trabajar con médicos y compartir este proceso vital tan importante.

La vivienda es mucho más que un lugar para vivir, en ruta de política intercultural es posible construir diseños arquitectónicos más adecuados al medio ambiente. En una ciudad con fallas geológicas permanentes, el concepto de construcción ultraliviana en donde se recicla también es una alternativa importante<sup>16</sup>, aplicado en varias veredas sería una alternativa para la política intercultural sobre vivienda, encontramos la

12 Huber Mario Clavo. Embera. Entrevista. 07/25/2013.

13 Lectamo, José Nilson. Nasa. Conversatorio Intercultural sobre política y organización. 18/02/2014.

14 González, Alejandro. Embera. Conversatorio Intercultural sobre política y organización. 18/02/2014.

15 Buesaquillo Fidel. Taita Kamsá. Entrevista 04/04/2014.

16 Luis Alirio Vásquez. Convite San José de Palmitas. Vereda La Aldea. 14/10/2013

propuesta de la ciudadela indígena porque reduciría la dispersión de las comunidades, fortalecería los saberes propios y dignificaría la vida de los pueblos originarios en la ciudad.

La enseñanza en la universidad se podría fortalecer con los saberes sobre vivienda y construcción, “gratificante la construcción con los mismos elementos que el medio te facilita [...] soy arquitecto, nunca me enseñaron eso, yo aprendí porque soy campesino”<sup>17</sup>.

El campesinado que tiene saberes sobre salud y cultivos podría aportar para colaborar con los médicos occidentales, “respetar mucho la sabiduría del médico pero en el campo existen conocimientos muy ricos”<sup>18</sup>. Igualmente los sistemas de trueque deberían fortalecerse en contraste con la economización de la vida. También respetar la tradición de sus fiestas es parte de una política intercultural, como invitarla para que sea compartida con toda la población, “que se apoye el talento de los campesinos y su propia música”<sup>19</sup>.

Aprender, conocer y respetar es un largo camino para acercarse a estas cosmologías, incorporarlas dentro de la atención de lo social sin que ello limite la construcción colectiva de ciudad; “es necesario contextualizar la labor, para llegar a la población de Medellín. No hay una alimentación exclusiva, todos los complementos son iguales y vale la pena revisar la adherencia de la población sobre cierto tipo de alimentos para buscar alternativas mirando qué es lo más cercano”<sup>20</sup>. El punto de partida no es solamente la información, “que conozcan cuáles son los requisitos para acceder a vivienda por medio del ISVIMED, se debe revisar la Ley 1537 en donde se contemplan cien viviendas gratuitas”<sup>21</sup>, porque desde sus lógicas de vida ni siquiera las cumplen; “el punto de partida es el respeto, la pedagogía de la diferencia y llegar a acuerdos a esos respetos mutuos”<sup>22</sup>, esto implica

17 Juan David Gómez. Convite San Antonio de Prado. Vereda El Salado. 08/02/2014

18 Convite San Antonio de Prado. Vereda El Salado. 08/02/2014.

19 Ángela Zapata. Convite San Antonio de Prado. Vereda El Salado. 08/02/2014

20 Arboleda, Guillermo. Unidad de Seguridad Alimentaria. Entrevista. 21/04/2014.

21 Alexander, Mejía. ISVIMED. Conversatorio Intercultural sobre vivienda. 28/03/2014.

22 Marcela Trujillo. Subsecretaría de Ciudadanía Cultural. Entrevista. 08/05/2014.

que “son muy importantes los diálogos con otros, sin embargo, es necesario cambiar la postura de pedir y exigir y optar por actuar más políticamente, es decir, organizarse y participar activamente en los espacios deliberativos. Una comunidad organizada hasta los actores armados la respetan<sup>23</sup>.

En los conversatorios interculturales y la revisión de las políticas públicas materializadas en los programas de gobierno, su formulación, implementación y evaluación se sustenta en diagnósticos de la ciudadanía en general, como también se proyecta sobre la solución de problemas. Esto debido a su relación con el Estado-nación, el cual establece una soberanía y ciudadanía liberal de corte republicano, dentro de lo que se considera proyecto nacional moderno en el que, así se hable de comunidad, el interés individual es el que prima y lo contractual lo que establece el marco de la deliberación (Horrach Miralles, 2009). “Uno siente que la persona que está allá puede llevar como la voz de nosotros, pero hasta ahí, pero de ahí a decir que lo que dijimos ya está establecido en tal política o que sea el resultado, pues realmente hasta ahora no”<sup>24</sup>.

El peso de la cultura mayoritaria y minoritaria encubre el poder que hay tras del saber y se ha naturalizado. La condición de vulnerabilidad asumida es un signo que les resta capacidad de incidencia en el gobierno y el devenir de la ciudad. “Si los enfoques integracionistas buscan la incorporación de las comunidades negras en la vida nacional, los étnico/culturales constituyen la relación entre cultura nacional y cultura minoritarias” (Grueso, Rosero y Escobar, 2001: 249).

Sobre la base del liberalismo igualitario, se ha instalado también un sistema social y estatal de tipo integracionista que, bajo el manto de la inclusión, la paz y el orden social, ha cooptado muchas veces los liderazgos de estos movimientos sociales que aspiran a ser partícipes del sistema y obtener beneficios en un mundo de profunda desigualdad y empobrecimiento material. Pero en el largo plazo esto conduce a que el asimilacionismo tenga éxito y que el Estado bajo el manto de

---

23 Polanco, Juan Pablo. Coordinador del Programa Ediles. Entrevista. 10/04/2014.

24 Sol Angie Cuchillo. Kamsá Gobernadora del Cabildo Universitario. Entrevista. 7/04/2014.

la imparcialidad oculte la *etnofagia* (Díaz-Polanco, 2006) que es lo mismo que el engullimiento del Otro.

De tal manera, la política pública se elabora, aplica y evalúa sin que se revisen los elementos de dominación, explotación y conflicto que perviven porque, en última instancia, lo que se propone es “la reproducción de las formas de comportamiento de los sujetos y agrupaciones sociales que se gestan, a su vez, dentro de ciertos modelos generales configurados por las instituciones sociales” (Quijano, citado por Quintero, 2010: 7).

En síntesis, si la política diferencial es un paso, la interculturalidad es de más largo plazo. Se trata más bien de comprender que “el éxito de las políticas interculturales está condicionado en debatir la situación de inequidad, injusticia y en el acceso a condiciones de bienestar social básicas, de manera que se inhiban las diferentes culturas en su producción y reproducción de desigualdad ética” (Sandoval-Forero, 2013: 27).

Desde una perspectiva de decolonizar la política pública, sería necesario trascender la política cultural de la diferencia a partir de un amplio debate a las políticas generales del Estado con impacto en quienes habitan en la ciudad. Entonces, es necesario cuestionar la subalternización histórica de los pueblos y comunidades que han sido inferiorizados en sus saberes y como seres humanos pero, también, revisar cómo el patrón de poder colonial ha dejado instalado a lo largo de tantos siglos unas herencias coloniales que perviven en el *imaginario social, la memoria histórica y las perspectivas de conocimiento* (Quijano, citado por Quintero, 2010: 10) tanto de estos pueblos y comunidades como en las sociedades hegemónicas.

En la ciudad, por ejemplo, pervive un contexto racializado justificado a través de la cultura ciudadana con la cual se pretende homogenizar un modo de vida único para las comunidades ancestrales que confluyen en la ciudad. Los temas de debate y política pública sobre la ciudad-región, la ciudad-territorio, la ciudad sostenible, la ciudad diversa y la ciudad intercultural, entre otros, no son asuntos de amplia discusión. Esta situación restringe las posibilidades para que emerjan sujetos de poder como los indígenas, afrocolombianos y campesinos

que han sido “actores histórico-político subalternos en las sociedades latinoamericanas” (Espejo, 2001: 127).

Esto significaría, a su vez, gestar propuestas de transformación en la versión de las historias de los diversos, de la estructura del Estado y de la misma construcción y habitabilidad de la ciudad en perspectiva crítica intercultural. En tal sentido, la interculturalidad puede ser una oportunidad para subsanar el desencuentro, puesto que «en la confluencia de formas de pensar, sentir, habitar y representar el mundo, se dan nuevas emergencias que ponen en crisis lo establecido» (Villa y Grueso, 2008: 25). No se trata de un proceso fácil que dependa de la simple voluntad, implica conflicto, ahondamiento en los conflictos ya existentes a nivel étnico, interétnico y poblacional como también la creación de nuevos entornos para la vida porque las visiones independentistas tradicionales en latinoamérica estuvieron imbuidas de eurocentrismo, “con el anhelo de liberarse del opresor pero pareciéndose al mismo en algunos sentidos” (Bauer, 2011: 83) y volvieron a buscar los conquistadores y a permanecer en la colonia en forma sucesiva.

Por lo tanto, los aportes de estos pueblos y comunidades son claves en la construcción de políticas públicas, lo cual es un reto porque el saber ha existido pero no ha sido puesto en escena de ciudad, porque su participación y su vivencia, es reflejo de lo que más allá de los discursos y las acciones afirmativas podría ser capaz de construir una ciudad en perspectiva intercultural.

En tal sentido, la interculturalidad tendrá que llegar a reflejarse en la cotidianidad de las ciudades, como se diseñan las calles, los barrios, las casas, los equipamientos colectivos, las interconexiones viales, los espacios para la recreación y el disfrute social, el vestuario, la comida, las formas de conocer y aprender, la relación con la tierra y el mundo natural, así como las formas de autogobierno. Un saber invisibilizado históricamente cuesta sacarlo de allí. Se esperaría así, mayor visibilidad de las interconexiones con lo natural, lo humano y lo social como escenarios para el encuentro conflictivo y armónico. Igualmente, ejercicios de poder ya no para dominar, sino para recrear y construir múltiples consensos (Gómez, 2010). Quienes aspiran a ser profesionales de las Ciencias Sociales deben evaluar sus potencialidades

como mediadores para el diálogo y sus aprendizajes de las cosmologías de las comunidades ancestrales.

En perspectiva de política pública intercultural, es decir, aquélla que construye nichos comunes en la diferencia, la incorporación de sus saberes significaría incluir las nociones que tienen de cada ámbito de su vida no sólo como beneficio para la conservación de su ancestralidad sino para todos los que viven en la ciudad.

## 2. Saberes y vivencia en la ciudad

La política pública puede escribirse y ser participativa, pero el reconocimiento social puede estar marcado por estereotipos y subvaloraciones. Las ciudades se transforman con la presencia afrocolombiana, indígena y campesina. Sus paisajes humanos dan cuenta de ello, sus gustos y estéticas sorprenden y luego se van acomodando y son apropiadas por la sociedad hegemónica quien la transforma en moda. Los medios de comunicación apoyan el estereotipo desde una postura ingenua y a veces solapada de reconocimiento. Se trata de una configuración imaginaria que se vuelve realidad gracias a los medios de comunicación, a las investigaciones y al tipo de relacionamiento que se establece cuando se promueve su visibilidad.

La idea generalizada acerca de los indígenas que viven en la ciudad, como fruto única y exclusivamente del desplazamiento forzado y cuya vida pasa únicamente por situaciones de desnutrición, déficit y pobreza, incide en su valoración. Desafortunadamente lo más visible son aquellas personas en situación de mendicidad. “Entonces al indígena lo ven como el pobrecito, pasan en las noticias los desnutridos del Chocó, los del Cauca”<sup>25</sup>, peor aún, son tildados de sujetos violentos y agazapados:

A uno le dicen: verdaderamente usted es guerrillero, o ve, éste sí es guerrillero; como que ya con esa mentalidad o con esa noción de que ellos ven en la noticia, no es que éste ya es uno de ellos, como que uno ahí siente el rechazo, de los propios compañeros estudiantes y a veces de algunos profesores<sup>26</sup>.

---

25 José Nilson Lectamo. Nasa. Conversatorio intercultural sobre política y organización. 18/02/2014.

26 Medardo Chate. Nasa. Entrevista. 07/25/2013.d

Los estudios e investigaciones suelen enfatizar en factores de índole socioeconómico y cumplen un papel de denuncia, pero paradójicamente, reafirman la imagen de población en déficit, “porque no se trata de que por ser indígena démosles todo fácil, sino de mirar cómo estamos en el mismo nivel y con las mismas capacidades, entonces entender la particularidad, yo siento que en el ámbito académico hace falta eso”<sup>27</sup>. La imagen prefabricada hace eco:

[...] El modelo de desarrollo nos homogeniza, hay una ciudadanía diversa, pero falta visibilización, nos ven como ajenos, también construimos ciudad, no hay enfoque diferenciado, las instituciones no son efectivas porque están vinculadas a intereses políticos, la lucha no es por allá. Los conceptos de igualdad son confusos, homogenizan”<sup>28</sup>.

Del campesinado, la cultura paisa ha sabido incorporarlos en el nivel de la añoranza y de un pasado que recuerda en la feria de las flores, pero cuando se encuentra cara a cara en la zona urbana de la ciudad con esta existencia presente, suele rechazarle y devolverlo con su trato a la zona rural:

En la ciudad nosotros recibimos muchas burlas por parte de la sociedad de acá, que yo los llamaría en mucha parte a muchos hermanos menores, como los indígenas, aquí al campesino lo tratan como un montañero, como una persona que no tiene sus conocimientos, una persona que es menos que ellos, aquí no nos respetan”<sup>29</sup>.

La imagen de esclavo de los pueblos afrocolombianos no se borra de la historia colonial y del colonizador paisa. Los cuentos, las bromas y las miradas, generan incomodidades y dolor.

La valoración o subvaloración de los seres, es también la valoración y subvaloración de sus saberes. Si la sociedad hegemónica valora el conocimiento científico solamente, también valorará los seres que lo tienen. “La sociedad tiene una fe ciega en el médico”<sup>30</sup>. Se trata de una negación histórica que podría corregirse “[las etnias] no se han

27 Sol Angie Cuchillo. Kamsá. Gobernadora Cabildo Universitario. Entrevista. 07/04/2014.

28 Andrés Leyes. Entrevista. 19/02/14.

29 Juan David Gómez. Entrevista. 08/04/2014.

30 Fernando Montes Zuluaga. Secretaría de Salud. Entrevista. 08/04/2014.

visibilizado de una manera informativa. Se podrían aportar estudios y se podrían rescatar los valores culturales y antropológicos”<sup>31</sup>. No se trata de que todo en la ciudad sea rechazado, de una u otra forma no se está al margen de lo moderno y la desigualdad social cobija a la mayor cantidad de población. Por eso hacen sus adaptaciones porque “la ciudad es complicada para todos. Es una urbe hostil para propios y extraños”<sup>32</sup>, pero también es atractiva y engañosa como signo de movilidad social y status.

Con los campesinos nos ha faltado entender y fomentar en trabajo con la tierra y en el campo. Eso ha llevado a que una gran cantidad de población campesina quiera y esté yendo a la ciudad. La pregunta es si seguimos considerando el campo lo de allá y en términos de producción, se nos está olvidando que está a la vuelta y se están quedando solos<sup>33</sup>.

La cuestión entonces es mucho más de fondo porque el ideal de progreso es el que expulsa, atrae y oculta un sistema económico global, baste mirar el campo de la salud, “el negocio farmacéutico lo confundieron con el derecho a la salud, con el derecho a estar sano. Una ciudadanía de alta intensidad es una comunidad que está cuestionando al Estado. La medicina moderna invisibiliza el saber ancestral y se precisa que la medicina científica es un saber nuevo”<sup>34</sup>.

Como primera vía, indígenas, afrocolombianos y campesinos se apropian de espacios físicos a su manera y construyen sus territorialidades en la zona urbana y rural, espacios en los que, con restricciones, pueden resistir a los embates de la homogenización de la ciudad. También se adaptan a los cánones dominantes para poder entrar. Pese a ello, la población que menos visibilidad presenta es la indígena, como no sean los puestos de venta en la zona de San Antonio, alrededor del antiguo Palacio Nacional y en todo el centro tanto en forma ambulatoria como estacionaria, renuncian a sus trajes, sus rostros, su propia corporalidad. Esto ha llevado a que se refugien en los Cabildos o en los barrios en donde habitan y más específicamente en sus viviendas, en medio del sueño y la contradicción con los territorios

31 Alberto Barrios. Director Etnias. Alcaldía de Medellín. Entrevista. 06/05/2014.

32 Fabio Rivera. Concejal de Medellín. Entrevista. 09/05/2014.

33 Marcela Trujillo. Subsecretaría de Ciudadanía Cultural. Entrevista. 08/05/2014.

34 Jhon Jairo Bohórquez. Médico. Conversatorio Intercultural sobre salud. 28/02/2014..

de origen, en una ciudad que no reconoce su propia ancestralidad “añoro sentarme bajo una ramada, sentir el viento, criar los chivos, estar descalzo, bañarme bajo la lluvia, tener animales, todo lo extraño. La ciudad es sólo cemento, no hay espíritus en la noche”<sup>35</sup>.

El ciudadano añora el campo para los fines de semana, pero poco sabe de los esfuerzos que el campesinado hace para conservar la calidez y frescura del ambiente, consideran que el paisaje siempre fue así o se reproduce sin más.

Es un atraco no reconocer de dónde venimos, esos viejos que hicieron las carreteras, las escuelas, que hicieron los pueblos, haber dónde en la historia nos comentan de lo nuestro [...] sabemos tanta cosa y no sabemos nada, o lo que sabemos es extranjero, todo lo que viene de otras partes<sup>36</sup>.

Así, entre el arraigo que puede ir logrando en el establecimiento de sus vínculos sociales y en las relaciones que se van ampliando, añoranza, acoplamiento, conflicto y resistencia, refuerza su vivencia en la ciudad, la sobrevivencia, la lucha por no ser desalojados como lo hacen los pueblos afrocolombianos que fueron expulsados por la guerra y el progreso, lo mismo que los indígenas que se ubican en laderas para resistir la exclusión contrasta con la sociedad hegemónica ensimismada en sus propios conflictos. Esta se esfuerza por la identidad y el orgullo ante propios y extraños, incorpora gastronomía, comercio, música y todo aquello que le permite lucir cosmopolita, genera una recreación importante de la cultura nacional y regional. Pero poco se cuestiona la memoria de esas tradiciones y las luchas por la hegemonía en la interpretación y la transmisión de sus contenidos (Fornet-Betancurt, 2012).

Adaptarse a la ciudad puede durar toda la vida porque se asemeja a lo que vive un inmigrante en el extranjero, sólo que ellos son extraños en su propia tierra. Su vida cotidiana se desenvuelve como una lucha por ocupar un lugar, “en la ciudad muchas mujeres trabajan en casas de familia”<sup>37</sup>, se acostumbran a consumir alimentos que en un primer

35 Bernardo Medina. Wayúu. Segunda Minga. Cabildo Chibcariwak. 25/10/2013.

36 Luis Enrique Atehortúa. Campesino de Santa Elena. Entrevista. 03/04/2014.

37 Jorge Eliécer Cifuentes. Embera Chamí. Primera Minga. Maloka Casa Madre. 20/09/2013.

momento generan enfermedades, pero luego hacen parte de las nuevas identificaciones que se deben construir en la ciudad:

[...] la influencia citadina está primando en la comunidad afro en general porque es una influencia que no sólo ellos reciben sino que nosotros también recibimos a través de los medios de comunicación, entonces la familia de origen citadino ya comen alimentos chatarra como se llama, hamburguesas, sándwich, ya comen los cereales y otro tipo de alimento que no es común en la región y nuestra comunidad se ha dejado influenciar bastante por eso<sup>38</sup>.

Como segunda opción coexisten entre sus formas ancestrales y tradicionales de vida con lo que ofrece la ciudad. Para los indígenas, algunas medicinas como el yagé o el mambe amazónico, entre otras, son irremplazables porque en el pensamiento originario son espíritus, abuelos o abuelas, simplemente “toca aguantar”, expresión muy común en el momento de preguntar sobre este tema. Pero hay muchas plantas que sirven para los mismos dolores.

Sobre la vivienda, encontramos en su decir que “uno vive donde le toca”, y que muchas veces se ven obligados a vivir en espacios muy reducidos en barrios con fuertes dinámicas de conflicto armado porque al igual que un inmigrante en otro país, no se les arrienda con facilidad. Han tenido que adaptarse a la ciudad cambiando su idea de trabajo como cultivo de la tierra, intercambios a través del trueque y el trabajo de los cargos no remunerados, por el desempeño de oficios en la construcción y oficios varios. Pululan las ventas ambulantes y estacionarias, así como las artesanías desritualizadas, aquéllas que se acompañan de un rezo por ejemplo o un diseño especial en virtud de quien la vaya a utilizar.

Una tercera vía es la resistencia expresada en una constante reiteración de sus formas de vida, asumiendo los afectos y desafectos que ello genera buscando otros indígenas, “para no sentirse solos”, esto genera grupos de estudio, semilleros, grupos de danza o sólo de amigos. Frente al vestido tradicional y las pinturas corporales, pero en la mayoría de los casos, debido a las miradas inquisitivas, la discriminación y los prejuicios, se ven forzados a evitar usarlos diariamente, debiendo hacerlo solo en momentos especiales o en el territorio de origen.

---

38 Víctor Córdoba. Entrevista. 09/04/ 2014.

En su proceso de vida citadina aceptan e incorporan los saberes occidentales. Igualmente, interiorizan el funcionamiento del Estado, las costumbres y los sentidos de vida dominantes. Con el tiempo y la muerte de los abuelos, los sabios y sabedores, el resultado es la transculturación por consenso y dominación (Ortiz, 1978) debido a que el desarraigo, el olvido, la creación de nueva memoria y nueva cultura que, en contextos de invisibilización no son propiamente para generar interculturalidad, mucho menos crítica. Particularmente en algunos jóvenes, quienes encuentran mayor gusto por la vida citadina y la cultura hegemónica, el consumo de la comida chatarra y la negación de sus tradiciones y orígenes ancestrales para ser aceptados. Este proceso de blanqueamiento se observa más claramente en las nuevas generaciones, a veces agenciada por sus mayores para protegerlos. Es importante resaltar que en muchos casos hay varias generaciones de indígenas nacidos y/o criados en la ciudad, lo cual genera a su vez, diversas formas de adaptación y convivencia.

En un contexto de ciudad y sociedad hegemónica que reconoce “algo” pero ignora el todo de lo diverso, los saberes se recomponen y revitalizan. Los olvidos entonces son el resultado de las incomprendiones de las nuevas generaciones, pero también, por la carencia de valor frente a su aplicabilidad para vivir en la ciudad. Esta les moldea en sus acentos, su corporalidad y su vida social. Así, ya no se celebran algunas fiestas, y en la interacción con los mestizos se trata de ser serio y tranquilo. En cuanto a la población campesina, la folclorización hace que la vida campesina se recree los fines de semana en los restaurantes típicos o en las festividades de la ciudad: Feria de las Flores, Mitos y Leyendas, etc. No obstante, son los empresarios quienes han convertido en negocio rentable estas tradiciones que, para el campesinado de menor escala, se asemeja cada vez menos a lo que vive diariamente con la presión urbana que lo expulsa a los barrios periféricos. “Hoy en día el campesino ya ha salido de sus parcelas y se ha dedicado más a la vida de la universidad y de la empresa, se están perdiendo muchas cosas”<sup>39</sup>. La economía no es mala pero cuando es capitalizada es otra cosa, tanto como lo es el dinero como único atributo para poder existir.

---

39 Juan David Gómez. Campesino del Corregimiento San Cristóbal. Entrevista. 08/04/2014.

Pero cuando las nuevas generaciones hacen suya la lucha por la conservación de sus valores ancestrales, se resisten y las adoptan y adaptan. Las generaciones mayores que todavía viven, continúan insistiendo en el valor de sus tradiciones para construir comunidades y sociedades más justas y basadas en otras prácticas no mercantilizadas:

Hay un desarraigo, se pierden los nombres en lengua. Muchos de nosotros seguimos conservando nuestra lengua materna, y hablamos y compartimos muy esporádicamente algunas comidas, lo que pasa es que preparar este bollo de maíz que nosotros llamamos Boya en lengua Embera se requiere conocimiento, y por ejemplo la mujer mía que no habla la lengua, porque se crio aquí en la ciudad desde muy pequeña, le encanta, de allá de la comunidad le mandan de esto y se mata comiendo, pero no sabe hacerla.; Patachuma si comemos casi a diario en la casa, plátano de muchas maneras, con carne, pescado<sup>40</sup>.

El olvido de los saberes va con la ausencia de los sabedores “las abuelas y las mamás eran las que sabían de todas las plantas medicinales, pero ese conocimiento no se siguió transmitiendo, se ha perdido mucho”<sup>41</sup> pero también el rechazo a los seres que lo encarnan conlleva a una lucha incesante por preservarlas:

En cuanto a los afrocolombianos, se han olvidado pero todavía siguen existiendo en muchas comunidades las comadronas que son las que están pendientes de las mujeres que van a dar a luz y no solo de ellas sino de sus hijos hasta que ya pasan como de los cinco años diría yo que son la etapa difícil donde se supone que requiere unos cuidados especiales, con yerbas, con brebajes, con cuidados específicos y muchas veces ellas hacen acompañamiento como si fueran las propias madres de estos niños<sup>42</sup>.

Para que sus saberes no desaparezcan definitivamente, sería menester construir otras ideas y concepciones de vida para que cobren sentido en la ciudad porque son pertinentes.

Sin embargo, no todo es invisibilidad, porque en la sociedad hegemónica, gracias a las campañas de convivencia, la diversidad que presentan los pueblos y comunidades ancestrales va entrando en la lógica

---

40 Alejandro González Tascón. Embera. Primera Minga Maloca Casa Madre Aburrá. 20/09/2013.

41 Convite Campesino. Corregimiento de Altavista. 16/11/2013.

42 Víctor Córdoba. Entrevista. 09/04/2014.

de la tolerancia “La tolerancia permite que ustedes como comunidad diferente puedan tranquilamente ejercer sus libertades. Poder disfrutar de las diversidades sin entrar a formar conflictos: las comidas, los bailes, etc. el entendimiento de la diversidad principalmente”<sup>43</sup>

La convivencia, se torna en una condición para que la vida social pueda tener posibilidad. No obstante, es pertinente reflexionar si el orden es el punto de partida o de llegada luego de que se esté dispuesto a la confrontación y al logro de acuerdos posteriores, puesto que se trata de “condiciones que hagan posible la transformación (normativa) de la convivencia en un lugar de convivialidad (Fornet-Betancurt, 2012: 118) no que la limiten en aras de evitar el conflicto. De lo contrario, estaríamos ante perspectivas de reconocimiento integracionista. Esto se hace visible en la contradicción que presenta un reconocimiento político, acciones afirmativas y discursos multiculturales, frente a una cotidianidad que encubre el racismo porque lo aprendió desde la colonia.

Para todas las sociedades es difícil, por no decir que imposible, aceptar que en su seno opera el racismo. En la perspectiva de Wallerstein y Etienne (1998) es más fácil asumir el racismo exterior que ha sido causado por ejemplo con la colonización europea en América Latina, pero el racismo interior, aquel que ocurre dentro de las fronteras de un país, suele ocultarse en la nación o mejor en el reconocimiento de lo diverso como exterioridad racial. Así, se perpetúa la herencia colonial racista encubierta bajo el manto de mayorías y minorías “la herencia del colonialismo es en realidad una combinación fluctuante de exteriorización continuada y de exclusión interior” (p. 71). Una exclusión interior que durante la consolidación de la república hizo parte a su vez de la estrategia de reducción con el mantenimiento del sistema de minorías, lo cual encubre la asimilación que lleva a las comunidades étnicas a aceptar lo que les ofrece la sociedad dominante “con el fin de ser tenidos en cuenta” (Villa & Grueso, 2008: 180).

Dentro de la ambivalencia una ciudad como Medellín promueve el reconocimiento. Le mueve la caridad cristiana en la atención en situaciones de emergencia, pero el mito paisa en su cara emprendedora

---

43 Fernando Montes Zuluaga. Secretaría de Salud. Entrevista 08/04/ 2014.

continúa avasallante. Por lo tanto, está preparada para aceptar a las comunidades afrocolombianas e indígenas como parte de la ciudad desde una perspectiva integracionista. Estos indígenas, afros y campesinos se ven permanentemente enfrentadas a la autonegación para poder sobrevivir, a la victimización para llamar la atención del Estado y a la etnización de aquello tolerable en la sociedad hegemónica. Son los sujetos de la práctica colonial que construyen “una subjetividad sobre la idea de que la identidad europea es superior en comparación con los pueblos de la región” (Novoa Viñán, 2005: 96) reflejada en una sociedad blanco-mestiza que no comprende ni entiende por qué no están en sus territorios de origen. Son un problema de la ciudad para resolver, son los no invitados, los extraños en su propia tierra “En el campo hay tierra para sembrar comida. Muchos son desplazados, de lo contrario estarían en el territorio. La situación es desesperante, el ambiente de la ciudad nos afecta a nosotros como indígenas”<sup>44</sup>. Mientras en los centros comerciales se promocionan marcas internacionales de ropa o la moda étnica, las mujeres y hombres indígenas que viven en la ciudad tienen que dejar de usar sus vestidos tradicionales y las pinturas corporales para poder entrar:

No vivo en Medellín, cuando tengo que venir me visto de la manera tradicional, uno siente la indiferencia, murmullos de burlas, una vez me tocó pararme frente a unos universitarios, y le dije que si nunca se habían visto el espejo, usted es igual a mí. Se burlan, nos tratan mal, se ve el racismo, hay mucha limitación. Trato de no salir mucho, solo salgo cuando hay algo especial, la ciudad me enferma, no me siento libre en la ciudad<sup>45</sup>.

En los colegios y en el trabajo se les prohíbe el uso de la lengua propia. Los parques recreativos les son negados por la lógica economicista con la que funcionan. Si no tienen una afiliación al Sisbén o a una EPS, se les niega la atención hospitalaria. Deben encontrar empleo en una ciudad que concibe sólo unos saberes y unos oficios “a pesar de que somos indígenas, en el resto de la ciudad ni siquiera nos dejan entrar a los parques recreativos, a los cerros de la ciudad, eso

44 Alejandro González. Embera. Primera Minga. Maloca Casa Madre Aburrá. 20/09/2013.

45 Andrés Tamaniz. Embera. Primera Minga. Maloca Casa Madre Aburrá. 20/09/2013.

se debe un poco al traje”<sup>46</sup>. En materia de vivienda, deben ajustarse a los requisitos de acceso a la vivienda de interés prioritario, y cuando lo logra, debe ajustarse a la construcción masiva, porque la ciudad carece de arquitectos con creatividad para lo intercultural, subyugados en las lógicas económicas de la lonja.

En la universidad vemos que para los indígenas estudiantes se hace muy complicado la permanencia debido a que “en la ciudad todo es plata”, las fotocopias, los pasajes, la comida, además el bienestar universitario les es ajeno, debido a que la concepción de bien-estar es distinta para los pueblos indígenas, igualmente la formación académica, la pedagogía utilizada, y los contenidos son percibidos como también descontextualizados, homogenizantes y que desfigura el pensamiento originario, sin embargo, también se percibe como una oportunidad para aprender otros saberes, emplearlos y transmitirlos en la comunidad o por lo menos en apoyo a los procesos indígenas “el conocimiento de la universidad nos desfigura, debemos valorar lo tradicional, buscar al interior, en el corazón de uno mismo”<sup>47</sup>.

Otra situación de exclusión es la imposibilidad manifiesta de tener autonomía en la ciudad como en los territorios, lo que se refleja en que los diálogos entre las organizaciones y las instituciones no se ven como diálogos de autoridad a autoridad, sino de un grupo de ciudadanos con la autoridad, existiendo así, relaciones asimétricas entre ellas, marcadas por la verticalidad en la toma de decisiones. “En la ciudad no se reconoce la autonomía indígena. La autonomía sólo está en el territorio propio”<sup>48</sup>. La ciudad no deja de ser un escenario latente y explícito de racismo encubierto:

Eso es como tan sutil a veces que uno no logra cómo pasarlo tan fácil al lenguaje, es que esas maneras de exclusión en la ciudad responden a tantos patrones y a tantos parámetros en simultáneo que resulta a veces complejo decir una razón u otra, quizá en cosas tan simples como la socialización en

46 Hilda Domicó Bailarín. Embera. Gobernadora Cabildo Chibcariwak. Entrevista 02/04/2014.

47 Milton. Guna-Dule. Segunda Minga. 25/10/2013.

48 Primera Minga. Maloca. Casa Madre Aburrá. 20/09/2013.

los que uno hace las cosas de una manera y otros de otra y entonces no aquí se hacen las cosas así y no se aceptan cambios<sup>49</sup>.

En síntesis el predominio de la valoración social en estrecha relación con la disponibilidad económica, ha llevado a que quienes habitan la ciudad se auto valoren por el estrato o nivel socioeconómico “El fenómeno de la invisibilización no se ve solamente en el campo, en la ciudad también se ve que hay personas que son menos, no por lo que son sino por lo que tienen, es decir, en la ciudad más allá de la cultura y los saberes, importa más lo económico y los bienes materiales que se tienen<sup>50</sup>”.

La lucha por la sobrevivencia deja poco espacio para imaginar la ciudad en su conjunto. La ciudad imaginada parece estar en consonancia con volver a la comunidad ancestral, son felices cuando están con los suyos o cuando logran empatizar con mestizos que han superado su propia doble conciencia. Imaginar la vida en la ciudad de otra manera, es un sueño común de quienes habitan cualquier ciudad pero mientras el énfasis esté en políticas diferenciales y en políticas para una ciudadanía republicana, la ancestralidad contará muy poco en un horizonte de saber y aporte, de transversalidad en la gestión público-estatal, de la academia y del sentido del vivir bien para toda la población de la ciudad porque al fin de cuentas la vida cotidiana es la que expresa los sentidos profundos de vida.

### 3. Saber y poder en la perfilada ciudad intercultural

Con la consideración que el diálogo de saberes no es un simple intercambio, sino que contempla acciones efectivas para lograr el equilibrio epistemológico y político “que no sea el reflejo teórico de la pluralidad de conocimientos sino también la base para una reconfiguración pluralista de la vida y su conservación en la tierra” (Fornet-Betancourt, 2006: 92), es necesario el reconocimiento de la

---

49 Indira Barbosa Rossini. Entrevista 10/04/2014.

50 Campesino. Convite de ideas campesinas. San José de Palmitas. Vereda La Aldea. 14/10/2013.

pluralidad de saberes y la apertura de espacios para una interacción simétrica.

Una perspectiva intercultural de ciudad indica que el saber es poder; por eso saber y conocimiento se enfrentan en una lucha por la verdad desde posturas de subvaloración o etnocentrismo. Quien triunfe tiene en su haber la posibilidad de decir y decidir sobre lo conveniente para el vivir ciudadano. Los saberes de pueblos y comunidades indígenas, afrocolombianas y campesinas representan autonomía, identidad, complementado con los conocimientos occidentales les ayuda a tener argumentos para la interlocución con el Estado y sus gobiernos locales y con quienes guarden relación con sus aspiraciones de vida en la ciudad. Usualmente se relaciona el saber que otorga poder como aquél logrado con la educación formal, es decir, el conocimiento pero “la sobrevaloración de lo propio puede contribuir a etnocentrismos e impulsar mayores divisiones y separaciones. Puede servir para ocultar las actitudes y prácticas racializadas y discriminatorias al interior de los movimientos” (Walsh, 2009: 29).

Si se asume que los saberes respecto a la comida son, a su vez, soberanía alimentaria “Por qué no le enseñamos a la gente qué se hace con la cáscara del plátano, qué se hace con la flor del plátano, para qué sirve la viruta, que ese saber intercultural se reconozca aquí en Medellín”<sup>51</sup>. La espiritualidad es un sentido de vida que se vuelve práctica ética y por lo tanto debe ser respetada en su diversidad. “La relación interétnica se debe vivir, no conceptualizarla”<sup>52</sup>. La resistencia entonces se fortalece con una identidad crítica que se puede lograr en el mantenimiento de sus prácticas sociales y culturales “El saber sirve para quien lo practica. Para la comunidad. En ocasiones puede servir para cuestiones económicas cuando las personas ponen negocios, por ejemplo, de comida. Pero el saber es sobre todo para la propia comunidad”<sup>53</sup> pero se requiere ampliar la visión de lo que es un buen vivir más allá de una buena vida moderna.

51 Bernardo Medina. Wayuú. Entrevista03/04/2014.

52 Testimonio indígena. Segunda Minga. Cabildo Chibcariwak. 25/10/2013.

53 Testimonio Afro. Conversatorio Intercultural sobre participación y organización.18/02/2014.

Los saberes sobre política y organización en su relación con la justicia según los pueblos y comunidades ancestrales les permitirían aportar en el gobierno de la ciudad. Para tal fin, las comunidades indígenas no han dudado en realizar acuerdos con la población blanco-mestiza de la clase política y de la academia, para incidir en la política partidista local. Esto les ha permitido a muchas personas convertirse en autoridad y participar de secretarías, o tener curules en la asamblea o el concejo para, desde allí, representar las comunidades indígenas. Sin embargo, la estrecha relación entre autoridad tradicional, partidos políticos y representación política, ha generado enfrentamientos e incomprensiones:

[...] ha traído dificultades porque eso ha traído tensiones dentro de los mismos indígenas, ha traído contradicciones internas y ha sido una especie de choque, yo pienso que también esto ha sido algo difícil, porque en las comunidades siempre se nos ha dicho que se separe lo comunitario de lo político, y aquí en la ciudad no ha sido posible eso<sup>54</sup>.

La educación formal puede ser ampliada y revisada desde una perspectiva de crítica intercultural. Está bien que existan cátedras “yo puedo decir que es un camino muy duro muy largo y todavía en el primer escalón, pero se está haciendo un cambio políticamente por el reconocimiento de ser afro y que haya una valoración”<sup>55</sup>, pero el ideal sería que no se tuviese que recurrir a la fragmentación sino que, se aprendiese mutuamente sobre asuntos existenciales comunes que pesan con preocupación sobre toda la humanidad. La ciudad tiene escenarios importantes de concertación pero no tiene aún una perspectiva intercultural. No se aprende mucho de los otros, son escenarios marcadamente homogéneos.

Una visión más realista de lo que ocurre con la relación entre saberes ancestrales y conocimientos científicos permite avizorar, en la cotidianidad, asimetrías que se expresan en el orden de lo temporal, lo discursivo. Las asimetrías que se presentan están en el orden de establecer unos marcos temporales, discursivos y metodológicos que no permiten el diálogo y afianzan la interiorización. Lo que sucede entre el saber académico de los técnicos de las Unidades de Desarrollo Rural

54 Huber Mario Calvo. Embera. Entrevista, 07/25/2013.

55 Betsy Rentería. Entrevista 09/04/2014.

Agrario (UDRA) y con el campesinado es insuperable. Ellos hacen muy pocas visitas al año y no hay diálogo de conocimientos, es decir, ni ellos enseñan ni escuchan los conocimientos que los campesinos tienen sobre sus labores en el campo. Por eso se propone que “Hay que llegar a los hogares, trascender el asunto magistral que lo entiende el técnico, el académico pero la gente no, no le queda si no lo ve como un asunto más cercano”<sup>56</sup>.

Superar las asimetrías requiere establecer coherencia entre un discurso que promueve lo diverso y unas prácticas que presentan serias dificultades para incorporarlas. Ser distinto debe ser una oportunidad para construir sin privilegios epistemológicos, sin generalizaciones que invisibilizan, hacer de los espacios públicos lugares de expresión amplia “[Frente a médicos rurales] Tendría que ser un sistema colaborativo más que imponerse. Pero si uno pudiese garantizar el sostenimiento médico en estas comunidades sería muy bueno”<sup>57</sup>. En última, es tener un poco de coherencia con discursos de equidad que pululan en los planes de desarrollo de la ciudad, los cuales son responsabilidad de gobernantes y ciudadanía “Superar las asimetrías requiere no llegar pidiendo”<sup>58</sup>. Conocer y aprender de aquello que constituye lo diferente y lo diverso, está por explorarse.

Porque si asumimos que los rasgos culturales trasmudan en los escenarios en donde se desarrollan, es imposible, construir una perspectiva política de la diversidad sólo y únicamente con la fuerza de la tradición que, por efecto de las teorías de la cultura, las hace aparecer como fijadas en un tiempo determinado, con lo cual fácilmente se opta por *crear un espejo cultura*” (Fornet-Betancur, 2012), desde el cual las culturas que no adopten el patrón de evolución lineal son reflejadas como atrasadas.

El riesgo está en la proximidad que ello genera a la extinción de lo diverso. Por eso es necesario encontrar rutas de visibilización, diálogo y aplicación efectiva que incluyan la crítica cultural del saber cómo “hacer un fondo para las comunidades indígenas en la ciudad,

56 Guillermo Arboleda. Unidad de Seguridad Alimentaria. Entrevista. 21/04/ 2014.

57 Montes Zuluaga, Fernando. Secretaría de Salud. Entrevista 08/04/ 2014.

58 Juan Pablo Polanco. Coordinación Programa Ediles. Entrevista. 10/04/ 2014.

donde se puedan conseguir nuestros alimentos, medicinas y materiales tradicionales y el dinero sea para nosotros”<sup>59</sup>. Incorporar otros sentidos y tipos de espiritualidad “Es necesario el componente de formación de dirigente (...), hacer encuentro ritual, armonización y pago, para la autorreflexión en el corazón, también un encuentro cultural, con juegos tradicionales”<sup>60</sup>. Crear condiciones:

No es difícil, es sólo buscar la forma y el lugar. Intercambios de todas las culturas, que todas las culturas se reúnan. Lugares tranquilos donde no haya tanta perturbación. Donde se pueda buscar esa armonía y esa unidad. Puede ser en una casa pero que la persona que esté a cargo sea una persona mayor o muy bien espiritual. Hay comunidades indígenas que dan sus consejos pero en la casa, el primer paso sería hablar con ellos y buscar la forma de mirar a ver cómo se pueden intercambiar saberes<sup>61</sup>.

Para que los diálogos de saberes aporten a las políticas públicas y avizoren una ciudad intercultural como aquella que reconoce sus raíces indígenas y afros como también establece encuentros de temporalidades y espacialidades que no se reducen al agite de la vida moderna. Aquella que busca el buen vivir mediante la colaboración, el respeto y la simetría en el saber, pero que también reconoce y está atenta a las estructuras sociales que genera el capitalismo, la globalización y la geopolítica del conocimiento, requiere revisar y superar barreras al diálogo teniendo presente lo dificultoso de este camino pero su viabilidad en juntar justicia, espiritualidad y saber:

1. La fuerza de la diversidad asociada sólo con la tradición en contraste con la vida moderna hace que prevalezca el conocimiento acumulativo, el método científico como única forma de conocer y lo comprobable como única fuente de veracidad en el saber, con lo cual poco o nada quedaría por hacer en materia de diálogo intercultural crítico.

2. El intercambio de saberes no desde “saberes fijos” sino contextualizados a la vida en la ciudad global y fuertemente marcada por el neoliberalismo. Es preciso visualizar la perspectiva de un Estado plurinacional que “no se restringe al reconocimiento de lo pluri-multi

---

59 Primera Minga. Maloca. Casa Madre Aburrá. 20/09/2013.

60 Milton. Guna-Dule. Segunda Minga. Cabildo Chibcariwak. 25/10/2013.

61 Andrés Jiménez. Rochela Intercultural. 24/04/2014.

o de la desestructuración, sino que se vincula con la realidad plural, diversa e intercultural que pretende articular” (Zegada, Torrez y Salina, 2007, citada por Walsh, 2009: 85) no para integrar sino para que el diálogo incluya la regeneración cultural, la crítica epistémica, ontológica y política del sistema social vigente.

3. Replanteamientos de la autoridad en el saber en virtud de posibilidades para solucionar problemas más que prevalecer los debates de su cientificidad. No existe una sola forma de justicia que haya mostrado total éxito.

4. Creatividad en el saber para transmitirlo y para aprenderlo. Los lenguajes especializados suelen ser taras y limitantes para que logren su impacto en el mejoramiento social porque crean guetos temerosos de ser confrontados “Llegar a acuerdos en qué son prácticas buenas y prácticas malas. Tendríamos que entender que no es mala necesariamente, es decir, ser muy claros de lo que es la cura. Que ninguno de los dos interfiera sino nos complementemos y negociar que no son dañinas”<sup>62</sup>.

5. Replanteamiento de los contenidos en las políticas públicas y del sistema jurídico en general desde una perspectiva intercultural. “Se deben generar alianzas entre la academia y la administración pública. Llevar estas propuestas de Rochela Intercultural a las comunas y corregimientos” (Servidor público ISVIMED. Rochela Intercultural, abril 24 de 2014).

6. Realización de estudios que actualicen permanentemente las condiciones socio-económicas y culturales de estas comunidades y vayan más allá de lo demográfico. Sin dejar de denunciar el empobrecimiento material que hoy presentan muchas de estas comunidades, es preciso situarlas como el resultado de una historia de colonización, un sistema económico capitalista y un sistema de vida moderno que expulsa y seduce la emigración hacia las ciudades, será poco probable superar los esencialismos, los estereotipos y el racismo “meternos en el tema de los saberes, ellos tienen que enseñar. Pero el discurso de víctimas

---

62 Fernando Montes Zuluaga. Secretaría de Salud. Entrevista. Abril 8 de 2014.

alimenta la lógica de sobrevivencia dependiente que es peor. Es un gran aporte la diversidad para esta ciudad pero hay que incidir”<sup>63</sup>.

7. Cuestiones como la minorización, lo exótico, la folclorización y la victimización deben ser cuestionadas por su carácter lesivo y deshumanizante “después de trabajar con las mujeres de la cruz imposible verlas vulnerables. Superar la visión asistencialista y programas que solamente pueden servir para mostrar”<sup>64</sup>.

Hay que posibilitar más el diálogo de saberes [...] Como ciudad intercultural esta es nuestra ciudad y en la medida en que reclamamos una sociedad mejor que se desarrolla de la mano de la cultura, estos saberes, su identidad y lo que los define es importante. Porque por más que nos guste la naturaleza nunca vamos a tener esa conexión que ellos tienen. Pero hay que reconocer que eso hace parte de lo que nos constituye<sup>65</sup>.

Es supremamente importante el papel que han cumplido los estudios históricos en la configuración de los estereotipos, las clases y los valores sociales, no tanto porque los promuevan sino porque las posturas ayudan a legitimar prácticas sociales que pueden conducir a la inclusión excluyente. Por eso, es conveniente re-aprender la historia de Antioquia y de Medellín en donde queda negado o por lo menos invisibles los aportes de los afros y los indígenas cuando se les remite a pasado únicamente “un conocimiento histórico con respecto a las relaciones de poder existentes en la sociedad y, eventualmente, cuál podría ser dicho rol desde la perspectiva de una historia crítica” (Cuevas Marín, 2005: 183). La academia tiene la importante labor de revisar la educación formal, incluir otras educaciones en diálogo con lo diverso, desde una postura que supere de una vez por todas, la neutralidad científica.

## 4. Conclusiones

El éxito de cualquier ruta destinada a la configuración de una ciudad cultural tendrá como punto de partida las políticas públicas

---

63 Juan Pablo Polanco. Coordinador del Programa Ediles. Entrevista 10/04/2014.

64 Natalia Muñoz Osorio. DAPM. Entrevista. 11/04/ 2014.

65 Marcela Trujillo. Subsecretaria de ciudadanía cultural. Entrevista. 08/05/2014

interculturales que retomen los saberes de pueblos y comunidades indígenas, afrocolombianas y campesinas, así como los esfuerzos compartidos para superar la invisibilización histórica. La claridad que logren ellas mismas frente a los saberes que serían relevantes para su propia afirmación cultural es clave, como también clarificar sus aportes para que mejoren igualmente las condiciones de vida de todas las comunidades excluidas de un buen vivir en la ciudad. Para ello, es urgente fortalecer su capacidad organizativa y de movilización social y política desde una postura crítica, propositiva y anti-sistémica.

De la invisibilización en los procesos emancipadores de la independencia, la negación de su existencia desde siempre en las tierras que hoy ocupa la ciudad, se ha dado paso a un reconocimiento forzoso mediante la clasificación social y cultural. Sin lugar a dudas, el que a los campesinos se les reconozca por la agricultura, a los indígenas por la medicina espiritual y a los afrocolombianos por el baile y la comida, ha sido un lugar de identificación compartido para la sobrevivencia, pero, esto limita y reduce. Es clave identificar la presencia del estereotipo y el racismo como parte de una articulación histórica con el pasado colonial (Wallerstein y Etienne, 1988) y a su vez, analizarla dentro del marco del Estado-nación en el que la ciudad, es un eslabón que mantiene su pervivencia sobre el supuesto de haber logrado constituir un nacionalismo por liberación (proceso independencia) frente al dominio español y que lo esgrime como lo máximo y suficiente cuando, el Estado-nación es el resultado de la exclusión.

Las rutas de política intercultural serán posibles en la medida en que el Estado amplíe la concepción de ciudadanía y se evidencie la carga homogenizante que contiene para invisibilizar lo diverso. Cabe recordar que no es lo mismo un reconocimiento que abre caminos de humanización a un multiculturalismo promovido desde el estereotipo, la folclorización y el prejuicio. El reconocimiento de la heterogeneidad en las identidades territoriales que configuran afros, indígenas y campesinos y la simultaneidad de éstas con las dinámicas de la ciudad global debe tenerse en cuenta en el ordenamiento territorial porque, como se pudo apreciar, a medida que indígenas, afrocolombianos y campesinos hacen su vida en la ciudad, van modificando sus modos de vida en parte porque la materialidad de la cultura cambia pero, también, la hegemonía cultural obliga a olvidar y conduce a la

formación de un ciudadano mestizo-afro, mestizo-campesino, mestizo-indígena. Es una mezcla obligatoria que está enmarcada por altos niveles de blanqueamiento cultural, social y político. Por lo anterior, las comunidades ancestrales deben estar atentas a la homogenización del sistema mundo moderno colonial y sus seducciones, puesto que aunque se cuestiona el sistema social y político las fronteras se hacen cada vez más difusas y conducen a la autocolonización.

Así mismo, es necesario superar el estigma creado sobre la forma en que llegaron a la ciudad en las últimas décadas marcadas por el desplazamiento, porque han borrado la memoria de una presencia muy anterior en este territorio y aún más su contribución para lo que hoy es la ciudad. Mientras persista la idea de la población empobrecida y vulnerable, será difícil pasar de simples formalismos políticos que poco campo dejan para que emerjan esos seres y saberes que podrían aportar a los problemas de la ciudad. Por eso también se debe replantear la minorización de lo étnico y su ubicación como resultado de la exclusión y el aniquilamiento histórico solamente porque la descolonización, es decir, hacer consciente estas realidades históricas, no es suficiente. No es posible una ciudad intercultural, si se continúa promoviendo estas diversidades como lo exótico y raro, como los últimos rezagos de lo que fue nuestro pasado colonizador. De hecho, este tipo de justicia reivindicatoria conlleva a la mercantilización de los saberes para tener una subsistencia y esto conduce a la incorporación de su saber en franca competencia con otros saberes similares. De allí que las comunidades tiendan a fragmentarse en pueblos de origen o a juntarse cuando de reclamar beneficios se trata. Ese sentido pragmático de la vida social y política se junta con la cultura para imaginar el escenario de la ciudad que sueñan en un entorno en el que saben de la competencia, el mercado del conocimiento y el individualismo.

Otra reflexión que debe hacerse, es lo insostenible de seguir afirmando que las posturas de quienes administran la ciudad y de los académicos, es unísona en defender la sociedad moderna a ultranza. De hecho, todos estamos dentro de la modernidad, lo que se cuestiona es asumirla como único horizonte de vida desligado totalmente de la ancestralidad. Es clave que servidores públicos y académicos tienen posturas críticas y las materializan en sus relaciones con los movimientos sociales, este compromiso social está inserto en las labores de mediación

que pueden tener, para apuntar a mejorar la toma de decisiones frente a las políticas públicas y los programas de intervención social que deberían cambiarse indiscutiblemente. Desde la academia quedan retos por explorar otros referentes contrahegemónicos que permitan transgredir, cuestionar y repensar los supuestos conocimientos científicos establecidos bajo lógicas de la racionalidad retomadas desde occidente y poco acordes con el contexto diverso latinoamericano y sus particularidades culturales. Además, para los profesionales y los estudiantes en formación sigue estando presente la necesidad de dejar de lado la concepción de que el conocimiento científico que posee es el único válido para así poder accionar de manera adecuada y desde una construcción conjunta con las comunidades valorando sus saberes y cosmogonías propias.

En cualquier ciudad que se precie de innovadora, el analfabetismo cultural es amplísimo. Así, los saberes no pueden ser objeto de consumo, deben ser promovidos como encuentros interculturales en los que el intercambio compromete con el aprendizaje. No son espectáculos ni hacen parte de lo no extinguido, son vida diversa que existe en la ciudad desde siempre y que ha resistido buscando emerger. Los espacios de encuentro barrial y de ciudad y aquellos diferenciados, guardan riqueza cultural no material que puede contribuir a hacer una ciudad materialmente más justa, menos homogénea culturalmente, menos desigual y excluyente socialmente y principalmente menos plástica.

Quizás se logre visibilizar estas diversidades de saberes de las comunidades ancestrales como una oportunidad para incidir positivamente en los niveles de violencia, inequidad, intolerancia, racismo y sexismo que predomina en la constitución de un mundo basado en el capitalismo y la modernidad como único horizonte de vida que se refleja en la ciudad. Se debe, entonces, revisar las políticas diferenciales, como también es clave establecer diálogos interculturales desde perspectivas críticas que no sigan naturalizando el sistema económico vigente y el predominio de lo moderno como aislado de los saberes de estas comunidades ancestrales, porque en común, está la ciudad y las exclusiones que se generan con la inclusión excluyente. Sólo así será posible soñar con la ciudad intercultural.

No obstante, queda demasiado trecho para soñar con una ciudad intercultural construida a partir de las diversidades y en donde la hegemonía de las comunidades “blanco-mestizas” ceda en su afán de controlar su crecimiento y despliegue. Quizá se logre visibilizar estas diversidades poblacionales étnicas y territoriales como una oportunidad para desestimular los niveles de violencia, inequidad, intolerancia, racismo y sexismo que predomina en la constitución de un mundo basado en el capitalismo y la modernidad como único horizonte de vida.

## Referencias

- Alcaldía de Medellín (2009). Decreto 0819 de 2009, s.d.
- Bauer, Carlos Francisco (2011). “La huella de Haití entre la historia universal y el latinoamericanismo. Otro camino para decolonizar nuestra historia cultural”, en: Ávila-Pacheco, Víctor Manuel & Peña-Meléndez, Wilson Libardo, coord., *Decolonización del Estado en América Latina*, Colombia, Universidad Libre, pp. 81-126.
- Cuevas Marín, Pilar (2005). “La reconstrucción colectiva de la historia: una contribución al pensamiento crítico latinoamericano”, en: Walsh, Catherine, ed., *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial. Reflexiones latinoamericanas*, Ecuador, Universidad Andina Simón Bolívar, pp. 169-191.
- Colombia, Departamento Administrativo de Planeación (2010). Políticas poblacionales para una ciudad diversa e incluyente, Medellín, Alcaldía de Medellín.
- Díaz Polanco, Héctor (2006). *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XX Editores.
- Escobar, Arturo, Álvarez Sonia & Dagnino Evelina (2001). *Política cultural y cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Bogotá, Colombia, Editorial Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S.A.
- Espejo, Oscar Mauricio (2011). “La colonialidad del poder y las transformaciones políticas en Latinoamérica: izquierda y decolonialidad del Estado”, en: Ávila-Pacheco, Víctor Manuel & Peña-Meléndez, Wilson Libardo, coord., *Decolonización del Estado en América Latina*, Colombia, Universidad Libre, pp. 127-150.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2012). “Interculturalidad crítica y liberación”, Concordia, serie monografías, tomo 57, Alemania, Mainz Verlag.

- \_\_\_\_\_ (2006) La interculturalidad a prueba [en línea], disponible en: <http://www.uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1210106845.pdf>, consulta:18 de junio de 2013.
- Gómez, Esperanza (2010). “Desarrollo e interculturalidad urbana: apuntes para Trabajo Social”, *Revista Eleuthera*, Caldas, vol. 4, pp. 153-171.
- Grueso, Libia, Rosero & Escobar (2001). “El proceso de organización de comunidades negras en la región sureña de la costa Pacífica de Colombia”, en: Escobar, Arturo y otros, *Política cultural y cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Bogotá, Colombia, Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S.A, pp. 235-260.
- Horrach Miralles, Juan Antonio (2009). Sobre el concepto de ciudadanía: historia y modelos, revista de filosofía *Factótum* [en línea], disponible en: <http://www.revistafactotum.com>, consulta: 25 de enero de 2014.
- Medellín, Corporación Convivamos & Alcaldía de Medellín (2011). Condiciones de vida de la población negra, afrocolombiana, palenquera y raizal en Medellín. Caracterización socio-demográfica, Desarrollo humano y derechos humanos 2010. Medellín.
- Medellín, Alcaldía (2011). Políticas poblacionales para una ciudad diversa e incluyente. Departamento Administrativo de Planeación Municipal.
- Ministerio Coordinador de Patrimonio (2009). Septiembre y octubre, Lineamientos para la construcción de políticas interculturales, Memoria de los seminarios de gestión local intercultural, Esmeraldas, Chimborazo y Sucumbíos. Ecuador.
- Novoa Viñan, Patricio (2005) “La matriz colonial, los movimientos sociales y los silencios de la modernidad”, en: Walsh, Catherine, ed., *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*, Ecuador, Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya Yala, pp.71-110.

- Ortiz, Fernando (1978). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Quintero, Pablo (2010). Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina, Papeles de Trabajo - Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural, no. 19-enero-junio.
- Sandoval-Forero, Eduardo Andrés (2013). *Educaciones interculturales en México, Argentina*, Estudios Sociológicos Editora.
- Villa, Wilmer & Grueso, Arturo (2008a). *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional.
- \_\_\_\_\_ (2008b) “Desempolvar lo ausente para ponerlo en tiempo presente”, en: Villa Amaya, Wilmer & Arturo Bonilla Grueso (comp), *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, pp.175-206.
- Walsh, Catherine (2009a). *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*, 1ª ed., Ecuador, Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya Yala.
- \_\_\_\_\_ (2009b) *Temas de interculturalidad crítica desde Abya Yala*, Chiapas Universidad de la Tierra.
- Wallerstein, Immanuel & Balibar, Etienne (1988). *Raza, nación y clase*, España, IEPALA Textos.
- Zapata Cortés, Olga Lucía; Agudelo Cano, Marco Fidel (2014). “El fracaso de la política pública para la población indígena de Medellín”, *Reflexión Política*, vol. 16, núm. 32, diciembre, pp. 128-140. Universidad Autónoma de Bucaramanga.
- Zapata Olivella, Manuel (2011). *El mito de las minorías étnicas*, Santiago de Cali, Colombia, Universidad del Valle.

Este libro se terminó de imprimir en marzo de 2015, en los talleres de Extrategia Ecoprint S.A.S. de Medellín, Colombia. Se usaron tipos de 11,5 puntos ITC Souvenir Std para texto corrido y de 16 puntos para los títulos, papel Earth Pack de 70 gramos y cartulina Propalcote un lado de 250 gramos.

Este libro concibe el diálogo de saberes como algo que va más allá de un intercambio lingüístico. Es una puesta en escena de *sentidos de vida* que tienen su expresión en la cotidianidad, cuando construimos nuestras propias humanidades y lo que ha de ser la vida social.

Así mismo, interpela el falso dualismo agenciado desde la modernidad entre racionalidad y práctica, partiendo por reconocer los conocimientos que desde las comunidades ancestrales se tienen de manera integral en ámbitos comunes como el comer, la salud, el aprendizaje, la estética de lo corporal, la vivencia de la participación, la organización y muchos más, porque se muestra que *saber, hacer y ser* hacen parte de la vida y por lo tanto, son saberes existenciales que han sido expuestos a la geopolítica del conocimiento, es decir, a la jerarquización desde la cual se realiza una diferenciación entre saber y conocimiento para ubicar a las personas en condiciones de superioridad o inferioridad.

El texto pretende dar pistas sobre las posibles rutas y escenarios para el diálogo de saberes para lo cual se apoya en los relatos e interpretaciones de mujeres y hombres indígenas, afrocolombianos y campesinos. Igualmente, se destacan las posibilidades y limitaciones del diálogo de saberes cuando se vive en una ciudad llena de contrastes como lo es Medellín, Colombia. Mediante una ruta construida desde el saber y el encuentro entre académicos y personas de la administración municipal y la clase política, se avizoran las perspectivas de lo que podría ser una ciudad intercultural que, hace ruptura con el multiculturalismo y la segmentación social a que conduce. Se apuesta por una interculturalidad crítica al sistema económico y se plantea la necesidad de construir políticas públicas en las que estos *otros* saberes de los pueblos y comunidades ancestrales tengan sentido también, en un escenario profundamente marcado por el mestizaje y el blanqueamiento racial y social.



ISBN 978-958-58091-9-2



9 789585 809192