



DEARÂDÊ

**Reflexiones de la educación Embera Eyabida con la Madre
Tierra**

Sabinee Yuliet Sinigüí Ramírez

Tesis doctoral presentada para optar al título de Doctora en Educación

Director

Abadio Green Stocel, Doctor (PhD) en Educación

Universidad de Antioquia

Facultad de Educación

Doctorado en Educación

Medellín, Antioquia, Colombia

2024

Cita	(Sinigüí, 2023)
Referencia	Sinigüí Ramírez, S. Y. (2023). <i>Dearâdê. Reflexiones de la educación indígena con la Madre Tierra</i> . [Tesis doctoral]. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
Estilo APA 7 (2020)	



Doctorado en Educación, Cohorte IX.

Grupo de Investigación DIVERSER.

Centro de Investigaciones Educativas y Pedagógicas (CIEP).



Biblioteca Carlos Gaviria Díaz

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

Universidad de Antioquia - www.udea.edu.co

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

Dedicatoria

¿Mamá cuándo terminas la tesis? ¡ya hija, está lista!

A mis ancestros y ancestras

A la memoria del Dearâdê

Agradecimientos

A mi familia por apoyar y sostener en momentos álgidos de desesperanza

A Juanfer, amor de vida, espíritu y compañía ahora, gracias por apoyar aquí y allá...

A los amigos y amigas que caminaron al lado, Alexandra Henao, Giovanni Mejía, Liliana Vergara, Juan Carlos Jamioy, Adriana Pino, Alba Rojas, Libertad Aguilar, Cristina Buitrago, Teresa Castro, Maribel García.

A Abadio Green, por acompañar y por enseñarme a sanar y conectarme con mi ser en relación con la Madre Tierra, y por confiar en mí.

A los maestros y maestras Embera Eyabida del municipio de Frontino, especialmente a Gloria Domicó por abrir siempre el espacio para la conversa sobre la educación indígena, a Wilson Jaibía, por su escucha y palabra dulce, por enseñarme su conocimiento profundo del embera bedea. A Espedito Álvarez Domicó, por llegar en el momento indicado, con la calidez y confianza para compartir sus conocimientos aprendidos con sabios y sabias. A Jaiver Domicó, por su sencillez y amabilidad para convocar, escuchar y sentir como Embera.

A Guzmán Cáisamo (q.e.p.d.), siempre en nuestro corazón, gracias por sostener este proyecto de la educación indígena en el Departamento de Antioquia, tu pensamiento y acción siguen firmes para que las nuevas generaciones los apropien y te reconozcan sin mezquindad.

Al tío Benigno, por su escucha y pensamiento para conversar bonito con sabiduría.

Al territorio, por acogerme y enseñarme a valorarlo, a sentir sus ríos, montañas y minerales, gracias por la grandeza. Confío en que esta tesis de investigación pueda acercar a más seres a comprender, valorar y cuidar el territorio, las Wádras (madres espirituales del territorio), al menos en estas próximas generaciones, tendrán esta memoria escrita que permita pensarlas y recordarlas.

Tabla de contenido

Resumen	10
Introducción.....	11
Un lugar que enuncia. Posicionamiento epistémico	13
Ruta para llegar a las preguntas de investigación	18
Preguntas de investigación	23
Propósitos para el tejido del <i>Dearâdê</i>	23
General	23
Específicos	24
Capítulo 1. Orígenes.....	25
1.1. ¿Quiénes somos los embera?	26
1.2. Historia de los embera según el origen.....	28
1.3. ¿Sawa bada Dearâdê? ¿Cómo era el Dearâdê?	32
1.4. Mi acercamiento con el Dearâdê.....	36
1.5. ¿Quiénes hablan del Dearâdê en la LPMT y sus relaciones con la educación?	40
Capítulo 2. Desequilibrios.....	45
2.1. Educación colonial.....	46
2.2. Colonizar para Cristo a los indios de América. El caso de Antioquia.....	52
2.3. Mirar al otro desde la carencia, la indigencia de todo	54
2.4. La educación indígena en Colombia en un largo eclipse.....	57
2.5. Educación desde la Madre Tierra	62
Capítulo 3. Sanación	67
3.1. Investigar desde las raíces. Aportes para el tejido metodológico	69
3.2. Camino para llegar a los significados de vida del Dearâdê	72

3.3. Experiencia ancestral de los sueños	75
3.4. Armonizaciones para sanar la historia del Dearâdê	78
3.6. Acuerdos que activaron el Dearâdê	87
Capítulo 4. Protección	90
4.1. Significados del Dearâdê	91
4.2. Relaciones entre el Dearâdê embera eyabida con otros pueblos.	124
4.3. Dearâdê como vientre de la Madre Tierra	127
4.4. Dearâdê y relaciones con la Madre Tierra	133
4.5. Dearâdê como proceso educativo propio	137
A modo de cierre para no concluir	155
Karenta kobibu Dayi papa: ¿de qué nos alimenta la Madre?.....	160
Referencias	163
Bibliografía complementaria	171

Lista de tablas

Tabla 1. Principios y componentes de la pedagogía del amor

Tabla 2. Características de la educación indígena

Tabla 3. Tejido de pensamiento y saberes

Tabla 4. Planeación de clase realizada por Angélica Sinigüí (2020)

Tabla 5. Planeación de encuentros con maestros y maestras embera eyabida de Frontino en el marco de microcentros

Lista de figuras

Figura 1. Representación de la ruta pedagógica LPMT

Figura 2. Dearâdê. Comunidad indígena Gordito, municipio de Frontino. 2007.

Figura 3. Espiral de educación colonial, indígena y de la Madre Tierra.

Figura 4. Metáfora de la siembra en el Dearâdê. 2020.

Figura 5. Tejido del Dearâdê.

Figura 6. Sueño con la abuela Chonta.

Figura 7. Espiral del Dearâdê en conversación.

Figura 8. Dearâdê Comunidad indígena Curbata. Municipio de Frontino. 2007

Figura 9. Embera wera preparando alimentos para ofrecer a Wâdra en ritual de canta jai. Comunidad indígena Cuevas Nendru (2023). Jaidé (casa de los espíritus).

Figura 10. Casa actual embera eyabida. Comunidad indígena Cuevas Nendru. 2023

Figura 11. Embera wera elaborando chicha de maíz para Wâdras, en preparación para ritual de canta jai. Comunidad indígena Cuevas Nendru. 2023

Figura 12. Territorios del Dearâdê.

Figura 13. Curación

Figura 14. Figura 15. Dearâdê

Siglas, acrónimos y abreviaturas

ASOREWA: Asociación de Cabildos–Autoridades Tradicionales Indígenas Embera Dóbida, Katío, Chamí y Dule –Departamento del Chocó

CRIC: Consejo Regional Indígena del Cauca

CRIDEC: Consejo Regional Indígena de Caldas

INDEI: Instituto de Educación para la Educación Indígena del Departamento de Antioquia

LPMT: Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra.

OIA: Organización Indígena de Antioquia

ONIC: Organización Nacional Indígena de Colombia

PEC: Proyecto Educativo Comunitario

PC: Proyección Comunitaria

SEIP: Sistema Educativo Indígena Propio

Resumen

La investigación que aquí presento es un camino que da vida a la memoria colectiva del Dearâdê, la casa donde se aprende a ser embera eyabida, el planteamiento es poner en conversa la educación colonial con la educación que nos brinda el Dearâdê, que permitan conectarnos con la Madre Tierra.

Partí de tres preguntas de investigación que intento responder a lo largo de este trabajo: ¿Qué significa el Dearâdê para el pueblo Embera Eyabida?, ¿Cómo el Dearâdê nos acerca a la Madre Tierra desde nuestro lugar de maestros y maestras indígenas?, ¿Existe Dearâdê en otras culturas no Embera como alternativa al modelo educativo neoliberal?

La tesis central de la investigación sostiene que la educación colonial por medio de la evangelización ha generado modos diversos de estar en la cultura embera y esto ha hecho que se olviden prácticas ancestrales que se conecten con la Madre Tierra y que no se reconozca como Madre.

Una segunda tesis, es la participación de maestros y maestras en el ejercicio educativo del territorio, especialmente en el municipio de Frontino, en el que se reconoce el Dearâdê como camino educativo propio, pero que se desdibuja cuando se debe responder a las políticas educativas nacionales, importa más responder al sistema colonial que a la vida como Embera Eyabida.

La tercera tesis, propone un camino metodológico que intenta ir a la memoria del Dearâdê para reconocerlo y recordarlo, mediante los significados de vida presentes en su historia, esto con el fin de generar relaciones que nos permitan conectarnos con la Madre Tierra.

Palabras clave: Madre Tierra, Dearâdê, educación colonial, educación Eyabida, origen, interferencia, sanación y protección.

Introducción

La pregunta por la identidad y por lo que somos, por nuestro origen, no ha tenido un lugar importante en la escuela. Esta institución, que entró en las culturas indígenas a crear seres a imagen y semejanza del colono, está cada vez más arraigada. La educación escolar del presente en los territorios ha desvinculado los saberes ancestrales de sus herederos.

Las encomiendas y las órdenes religiosas han significado la muerte de la cultura, las lenguas, el territorio. La espiritualidad de la religión católica y su enseñanza han llevado al malestar, la enfermedad y el desequilibrio. La “civilización” a través de la escuela ha dejado huellas muy fuertes en esta parte del continente obligando a nuestros ancestros a reinventar el mundo a partir del dolor, la muerte, la oscuridad, la carencia y la violencia, y el pueblo embera eyabida en Frontino, Antioquia, no ha sido ajeno a esto. ¿Qué papel ha cumplido o podría cumplir la escuela en el municipio de Frontino en las comunidades indígenas embera eyabida?

La escuela como proyecto civilizatorio y evangelizador ha generado, en la mayor parte de las culturas indígenas, desprecio por la cultura propia y por las formas de expresión de la comunidad; ha desarticulado y desarmonizado la vida, y ha transformado a los seres de la Madre Tierra y la manera de relacionarse entre sí. ¿Qué debe pasar entonces con la escuela en las comunidades indígenas para frenar ese poder destructor? ¿Por qué seguimos con ella a pesar de su impacto en nuestro mundo indígena? ¿Cómo podríamos o deberíamos resignificarla?

En un proceso colectivo en el año 2007 con los maestros y las maestras Embera Eyabida de escuelas en comunidades indígenas del municipio de Frontino, se les preguntó cómo podría nombrarse el proceso comunitario que se da en las familias, el territorio y fuera de la escuela. *Dearâdê* fue el nombre que surgió por parte de estas maestras y maestros, que significa “lugar en el que se aprende a ser Embera Eyabida”, es decir, el proceso comunitario de producir y reproducir conocimiento que se da en las familias y el territorio, fuera de la escuela.

En muchos pueblos indígenas los modos de entender el mundo y de vivir en él la cultura, la cosmogonía, los saberes, las prácticas y el modo de relacionarnos han pasado de generación en generación a través de la vida cotidiana. En la cultura embera eyabida hemos aprendido que el *Dearâdê* es el lugar donde aprendemos a ser eyabida, es el vientre de la Madre Tierra que nos ofrece equilibrio y protección en las relaciones entre los seres naturales, espirituales y humanos.

¿Será posible resignificar la escuela en las comunidades indígenas a través del *Dearâdê*? ¿Qué aportes podría ofrecer el *Dearâdê* para transformar el modelo de escuela en las comunidades del pueblo indígena embera eyabida del municipio de Frontino?

La institución escolar debería ser un lugar en el que se pudiera tejer la vida y las relaciones con la Madre Tierra, convertirse en un espacio que potencie conocimientos propios y revitalice la cultura y la conexión con ella, porque como humanidad estamos pasando por momentos y ciclos de la vida difíciles como los efectos del cambio climático, la violencia armada o la deshumanización; no nos importan los seres espirituales, y mucho menos los humanos. Para convertir la institución escolar en un lugar articulador y tejedor de la vida, se hace necesario nutrirla, alimentarla, prepararla. Así como los alimentos requieren preparación, así mismo el espacio de la escuela, que ya está creado, necesita ser alimentado y nutrido, reconocido y validado por las comunidades y por los seres que participan activamente en ella.

Para dar cuenta del proceso que he explorado, describo en esta introducción mi lugar de enunciación —¿desde dónde escribo esta tesis?—, así como algunos antecedentes a partir de los cuales surgen las preguntas de investigación y los objetivos.

Luego describo la ruta pedagógica del programa Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra para, desde ahí, dar cuenta de los momentos de escritura de la tesis. Estos son: *Capítulo I - Sawa bada Dearâdê* (Cómo era la casa ancestral), *Capítulo II - Dearâdêba kayekirua* (Enfermedades del Dearâdê), *Capítulo III - Acucubaita bia baita Dearâdêda* (Recuperar para vivir bien), *Capítulo IV - Acududuá Dearâdêra* (Cuidamos el Dearâdê).

Propongo leer la tesis en espiral, cada capítulo abre y cierra en círculo la escritura desde la ruta: origen, interferencias, sanación y protección. No es un trabajo lineal, entonces se convoca al lector o lectora a tener una mirada en clave intercultural.

Finalizo este texto con algunas reflexiones, con el fin que sean tenidas en cuenta para seguir construyendo la educación indígena en nuestros territorios, principalmente desde el pensamiento del pueblo embera eyabida de Frontino, al igual que por organizaciones indígenas y no indígenas que llevan a cabo proyectos educativos en la escuela, y, sobre todo, que contriuya a formación de formadores que se está gestando desde el Sistema Educativo Indígena Propio (SEIP).

Un lugar que enuncia. Posicionamiento epistémico

En el año 2005, un colectivo de líderes indígenas de la Organización Indígena de Antioquia (OIA) y el grupo de investigación Diverser de la Facultad de Educación de la Universidad de Antioquia crearon el programa académico Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra (LPMT), el cual quedó adscrito al Departamento de Pedagogía de la misma Facultad. La Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra se pregunta por los diversos modos que tienen las culturas indígenas de aprender y enseñar con la Madre Tierra: el territorio, las lenguas originarias, las prácticas culturales, el origen, las historias de vida, la identidad, la conexión y desconexión con lo espiritual y los significados de vida¹, entre otras cuestiones.

La LPMT ha logrado responder al diseño de programas universitarios que orienten procesos organizativos en contextos con poblaciones indígenas, con el interés puesto en la pervivencia, en el equilibrio con la cultura dominante y en la protección y cuidado de la Madre Tierra. La Universidad de Antioquia (UdeA) ya cuenta con más de dos siglos de existencia, y aún tiene una deuda histórica en formación universitaria para pueblos indígenas del departamento de Antioquia; sin embargo, a través de la LPMT, la UdeA ha comenzado a contribuir y dar respuesta a la complejidad de la vida de los pueblos indígenas por medio de una formación contextualizada, que permite a su estudiantado y profesorado encontrarse con la historia oral, la ancestralidad, las lenguas, la identidad, la memoria y el origen, en un intento por enraizar la vida, los territorios y la espiritualidad.

Es así que, como mujer embera eyabida y maestra del proceso de formación de la LPMT, empecé a preguntarme por alternativas para la reconstrucción de sentidos entre

*la educación escolar impartida en las escuelas de las comunidades indígenas embera eyabida de Frontino y

*la educación embera, es decir, ese proceso en el que se produce y reproduce el conocimiento y los saberes de las comunidades, en y para las comunidades mismas.

*Y es justamente en la educación embera, en relación con el *Dearâdê*, donde enfoco mi interés para entender cómo potenciar su poder como defensa y resistencia para el sostenimiento y cuidado de la Madre Tierra.

¹ Los *significados de vida* es una metodología que trabaja Abadio Green Stocel indígena gunadule de origen colombopanameño en su tesis doctoral en el año 2011. Una metodología que consiste en ir a las raíces de las palabras

en la lengua materna y luego analizarlas, desde la representación del “mundo” de cada cultura.

Hay que considerar que la(s) racionalidad(es) propia(s) de pensamiento indígena se construyen de manera contextual a partir de la estrecha relación que en sus cosmovisiones une a los seres humanos con la naturaleza y los entes espirituales del territorio (Quilaqueo y Sartorello, 2018, p. 18).

La LPMT ha creado una ruta pedagógica que permite reconocer modos o maneras de interactuar y aprender de los pueblos,² ruta en la que estudiantes y docentes aprendemos a investigarnos y que se va tejiendo en procesos colectivos, pero también internos, personales. Como docente y participante del proceso de la LPMT y como parte del grupo de investigación Diverser³, he recorrido esta ruta desde sus inicios y he decidido articularla a mi proceso de formación doctoral y al ejercicio académico de mi tesis, con el fin de seguir alimentando y nutriendo también mi vida personal, la cultura embera eyabida y la academia.

Para efectos de esta investigación doctoral, me ubico como investigadora de la cultura embera eyabida en un tema que me apasiona: la *educación indígena* en todas sus dimensiones.

Con esta investigación espero contribuir a que otros y otras emberas sigan alimentando y fortaleciendo el *Dearâdê* y sus relaciones con la Madre Tierra e, igualmente, a la transformación de la educación escolar para las comunidades indígenas como camino de reconocimiento de universos, territorios, culturas y concepciones sobre el lugar y el territorio, cuerpo que habitamos en la Madre Tierra; como humanidad, es nuestro deber aceptar que somos parte de ella.

De otro modo, retomo de la nueva versión del registro calificado de la LPMT en 2018 la ruta pedagógica para dar cuenta del *Dearâdê*, de ella retomo: origen, desequilibrios, sanación y protección, así nombré los capítulos en el embera bedea (lengua embera).

Esta ruta pedagógica surge en el marco de un proceso de revisión de la propuesta implementada en la cohorte I y de incorporar las enseñanzas transmitidas a través de la experiencia del profesor indígena Guna dule, Abadio Green Stocel, con una planta sagrada nombrada en el contexto científico como la *Banisteriopsis caapi* y conocida en Colombia como yagé (LPMT, p. 73).

Desde su sabiduría ancestral, como respuesta a la pregunta que en aquel momento el profesor Green le hacía al yagé cuando preparaba una conferencia y quería poder contar cuáles eran estas relaciones de la lengua materna con la lengua castellana, la planta le comunicó nombrar

² Hasta el momento han participado 17 pueblos indígenas de los departamentos de Antioquia, Chocó, Cauca, Risaralda, Putumayo, Cesar, Guajira, Vaupés, Amazonas y el interior del país; los pueblos son: Embera Eyabida, Embera Dobida, Embera Chami, Guna Dule, Senú, Minika, Ikú, Wiwa, Wayúu, Inga, Kamentzá, Nasa, Misak, Cubeo, Cabiari, Cofán, Yanacona.

³ El grupo de investigación Diverser acompaña y coordina la Maestría de Educación en las líneas pedagogía y diversidad cultural, violencias escolares y Madre Tierra, al igual que el Doctorado en Educación en la línea de estudios interculturales.

esta ruta; le mostró *origen, desequilibrios, sanación y protección* como camino para entender la relación de las lenguas ancestrales con la lengua castellana. La planta le reveló esta información, y a partir de ahí se discutió con el colectivo académico del programa la pertinencia de hacer posible esta ruta pedagógica para la formación en la LPMT.

Decidí retomar esta ruta pedagógica, de modo que la sabiduría de la planta recorra otras experiencias, en particular, la pregunta por los significados de vida del Dearâdê, y que sirva de guía para alimentar e instalar modos de conversación en esta tesis. Es así como, a través de esta investigación, la planta ha venido dando voz al Dearâdê a partir del origen, los desequilibrios, la sanación y la protección como procesos de memoria, identidad y cultura embera eyabida, tal como daré cuenta más adelante.

La ruta pedagógica de la LPMT se ha alimentado de lo que Green Stocel (2011) nombra como “investigar desde las raíces” (p. 49), esto es, ir a lo profundo de la cultura, de las historias de origen, de la memoria étnica e histórica de un pueblo. En mi caso, me ha permitido investigar el Dearâdê desde las raíces del pueblo embera eyabida para seguir transmitiendo, activando, colectivizando y recordando de generación en generación esta memoria cultural con el fin de contribuir a lo que Smith (2016) nombra como justicia epistémica. Como mujer de la cultura embera eyabida, la ruta me ha permitido anidar reflexiones sobre la educación propia, lo comunitario, la educación escolar y la escuela, que en algunos contextos indígenas se mira como único lugar de construcción de conocimiento.

Por medio de este documento comparto, especialmente para maestros y maestras embera eyabida, reflexiones que permitan encontrar caminos alternos a una agenda educativa neoliberal que impone unos contenidos, métodos y objetivos foráneos a la educación escolar, mientras arrasa con las culturas y las formas propias de construcción de conocimiento de los pueblos originarios y provoca lo que, en palabras de Altez (2016), significa la *des-memoria*, es decir, el olvido de las raíces ancestrales y de la memoria colectiva, étnica e histórica. Una des-memoria que significa la muerte de los recuerdos, que se despliega como fenómeno personal y no comunitario.

A continuación, del documento maestro de la LPMT retomo la figura que representa la ruta pedagógica de su proceso formativo y su descripción. Luego, relaciono la ruta con la investigación que he desarrollado.



Figura 1. Representación de la ruta pedagógica LPMT. 2011

Origen en LPMT: Aborda preguntas y profundiza en ellas, relacionadas con historias de origen de cada pueblo indígena que participa en el programa de formación, y logra la reflexión sobre: ¿Quién estoy siendo hoy? ¿De dónde vengo? ¿Cómo fue nuestra historia en el vientre de nuestras madres? ¿Qué sabemos de nuestra estancia en el vientre? ¿Qué historias nos han contado desde que fuimos concebidos? ¿Cuál es la historia del origen de mi cultura y de mi pueblo? ¿Cuál es la historia de origen de la educación en mi cultura?

Origen en la investigación. Sawa bada Dearâdê (Cómo era la casa ancestral): Describe historias y significados de origen del Dearâdê a partir de conversaciones con sabios, sabias, daubanás, maestros y maestras embera eyabida.

Desequilibrios en LPMT: Se reflexiona sobre procesos de dominación y colonización sobre las comunidades originarias que han transformado la vida de los pueblos y culturas. Tiene que ver también con el olvido de la historia ancestral. A este proceso se le nombra como interferencias en la cultura y/o desequilibrios.

Desequilibrio en la investigación. Dearâdêba kayekirua (enfermedades malas del Dearâdê): ¿Por qué no se está construyendo el Dearâdê?, ¿Por qué no se está compartiendo la historia del Dearâdê? ¿Por qué la educación ancestral indígena no se reconoce en el sistema educativo? Es el nudo, la trama que se va a observar desde tres perspectivas: educación colonial, educación indígena y educación desde la Madre Tierra.

Sanación en LPMT: son procesos de reconocimiento de la realidad de las comunidades y sus contextos; propone, desde la ancestralidad, alternativas para armonizar y conectar cuerpo, mente y espíritu con la Madre Tierra, porque decimos que ella es la Madre de la humanidad. No solo se reconoce en las culturas indígenas, otras culturas en sus lenguas maternas también la reconocen como Madre.

Sanación en la investigación. Acucubaita bia baita Dearâdêda (Recuperar para vivir bien el Dearâdê): son los procesos que nos enseña el Dearâdê para estar en conexión con la Madre Tierra, las alternativas para procesos de educación propia. Es el camino metodológico del Dearâdê para nombrarse como proceso de sanación.

La protección y el cuidado en la LPMT: “implica la construcción de un lugar ético de comprensión de valores, saberes y prácticas que requieren ser tejidos y sostenidos en el tiempo” (LPMT, 2018, p. 83).

Protección y cuidado en la investigación. Acududuá Dearâdêra (Cuidamos el Dearâdê). Tiene que ver con los aportes y lo hallado en la investigación; construir la memoria activa⁴ del Dearâdê para aportar a la construcción del Sistema Educativo Indígena Propio en el municipio de Frontino, con el pueblo embera eyabida y, si se puede, con otros pueblos y culturas (por ejemplo, desde medios audiovisuales).

⁴ Según Irlanda Villegas (2016), la memoria activa tiene que ver con seguir recordando y traer la memoria (de las tradiciones, las prácticas, los rituales en torno al saber ancestral), tiene que ver con nombrar, recordar y enseñar las historias, en este caso de la palabra dearâdê, principalmente en la memoria colectiva del pueblo embera eyabida, para no dejar que se siga escondiendo.

Ruta para llegar a las preguntas de investigación

Para explicar cómo llegué a las preguntas de investigación describo tres experiencias que me han hecho preguntar sobre el *Dearâdê* en la cultura embera eyabida, para poder comprender cómo se acercan, se alejan y se complementan en el problema de investigación.

La primera tiene que ver con la búsqueda de un *Dearâdê* a partir del encuentro sobre la escuela y la educación en el municipio de Frontino con maestros y maestras indígenas, que en ese momento tenían contrato a través del programa de ampliación de Cobertura Educativa (CE)⁵. Esta experiencia se suscribió al proyecto de la Maestría en Educación que cursaba en ese momento (2006-2009), cuya tesis se tituló “Reflexiones en torno a la escuela y la educación en las comunidades indígenas Eyabida de Frontino, Colombia. Caminando juntos hacia un ‘*Dearâdê*’”⁶.

Uno de los principales hallazgos de esta investigación fue darnos cuenta de que el *Dearâdê* se refería a los procesos educativos propios que se daban en las comunidades a las que pertenecían los maestros y maestras embera eyabida; al proceso educativo también se le ha nombrado “educación comunitaria” (García, 2007). Con respecto al *Dearâdê*, se dice que “es el escenario de una educación comunitaria, de una educación de la vida y para la vida, y de este modo parte del plan de vida del pueblo Eyabida, respondiendo a sus deseos, necesidades, posibilidades, ritmos” (Sinigüí y Henao, 2009, p. 45).

El *Dearâdê*, o educación comunitaria, como es nombrado en este contexto, es ese tejido en el que papás, mamás, ancianos, ancianas, sabios y sabias transmiten oralmente a sus hijos e hijas, nietos y nietas, durante sus prácticas culturales cotidianas, los conocimientos ancestrales, prácticas y formas de ser y estar en el mundo.

En el camino de esta investigación se nos permitió escucharnos, leernos y ver la necesidad de avanzar en la comprensión del sentido y el papel de la escuela y la educación en las comunidades indígenas, al igual que reconocer problemáticas que se han configurado desde la llegada de la educación escolarizada, en este caso en las comunidades embera eyabida de Frontino.

⁵ Adscrito a la estrategia de gobierno “Empresarios por la Educación”, programa de gobierno que se denominó Revolución Educativa, del año 2002. La revolución educativa significa transformar la totalidad del sistema educativo en magnitud y pertinencia. El proyecto CE para la época (2006-2009) lo administraba la Organización Indígena de Antioquia (OIA), por medio del Instituto de Educación para la Educación Indígena del Departamento de Antioquia (INDEI).

⁶ Esta tesis, en la que trabajé como coordinadora educativa, la desarrollé junto con Alexandra Henao Castrillón y maestros y maestras embera eyabida del municipio de Frontino.

Uno de los aprendizajes importantes de esta experiencia fue la identificación de la educación comunitaria como un proceso esencial para el pueblo embera, junto con la educación escolar que produce y reproduce conocimientos y saberes, validados o no, dependiendo de un contexto y un grupo cultural específicos. Por tanto, reconocemos en este aprendizaje la importancia de que las mismas culturas se pregunten qué es saber y qué no es saber, y se cuestionen por cuáles instrumentos y procedimientos educativos pueden ser válidos para lograr el saber que les interesa de acuerdo con su historia y sus propósitos de vida, lo cual, para el momento de aquella investigación, no había sido considerado como objeto de reflexión por los maestros y las maestras de Frontino.

Para el caso de la presente investigación, es relevante retomar estas discusiones porque seguimos en la construcción de para qué la educación escolar en las comunidades indígenas y cómo se potencian y revitalizan los saberes ancestrales.

Así, revisando la historia propia de cómo llega la educación escolar al territorio de Frontino, logramos identificar que la educación escolar fue inicialmente impuesta a las comunidades ancestrales por las misiones católicas. En el caso de Antioquia, las misiones estuvieron a cargo principalmente de Laura Montoya Upegui, fundadora de la congregación de las Hermanas Misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Siena, quien se asentó principalmente en Frontino y Dabeiba, occidente del departamento de Antioquia, durante la primera década del siglo XX. Laura Montoya murió en 1949 y fue beatificada en el año 2013.

Las misiones evangelizadoras de la Iglesia Católica han desconocido y subvalorado modos ancestrales de aprender y enseñar, producir y reproducir conocimiento entre la población embera, y una de sus principales consecuencias ha sido la desconexión de la vida, del *Dearâdê*, de la Madre Tierra.

En la tesis de maestría de Sinigüí y Henao (2009) se evidencia que las comunidades han adoptado la experiencia escolar como si hubiera existido siempre con ellas, al punto de sustituir las tradiciones milenarias propias de educación comunitaria, incluyendo el *Dearâdê*. La tradición escolar heredada involucra salones de clase, maestros, maestras, currículos, modelos pedagógicos, estudiantes, tipos de evaluación, etc., lo cual no es propio de nuestra cultura eyabida. Y aunque cambiar esta historia sería imposible, y no es el propósito de este trabajo, sí espero que esta historia, las prácticas y los modos de transmitir los saberes puedan dialogar y caminar con otros modos de

educación, de tal manera que logren dar pie a formas de vivir y estar en la escuela para revitalizar procesos de conexión con la Madre Tierra y, de algún modo, complementar el *Dearâdê*.

La búsqueda de un *Dearâdê* recogió reflexiones para pensar en las posibilidades de “unir lo que la escuela ha fragmentado: saberes, espacio, tiempo, roles de la comunidad” (Sinigüí y Henao, 2009, p. 52), para construir una ruta que le diera sentido al *Dearâdê*.

La segunda experiencia se relaciona con mi Proyección Comunitaria en el Pregrado Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra. La LPMT es un programa académico adscrito a la Facultad de Educación en el Departamento de Pedagogía de la Universidad de Antioquia, que obtuvo su primer registro calificado por el Ministerio de Educación Nacional en el año 2011. Desde su creación, se ha desarrollado e implementado en convenio con la Organización Indígena de Antioquia (OIA) y, a partir del año 2013, con otras organizaciones indígenas del país, ya que el programa admite a otros pueblos indígenas por fuera del territorio antioqueño.

El programa LPMT fue creado luego de reconocer la necesidad de responder a diversos procesos complejos que enfrentan los pueblos indígenas con relación a educación, salud, territorio, gobernabilidad y relaciones de género y con la Madre Tierra. Centra sus esfuerzos en invitar a los pueblos indígenas a reflexionar sobre la estrecha relación que siempre hemos tenido con la Madre Tierra, para que aprendamos de ella y para enseñarnos a relacionarnos desde lo espiritual, cultural, organizativo, cosmogónico y, principalmente, desde lo humano. De esta manera, la LPMT responde a un sentir común, a corazonarnos para humanizarnos desde, con y para la Madre Tierra. Así, la LPMT pone la Madre Tierra en el centro de la educación, en palabras de Abadio Green:

El sistema educativo que tenemos [en las comunidades indígenas] sigue siendo colonial, porque el centro es un sujeto europeo, machista, racista, racional, individualista. Si ponemos la Madre Tierra como sujeto de educación, cambiaría completamente porque la Madre Tierra es puro amor, puro corazón, el tiempo sería espiral, comunitario, espiritual. (Conversación personal, 17 de julio, 2020)

Como parte de la LPMT se creó una asignatura que se nombró Proyección Comunitaria (PC), en cuya construcción también participé directamente. En sus inicios, esta asignatura estuvo alimentada por las reflexiones que se dieron durante la elaboración de la tesis *Reflexiones en torno a la escuela y la educación en las comunidades indígenas Eyabida de Frontino, Colombia: caminando juntos hacia un Dearâdê* (Sinigüí y Henao, 2009). La PC proponía un proceso de formación que dialogaba con el contexto, la cultura, la organización política, lo económico y lo

espiritual; la pregunta se centraba en cómo las comunidades y las familias en su diversidad leen y comprenden el mundo, cómo se relacionan con la realidad, pero además se hacía un esfuerzo por reconocer la propia mirada que la cultura tenía sobre estos asuntos.

Se puede decir que el cordón umbilical de este espacio de formación de PC ha sido localizar, contextualizar y tejer miradas acerca del origen y potenciar procesos comunitarios en los pueblos indígenas, reconociendo la colonialidad y sus modos de anclaje en nuestro diario vivir. La PC propone posturas críticas y creativas para desanclar lo colonial, recordando y potenciando el origen de las culturas.

Desde sus inicios hasta hoy (2005-2023), la LPMT ha comprendido el proceso comunitario como algo que se teje, conversa, reflexiona y se descentraliza de los nudos de poder a los que se ha anclado, especialmente en lo organizativo, político y familiar, desde el ser y el sentir en las relaciones, reconociendo el origen, los desequilibrios y los procesos de sanación y protección ancestrales que ayuden a tejer relaciones con la Madre Tierra.

El espacio de Proyección Comunitaria busca comprender lo que en la anterior experiencia de tesis de maestría nombramos como *Dearâdê* (Sinigüí y Henao, 2009), que significa potenciar y revitalizar los diversos modos, y profundizar en ellos, de vivir lo comunitario, lo colectivo y la educación propia por fuera del sistema escolar. Es así que los formadores del programa durante los procesos de formación de formadores⁷ han expresado que Proyección Comunitaria es el corazón de la Licenciatura, puesto que es allí donde se desarrolla la apuesta política, organizativa, comunitaria y cultural del o la estudiante con su comunidad, y se espera que a través de dicho espacio de formación revitalicen la educación comunitaria o el *Dearâdê* en su propio contexto cultural.

En la presente investigación, Proyección Comunitaria enraíza la reflexión sobre los modos, formas y visiones de la educación comunitaria y cómo se construyen o deconstruyen para germinar procesos educativos que alimenten lo que maestros y maestras del municipio de Frontino han reconocido como el *Dearâdê*.

La tercera experiencia tiene que ver con mi historia personal. *Nau druauru kirincha bua* hace referencia a cómo me ubico en esta investigación, en términos de sujeto que hace parte de una

⁷ Espacio de reunión que tiene el programa Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra con docentes, líderes, sabios y sabias para valorar, reflexionar y construir el devenir del proceso académico, político y cultural.

cultura indígena, en la relación con el Dearâdê y con la Madre Tierra. Esta relación no ha sido armónica, ha sido de dolor, olvido y desapego. “Esta otra historia va a la carrera con zapatos prestados, anda escribiendo con sus pies, sin su cabeza al lado, y en ese torrente sin rumbo me está llevando” (Jamioy, 2010, p. 55).

Mi desconexión la identifico en el hecho de que no he tenido una relación con mi madre biológica, no ha sido una decisión propia, por el contrario, soy por decisiones del universo, de mis ancestros y ancestras. Estas decisiones han dejado marcas, hay dolor y olvido, huellas en la historia que no se han podido sanar y que están en desequilibrio. ¿Cómo volver al origen, qué huellas van quedando de esta relación contigo Madre Tierra, madre biológica? ¿Es posible equilibrar esta relación, un tejido que pueda ser sanador para mí y para la humanidad?

En mi reconocimiento de esta madre hay ausencias que no se han borrado de la historia, y es necesario traerlas, recordarlas y ponerlas en conciencia, ellas van fluyendo para encontrar los puntos, hilos y vacíos en esta desconexión, y al mismo tiempo se ponen en contraste, a lo mejor para poner en evidencia una humanidad en desequilibrio, o para proponer modos de conexión con nuestra Madre Tierra y con el Dearâdê a partir del reconocimiento de mi origen, de dónde vengo y quién soy.

¿Cómo se acercan, se alejan o se complementan estas tres experiencias? Estas tres experiencias se preguntan por lo educativo en las comunidades indígenas, por un lado, la historia de colonización y evangelización que ocasionó vacíos y desequilibrios en la cultura; por otro lado, son tres procesos que se sistematizan con el fin de ir dando respuestas a las realidades de los pueblos desde sus reconocimientos culturales e identitarios, para que en el tiempo se sostengan y se validen, y por esa vía se consiga la liberación de formas de control y de poder, de explotación, clasificación y racialización.

Esas experiencias se encuentran en los nudos mismos y las tramas que las originan, es decir, en la pregunta por la identidad, la interculturalidad, las relaciones y la conexión con la Madre Tierra. También se encuentran para tejer preguntas que transformen la educación escolar y la educación embera eyabida en las comunidades indígenas, especialmente a partir del tejido del Dearâdê en el municipio de Frontino.

El foco de análisis se va poniendo en la experiencia humana de conexión con el origen, los desequilibrios, la sanación y la protección en el contexto del pueblo embera eyabida, pero

generando hilos y urdimbres que permitan encuentros entre las culturas del mundo; el sol nos cae a todos, la luna nos cae a todas, la tierra nos resguarda a todos.

En este proceso de investigación propongo un tejido como posibilidad de diálogo entre lo escolar y lo comunitario. Las experiencias descritas proponen reflexiones que deben mirarse en profundidad: lo educativo escolar, lo comunitario, el tejido con la vida de una comunidad, el territorio, la cultura, la lengua, los significados de vida, los ecosistemas, los ciclos de vida en conexión con la Madre Tierra, entre otros asuntos.

Mi historia particular encuentra un nicho que busca dar voz y eco a las múltiples desconexiones que tenemos como seres que habitamos esta gran madre, reconociendo el olvido, la angustia, las violencias, y por supuesto la esperanza, motivada por los movimientos y transformaciones que se puedan dar para estimular la palabra y el cambio.

Es necesario partir de las voces de quienes nutren el proceso educativo de niños y niñas indígenas en las comunidades, retomar la participación de maestros y maestras para ir construyendo con ellos y ellas la educación que queremos, ombligarnos de algún modo en el *Dearâdê*.

Preguntas de investigación

1. ¿Qué significa el *Dearâdê* para el pueblo embera eyabida?
2. ¿Cómo el *Dearâdê* nos acerca a la Madre Tierra desde nuestro lugar de maestros y maestras indígenas?
3. ¿Existe *Dearâdê* en otras culturas no embera como alternativa al modelo educativo neoliberal?

Propósitos para el tejido del *Dearâdê*

General

Avanzar en la reflexión sobre el significado de la palabra *Dearâdê* del pueblo embera eyabida en el departamento de Antioquia, mediante la metodología significados de vida, con sabios y sabias, maestros y maestras y daubanás del pueblo embera eyabida, para aportar al fortalecimiento del Sistema Educativo Indígena Propio en el municipio de Frontino.

Específicos

- Conversar con abuelos y abuelas, maestros y maestras, líderes y comunidad Embera Eyabida sobre significados del *Dearâdê* y sus relaciones con la Madre Tierra.
- Explorar la ruta pedagógica del programa Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra ahondando en el *Dearâdê* desde el origen, el desequilibrio, la sanación y la protección.
- Propiciar encuentros con maestros y maestras Embera Eyabida del municipio de Frontino para hablar del *Dearâdê* y el Sistema Educativo Indígena Propio.
- Identificar en otras culturas no embera modos otros que se refieran o aludan al *Dearâdê*.

El texto se encuentra dividido de acuerdo con la ruta pedagógica del programa LPMT, esto es:

- Capítulo I - Primer momento de ruta: Origen, cuyo título es *Sawa Bada Dearâdê* (cómo era el *Dearâdê*). Se inicia con la descripción del contexto cultural del pueblo embera eyabida, reconociendo la ley de origen y el plan de vida como soportes del proceso organizativo y cultural, se contextualiza la palabra *Dearâdê* y cómo se encuentra en el momento, además, las relaciones con la educación y quiénes hablan del *Dearâdê*.
- Capítulo II - Segundo momento de ruta: *Dearâdêba kayekirua*, tiene que ver con los desequilibrios del *Dearâdê* (*kayekirua*: energía que se enferma). Se aborda el desequilibrio desde tres perspectivas: educación colonial, educación indígena y educación en relación con la Madre Tierra.
- Capítulo III - Tercer momento de ruta: *Acucubaita bia baita*, quiere decir que hay que sanar y aliviar, sanarse para estar bien, vivir bien. Es el camino metodológico que propone el *Dearâdê* para sanar su desequilibrio.
- Capítulo IV - Cuarto momento de ruta: *Acucuduá Dearâdêra*, protección. En esta parte del texto se recogen las reflexiones sobre *Dearâdê* que surgieron de la conversa, los encuentros con maestros y maestras embera eyabida y los recorridos por el territorio. Las reflexiones de la educación embera eyabida con la Madre Tierra se presentan en sintonía con lo que significa ‘protección’ en la lengua embera. La protección tiene que ver con la energía que se cuida y se protege, por ello en este texto se quiere que maestros y maestras *protejan al Dearâdê*.

El Dearâdê es el escenario de una educación comunitaria, de una educación de la vida y para la vida, y de este modo parte del plan de vida del pueblo Eyabida, respondiendo a sus deseos, necesidades, posibilidades, ritmos.

Sierra, Henao y Sinigüí (2010)

Capítulo 1. Orígenes



Figura 2. Dearâdê. Comunidad indígena Gordito, municipio de Frontino. 2007.

En este apartado se habla del origen, se ubica al lector en el contexto cultural en el que se desarrolla la investigación, la historia del origen del embera eyabida y del Dearâdê, tema principal de esta investigación.

El Dearâdê, como escenario de la vida y para la vida y como parte del Plan de Vida de la cultura embera, nos va a enseñar que debemos recordar las historias y nuestro ombligaje con la Madre Tierra, de ahí la necesidad de preguntar sobre su origen. Esta palabra nos va a llevar, a su vez, a comprender lo que el pueblo embera en la actualidad conoce y reconoce como ley de origen.

La ley de origen tiene que ver con las formas que el pueblo embera eyabida apropia para comprender el universo y sus relaciones, cómo se ordenan el pensamiento, las creencias, las prácticas y la vida en general. El Dearâdê va a hablar de este ordenamiento, va a contar la historia por medio de cinco territorios: Zezedrua, Ancozodrua, Dayidrua, Yaberaradrua, Emokoraradrua,⁸ en los que el embera se reconoce y se identifica, si, y solo si, se ha escuchado y aprendido la historia. La ley de origen la recibieron ancestros y ancestras como Ancore, Dalli Nawe, Karagabi, Nana, Truitruika, Daubanás, quienes han compartido este legado de generación en generación.

La palabra ley es apropiada por otros pueblos para decir que es mandato, es acuerdo y además que estamos de acuerdo que para el embera eyabida es un ciclo natural que va y viene para compartir alimento, corazón, armonía, silencio, escucha, respeto y consejo. *Drúa* (territorio) está presente para enseñar el equilibrio y el desequilibrio entre los seres que habitamos la Madre Tierra, sus tejidos nos enseñan el conocimiento profundo de articulación entre todos.

1.1. ¿Quiénes somos los embera?

El Dearâdê es un escenario educativo de la vida del pueblo embera; en ese sentido, nos recuerda la ley de origen y esta, a su vez, la articulación con lo que los pueblos han nombrado como *plan de vida*, el cual es un proceso que se construye en los territorios con las comunidades para definir como cultura el camino a seguir, determinado por la ley de origen. Así, la ley de origen, como el ordenamiento de la vida embera, nos ayuda a comprender quiénes somos y de dónde venimos.

Según Cáisamo (2012), “ancestralmente la palabra Embera significa persona, gente que pensamos, actuamos, sentimos y hacemos parte de este planeta, pero sobre todo somos personas que tenemos nuestra propia historia de origen y nuestra propia manera de ver el mundo” (p. 95).

⁸ En el acápite que trata sobre *acucuduá Dearâdêra* (Protección) se amplía esta información.

En Colombia, la palabra embera designa a una población que habita en los departamentos de Chocó, Antioquia, Caldas, Córdoba, Risaralda y Putumayo. De acuerdo con el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE, 2018), para el año 2018, eramos 210.501 emberas distribuidos así: epera siapiadara 7.047, embera dóbida 4.233, embera chamí 79.939, embera eyabida 48.117, y embera wounan 14.6619.

En los territorios que habitamos hay una distinción en cómo nos nombramos de acuerdo con las diferencias territoriales, geográficas y culturales: embera eyabida, embera chamí, embera dóbida, embera siapiadara y embera wounan. La investigación se realizó en el departamento de Antioquia con el pueblo embera eyabida, denominación que significa:

Que habita en las altas montañas, es decir, gente de la montaña, los que viven arriba en los cerros; no porque ellos hayan querido ir a vivir a ese lugar tan apartado e inhóspito de la geografía antioqueña, sino por la presión de la colonización paísa y el conflicto de guerra que han batallado durante muchos siglos en contra de los Embera, para luego quitarle su territorio y las mejores tierras, que hasta el sol de hoy todavía están viviendo esta barbarie de usurpación. Actualmente, en Antioquia se localizan en los municipios de Frontino, Dabeiba, Mutatá, Uramita, Chigorodó, Carepa, Tarazá, Apartadó, Turbo, Urrao, Ituango, Segovia y Cáceres [...] Con la palabra Embera también denominamos a personas de otras culturas indígenas como también a las distintas culturas de la sociedad mayoritaria como algo genérico, porque para nosotros todos son personas o gentes que habitamos en este planeta tierra (Cáisamo, 2012, p. 103).

En el departamento de Antioquia la colonización ha usurpado con fuerza el territorio que la población indígena embera eyabida ancestralmente ha ocupado, y por los recursos naturales que existen en él, pero cada día es más difícil sostenerlo y protegerlo a causa de los megaproyectos de explotación de recursos naturales que se impulsan desde las administraciones departamental y nacional en beneficio de empresas multinacionales que llegan al territorio. De ahí que la cultura embera eyabida viva en permanente riesgo, tanto física como culturalmente. Las mismas comunidades se ven forzadas a participar de proyectos que no tienen equilibrio con la Madre Tierra, por el sometimiento mediante la violencia armada; así pues, en los territorios se instalan minas antipersonales y los grupos al margen de la ley reclutan a niñas, niños y jóvenes para que apoyen

⁹ Esta estadística no está actualizada y son valores aproximados, porque falta ingresar la población que habita en las ciudades como Quibdó, Medellín, Bogotá, entre otras, por ser población fluctuante a causa del desplazamiento por violencia armada, desterritorialización, dominio del territorio por grupos armados (para la siembra de cultivos ilícitos) y disputas por el territorio; la población se va eliminando de los territorios ancestralmente ocupados, y algunas personas no se reconocen como parte de la identidad cultural embera.

sus proyectos armados. En este contexto, todos los escenarios organizativos, políticos y culturales de la población se ponen en riesgo.

Paradójicamente, fue con la firma del Concordato entre el Gobierno colombiano y la Iglesia católica en 1887 y con la Ley 89 de 1890 que se logró reconocer la existencia de poblaciones indígenas en el país, a pesar de que dicha ley los nombraba como *salvajes* que había que civilizar. Con la proclamación, divulgación y apropiación de la Ley 89 de 1890, los pueblos indígenas consiguieron reivindicar sus derechos y organizarse para la defensa de los territorios, lucha que no ha parado hasta el día de hoy.

Hoy esa lucha se evidencia a través de varias organizaciones indígenas cuyas plataformas políticas reclaman, exigen y acuerdan el reconocimiento de derechos de sus pueblos, entre ellas están: Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), Organización Indígena de Antioquia (OIA), Asociación de Cabildos–Autoridades Tradicionales Indígenas Embera Dóbida, Katío, Chamí y Dule –Departamento del Chocó, (ASOREWA), Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), Consejo Regional Indígena de Caldas (CRIDEC). Estas organizaciones han logrado cambiar y transformar la represión y la violencia contra sus pueblos por el territorio y por la defensa de la población.

De acuerdo con Cáisamo (2012), demográficamente el pueblo Embera representa un alto porcentaje de población indígena en el país, junto con el pueblo Wayuú (departamento de La Guajira) y el pueblo Nasa (departamento del Cauca). En Antioquia somos 14.000 emberas aproximadamente, entre eyábida, dóbida y chamí, la gran mayoría de la población está ubicada en las subregiones de occidente (Frontino y Dabeiba), Atrato Medio (Vigía del Fuerte y Murindó), Suroeste (Jardín, Urrao, Valparaíso, Ciudad Bolívar, Támesis y Pueblo Rico) y Urabá (Apartadó, Mutatá, Chigorodó y Turbo).

1.2. Historia de los embera según el origen.

En la cultura embera (dóbida, eyabida, chamí) podemos encontrar varios relatos de origen en los que los nombres de Ankoré, Karagabí y Dayi Nawe, como seres creadores, van a cambiar por las diferencias lingüísticas, pero en el fondo todos llegan al mismo lugar.

Ankoré, el dios Embera, fue quien creó el ser Embera en tres clases de persona, en su orden es el siguiente: El primero fue el Embera torro - gente blanca, el segundo el Embera paima -gente negra

y el tercero el Embera purro - gente colorada. El primero, lo hizo de balso, árbol blanco y blando para tallarlo, Ankoré tuvo mucha paciencia y lo hizo bien pulido, lo sopló y salió caminando el hombre blanco; luego con la misma madera, trabajó el segundo hombre y cuando lo estaba tallando Ankoré se accidentó y se cortó con el cuchillo los dedos y le dio rabia y entonces lo hizo con mala gana y no pulió bien el muñeco, lo untó con carbón y lo sopló, salió el hombre negro, y finalmente Ankoré ya estaba cansado de trabajar y el día empezaba a ocultarse, por eso para el tercer hombre decidió hacerlo de barro; buscó barro fino con el que se fabrica la tinaja, lo amasó pero a las carreras y no tuvo tiempo de pulirlo, luego lo sopló y salió el Embera purro. Así de esta manera fueron creados los primeros hombres en este mundo. (Narración oral del jaibaná Ernecio Isaramá, citado en Cáisamo, 2012, p. 106)

En los relatos y las historias de origen aprendemos las prácticas y rituales que armonizan nuestra energía con la Madre Tierra, como también a relacionarnos con el territorio y todo lo que hace parte de él. Ankoré, Karagabí y Dayi Nawe dejaron un territorio organizado y de las historias y relatos aprendemos esta organización. Por ejemplo, sobre la familia:

El Embera tiene animales, por ejemplo, el gato, el perro, y si trae el mico también vive en la casa, si los llevan a la casa, los dejan en la misma casa. Donde viven los niños, la familia, viven los enseres, los alimentos, viven las gallinas, mire que las gallinas no van a poner los huevos fuera de la casa, no, ellas los ponen en la misma casa, debajo de la casa, si tienen cerdos y vacas también están debajo, por eso caben todos, las personas, los objetos, los animales, la comunicación, la armonía, con esos elementos se conforma una familia, todo esto está en la misma casa, la convivencia es con todos los seres de la casa, el Embera maneja una unión con los animales y la familia. Todo es unido. (Conversación con W. Sinigüí, 24 de mayo de 2021)

La familia ocupa un lugar importante en la cultura embera y no solo la conforman los humanos, también se extiende a otros seres. Además, se incluyen los valores, el respeto, el amor, la solidaridad, el egoísmo y el malgenio hacen parte de la familia y generan equilibrio o desequilibrio, no se miran afuera, al contrario, están en la casa, en el Dearâdê, están en ella y salen y se encuentran con otros, por eso se hacen *nepoas10*, para equilibrar esta familia en su conjunto.

En la actualidad, la cultura embera tiene proceso de desconexión con la Madre Tierra. Al respecto Cáisamo nos dice que la ley de origen nos enseña que todo está ordenado, se mueve, se organiza y da vida de manera armónica y equilibrada, nada puede estar suelto ni separado, es un tejido concatenado donde todo se articula, dependemos los unos de los otros, ningún ser vivo es independiente; pero la vida se ha desarticulado, y cada vez más se

¹⁰ Rituales que se hacen en la cultura embera para tomar las características de las plantas o animales. Se trata de una práctica ancestral embera de protección en la que toman parte plantas y animales del territorio, que se lleva a cabo para que la persona pueda armonizar y adquirir características espirituales de animales o plantas.

transforma el territorio, la lengua materna y las prácticas ancestrales: el Dearâdê. (Cáisamo, comunicación personal, 2020)

Es urgente que protejamos y cuidemos, además del Dearâdê, también el *yico*, el alimento que se comparte, especialmente en las ceremonias de cantar para los espíritus (canto *jai*), donde el *yico* (alimento) debe estar presente:

Yico, ¿por qué debe haber *yico*?, porque debe haber una armonía, ahí es donde está el *sobia* (corazón bueno), el *sobia* viene de allí, desde esta espiritualidad, la palabra *sobia* es alimento, ¿y en qué sentido? en el sentido de que, si yo le digo a usted, eres muy trabajadora, eres muy inteligente, usted se siente bien, porque la estoy alimentando con esas palabras. (Sinigui, conversación personal, 24 de mayo 2021)

Es importante recordar lo espiritual. La cultura embera tiene una conexión muy fuerte con los *daubanás*, médicos tradicionales, seres que se comunican con los territorios físicos y espirituales y ayudan a equilibrar, convivir y estar en conexión con la Madre Tierra, son quienes enseñan las historias de origen y equilibran las energías del cuerpo. *Daubaná* significa ver más allá, más profundo, guía espiritual, sanador de la cultura embera *eyabida*. Los *daubanás*, hombres o mujeres, han compartido de generación en generación sus saberes con la cultura embera, curan con las plantas, conocen y viajan mediante el sueño a los territorios del Dearâdê, sostienen la energía que nos conecta a la Madre Tierra, y comparten sus relatos para que aprendamos de ella.

Los viejos cuentan que Ankoré y Nana (Padre y Madre) tuvieron una niña; Esa niña creció y después de su primera menstruación aceleró su crecimiento y se engordó demasiado, por tanto, el *tambo* [Dearâdê] no aguantó y fue a caerse al piso hasta llegar a la profundidad de la tierra y allí está acostada. Por eso los viejos dicen que debajo de esta tierra hay una mujer grande que sostiene esta tierra. (Cáisamo, 2012, p. 108).

La población *Embera eyabida de Frontino* a partir del proceso de constitución de la OIA, entre las décadas de 1970 y 1980, liderado por hombres y mujeres indígenas del departamento de Antioquia —incluyendo los del municipio de Frontino— que decidieron organizarse y formar una asociación de comunidades, el pueblo *eyabida* empezó un proceso en varios niveles, siendo los más visibles, en primer lugar, un modo de ser y estar embera milenario, en cierta medida aún vigente en cuanto a la construcción de vivienda, el empleo de la lengua nativa, la práctica de rituales, el uso de pinturas corporales, la práctica de medicina tradicional, la legitimidad de parteras y botánicos, la participación de personas adultas y mayores en la orientación de la comunidad, etc.

En segundo lugar, las dinámicas foráneas provenientes en su mayoría de contextos no indígenas, y que por distintos procesos históricos de sincretismo cultural han sido principalmente

impuestas, adoptadas e integradas a prácticas culturales ancestrales, tales como: 1) la conformación de cabildos locales encargados de orientar el proceso de la comunidad, lo cual requirió además la elección de miembros de las comunidades para ejercer el papel de gobernador, cuyas funciones tienen que ver con la toma de decisiones y el manejo de los recursos económicos que le llegan a la comunidad por transferencia del Estado; 2) la llegada a las comunidades indígenas de un sistema escolar, en manos de misiones de la Iglesia Católica, castellanizante y evangelizador; 3) intercambios a nivel económico, cultural y social con otros pueblos indígenas y no indígenas; 4) la intervención estatal en salud, alimentación y escolarización de la población, y 5) la intervención de la OIA en la conformación de comunidades integrando parentelas.

La interacción del eyabida de Frontino con otros pueblos no indígenas ha transformado sus dinámicas culturales, sueños y perspectivas, al pasar de la legitimidad de los conocimientos de medicina tradicional y botánica y de la participación de los mayores en la orientación de la comunidad, a una legitimación de los conocimientos del mundo no indígena en los ámbitos médico y religioso, lo cual ha originado una serie de cambios en los roles que cada miembro ocupa en la comunidad. Asimismo, estos cambios culturales se reflejan en problemas de desnutrición infantil, suicidios, incursiones de jóvenes en grupos armados, drogadicción, alcoholismo, maltrato intrafamiliar y cambios en las prácticas espirituales.

Desde esta perspectiva, los planes de vida deben orientar la manera en que las comunidades vuelvan a recorrer el camino, de modo que los retos como embera eyabida de Frontino tienen que ver con intervenir, proponer y participar comunitariamente. Los planes de vida se deben a las comunidades y, por lo tanto, deben obedecer a sus prácticas culturales para resignificar los procesos de identificación del pueblo embera. Con este propósito, las 34 comunidades indígenas pertenecientes a la jurisdicción del municipio de Frontino se han organizado y han elaborado reglamentos zonales internos y externos de control social.

La población embera eyabida, así como la mayor parte de los pueblos indígenas, las comunidades afrocolombianas y otras poblaciones en Colombia, no son tenidos en cuenta en la toma de decisiones y la planeación de acciones para el presente y el futuro del país, ni siquiera de su propio territorio. Estos pueblos han tenido que luchar por su supervivencia durante muchos años en una completa soledad. La situación no es únicamente consecuencia del conflicto armado que ha afectado al país desde hace muchos años, sino también el resultado de una tremenda inequidad en

el acceso a la alimentación, a la salud y a los servicios educativos, así como de exclusión social, racismo y desplazamiento forzado. La vulnerabilidad deriva igualmente de la actual intervención de megaproyectos de compañías extranjeras y nacionales en el territorio.

La vida de la población embera ha estado permanentemente en peligro y, de esta manera, están muriendo figurativa y literalmente. Prueba de esto es la debilidad y desmemoria de las historias de origen y significados del Dearâdê, mucha de esta vulnerabilidad también se debe a las consecuencias de implementar un sistema de educación que borra e invisibiliza la misma cultura, que deja a un lado la narrativa propia de la cultura embera, que desconoce las realidades locales y que persiste en una enseñanza para alimentar el capitalismo y la modernidad.

1.3. ¿Sawa bada Dearâdê? ¿Cómo era el Dearâdê?

En la noche del 2 de mayo de 2022, nos reunimos en la comunidad indígena Narikizabi (“territorio de humo”) del municipio de Dabeiba¹¹. Este municipio está habitado por embera eyabida, capunia y kômbasa (afrocolombianos). En su territorio habita una población de 7.000 emberas que viven en diferentes comunidades. Narikizabi queda a 30 minutos de la cabecera municipal, el clima dentro de la comunidad es frío en las horas de la mañana y en las tardes las nubes siempre bajan al territorio, sus miembros cultivan alimentos para el sostenimiento propio, fabrican artesanías, realizan rituales de sanación espiritual, trabajos comunitarios, entre otras actividades.

Esa noche el universo confluyó para conversar con un sabio y una sabia embera eyabida sobre el significado de la palabra Dearâdê. Los dos llegaron desde la comunidad de Chabari, a un día de camino por selva. El sabio daubaná Carlos Guaceruca, cuyo nombre en lengua embera es Zhaneambi (“sonido de la placenta en el canasto”), y la sabia Alicia Pernía, quien en lengua propia se llama Gênsêrâ (“hormiga conga”, “sonido de la serpiente mapaná”), llegaron convocados por la palabra, la conversación, por el significado que sus ancestros compartieron con las historias de origen y que conservan en su memoria ancestral.

La reunión se llevó a cabo en la casa del profesor Jaiver Domicó, quien convocó a los sabios; además llegaron músicos, danzarines, niños, jóvenes que querían escuchar estos relatos. La

¹¹ En la lengua embera se llama *Beiba*, que significa: *Be*: maíz, *i*: boca, *ba*: trueno. Beiba es el lugar en el que está sembrado el maíz, nuestro alimento profundo.

noche inicia con una danza *Daî jaî itua id'u bɛda'ê* (nosotros no dejaremos nuestro rito espiritual de la chicha) que realizan los niños acompañados por músicos. Se comparte chicha de maíz porque llegan los jais (espíritus), se les pide permiso y se les agradece, los movimientos convocan a la familia extendida. La danza se ofrece a los jais, se ofrece para florecer el arte del cuerpo, de los instrumentos; se ofrece como apertura para llamar a los diferentes seres espirituales, como portal para que los jais se motiven y lleguen y se sientan bienvenidos, ellos llegan a compartir y a escuchar por medio de los sabios que van a contar. Aprendemos en esta danza a honrar a los presentes; en este primer camino de conocer la memoria ancestral de la palabra Dearâdê la danza se vuelve medicina, por eso la necesidad de articular y de poner la chicha como ofrenda, luego ella nos demuestra que está presente.

En los relatos se presenta la narración de historias de origen que, en la actualidad, no se recuerdan, por eso es una noche mágica, la danza y la música que se comparten llegan para activar la memoria ancestral, la memoria de las historias de origen de Wânkô, Gênsêrâ y Jenopotobarra. Las historias se ponen cortas y generales para el propósito de este texto, pero la narración, la imagen, los gestos con los que se cuentan las historias pueden llevar toda una noche. Es ahí donde surge la pregunta por los diversos formatos de guardar y dar cuenta de estas historias.

Zhaneambi empieza a contar la historia de Wânkô-Wânkô, sabio que enseñó a construir el Dearâdê:

El Dearâdê fue enseñado por el Wânkô-Wânkô (familiar de araña), el Embera observó cómo se tejía la casa de la araña, desde un principio en espiral, desde el suelo hasta el cielo, cómo atrapaba su alimento y lo guardaba en el centro del tejido, el corazón [...] el tejido de la casa se teje de abajo hacia la punta donde señala a los cosmos, en nuestra creencia es el señalamiento a nuestros dioses y diosas de la tierra a los cosmos, que en el principio de nuestro origen fueron personas vivientes de la tierra y ahora nos siguen acompañando desde el Ba jâ (cosmos). Desde entonces el Embera en los diferentes tejidos o en la construcción de la casa siempre utiliza la metodología, la pedagogía y los principios de los tejidos de la araña. (Notas personales. Mayo de 2022)

Zhaneambi dice que cada palabra en la lengua embera tiene su sentido, tiene su saber, se va envolviendo para dar un poder. Por ejemplo, la casa *Korogó dê* (casa caracol) fue enseñada y aprendida del caracol; también se le puede llamar *Dê Purra D'ê* (casa en espiral o tejido en espiral), este tambo se teje o se construye de la punta de arriba hacia abajo, quiere decir que su significado es al contrario del tambo Dearâdê, la comprensión de esta construcción nos enseña del cosmos a la tierra.

Ambas casas se construyen en *Jedekø pârîngva* (luna menguante), la cultura embera conoca a respetar el calendario en relación con la luna para que las casas sean duraderas, pensando y señalando que por siempre será una casa de memoria ancestral, de mucho aprendizaje y enseñanza, llena de historias, tejidos, principios y pensamientos, por eso nuestros ancestros la llamaron *Dearâdê: la casa propia*.

Para construir el Dearâdê se coloca *yi kuda*, un tipo de material natural para construir la casa o el piso, y se ponen unas cintas que van envolviendo la casa, así, cuando está en esqueleto se ven las cintas en forma de caracol. Las cintas que se ponen para construir *Dearâdê* van formando la figura de caracol y de araña. Las hojas que se utilizan para armar la casa se llaman *dochidua* (hoja fina). Hojas finas que existen en la selva se cortan en luna menguante, pues si se cortan en creciente se las comen las plagas, que son como los piojos de las mismas hojas. Si la casa no la habita la familia y no se prende el fogón se acaba más rápido. La persona que hace la casa no es necesario que tenga *Nepoa*, la persona que quiere aprender a construir, solamente debe ser voluntario y tener ganas de aprender.

A la casa embera llegan las familias y vecinos, no se construye para que viva solo una familia, hay animales, es decir está la familia extensa. La casa no se encierra con madera, y se construye cerca de los ríos para poder pescar, esta es la costumbre.

Si nos encerramos no nos ve nadie, dirán los amigos que se encierran porque son mezquinos. La casa se construye alto para huir del pantano, [del] estiércol de las gallinas y porque nos gusta tener cerdos. También es porque si vivimos en el piso nos da hinchazón en los pies, nos da granos, nos llenamos de virus.

[...] Los oibida nos gusta vivir donde haya buenas extensiones de tierra, porque ahí viven con nosotros los animales, las plantas, así es que vivimos tranquilos, el Eyabida ya se le perdió la vergüenza, duerme encerrado y no pasa nada, o sea que ya el Eyabida entró en la pobreza, todo lo que hace el Eyabida [lo] aprendió a capunia. (Notas personales. Mayo 2022)

Gênsêrâ narra la siguiente historia de Jenopotobarra:

Existían una mamá con un hijo, un día el hijo estaba pescando, en ese momento apareció un animal parecido a una nutria, y le hizo el amor en la pantorrilla, después de eso, al muchacho empezó a dar piquiña y rasquiña, él se rascaba y entre más rascaba la pantorrilla fue engordándose, cuando iba a dar a luz le dolía mucho hasta que se murió, cuando murió se rasgó la pantorrilla dando a luz a un bebé, ese niño lo criaron los otros hermanitos, cuando grande empezó a investigar quién había matado a la mamá, y los otros decían que la había tragado un nusí (nutria), preguntaba dónde vivía y él iba a cada lugar donde le decían que vivía, no le decían la verdad.

Todos lo empezaron a odiar, hasta que él decidió ir a matar al nusí, empezó a alistar candelera, lo envolvió bien con un trapo, llevó otro elemento cortante, se tiró a la poza (charco grande) donde vivía el nusí, éste lo tragó, se desapareció, cuando llegó al vientre empezó a cavar por la nalga del nusí, hasta que hizo un hueco bien ancho por la nalga, antes de salir prendió candela, duró ocho días, llegó normal, sin nada, después que él salió veían el nusí brincando en la poza ardido en llamas, hasta que se murió.

Después volvió a preguntar nuevamente quién había matado a la mamá, le dijeron que Jedeko (luna) había matado a la mamá. Entonces cogió una mata de guadua y lo sembró diciendo, “crece, crece, crece, crece”, éste empezó a crecer y a crecer, llegando hasta donde Jedeko, se subió, cuando iba a coger de la cabeza, dormida le cortó de la raíz y se fue al piso, solo le arañó la cara. Cuando iba en el aire él invocó diciendo “mojopodo (algodón), mojopodo, mojopodo” que sale del palo de balso. Al invocar él quedó flotando en el aire, hasta que volvió a invocar “mopabarâ (piedra fina), mopabarâ, mopabarâ”. Cuando invocó esta piedra cayó al piso, pero en territorio de âmukarâ donde no había comunidad, cogió río arriba, cuando cogía la noche descansaba, siguió y siguió, hasta que llegó donde había filas de chontaduro, no podía comer y con hambre ya que estaban crudos, siguió su camino, hasta que encontró una fruta comestible, él comió y siguió, hasta que llegó a una comunidad de âmukârâ.

Estas personas él las vio diferentes, ya que cocinaban el chontaduro, el pescado y no comen el alimento, sino que comen el vapor del cocido, ya que estos no tienen ano para defecar.

Estando en la comunidad se hizo amigo de los niños, les decía a los niños que no dañaran la comida, los niños le preguntaban por qué, él les decía que las personas de arriba se comen todo y no se bota el alimento.

A él le daban comida normal, éste se lo comía todo, para los âmukarâ les hacía raro, hasta que un niño les dijo a sus padres que ese señor se iba al río y se ensuciaba en el río. Al ver esto un niño curioso también decía a los padres que él también quería comer todo, pues este les dijo que si quieren podían comer todo el alimento y si no, pues no. Si comen todo yo les puedo curar, los niños empezaron a comer normal y cuando les daban ganas de defecar él los abría la nalga con algo cortante hasta que les abrió la nalga a muchos, hay unos que los abrió demasiado la nalga y se murieron del dolor. Estos tienen la nalga muy delgaditos como una carta, por eso él los abría fácil. Al ver que algunos se morían, la comunidad lo quería matar. Un día salió el sol hacia arriba, él se vino huyendo detrás del sol, en el camino se le pasó al sol. Cuando detrás se escuchaba que zumbaba y algo caliente, el sol cogía su camino recorriendo los otros mundos. Él le tocaba seguir al sol, cuando pisaba los caminos quemaba la espalda, y por calor que hacía salían los nusí. Sin embargo, logró pasar hasta que subió a la tierra de Yaberârâ. Allí siguió viviendo, pedía a las mujeres que le dieran de comer, plátano con la sangre de la menstruación, a las mujeres les daba pena.

Al ser así, la gente decía que lo iban a matar porque una persona así, los podía comer. Al darse cuenta [de] eso, volvió a huirse de allí nuevamente tras el sol. Subió acá a esta tierra, estando acá, empezó a pedir sangre a la gente para comer. Por esa razón la gente ya empezó a odiarlo, hasta que abuíamá lo mató. (Notas personales, mayo 2023)

Estas historias llegan para recordar el origen. ¿Dónde están presentes las historias de origen? ¿Qué aprendemos de ellas? El *Dearâdê* tiene su origen en *burugú*, la araña, ella le enseña

al pueblo embera y da ejemplo a los humanos de cómo hacer las casas, *korogó* (caracol) nos enseña su metodología de tejido. ¿Qué materiales utilizan? ¿Qué significa cada material y por qué la importancia de seguir construyendo la casa de esa manera? Zhaneambi y Gênsêrâ nos recuerdan de dónde viene el Dearâdê, también nos informan que pocos emberas están construyendo el Dearâdê, está desapareciendo. Es imperativo, entonces, recordar estas historias, escribirlas, compartirlas, convocarlas, así como se convoca a las Wâdras (madres espirituales) como parte de la familia.

Jenopotobarra es un ser muy presente en las historias de origen embera, se le recuerda mucho porque logró visitar y estar presente en los *territorios del Dearâdê*. Para dar cuenta del Dearâdê, se requiere ir a su raíz, a su origen, lo cual significa reconstruir la historia de los primeros seres que lo construyeron. ¿Quién es Wânkô? ¿Qué papel ha cumplido este ser en este territorio? ¿Qué nos enseñó? ¿Por qué se habla de cinco territorios?¹²

1.4. Mi acercamiento con el Dearâdê

Bonito debes pensar, luego, bonito debes hablar. Ahora, ya mismo, bonito empieza hacer.

Jamioye (2010, p. 59)

Mi deseo de ir al Dearâdê y a sus significados tiene un recorrido, en primer lugar, el reconocimiento de mi historia personal que, al caminar, encuentra resonancias con mi proceso de formación académico que inició en el grupo de investigación Diverser. Han sido ciclos que han tejido un lugar y una pregunta para mi ser en la educación indígena y en conexión con el Dearâdê. Los caminos que recorremos en la vida no son casualidad ni se dan por equivocación, hacen parte de un tejido de vida y les damos rienda suelta y libertad, así se fue dando mi relación con el Dearâdê.

El Dearâdê ha hecho preguntarme por mi historia de vida, mi identidad y mi conexión con la Madre Tierra, esto lo he aprendido participando como docente del programa Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra (LPMT), aquí en este espacio nos preguntamos de dónde yo vengo, cuál es mi historia de origen, quién es mi familia, mi comunidad, en este espacio nos preguntamos sobre quienes somos, lo que hacemos y lo que predicamos, si predicamos que debemos reconocer a la Madre Tierra como madre, sentí que debía ir a preguntar por el origen del Dearâdê, en el mismo

¹² En el apartado que habla específicamente de los significados del Dearâdê. *Acucudua – Protección*, se profundiza este tema.

sentido, ahondar por mi origen, por mi historia personal, en ella anida la reflexión sobre cómo desde el ser olvidamos la identidad con la Madre Tierra y nos alejamos de ella.

Debo sanar mi relación con la madre biológica y con la madre tierra, y debo empezar por esta pregunta: ¿qué sé de mi madre y en qué parte de mí habita? La escritura en este momento va acercándose a reconocer que hay dolor por no haber tenido una relación sana y tranquila con mi madre biológica. Mis abuelas me protegen y guían y han sido el sostén para que en algún momento la reconozca. ¿A quién?, a mi madre biológica, ella me acercó desde el parto al territorio natural de la Madre Tierra, el vientre.

Te reconozco, pero no me acerco, sigues distante en mi ser, no me acompañaste, no hubo calor y protección, no me cuidaste, me dejaste a los tres años, ¿cómo lograr la conexión contigo madre biológica? No es fácil, nuestros encuentros han sido pocos, las lunas han pasado y tu rostro se aleja de mi realidad. Siento que debo sanarte, recordarte y construir otra relación con sonoridad, amor y desprendimiento, como una hija que crece, cuida y acompaña.

Esta sanación la empiezo a reflexionar en la universidad, en compañía de la palabra, las voces, experiencias de personas que a mi alrededor también se preguntan por esos vacíos, esos silencios de la historia, así voy tejiendo un lugar con el Dearâdê.

Empecé a escuchar fuertemente la palabra investigación en la universidad en el año 2001, cuando ingresé al *Semillero de investigación para estudiantes indígenas*, un espacio en el que participé como estudiante embera eyabida, coordinado por el grupo de investigación Diverser (del que sigo siendo parte) de la Facultad de Educación de la Universidad de Antioquia. En ese entonces estudiaba Comunicación Social y Periodismo en la misma universidad. No tenía ni idea de cómo hacer un proyecto, cómo trabajar lo colaborativo y lo intercultural. Ni siquiera era consciente de la diversidad de pueblos que había en la Universidad y en el país. Hice parte de la primera cohorte de estudiantes indígenas del Semillero de investigación.

En el Semillero se discutía sobre la palabra investigación y sus comprensiones en las comunidades; se hablaba de racismo y discriminación epistémica, emergían las palabras resistencia o deslocalización y preguntas por la identidad, interculturalidad y descolonización. En la investigación se fueron transformando los para qué, con quién, dónde, cómo. La cuestión, entonces, en este espacio era: seguir reproduciendo el mismo sistema colonial de investigación que escuchábamos, veíamos y teníamos, o crear lugares comunes de resistencia en la manera de hacer

investigación en territorios indígenas. Desde ese momento empezó mi sentir y mi acción por acompañar procesos de investigación en comunidades indígenas, especialmente con población embera.

En 2001, participe en un proyecto de investigación que durante siete años¹³ trabajó en procesos de identidad colectiva¹⁴ en la ciudad de Medellín; en esta experiencia fui nutriendo con preguntas, posturas y miradas la comprensión de la identidad indígena en la niñez y la juventud en la ciudad de Medellín. Esta construcción, desarrollo y producción de conocimiento fue en colaboración con Giovani Mejía (profesor de Literatura e integrante de Diverser), y con niños, niñas y jóvenes indígenas de la ciudad de Medellín¹⁵.

Pudimos escucharnos y reconocernos desde el pensamiento y las prácticas culturales como parte de un pueblo. Al reconocer danzas, ceremonias, cantos y relatos de historias de origen que escuchábamos en los territorios con sabios y sabias, allí evidenciamos la vitalidad de la memoria cultural, nos encontramos con procesos de identificación como habitantes indígenas de la ciudad que se vinculan y se conectan con su identidad.

Así se fue creando la necesidad de construir mejores posibilidades de acceder a la educación desde una perspectiva indígena, y reflexionar un lugar en la educación escolar que cuente muchas historias de origen de los diversos pueblos del país que se encuentran en las grandes ciudades; por ejemplo, conocer diversas prácticas ancestrales de los pueblos, sobre la medicina ancestral, la herbolaria, la botánica, entre otros asuntos, que no se encuentran en los espacios y cartillas que ofrece la educación escolar.

En esta experiencia, en los relatos de algunas familias sobre la pregunta por la identidad indígena en la ciudad, manifestaban que se iba perdiendo por las mismas dinámicas urbanas, poco a poco se daba un *borramiento a la identidad* como embera, nasa, siona, wayúu, etc., porque al llegar a la ciudad no hay procesos de reconocimiento como parte de una cultura, a no ser que se

¹³ Los proyectos se presentaron a convocatorias en varias instituciones: Universidad de Antioquia (Museo Universitario), Alcaldía de Medellín, Ministerio de Cultura, Cabildo Indígena Chibcariwak, Organización Indígena de Antioquia, Resguardo indígena Karmatarrua (Jardín, departamento de Antioquia), Resguardo indígena Polines (Chigorodó, departamento de Antioquia), Resguardo indígena Cañamomo y Lomaprieta (Riosucio, departamento de Caldas), Resguardo indígena Tuchín (departamento de Córdoba).

¹⁴ Según Ramírez (2016), se refiere a cómo cada individuo aporta fragmentos de su historia cultural que, al recuperarse, ayudan a la renovación del discurso histórico haciéndolo cada vez más completo, aunque al mismo tiempo inacabado.

¹⁵ Pertenecientes a los pueblos embera eyabida, chamí, senú, siona, quichua, nasa, inga, iku, cubeo, wayúu.

haga parte de un cabildo urbano indígena o que se viva en un barrio donde habiten familias de la misma cultura; se sabe que hay un vínculo, pero no se activa ni se fortalece¹⁶.

Luego me fui acercando a procesos educativos comunitarios en resguardos indígenas en el departamento de Antioquia, lo que me permitió preguntarme por los sentidos de la educación escolar en las comunidades indígenas, que aún hoy sigue patrones culturales de dominación con sus secuelas de colonialidad. Es así como llego al municipio de Frontino a trabajar como coordinadora del programa Ampliación de Cobertura Educativa¹⁷.

En el año 2007, fui convocada por el Instituto Departamental para la Educación Indígena de Antioquia (INDEI, institución inscrita en la Organización Indígena de Antioquia) para coordinar el Programa Cobertura Educativa en el municipio de Frontino. Este programa iniciaba como prueba piloto, con la idea de responder a demandas de las comunidades para la inclusión de niños, niñas y jóvenes embera eyabida en el sistema escolar. Tuve entonces la oportunidad de poder conocer y acercarme al universo de la educación embera y entender la presencia de lo ancestral y lo colonial en la escuela, cada uno con la profundidad y el ritmo en que se encuentran.

Durante esta experiencia en Cobertura Educativa (CE) fue posible evidenciar asuntos que han sido fundamentales para pensar y construir, a mi modo de ver, principalmente la pregunta por los sentidos de la educación embera en el municipio de Frontino como proceso de reconocimiento de una identidad, cultura, cosmovisión, pensamiento, origen y, por supuesto, alternativas a las problemáticas del territorio. Algunas comunidades tenían por primera vez la experiencia de la escuela en ellas, lo que significaba una ocasión muy importante porque había energía, ánimo y lucidez para pensar y estructurar desde lo embera la escuela que se soñaba.

En ese momento cursaba la maestría, y articulé este tejido con el proceso de formación con maestros y maestras indígenas, lo cual nos permitió conversar, crear y proponer sentidos para la escuela y la educación, de allí emergió la palabra *Dearâdê*, para nombrar *el proceso educativo comunitario que se da por fuera de la escuela*. Surgió en mí, entonces, el interés por preguntar por

¹⁶Producto de este proceso investigativo se publicó un artículo de revista en: Sinigüí Ramírez, S. Y. (2007). ¿Es posible ser indígena en la ciudad? Sobre estudios indígenas y afrocolombianos. Memoria personal. *Revista Educación y Pedagogía*, 19(49), 199-214.

¹⁷Cobertura Educativa es un tipo de contratación que tiene el Estado colombiano con instituciones educativas para el ingreso de niños, niñas y jóvenes al sistema escolar.

el significado del *Dearâdê*, en relación con su ser, cuerpo, relaciones, sentidos, historia y devenir de la humanidad con la Madre Tierra.

La investigación aquí es un ejercicio académico que me permite, como parte de una cultura, sistematizar, activar como memoria el *Dearâdê*, recordar, motivar y permitir que otras generaciones tengan conocimiento y experiencias del *Dearâdê*, que viene siendo la memoria activa de la Madre Tierra, asimismo, desde esta memoria, podemos acompañar y nutrir su pensamiento para el pueblo embera eyabida y demás culturas. Se busca que el texto sea leído principalmente por académicos y académicas indígenas para que continúen fortaleciendo el Sistema Educativo Indígena Propio.

1.5. ¿Quiénes hablan del Dearâdê en la LPMT y sus relaciones con la educación?

Académicos y académicas emberas, a partir de diferentes visiones contextualizadas y con pertinencia histórica, han propuesto reflexiones que se localizan en cómo se investiga y cómo se problematizan las realidades de las comunidades. Es así que poco a poco se dialoga desde sus territorios con la educación, con el pensamiento y la cosmogonía; los colectivos comunitarios buscan la manera de devolver el equilibrio en la memoria y el recuerdo de la cultura por la historia padecida durante siglos, abriendo brechas en lo que se nombra como representación de la ciencia occidental. Si bien no se habla directamente de la palabra *Dearâdê*, todo apunta a lo que más adelante se describe como *significados del Dearâdê*.

Baltazar Mecha Forastero (2007), embera dóbida del resguardo indígena Catrú (Bagadó, Chocó), doctor en Educación, escribió un artículo en el que cuestiona el conocimiento y la investigación occidentales, en contraste con las concepciones de su propia cultura. Plantea el racismo, la negación y subvaloración del otro como elementos fundamentales para que no haya una real interculturalidad. Habla del *Dearâdê* como parte del conocimiento profundo dentro del origen del pueblo embera. Es importante aclarar que en la lengua embera dóbida se escribe *te ara te*, pero hay similitudes en el significado y la historia de origen con la palabra *Dearâdê* del pueblo eyabida. A continuación, algunos de sus planteamientos (Mecha, 2007, pp. 103-118):

- Reconocer otros pensamientos y otras formas de conocer que no han sido leídas y tomadas en cuenta en la academia como ciencia, puede ser un camino para dialogar y vivir la

interculturalidad, por eso, entender y comprender al otro pasa por salirse de los marcos en los que todavía se hace y practica el conocimiento.

- “Un embera no adquiere el conocimiento individualmente o por sí solo; lo adquiere colectivamente, mediante charla, minga, bebata, juego, observación e imitación, y de allí su aplicación. Por eso su conocimiento es colectivo e individual.”
- El problema de la investigación está en la forma como se investiga, la intención del preguntón. Investigar en embera dóbida significa *unui*, que quiere decir: buscar, ver, encontrar. *U-* sembrar, *un-* mañana, *i-* boca, borde, ala. En su conjunto, significa sembrar la palabra mañana o en el futuro. Esto es investigar.
- El origen de la lengua embera está en la naturaleza y en el cuerpo mismo, no se puede buscar el significado en otra lengua.
- La metodología de investigación de los ancestros estaba guiada por los animales, aves, peces, árboles y los astros. De ellos aprendieron una buena pedagogía de transmitir conocimiento mediante la oralidad y de allí viene la enseñanza de generación en generación.
- Hay que acudir a los conocimientos ancestrales y de la naturaleza para construir una educación que responda a la necesidad y expectativa de los pueblos, que haya un deseo de comprensión de los poderes de la naturaleza. Que se entienda que la estructura y las leyes del espíritu humano son las mismas que las de las cosas.
- Con respecto al significado y representación del *Dearâdê*, su traducción o, como dice el autor, la designación de los nombres en español, cuando se intenta solo dar el significado de casa, ignora la designación que le da el embera al *te ara te*, “por tener sus raíces en otra lengua, nos aísla del concepto de *te ara te*”.

Nataly Domicó Murillo, indígena embera eyabida, en su investigación de maestría titulada *Jai Dé: Casa de los espíritus ancestrales Embera Eyabida de la comunidad Chigorodocito* (2022), propone la construcción de la casa espiritual embera *jai dé* (casa de los espíritus) para la práctica del jaibanismo y la medicina ancestral como aporte al equilibrio espiritual, político y comunitario del pueblo embera de este territorio. Sin embargo, no logra profundizar en el conocimiento de lo que significa la casa embera, ya que la comunidad ha perdido relación con el *Dearâdê* y su memoria histórica.

Dentro del Embera Eyabida de la comunidad de Chigorodocito no existen conocedores de esta historia [casa Embera], por lo que se realizó una indagación con fuentes secundarias, de esta

manera encontramos el valioso trabajo del Embera Baltasar Mecha Forastero, indígena del pueblo Embera Dóbida de Chocó, vimos que era importante compartir esta investigación [con la comunidad] para tener referente sobre la concepción cosmológica del pueblo Embera (N. Domicó, 2022, p. 46).

La construcción de una casa espiritual *jai-dé*, que en lengua propia significa casa de los espíritus, le permite a esta comunidad del municipio de Chigorodó ir resolviendo asuntos, como suicidios y desequilibrios del territorio (deforestación, cambio climático, relaciones interpersonales), que requieren trabajarse desde la espiritualidad, se evidencia una necesidad de realizar ceremonias acompañadas por el daubaná (sabio que en conexión con los Wâdras ayuda a equilibrar el territorio), las parteras y las cantadoras de *truambi* (canto ancestral embera) para equilibrar la vida. Con la experiencia realizada en el *jai-dé* se comenzó a revitalizar la esencia profunda del *Jai dé*, el uso y manejo de plantas medicinales, la protección y cuidado de sitios sagrados, a lo que agregaría el reconocimiento de un espacio ancestral que ha convivido en la memoria ancestral del pueblo embera, su hogar ceremonial. Su principal referente es Baltazar Mecha, a quien ya hemos referenciado; el proyecto, a mi modo de ver, presenta una estrategia que permite poner en práctica el conocimiento vivo del *Dearâdê* con la Madre Tierra.

Wilmar Bailarín (2022) vive en el municipio de Murindó, Antioquia, y es estudiante de último semestre de la Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra. En su trabajo de investigación llamado *Dearâdê tambo propio o tradicional*, Bailarín pregunta a sabios y sabias cómo es la construcción de la casa, qué significa cada uno de sus elementos, cuáles son las prácticas del *Dearâdê* y por qué es importante seguir construyendo la casa ancestral embera. En su investigación, Bailarín encuentra que la casa embera debe construirse de acuerdo con los tiempos de la luna y con los materiales tradicionales con que la aprendieron a hacer los abuelos y abuelas. El *Dearâdê* se encuentra hoy en peligro de desaparecer, muchos emberas ya no construyen el *Dearâdê* porque no hay material para hacerlo a causa de la deforestación, ya no se consiguen los árboles ni las plantas, las nuevas generaciones están aprendiendo a construir la casa con otros materiales, lo cual ha hecho que se le dé otro sentido a la casa, la de habitar y resguardarse.

Gloria Domicó (2010), embera eyabida de la comunidad Chuscal Tuguridó en Murri, en el municipio de Frontino, Antioquia, llevó a cabo la investigación *Urikabaita jarakampe sabua chupanuta yumachirata yuberaume dalli Embera nemburuadeba* (Reflexionar las relaciones de

pareja entre hombres y mujeres en algunas historias del origen del pueblo Embera Katío) *en la Comunidad Indígena Chuscal Tugurido de Murri, municipio de Frontino – Colombia*. Este proyecto de investigación reflexiona sobre tres historias de origen del pueblo embera eyabida que cuentan las relaciones de pareja entre hombres y mujeres: “*Trâ nen burua*” (arrieras- hormigas), “*Jepa*” (culebra) y “*Barakoko*” (Pájaro de luna). La investigadora se pregunta por la necesidad de tejer relaciones armónicas entre hombres y mujeres y trae tres historias ancestrales para mirar estas relaciones. Encuentra que las historias le permiten diferenciar roles que asumen mujeres y hombres en su contexto comunitario, y propone que las reflexiones surgidas en la investigación se conviertan en parte del proceso de aprendizaje en la escuela. Los aprendizajes se deben poner en clave de las creencias y las prácticas culturales sobre el cuidado, la protección, la seguridad y el bienestar del cuerpo del embera para fortalecer la salud y la espiritualidad en la vida diaria. Este valor, según la autora, ayuda a ser *embera sobia*, esto es, de corazón bueno.

El trabajo de Gladis Yagarí (2010) se titula *Jemed'ed'a dachi kûrísia mau dachi kakua ome* (Juguemos con el pensamiento y el cuerpo para recrear a través de las expresiones culturales la memoria oral de Karmata Rua). En este trabajo se exploran expresiones artísticas y corporales del embera chamí; por medio de la historia ancestral fue posible recordar, recrear y fortalecer la memoria oral del pueblo embera chamí del resguardo Karmata Rua con adultos mayores. Este proyecto resalta la importancia de recordar las historias de origen olvidadas por la población, fue así como ancianos y ancianas pudieron revivir sus orígenes, encontrarse y plantear propuestas lúdico-artísticas para la comunidad, la cual volvió a los cuentos, historias y origen de su pueblo.

El Nepoa para que Embera sea de corazón bueno, es el nombre de la investigación de Tiquio Domicó (2017) sobre algunas prácticas ancestrales, en especial sobre el ritual del Nepoa como estrategia de fortalecimiento de los valores ancestrales en los *wawa* (niños y niñas) de Nusidó - Frontino, para vivir bien en relación consigo mismos, con el otro y con la Madre Tierra. La investigación recoge las voces de algunos líderes, sabios, sabias, profesoras, jaibanás, parteras y botánicos de su comunidad, que expresan por medio de la oralidad los conocimientos y saberes milenarios que se fomentan en el Nepoa para que mitigue los conflictos en la escuela y la comunidad. El trabajo se acerca a la comprensión de lo que significa la cosmovisión y cosmogonía como fundamento para pensar en las prácticas ancestrales propias del Nepoa.

Yeny Tascón (2016), *La escuela, un espacio para vivir juntos y en armonía desde los saberes culturales del Pueblo Chamí*. La autora se pregunta por los conflictos escolares y sus maneras de representarse en el ámbito escolar; reúne a la comunidad para que desde la escuela busquen alternativas para mejorar las relaciones personales con niños y niñas embera chamí en el resguardo Bernardino Panchí, suroeste de Antioquia, y encuentra en el ritual del Nepoa cómo equilibrar la vida de los niños, niñas y comunidad para enfrentar asuntos de la violencia que no solo están en la escuela.

Como conclusión de este apartado, a través de la identificación del origen podemos relacionar las historias que hablan acerca del Dearâdê, el origen nos pone en la reflexión de preguntar a la historia por los modos de relacionarnos con el mundo. Así, mi historia va encontrando nido para recordar, tejerme y sanar las relaciones, en la medida en que soy consciente del dolor, la culpa y el miedo en la relación de la madre biológica con la madre natural, puedo liberarme y sanar esta relación. El origen encuentra un inicio, y es así como se presenta esta primera ruta, como un comienzo de reconocer el Dearâdê y el contexto en el que se cree en él.

Capítulo 2. Desequilibrios

En este capítulo se describe la fundamentación teórica que en la tesis tiene que ver con los *desequilibrios del Dearâdê*. Se aborda desde tres perspectivas: la educación colonial, la educación indígena y la educación desde la Madre Tierra.

Los desequilibrios o las interferencias se miran como las huellas que ha dejado la colonia, en referencia a la identidad racial que se impuso en el periodo moderno-colonial (Quijano, 2014), en lo espiritual, las prácticas culturales y relaciones de la vida humana con la Madre Tierra.

Siguiendo la ruta pedagógica de la LPMT con respecto a *los desequilibrios*, ellos ayudan a entretelar, comprender y conectar los caminos y horizontes del *Dearâdê*, de acuerdo con lo que plantean Quijano (2014) y Dussel y Grosfoguel (2014), en el sentido de liberar las identidades históricas del conocimiento e ir descolonizando la memoria colonial.

Benigno Sinigüí médico ancestral, plantea que el equilibrio es como la energía que nos rodea y alimenta a la familia (bosque, agua, viento, aire, personas), es estar bien en familia. Los desequilibrios se plantean como la enfermedad que se causa a la energía que cuida y protege a la familia, *el desequilibrio hace enfermar a la población*.

Los iku, pueblo ancestral ubicado en el departamento del Cesar, también nombrados desde la Colonia como arhuacos, entienden el equilibrio como proteger y practicar la ley de origen, este se debe compartir, si no se comparte ni se practica se acaba la naturaleza, la vida y el mundo; el equilibrio se sostiene y lo debemos hacer mediante las ofrendas a la Madre Tierra.

La nasa, pueblo ancestral ubicado en el departamento del Cauca, nombrados como paeces desde la Colonia, dicen que el equilibrio tiene que ver con no alterar los ritmos y estados de las personas, la colectividad y la naturaleza, con preservar el equilibrio de todas las fuerzas existentes en la Tierra y el cosmos.

Según Estermann (2022), la concepción andina del “Buen Vivir” (*suma q’amaña* en aimara o *allin kawsay* en quechua) se refiere en última instancia al equilibrio y la armonía cósmicos, a un mundo en el que todas y todos pueden vivir dignamente aprovechando lo que nos regalan la Pachamama y los *apus/achachilas* (p. 160).

Thiong'o (2015, p. 76) nos dice que los agikuyu, un pueblo ancestral de Kenia, África, representaban el equilibrio en una práctica cultural:

Entre los agikuyu de Kenia por ejemplo estaba la ceremonia llamada *Ituika*, que se celebraba cada veinticinco años aproximadamente, para señalar el traspaso del poder de una generación a la siguiente. Según Jomo Kenyatta [1938] se celebraba con ayunos, cantos y danzas que se prolongaban durante un periodo de seis meses. Las leyes y las regulaciones del nuevo gobierno quedaban fijadas en las palabras, las frases y los movimientos rítmicos de las nuevas canciones y danzas. Los orígenes de esta ceremonia se representaban en una posesión teatralizada. Las canciones, la danza o incluso el mimo, eran centrales en todas estas variedades de expresión dramática, [...] era exactamente una cuestión de vida y muerte y de supervivencia colectiva, podía desarrollarse en cualquier parte, en cualquier lugar. [...] Muchas de estas ceremonias se prohibieron en 1925 por el colonialismo británico.

El equilibrio y el desequilibrio son, entonces, una energía, un poder [orgánico] que las culturas ancestrales han referido para mirar y sentir múltiples relaciones entre las personas y la Madre Tierra desde el cuidado, la conservación y las sabidurías ancestrales, que ha sido permeado e intervenido mediante conflictos de intereses sociales y culturales como parte de la formación de un poder global (Coronil, citado en Quijano, 2014).

En este documento, los desequilibrios van a ubicar un momento histórico del pueblo embera con el Dearâdê, nombrando en primera perspectiva la *educación colonial* como parte de las herencias coloniales.

Las herencias coloniales se entienden como aquellas prácticas y relaciones culturales económicas y políticas basadas en las creencias de un proyecto identitario cultural eurocéntrico de la España colonial. De estas relaciones se desprende el racismo estructural, un sistema de dominación étnico racial y por ende de discriminación de una cultura sobre otra (Quijano, 2014).

A causa de tales herencias, el Dearâdê se ha ido borrando, olvidando, perdiendo de la memoria histórica y cultural del embera eyabida; en la ruta pedagógica del programa, la identificación de este proceso se nombra como desequilibrio, interferencias.

2.1. Educación colonial

En el amanecer del 12 de octubre de 1492 el navegante don Rodrigo de Triana descendió al interior de la carabela y comenzó a dar voces, llamando del sueño a Jacobo, el historiador, a Lope, tenido por muy suelto de lengua, a Pedro, el escribiente, y a todos sus demás acompañantes a quienes pasó por sus testigos, una vez estuvieron en la cubierta de la embarcación.

– ¡Voto al diablo! –Les digo. – ¡Ay de vosotros si os olvidáis de aquesto!

Y rápidamente ascendió al palo mayor de la carabela y, con el pecho muy henchido de aire y el gesto entre marcial y beatífico, gritó para la posteridad:

– ¡Tierra!

Vélez (1992, p. 23)

Han sido muy variados los relatos que cuentan la llegada de los españoles a América y los modos de nombrar al “otro” de acuerdo con el proceso histórico que se ha construido a partir de esta relación: *adelantados y atrasados, corregidores e incorregibles, capitanes y decapitados, chamanes y jesuitas, encomenderos y mitayos, idólatras y doctrineros, ciervos, caciques, curacas, cabildantes, tributarios, recaudadores, mestizos, mulatos, esclavos* (Lezama, 2015).

Esta forma de nombrar, así como la forma en la que entran al territorio a colonizar, dejaría hondas huellas en los cuerpos, el pensamiento y los territorios de la Madre Tierra conquistada, para nuestro caso la América profunda. Este hecho sembró unas raíces que no se han liberado (colonialismo, modernidad, capitalismo, globalización), de las cuales se desprenden dos asuntos que nos han desequilibrado fuertemente la existencia como pueblo embera: *Racismo y discriminación* y todo lo que ello trae consigo: cómo nos etiquetan, nos ponen un color de piel, nos racializan para seguir alimentando un pensamiento que segrega, divide y pone en menor o mayor valor. Formas de dominación radicales en contra de lo espiritual y lo inmaterial, violencia simbólica epistemológica y cognitiva. ¿Se puede defender el Dearâdê de esta colonización?

Como pueblo hemos cargado de generación en generación lo que Pérez (2016) llama identidades coloniales¹⁹, esto es, las formas como se reproduce y alimenta la modernidad como producto de la colonialidad (Castro, 2005; Mignolo, 2014). Una de las representaciones de estas identidades en la cultura embera va a ser, por ejemplo, el nombre, o como fuimos nombrados en la Colonia, “katíos”; en la lengua (*bedea*) y el pensamiento (*quirinsia*) no existe esta palabra, pero cuando nos dicen “usted quién es”, la repetimos. Nuestros nombres han cambiado: Pablo, Julia,

¹⁹ “Reproducción de estereotipos y prejuicios que legitiman representaciones sociales que niegan y olvidan todo aquello que una cultura ha construido en común, al compartir una misma y compleja historia local. Se emplea para reproducir desigualdad social, creando un mosaico interétnico que cruzan el conjunto de la vida social, siempre en intrincada interacción con la sociedad dominante, sea colonial o nacional, y con los procesos globales que los enmarcan” (Pérez, 2016, p. 182).

Margarita, Cristina, Jesús, María... Y esto obedece a varias razones, principalmente por los procesos de evangelización, modernidad, globalización y desterritorialización que generan racismo y discriminación. ¿Cuál es la razón o el propósito del cambio de un nombre o de un apellido?

Al indagar la historia de los nombres, para saber cómo ocurre este movimiento, encontré un documental de la historia de los apellidos judíos (“La historia de los apellidos...”, 2016) en el que se afirma que los nombres de las personas se dan de acuerdo con el alma de los hijos o por un mensaje sagrado. Esta forma de concebir el nombre tiene relación con el pueblo embera. Llama la atención el recorrido por siglos de los judíos para conservar sus nombres. Esta experiencia es útil en cuanto sirve para comprender cómo es que la diáspora hebrea recorre el mundo, primero sometida a un proceso colonial y luego, después de haber vivido ese proceso, cómo somete a otros pueblos. No es el interés de este trabajo profundizar en este asunto, pero algunos datos son útiles para espejear la situación del pueblo embera y ver cómo las historias de los pueblos se encuentran con otras.

Cuando se dio la diáspora de lucha y migraron por el mundo, los judíos emplearon la estrategia de kinnuim, “nombres que los judíos utilizaban para adaptarse a las sociedades con otras costumbres a partir del año 170 a. C.” (“La historia de los apellidos...”, 2016, 6:38), la cual les permitió resistir a los procesos de civilización y colonización. Los motivos del cambio de los nombres se daban por estas razones:

- Migración de judíos por todo el mundo (año 70 del siglo primero, a partir de la destrucción del templo de Salomón).
- Estatus de limpieza de sangre (se debía demostrar pureza o limpieza de varias generaciones de judíos o musulmanes).
- Poder acceder a un cargo oficial en España o en América.
- En el siglo XV (1492) en pleno periodo de la Inquisición, debían convertirse a la fe cristiana para ocultar su origen judío. Si no lo hacían, debían abandonar el reino de Aragón y Castilla.
- Se creó el apodo, de acuerdo al oficio que se desempeñaba.
- Comprar nombres agradables, porque los que les ponían eran despectivos (cuervo, hombre grasa, hurgador de bolsillos); quien tenía dinero podía acceder a nombres más amables (diamante, montaña de rosas, montaña de plata, etc.) (“La historia de los apellidos...”, 2016, 18:39 a 19:32).

De estos procesos de colonización poco conocemos en la historia lineal que nos han compartido, principalmente desde la institución escolar. Grosfoguel (2017) nos habla de la islamofobia, un racismo institucional y estructural que se da con el pueblo árabe musulmán mediante prácticas institucionales de dominación que pasan por registros diferenciados con métodos de despojo y violencia, por ejemplo, en el conflicto por la religión.

Aquí entonces, como emberas, hemos vivido en tolerancia y aguante espiritual en el padecimiento de “una noción cosmogónica de un solo dios”, porque es la visión con la que hemos contado, la que se nos ha transmitido, la que llegó, y así nos identificamos con judíos y árabes. De este hecho, de vivir el colonialismo y la racialización, es que estamos siendo informados y, en este sentido, la educación va a informar una manera de relación.

Los judíos han podido mantener su tradición después de muchos siglos de expropiación y marginalización. Sin embargo, de la misma manera que aprendieron de la exclusión y la colonización, en esa misma medida o con más intensidad la reproducen y barbarizan con su poder a otros pueblos, es el caso de Israel (judíos) sobre Palestina (árabes). Los judíos reclaman la recuperación de sus territorios como derecho histórico y esta ha sido la excusa para colonizar, pero ¿tiene esto que ver con la religión, con el cambio de fe, con limpiar nuevamente la sangre? ¿Se vive en carne propia la colonización y luego, en la misma forma, o peor, se aprende a colonizar?

Esta experiencia se trae como espejo para mostrar también cómo puede cambiarse el lugar de colonizador a colonizado y de colonizado a colonizador. No somos la única cultura a la que se le ha expropiado una práctica cultural, en el caso embera ha primado esta situación por procesos de evangelización, convertir a la fe cristiana y “recuperar para Cristo sus almas”. Poner la situación del pueblo embera en el espejo frente a una parte del conflicto del mundo, definitivamente va a hablar del lugar de la educación, ya que nombrar desde el odio, la violencia, el racismo y la discriminación genera desequilibrio y valores culturales y espirituales distintos.

Despectivamente, al indígena embera se le ha llamado indio, cholo, sucio o cochino y analfabeto con la excusa de tener un nombre indígena que no se sabe pronunciar. En la lengua embera (embera bedea) a la práctica de poner el nombre se le llama *embera trú*, y está cargada de significados y se nutre de la práctica ancestral del Nepoa, en la que se recuerda la conexión y relación con la Madre Tierra, por tanto, tiene una profunda interacción con lo espiritual, con la pertenencia a un colectivo, una familia y un territorio, por eso, en la búsqueda de los significados

embera trú (los nombres propios), se sugiere la relación del daubaná con los *wâdras* (madres de los espíritus).

Antiguamente, la familia nombraba al nuevo ser de acuerdo con sus características, el *embera trú* se ponía después de cierto tiempo de nacido, algunos *embera trú* son, por ejemplo, Chimbizu (colibrí), Kerapono (mujer perfumada), Domacha (ser que viene de río y fuerte como la caña flecha), Genserá (hormiga arriera). Las familias que vienen de tradiciones arraigadas en la cultura, con abuelos y abuelas que vivieron esta experiencia, ponen *embera trú* y es el nombre que se emplea constantemente, pero las nuevas generaciones no están aprendiendo estas prácticas. Nombrar tiene un sentido que te acerca a un territorio, a una forma de pensar y sentir, a una cultura; el nombre es una representación de la historia oral entre los territorios que hablan del *Dearâdê*. Aunque sí se asisten los partos, las prácticas ancestrales que cobran sentido a la hora de poner un nombre ya no son tan comunes. Menos aun si los partos ocurren por fuera del territorio, en centros de salud y hospitales, donde es necesario que se ponga un nombre inmediatamente porque se debe registrar al recién nacido ante el sistema de salud del Estado.

Sin embargo, seguimos asistiendo a la muerte simbólica de los significados del *embera trú*, llegamos a vivir a zonas urbanas, a nacer en hospitales, a que nos impongan un nombre en la registraduría, es decir, la dominación se sigue materializando. Las multinacionales, grupos armados y cultivos ilícitos nos afectan, desarmonizan y desequilibran la vida, nos desplazan de los territorios, y estas memorias ancladas a él, cuando se arrancan, se van muriendo. No nos han despojado el apellido porque se lo debemos a los territorios que todavía conservamos y se representan en los “apellidos” Domicó, Bailarín, Sinigüí, Jumí, entre otros, casi también en proceso de extinción.

También el racismo ha sido causa fundamental para dejar de nombrar en *embera trú*, primero, por procesos de inferioridad y, segundo, como respuesta a lo que llaman nuevas identidades sociales, del mismo proceso de modernización.

La forma de nombrar y cómo se instala en la cultura cobra sentido en qué aprendemos de las culturas y cómo interfieren en las relaciones, especialmente en la manera como aprendemos de las lenguas, así como del respeto por sus significados y relaciones con la Madre Tierra. En una visita a México, el guía turístico en el Centro Ceremonial Tajín en Papantla explicaba que la palabra *naco* es una palabra despectiva con varias connotaciones de inferioridad hacia lo “indio”, la palabra

viene del Tutunaku (que significa *tutu-* tres, *naku-* corazón: la cultura de los tres corazones), *naku* (con u) tiene que ver con corazón, te saludo desde mi corazón, la lógica del sentir cambia radicalmente cuando empleo “*naco*” (salvaje, indio) en el saludo en vez de *naku* (desde mi corazón).

En México, Cortés y sus acompañantes en 1519 llegan a aquella ciudad llamada Quiahuiztlán (en lengua Náhuatl significa “el lugar de la lluvia, donde abunda la lluvia”), se encuentran con un grupo étnico llamado Tutunakú (la cultura de los tres corazones). Hernán Cortés le dice a su reportero de nombre Hernán Díaz del Castillo que registre este grupo étnico y él lo registra Totonako. En México actualmente la palabra *naco* va a ser muy pronunciada, pero la gente que no investiga el origen considera, piensa que *naco* es peyorativo, despectivo, humillante, grosero y le va a decir a alguien, ¡qué *naco* eres!, ¡no seas *naco*! Ese *naco* viene de *nakú*, *nakú* es corazón, si le decimos a alguien ¡qué *naco* eres!, literalmente le estamos diciendo ¡qué corazón tienes!, ah, pero como no investigamos de dónde viene la palabra, entonces usamos la palabra de forma grosera, despectiva. (Notas personales. Centro Ceremonial Tajín, México, diciembre de 2022)

La experiencia del nombrar y ser nombrados es fundamental en el presente, puesto que los pueblos están recuperando su lugar, la conciencia de un linaje que habla en los territorios, en los cuerpos, en el pensamiento; administramos un territorio que nos dejaron padres y madres espirituales, los valores y conocimientos se reafirman desde la esencia de la naturaleza. Para los *iku*, “recordando esos valores se puede evolucionar equilibradamente”.

Esta forma de educar desde la imposición, la violencia, el despojo, el desconocimiento y, también, desde la reproducción de lo que se aprende y se enseña sin conciencia por el otro/otra, nos pone en un lugar de desequilibrio. Las percepciones del equilibrio de los pueblos ancestrales pueden ayudar a cambiar la perspectiva, para educar desde otro lugar de la historia: los *iku* nos enseñan que el equilibrio es proteger y practicar la ley de origen, para los *nasa*, es necesario preservar el equilibrio de todas las fuerzas existentes en la Tierra y el cosmos, para los *embara* *eyabida* el equilibrio es energía presente para estar bien, y en la cultura *nakú*, parte del equilibrio es saludar desde el corazón.

La educación colonial va a girar en varios sentidos, nos interesa aquí la mirada hacia la evangelización principalmente, la idea que gira en torno a la concepción de un dios, nos pone en la idea de Dussel (Dussel y Grosfoguel, 2014) de atacar desde el *Dearâdê* al eurocentrismo. Europa no puede seguir informando cómo queremos educar desde el *Dearâdê* para el pueblo *embara* *eyabida*.

2.2. Colonizar para Cristo a los indios de América. El caso de Antioquia

Mi llaga son los indios americanos. Me siento madre de todos ellos. Me duelen por olvidados, por su indignancia de todo, por su recelosa huraña, porque en sus cuevas y guaridas vegetan y mueren lejos de Dios, teniendo tan cerca a Dios.

M. Osorio (2016, p. 33)

Una de las principales formas de dominación que ha primado en nuestra sociedad en la historia de América ha sido la conquista del territorio, liderada por proyectos que se instalaron en él como la encomienda y las órdenes religiosas, las cuales trajeron abusos, violencia, esclavitud, formas de producción y cambio de relaciones en las culturas y entre ellas (Dussel y Grosfoguel, 2014), esto rompió la solidaridad entre pueblos, la relación espiritual con el territorio, la posibilidad de comprenderlo y sentirlo, la concepción del trabajo comunitario, pues aunque existan prácticas culturales colectivas, se sigue un patrón dominante de poder a partir de la posesión de la tierra y su administración, y esto se comprende como proceso histórico.

Hablamos de la colonización espiritual, *salvar las almas para Cristo* y, habría que agregar, sostenerla en el tiempo para mantener el proyecto sistema mundo capitalista desde el epistemicidio (Dussel y Grosfoguel, 2014).

“La evangelización ha sido la confirmación de la desaparición de muchas culturas”, de la fe propia (Lezama, 2015), por eso ha sido el proyecto que más inversión ha tenido y sigue teniendo en la humanidad. La catequesis no ha terminado, más bien, se ha diversificado en muchas religiones, ha sido el ejercicio de dominación más fuerte hacia el corazón, hacia el sentir, una herramienta potente para eliminar la espiritualidad, lo sagrado indígena, para descubrir los saberes presentes de las culturas que permanecen en las lenguas, los rituales, la música y las historias, en ellos hay sincretismos que siguen en la memoria colectiva y se niegan a desaparecer a pesar del peso colonial y conforman esa “humanidad que fue negada por los conquistadores” (Lezama, 2015).

La forma de nombrar la naturaleza del otro y de colonizar a los indios como propósito continúa en la historia de los pueblos ancestrales, la influencia colonial en nombre de la civilización ha hecho que se pierdan prácticas culturales, lenguas ancestrales y maneras de estar en conexión con la vida y los seres que hacen parte de ella. “En la medida en que se participa de estos referentes coloniales se desarticula la vida del cosmos, del universo, de las deidades propias, la espiritualidad,

el sentido de la vida” (Sinigüí, 2013). Hemos deshabitado los territorios espirituales, la escuela ha sido un lugar de conquista espiritual.

“Colonizar a los indios de América” fue el lema de María Laura de Jesús Montoya Upegui, conocida como Madre Laura, quien se dedicó a la educación y evangelización de comunidades indígenas en Colombia, Ecuador, Venezuela, Bolivia, Perú y el continente africano. Fue fundadora de la Congregación de las Hermanas Misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Siena, que se sumergió profundamente en las comunidades indígenas de Antioquia, principalmente en los municipios de Dabeiba y Frontino. Infieles y salvajes fueron las palabras con las que Laura Montoya se refería a los indios para evangelizarlos. Su propuesta evangelizadora se centró en “la conquista de nuevas almas para el reino de Dios” (Mesa, 1960, citado en Gaitán, 2008, p. 80):

El fin especial de la congregación es la difusión de la fe entre los infieles y los salvajes. Para llenar este fin, las hermanas penetrarán y vivirán en las regiones de infieles y de salvajes, en donde su trabajo prepare el campo al apostolado de los misioneros. La labor de las Hermanas se extenderá a todos los miembros de la familia salvaje o infiel: hombres, mujeres y niños, con lo cual podrán recibir el beneficio muchos que, por su natural temor al hombre, huyen de la benéfica acción de los misioneros (Mesa, 1960, citado en Gaitán, 2008, p. 12).

La narrativa de la sociedad de finales del siglo XIX era cristianizar a los indios, la cristianización era el elemento que debía introducirse entre ellos, se dijo (Mesa, 1986).

En Antioquia aún existen formas de dominación religiosa, tal vez más sutiles, silenciosas y armoniosas, pero continúan triunfando y teniendo un poder simbólico muy importante, puesto que se instalan en el miedo, la culpa y la desgracia del ser colonizados y sometidos. El asunto aquí no es si sigue o no la religión católica, sino reconocer que continúa presente en los territorios indígenas en la misma misión, en los cuerpos de quienes hemos hecho parte de esta historia, en las formas de dominación cultural que hemos aprendido, en los *modos de racismo* que reproducimos a causa de este movimiento, en el modo de pensar, construir y reconocer el conocimiento y el lugar que ocupa en nuestra mirada, y en el proceso de la violencia epistémica en el pueblo embera con respecto al conocimiento y la experiencia del Dearâdê.

Leía en un medio de circulación virtual que el departamento de Antioquia y el eje cafetero eran las zonas que más católicos concentran en Colombia. De acuerdo con una encuesta del DANE, en el país sigue predominando el catolicismo, pues de cada 10 encuestados, el 7,82 % se identifican con esta creencia, mientras que los restantes siguen el cristianismo protestante (Jacome, 2022).

La espiritualidad embera se ha ido transformando como producto de la colonización, al punto de borrar y olvidar prácticas de relacionamiento y protección con la madre tierra. Mi experiencia de investigación sobre los significados de vida del Dearâdê se vio truncada porque cuando preguntaba por este conocimiento no sabían darme información, no era posible profundizar en él, pero con el tiempo fui encontrando personas que hablaban y conocían historias del Dearâdê; de a poco fue llegando la historia, y fue fundamental realizar ceremonias de agradecimiento al Dearâdê.

Son los contrasentidos de la experiencia y del reconocer que hay un problema fuerte de naturalizar la colonización y de aceptar que, si la trajeron, si así les tocó a nuestros ancestros, así debe seguir siendo. Pero la memoria sigue viva, está en lo espiritual, y se trata, entonces, de poder reconocer los modos como Laura Montoya Upegui entró a colonizar a los territorios en los que estaba el pueblo embera eyabida, porque de esta colonización hay una conquista que hay que reconocer, no para satanizar, **sino para reconocer este momento histórico y sus avatares**, en este caso, del pueblo embera eyabida del departamento de Antioquia; cada pueblo va contando, de acuerdo con su mirada, sus experiencias que se encuentran y que hacen nudos, a veces incluso para justificar la violencia, en todas sus dimensiones.

Entender cómo se vivió esta educación en Antioquia y de qué otras formas se presenta la educación colonizadora como imposición colonial nos ayuda a comprender los desequilibrios y las interferencias en el *Dearâdê*.

2.3. Mirar al otro desde la carencia, la indigencia de todo

“El hombre ha sido cruel con el indio; la mujer con la pedagogía del corazón, logrará de ellos, mucho más” (Mesa, 1986, p. 64).

Esta cita alude a lo que Carlos E. Restrepo le dijo a Laura Montoya con respecto a la misión con los indígenas, “el 07 de junio de 1912, Pío X firmaba la Encíclica *Lacrimabili statu*, en la cual exhortaba muy vivamente a los prelados de América a remediar la miserable condición de los indios” (Mesa, 1986). Las misiones en el occidente antioqueño, especialmente en Frontino,

llegaron a finales de ese año 1912, y el cura le propuso a la hermana Laura que mejor creara un colegio y no perdiera el tiempo con los animales, como les llamaba a los indígenas.

Era mirar al otro desde la carencia, la indigencia de todo, incluso de dios: como no tienen religión, no tienen dios, si no tienen dios no tienen alma, si no tienen alma, son animales, no tienen poder, entonces encomendemos, jerarquicemos, capitalicemos, racialicemos, y así sucesivamente. ¿Qué significó para los embera ser colonizados por una mujer?

A pesar de que la época de la Colonia había quedado atrás, la colonización continuó en el siglo XX. En la Ley 89 de 1890 la educación debía estar administrada por la Iglesia y estaba a cargo de las misiones, decía la ley que “incipientes sociedades deben ser gobernadas” (Osorio, 2016).

Una mujer extraña a la cultura llegaba por sus “propios medios”²⁰ y proponía un método de enseñanza, una pedagogía del amor, “para lanzarse a esa empresa de convertir los indios” (Mesa, 1986), estamos hablando del año 1900, llega a Frontino en 1912 y muere en 1949, más de 50 años de colonización evangelizadora y, aunque no del mismo modo, las misioneras de su organización continúan la evangelización. Una mujer llega al territorio y se adentra en la selva profunda a educar con el amor a la religión, maternalmente, y esto se hace posible porque es un encuentro que también rompe con la violencia, aunque sí la hubo, no con las armas y la sangre, sino una violencia estructural, desde el corazón y el pensamiento, conquistó desde la pedagogía del amor en la religión católica y colonizó a los salvajes.

Este modelo de educación colonial y este tipo de doctrina capitalizan el conocimiento embera y tienen un matiz particular, pues era una mujer la que llegaba, en todas las culturas las mujeres hemos desempeñado papeles muy importantes, ser madres, creadoras y cuidadoras. En las biografías dice que no fue fácil que una mujer haya gestionado este proceso, sin duda en esa época tan patriarcal era toda una afrenta y una revelación, porque ella también vivió la conquista y la colonización.

¿Cómo se desarrolló la pedagogía del amor? En la Tabla 1 se describen los principios y componentes de formación de la pedagogía del amor propuesta por Laura Montoya Upegui (Osorio, 2016).

²⁰ Cosa que no fue así, imágenes de cómo los “indios” la cargan por el bosque y los montes, como si fueran animales de carga nos dan otra idea.

Tabla 1. Principios y componentes de la pedagogía del amor

Principios del modelo	a) <i>Formación de residencias misionales y centros de ambulación.</i> Casas que se instalan en los territorios más apartados que se visitaban, ayudaba a sostener la catequesis porque garantizaba la presencia de quienes llegaban por días, incluso se dice que se apartaban de las familias para siempre.
	b) <i>Cristianismo como base suprema del amor y la civilización.</i> Se instala la religión monoteísta, exterminando el saber cultural y generando dominación simbólica en la fe cristiana. Se da el mensaje y enseñanza en Cristo.
	c) <i>Ningún tipo de imposición.</i> Formación sin distinción de clase, no se dominaba con arma, sino con doctrina.
	d) <i>Principio de igualdad entre misiones y los indígenas.</i> Respeto mutuo en el proceso de formación, reconocimiento de derechos y deberes, “colocarnos al nivel del indígena”, eso sí, sin pasar por encima de la doctrina.
	e) <i>Principio de humanidad con el ser indígena.</i> En este principio se reconoce la condición humana, se expresa que los indígenas tienen alma y sentimientos.
	f) <i>Formación educativa en sintonía con el medio, la lengua, las costumbres y las tradiciones de las comunidades.</i> Partir del conocimiento del contexto y particularidades del sujeto de formación. Valoración del contexto educativo (relaciones entre la población), aprender la lengua fue una premisa. Se predica un conocimiento y pensamiento arraigado en la cultura occidental.
	g) <i>Educación sin procesos formales como matrícula, jornada escolar o espacio físico.</i> En este principio se aplica la informalidad escolar, la comunidad debía estar presta a recibir la doctrina cristiana, desde los medios que tuviera y con el tiempo que la comunidad decidiera.
Componentes del modelo educativo	a) <i>Intención.</i> Formación del carácter y personalidad del indígena, sujeto pasivo, carente de conducta civilizada.
	b) <i>Metas.</i> Se fundamenta en principios humanísticos y religiosos para la enseñanza del evangelio con sus dogmas. Cristianismo con justicia.
	c) <i>Concepto de desarrollo.</i> Se identifican facultades humanas a través de la disciplina y la imitación del buen ejemplo religioso.
	d) <i>Contenido curricular.</i> Se centra principalmente en disciplinas y autores clásicos del pensamiento occidental; religión, lengua castellana, lectura y escritura, aritmética, historia sagrada como componente transversal al currículo.
	e) <i>Relación maestra-alumno.</i> Se da mediante relación vertical, cada sujeto ocupa el lugar que le corresponde, cada misionera debe encargarse de brindar desde la pedagogía del amor, adentrarse al conocimiento y pensamiento del complejo universo del embera.

Fuente Osorio, 2016.

La misionera Laura Montoya Upegui logró el propósito de su evangelización, imponer la doctrina cristiana e **intervenir violentamente en el universo simbólico** de la cultura embera.

Incluso

en algunos relatos de la historia de origen se percibe la intromisión de la fe cristiana, por ejemplo, en la historia de Baracoco (lechuza, o pájaro Luna), donde el jaibaná castiga a la mujer y la convierte en pájaro que va a observar la luna y recordar el castigo por infidelidad, contrario al hombre que es ascendido al cielo.

Ellas [misioneras de la Madre Laura] utilizaron una estrategia que era colonizadora mediante el evangelio, el catolicismo, la Biblia y otros temas [...] en ese tiempo la colonización cambió conocimientos propios, transformó saberes, entre los indígenas. Ellas utilizaron para trabajar en las comunidades indígenas, otros idiomas como el castellano, [que emberas] aprendieran las matemáticas, aprendieran conocimientos del mundo occidental, ellas vieron que los indígenas necesitaban aprender la lengua castellana porque a nivel municipal o a nivel de comunidades, ya el mestizaje se estaba viendo, entonces vieron que la lengua castellana era muy importante para poder comunicarse entre los mestizos y los indígenas; en las matemáticas, ellas utilizaron ese conocimiento para enseñar a las comunidades porque vieron que a los indígenas los engañaban haciendo cuentas y les robaban el territorio, les hacían cambios. Para que no se dejaran engañar en esos negocios, entonces los conocimientos que las hermanas de la Madre Laura formaron en las comunidades, eso dio a que, en la actualidad, pues haya líderes despiertos, líderes muy reconocidos, líderes formados. E, Álvarez. (Conversación personal. 29 de marzo de 2023).

Esta reflexión de los desequilibrios de la educación colonial y de asumir que el territorio lo evangelizó en Frontino una mujer, lleva a pensar en la representación de lo que significa una mujer en la cultura, principalmente son madres, dadora de vida espiritual, amorosa, tranquila, la Madre Laura impone una doctrina que sigue recorriendo el territorio, se asume como un avance a las políticas de desarrollo de seres humanos que eran concebidos como animales solo por el hecho de no enmarcar en un orden establecido.

En resumen, la educación colonial tiene estas características: se plantea como doctrina cristiana, se implementa como educación religiosa, clasifica entre criollos, indios y esclavos, es administrada y desarrollada por las misiones, en ella se origina la escuela, lugar en el que se aprenden conocimientos de la cultura y el pensamiento occidentales, entonces los contenidos giran en torno a esta idea, se impone una identidad negativa racial, étnica y religiosa, y se aprende a ser dominado y a dominar (Dussel y Grosfoguel, 2014).

2.4. La educación indígena en Colombia en un largo eclipse

Los primeros americanos han logrado mostrar no que desean convertirse en indígenas nuevos, sino más bien que buscan una nueva manera de ser indígenas antiguos.

Rostkowski (2013, p. 169)

La educación indígena en Colombia, como parte de la colonia, viene a romper y deconstruir un lugar hegemónico de conocimiento *desde lo indio, lo salvaje, lo diferente*; esta educación se plantea como un caminar por la historia de los ancestros desde el pensamiento origen y la reexistencia de las identidades negadas con conciencia del lugar que se ocupa en la historia, se cuestiona ese lugar y se rompen ataduras que los pueblos llevan como marcas. Así, a partir de la constitución de organizaciones indígenas, se va entonces a reivindicar un sistema de resistencia frente a la dominación colonial que evite el exterminio cultural y, en ese sentido, todo lo que teje la identidad, principalmente desde el territorio ocupado y con las lenguas ancestrales. En el caso de Antioquia, se plantea desde la estrategia “Recorrer el camino de los ancestros” (OIA, 2006), en el Cauca, para el Consejo Regional Indígena del Cauca es “La base de la lucha” (CRIC, 2009), en Caldas, Consejo Regional Indígena de Caldas (CRIDEC), “Adelante es atrás” (2017). Este recorrido ha sido nombrado *Sistema Educativo Indígena Propio* (SEIP). La educación indígena se construye a partir del desequilibrio con el descubrimiento de América en 1492, para comprender sus sentidos se entreteje con base en tres criterios: a) resistencia al proyecto colonial con la educación escolar-escuela (con sus manifestaciones y acciones); b) un marco legal que protege, amalgama y legitima a una población en particular, la indígena, a partir de su lucha y reconocimiento de derechos con la voz de los pueblos, y c) educación autónoma, milenaria y ancestral, que se nombra como educación *propia*, educación comunitaria, *intercultural*, educación en el *Dearâdê*, por ejemplo, un tipo de educación que está por fuera de la institución escolar. “La educación es un proceso de apropiación. Buscamos apropiar y reapropiar espacios para construir la cultura. La escuela es, muy claramente, uno de estos espacios” (CRIC, 2009, p. 24).

En muchos casos los pueblos indígenas nombran en sus lenguas maternas y experiencias el sentido y el pensamiento de este proceso educativo que se da desde adentro, con el corazón y el pensamiento. Este ejercicio se asemeja a lo que Rostkowski (2013) llama ‘juego de espejos’, movilizarse sobre ideas concebidas (de lo indígena), servirse de arquetipos establecidos (cuida y protege la Madre Tierra) y la idea de renacer, de conciencia aborigen e identidad autóctona.

Pensemos en una espiral, un entramado de pensamientos, experiencia, voces, colores y caminos que alimentan una cultura ancestral, con nudos, tensiones y tramas que, en todo caso, configuran comprensiones y sentidos que nos enseña la Madre Tierra en la cultura.

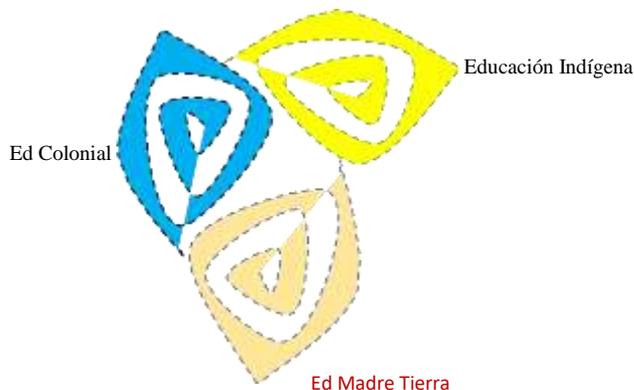


Figura 3. Espiral de educación colonial, indígena y de la Madre Tierra.

Fuente: Elaboración propia.

La colonia es la huella que ha quedado y que toma un rumbo distinto en las culturas que la han padecido, pero hay un despertar, un silencio prolongado, un tiempo de escucha y esperanza; estas huellas siguen pegadas, son la sombra que acompaña, como un alma que busca permanentemente ser anidada, y aunque moribunda e insostenible, debe dársele un lugar como a todo lo existente, y es el que sigue ocupando, mientras los pueblos caminan por el sueño de una educación que reconozca las raíces ancestrales, la identidad, la divergencia y las formas de ver el mundo. Esto nos ayuda a comprender y generar sentidos de justicia que nos lleven a la reconciliación, más que al resentimiento y al distanciamiento.

La Tabla 2 expone algunas características de estos tres procesos, a manera de contextualización y con la idea de seguir pensando y construyendo. Este ejemplo se realiza a partir de lecturas de los textos de Rojas y Castillo (2005), Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC (2009), Organización Indígena de Antioquia OIA (2015), Trejos et al. (2017), Henao y Sinigüí (2009), Illich (1977), Stavenhagen (2013), Rostkowski (2013), Cáisamo (2012), Green (2011).

Tabla 2. Características de la educación indígena

Educación indígena en lo colonial	Educación indígena en lo normativo	Educación desde lo propio
Ubica el lugar hegemónico en el que se aprende. Misiones: internados, centros de ambulancia o residencias, como lo nombraba la Madre Laura	Reconocimiento de los derechos como pueblos indígenas	Es espejo para mirar lo colonial que nos habita.

Doctrina religiosa que impone un dios, una creencia y unas prácticas (la misa, el credo, entre otras) en algunos pueblos, por ejemplo, se hace la misa para graduar a los estudiantes. Negociación cultural del conocimiento.	Se fundamentó a partir de movilizaciones con luchas sociales populares campesinas e indígenas. Lo normativo es ancla para la resistencia y la lucha por el territorio.	Se ocupa de lo humano, lo espiritual con la naturaleza, otras formas no radicales, no consumistas, no disciplinares
Sigue ubicada en el proceso de alimentar el capitalismo y la modernización (el lema todavía en algunos espacios es “estudiar para superar la pobreza o ser alguien en la vida”). Esta educación aún se asienta en el discurso de producir ciudadanos sometidos al sistema dominante.	Constitución de plataforma política regional indígena. Surgen modos de organización que validan la participación de los pueblos por una autonomía económica, política y social.	La espiritualidad es la forma más elevada de la conciencia política
Se da un proceso fuerte de aculturación para ser ciudadano y presencia de indígenas en las ciudades.	Proceso de validación de las luchas.	La madre tierra orienta el camino para el equilibrio, bia baita- vivir bien
Traduce los currículos y se contraponen los saberes y las prácticas culturales.	Reivindicación de mundos distintos. Se da por medio de acciones colectivas, movilizaciones, mingas, espacios de consulta y concertación.	Relaciona las sabidurías con lo espiritual presente en las prácticas ancestrales.
Sigue dirigida y delimitada por el Ministerio de Educación Nacional.	Confrontación de saberes que ha permitido cuestionar la educación centrada en lo europeo.	Comprensión del mundo, universo, territorio, desde la ley de origen.
La educación indígena se convierte en el eje que posiciona a las organizaciones ante el Estado colombiano.	Creación de política pública para la protección y sostenimiento del proyecto político-cultural.	Deseo de pertenecer a un pasado común. Afirmación y proclamación de la identidad cultural.
Borra la realidad indígena de la historia, “pensemos en los libros que se leen”.	Reafirma procesos identitarios desde procesos contextualizados.	Secularización de la enseñanza y el aprendizaje.
El exterminio cultural se da a partir del abandono estatal y de enfermedades como el hambre, alcoholismo, epidemias.	Proceso de reconocimiento jurídico, en especial la autonomía sobre el territorio.	Se es embera, guna dule, sioux, apache, nasa, antes de ser indígena.

Lo indígena se va a compartir como movimiento nacional, pero antes está lo que se concibe como auto redescubrimiento de las raíces.	El marco jurídico se sitúa bajo el control estatal, local, regional, nacional e internacional.	Voluntad de identificación étnica: Uso de vestuario, hablar la lengua propia, fortalecimiento de prácticas ancestrales.
Certifica y titula conocimientos progresivamente.	Proyecto político como salvaguarda- Plan de vida	Visión de coherencia y pertinencia con la tierra, espiritual, cultural, política y social.
Es la ruta más aceptada hacia la obtención de mayor poder, legitimidad y producción de enseñanza.	Alianza política y espiritual con otros pueblos para la defensa del territorio y el exterminio de los pueblos. Con importantes medidas legislativas: Argentina, Ecuador, México, Brasil, Nicaragua, Colombia, Chile, entre otros.	Profundiza en la tradición oral porque guarda la memoria cultural de un pueblo. No hay un único lugar en el que se aprende, el territorio es un bien común, nos pertenece a toda la humanidad, se aprende de las relaciones

Elaboración propia. Fuentes Rojas y Castillo (2005), Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC (2009), Organización Indígena de Antioquia OIA (2015), Trejos et al. (2017), Henao y Sinigüí (2009), Illich (1977), Stavenhagen (2013), Rostkowski (2013), Cáisamo (2012), Green (2011).

Este modo de comprender la educación indígena nos lleva a pensar en lo siguiente:

- La educación indígena trae huellas coloniales, surge también de la colonia, entonces en nombre de ella se reproduce el sistema colonial, capitalista y moderno. Como dice Walsh (2014), no todo modelo educativo indígena implosiona epistémicamente en el conocimiento hegemónico y dominante.
- En la comprensión de la educación indígena el interés es también permitirse no negar la modernidad y la colonialidad, porque esto lleva a preguntas de cómo descolonizarla, crítica y creativamente desde las culturas, también porque esto permite dar fuerza y sentido a lo colectivo y comunitario, al Dearâdê.
- Estos tres modos de comprender la educación indígena alientan la reflexión por la acción transformadora en los campos del poder, el saber y el ser en la vida del pueblo embera eyabida.
- A manera de ejemplo, el Dearâdê permite espejear la historia, en el caso embera eyabida se convierte en espejo para decir: esto es lo que hay, esto es lo que tengo, esto es lo que

soy y con esto es con lo que voy a transformar y a contribuir al equilibrio y el respeto de la Madre Tierra.

- Para poder reparar las heridas de la historia colonial, primero se deben reconocer los conocimientos de la sabiduría de los pueblos que aporten al país diverso que hoy se debate en la paz. Cáisamo (2012) propone hacerlo desde las sabidurías de los ancestros y Green (2017), desde el vientre como camino de sabiduría y de medicina.

2.5. Educación desde la Madre Tierra

*Ya ves, estoy vivo
Ya ves, estoy de acuerdo con la tierra
Ya ves, estoy de acuerdo con los dioses
Ya ves, estoy de acuerdo con todo lo que es hermoso
Ya ves, estoy de acuerdo contigo
Ya ves, estoy vivo, estoy vivo.*
Scott Momaday (citado en Leander, 2013, p. 182)

La educación desde la Madre Tierra va a cobrar sentido en lo colectivo, lo cosmogónico y en la historia oral de los pueblos ¿Quién o quiénes hablan de la Madre Tierra?

Guzmán Cáisamo dice que quienes habitamos este territorio (*drua*) debemos administrar según el origen; los ancestros nos dejaron sus enseñanzas, la palabra y el aconsejar (Comunicación personal, 2020). Para ser guardianes de la Madre Tierra, para protegerla y cuidarla desde la palabra y el aconsejar, se debe educar a la humanidad fortaleciendo los valores culturales, las creencias y costumbres, convirtiendo este accionar en ley y derecho propio.

La educación de la Madre Tierra también se va a nombrar como *educación propia*, *educación comunitaria*, *educación intercultural*, aunque aquí cabe aclarar que esta educación se da al margen de la escolaridad, porque entonces cobraría otro sentido. Pensemos en esta pregunta: ¿para qué le sirve el Dearâdê al capitalismo, a la modernidad, al consumismo? La educación de la Madre Tierra se da en la vida misma a partir de unos acuerdos establecidos ancestralmente que se recuerdan en la memoria activa de los pueblos. De ahí la importancia de hablar, escribir, compartir la historia del Dearâdê y las relaciones con la Madre Tierra.

La educación comunitaria es la modalidad de aprender y enseñar desde tiempos ancestrales. A partir de ella se generan y recrean saberes y prácticas que corresponden a la sabiduría de un vivir en armonía con la naturaleza que algunos llaman equilibrio y otros, saberes de adentro, para distinguirlos de aquellos que vienen de afuera (Rengifo, 2020). Los espacios de educación se dan en el territorio, la chacra, el bosque, la selva, el agua, el río, la montaña, en común unión con lo elemental, la luna, el sol, el arcoíris, el fuego, etc. Los saberes dependen de la experiencia antigua de cómo se ha sembrado el maíz, plátano, tabaco, cómo se cocina chocula se tejen canastos, se siguen las huellas en el territorio.

Los caminos que conducen al saber son variados como sus significados, los sueños, ingesta de plantas, rituales, consejos, prácticas agrícolas, etc. Ninguna subordina a las otras, se viven como caminos concurrentes entre sí, que guían hacia *shunku runa* (en quechua), significa un humano de corazón (Rengifo, 2020, p. 265).

Los pueblos indígenas van a dar sentido profundo a este modo de educar mediante el diálogo, la reflexión, la escucha y el sentir. Los *u`wa*, *empera*, *guna dule*, *nasa*, *koreguaje*, entre otros, hablan en sus historias de origen de la tierra como madre, ella enseña, aconseja y tiene en sus territorios sabidurías que nos ponen en conexión y nos permiten aprender el equilibrio, ella misma se refresca cuando las culturas que fecundó no la atienden, no le prestan atención.

Abadio Green dice que venimos de un mismo vientre, donde no se distingue género, raza, religión, ella sigue estando presente incluso para quien la colonizó, el asunto es volver y recordar el vientre del que salimos, cada humano cuenta con una historia, cada pueblo cuenta con unos mandatos, ¿es posible recordarlos? (Comunicación personal, 2020). La profundización y las prácticas de las ceremonias sagradas, nos recomienda Green, deben ser caminos para recordar a la madre, “todos y todas tienen derecho y oportunidad de saberlo y practicarlo, porque nos pertenece, somos hermanos y hermanas, tenemos la misma madre, la Madre Tierra” (2011, p. 21).

En el caso *empera*, la educación de la Madre Tierra se fundamenta desde el *sobia* (corazón bueno), el *bia baita* (vivir bien), desde la confianza, el respeto y el equilibrio, el *daubaná* se convierte en el ser que comparte estos conocimientos para sanar, aliviar y curar, pero debe haber corresponsabilidad y honestidad en el diálogo con los territorios y con sus *Wâdras* (madres).

Para el pueblo *u`wa* la tierra es un ser vivo y es madre, eso determina las relaciones con el territorio, prácticas agrícolas, caza, pesca, juegos y cantos. “Bajo este concepto algo claro para nosotros cuando trabajamos, cuando celebramos los ayunos, cantos y bailes tradicionales, es que

estamos cuidando este mundo, de la tierra, nuestra Madre” (Motta y Comunidad U’wa, 2000, p. 220).

Según Rengifo (2020), el que aprende es porque quiere, está disponible para aprender. El que aprende no cuestiona el saber, porque la naturaleza no oculta nada, el que aprende agradece por el saber y acompaña para que otros se interesen, así se crea comunidad, se requiere volver al respeto entre humanos, con la naturaleza y con lo sagrado (p. 267).

En este sentido se comprende el relato del taita Luis Enrique Katza Cachiguango, sobre la sabiduría del pueblo Kitu Kara:

Según cuentan los Amawtas [hombres y mujeres de sabiduría], en un tiempo que está más allá del tiempo, de la palabra y la memoria, en Ñawpa Pacha²¹ todos los seres que habitamos este infinito cosmos estábamos hermanados en el espíritu de la palabra, por eso los seres humanos, las plantas, los animales y los minerales hablábamos el mismo idioma, conversábamos entre nosotros y sabíamos todo lo que nos ocurría a todos. En cierta ocasión, la Pacha Mamá llamó a un gran consejo a todas sus hijas y a todos sus hijos, al que acudieron presurosos dirigidos por sus respectivos jefes. Pacha Mama al ver que todas y todos habían acudido a su llamado, habló desde su eterna sabiduría y así les dijo: —Todas y todos ustedes son mis hijas y mis hijos, les amo profundamente y sin preferencia alguna, y como muestra de mi amor les he otorgado el sagrado milagro de la vida, pero tejer la vida requiere de profundo coraje y fuerza, por eso quisiera que me digan, ¿en dónde está la raíz del coraje y la fuerza para tejer la vida? Entonces comenzó el gran bullicio en el consejo, los seres humanos, los animales, las plantas y los minerales se reunieron para conversar y poder dar respuesta a la interrogante que les había planteado la dadora de la vida, ¿en dónde está la raíz del coraje y la fuerza para tejer la vida? Los humanos discutieron mucho, pero les era muy difícil el poder llegar a acuerdos, los hombres dijeron que la raíz del coraje y la fuerza estaba en la cabeza, en su razón, que era solo eso lo que les permitía comprender el mundo y la vida. Las mujeres y los niños en cambio dijeron que no, que la raíz estaba en el corazón y que era desde el poder del amor que se podía tejer la vida, ya que el amor es la fuerza más poderosa del infinito cosmos. Los hombres se burlaron de las mujeres y los niños y les dijeron que estaban locos y que por eso eran tan débiles; a la final, los hombres impusieron su parecer, entonces su gran jefe dijo: —Nosotros en total y democrático acuerdo hemos concluido que la raíz de nuestro coraje y de nuestra fuerza para tejer la vida está en la cabeza, en la razón, pues somos seres inteligentes, y es esa inteligencia y el poder de la razón la que nos permite evolucionar, desarrollarnos, progresar y poder ser exitosos. Los animales, las plantas y los minerales también se juntaron para palabrear, pero entre ellos nadie buscó imponer su voluntad y su punto de vista al otro, se escucharon con respeto y pudieron llegar a acuerdos más fácilmente. La Pacha Mama pidió que hablaran los animales; entonces el cóndor como su representante tomó la palabra y dijo: —Nosotros hemos acordado que la raíz de nuestro coraje y de nuestra fuerza está en el corazón, que es eso lo que hace posible que nos sintamos hermanados

²¹ En la sabiduría andina, Ñawpa Pacha es el tiempo-espacio donde el pasado se une con el futuro y fundamenta la espiral del tiempo: del tiempo cíclico y del Pachakutik, ese tiempo de recreación cósmica que ocurre cada 500 años y que ha hecho posible que se revitalice la sabiduría de los Andes.

en el milagro de la vida, y que sepamos que todos somos necesarios en el orden cósmico y espiritual de la existencia. Luego pidió escuchar la palabra de los minerales, entonces su representante el cristal de cuarzo habló con la profundidad de su voz telúrica: —Nosotros no tenemos duda alguna en afirmar que la raíz de la fuerza y el coraje para tejer la vida habita en nuestro corazón, eso es lo que nos permite sentir lo que los demás sienten, compartir sus dolores y alegrías, como también sus sueños, por eso lloramos si alguien llora, reímos si alguien tiene razones para la alegría, solo desde el corazón podemos ser lo que todos somos, tener un poco de todos, saber que habitamos en los otros y que los otros habitan en nosotros. Finalmente se escuchó la palabra del tabaquito sagrado, en representación de las plantas que así habló: —Quizás nadie como nosotras sabe de lo vital que resulta tener raíces, pues en ellas está lo que nos sostiene para poder llegar a ser lo que somos y lo que queremos seguir siendo, por ello, nosotras no tenemos duda alguna de que la raíz de nuestra fuerza y de nuestro coraje, está en el corazón, por eso amamos y porque amamos podemos darnos sin miedo a los otros, y gustosos estamos dispuestos a ofrecer nuestra propia vida, para que todos podamos ser felices, es el poder del corazón lo que hace que podamos soportar los vendavales y las tempestades, que podamos perdurar a lo largo de los siglos, que ofrezcamos abrigo y cobijo bajo nuestras ramas, y que siempre podamos continuar creciendo hacia la luz. Entonces la Pacha Mama después de un largo silencio hizo escuchar su sabia palabra: —Hijas e hijos míos, como hemos podido mirar y escuchar, todos a excepción de los humanos han coincidido que la raíz del coraje y de la fuerza para tejer la vida está en sus corazones; y así mismo es, pues es en el corazón y en el poder del amor, en donde está la mayor fuerza que mueve el orden cósmico de la vida. Me llena de profunda tristeza mirar como sus hermanos humanos se han equivocado y por eso han equivocado su camino y su caminar, esto hará que cada vez más se alejen del espíritu de la vida, hasta que les sea imposible conversar con nosotros y aprender lo que podemos enseñarles; en nombre de la razón a la que han convertido en su nueva diosa, se alejarán de la naturaleza hasta endurecer su corazón, su arrogancia les llevará a creer que tienen el derecho para dominar la vida, terminarán haciendo de todo lo viviente mercancía, olvidarán que ellos pertenecen a la tierra, pues creerán que la tierra les pertenece a ellos, y así en nombre de la razón y del progreso, terminarán hiriéndome de muerte, sin comprender que así solo se están hiriendo de muerte a sí mismos. Así que para ustedes: plantas, animales y minerales —dijo la Pacha Mama— les tengo un mandato cósmico: si queremos preservar la vida, ustedes tienen la responsabilidad de apoyar a sus hermanas y hermanos humanos, para que redescubran que es en su propio corazón en donde está la raíz del coraje y de la fuerza para poder tejer la vida, y que es el poder del amor su mayor y verdadero poder, pues es solo eso lo que permitirá, que el ser humano pueda volver a hacer, un pacto de ternura con la vida. Y cumpliendo fielmente el mandato cósmico de la Pacha Mama, plantas, animales y minerales, se encuentran en esa tarea hasta ahora, pero el ser humano enceguecido por su razón, sigue sin escucharlos, sin querer aprender de la sabiduría del corazón (Guerrero, 2009, citado en Guerrero, 2018, p. 173).

La educación de la Madre Tierra se encuentra en el devenir de la historia y en los cuerpos de colectividades humanas. Para que estas condiciones de vida propias se nombren y se pongan como mandatos, es necesario recurrir a una figura muy importante para los pueblos indígenas en Colombia que se nombra plan de vida, con el fin de dar fuerza al proyecto político que enfrente su exterminio.



*Es la vida donde aprendes
Estando presente siempre aprendes
Es la vida donde sanas
Ausente enfermas, presente sanas
Menos huir, callar, controlar, juzgar
Solo cuidar
Abrir y cerrar
Más fluir
Más confiar
Es la vida donde aprendes
Estando presente
Siempre sanas
Siempre aprendes
Sánchez (2020, p 125)*

Capítulo 3. Sanación

Beita quiere decir sanar, aliviar, mejorar, recuperar la energía cuando está enferma, se tiene dolor, se tiene fiebre, se siente triste, sin ánimo. En la Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra, LPMT, a esto se le ha nombrado sanar; en este apartado, *beita* es aliviar, sanar los desequilibrios, las emociones producidas por la colonización. Mignolo (2014) dice liberación humana como interés histórico de la sociedad. Smith (2016) lo llama justicia epistémica, y Benigno Sinigüí dice *Beita acucubaita bia baita*, aliviar, mejorar, recuperar para vivir bien.

Beita acucubaita bia baita quiere decir que hay que aliviarse, sanarse, mejorarse para estar mejor, con ánimo, para vivir bien la historia. Por eso la pertinencia de hablar de la sanación que, en todo sentido, tiene que ver con estar bien para vivir bien.

Para tejer esta ruta ha sido necesario comprender lo que corresponde a la *sanación*.

Los pueblos indígenas queremos contar nuestras propias historias, escribir nuestras propias versiones, a nuestra manera, para nuestros propios fines. No se trata simplemente de recuentos orales o de una genealogía del proceso de nombrar nuestros territorios y los eventos que desataron violencia a propósito de estos mismos, sino que responde más bien a una poderosa necesidad de dar testimonio y de restaurar el espíritu, para resucitar un mundo fragmentado y moribundo (Smith, 2016, p. 55).

Hemos sido excluidos de la escritura de la historia, otros la han contado por nosotros. En estos tiempos hemos intentado de una u otra forma enajenarnos del dolor, el miedo, la historia vivida, el pasado colonial con su despojo y sufrimiento, enfermedades y muerte. Nuestros ancestros están llegando nuevamente a nosotros, los soñamos, los alimentamos y queremos que se resistan a morir, a ser olvidados; el territorio, las lenguas y el pensamiento se resisten a ser acabados, por eso hay que seguir intentando, construyendo y reinventando la vida y la cultura para transformar la historia en justicia.

El sistema escolar está directamente implicado en el proceso de contar la historia, una historia; las escuelas han redefinido el mundo y la posición de los pueblos indígenas en el currículo, pero también se han convertido en un lugar esperanzador. ¿Es posible construir allí un lugar que pueda contar y construir otras historias?

Transformar nuestras perspectivas colonizadas de nuestra propia historia (como fue escrita por occidente), sin embargo, requiere que revisemos cada detalle de nuestra historia bajo los ojos occidentales. Este proceso a su vez requiere una teoría o enfoque que nos ayude a comprender y luego a actuar sobre la historia (Smith, 2016, p. 63).

De este modo, como dice Smith (2016), la historia está escrita también desde los ojos occidentales y requiere un enfoque que nos ayude a comprender para luego actuar sobre ella, la cuestión en el Dearâdê está en cómo tejer la ruta investigativa, por eso, y pensando en el enfoque, traigo las palabras de Zemelman (2005):

Pensamiento epistémico [...] permitir que el pensamiento se pueda colocar ante las circunstancias [...] porque cuando se dice “colocarse ante las circunstancias”, frente a las realidades políticas, económicas, culturales, significa que estamos construyendo una relación de conocimiento sin que ésta quede encerrada en un conjunto de atributos; porque eso sería ya una afirmación teórica (p. 66).

Aun así, esta forma de pensamiento epistémico es difícil porque la tendencia es ponerles siempre nombre a las cosas. Hay que vencer esta tentación y centrar más bien la tarea en preguntarse: ¿cuántos nombres puede tener? En mi comprensión, el pensamiento epistémico es hacer preguntas a las formas de hacer y ser comunitario, en este sentido, poner el Dearâdê en reflexión en “pertinencia histórica de conocimiento” (Zemelman, 2005).²²

Propongo entonces, en este apartado, un camino que se construye desde el enfoque de los significados de vida del Dearâdê desde la pregunta ¿qué significa el Dearâdê para el pueblo embera

²² Esta se refiere a la capacidad del conocimiento para dar cuenta de la especificidad de los fenómenos, que es lo que resulta de entender estos como ubicados en contextos complejos de relaciones múltiples y en distintos tiempos.

eyabida? Esta pregunta se anida en la lengua propia, embera bedea, maestros, líderes, sabios, sabias nos preguntamos qué significa.

Habítamos un momento histórico marcado por la pluralidad de voces, los significados refutados, las controversias paradigmáticas y las nuevas formas textuales. Es esta una era de emancipación, de libertar(nos) desde los confines de un único régimen de verdad, de no ver más el mundo de un solo color. El Dearâdê tiene múltiples colores, y aquí aportamos este para leerlo en la pluralidad de lo que somos.

3.1. Investigar desde las raíces. Aportes para el tejido metodológico

El arte educativo debe imitar la naturaleza, siendo Caragabí, Tutruica, Aqoré y Nana la misma naturaleza, y de donde nosotros somos parte.

Mecha (2016, p. 113)

Para encontrar los significados del Dearâdê me he apoyado en académicas y académicos indígenas emberas que han recorrido en sus procesos de investigación rutas metodológicas desde la cultura para ir aportando a lo que Abadio Green llama *investigar desde las raíces*. Investigar desde las raíces se convierte en el método de esta investigación, amparado desde el paradigma indígena²³, es ir a lo profundo de la lengua materna, del pensamiento, de las prácticas culturales y de la oralidad. Por eso

[...] el énfasis se hace desde la cultura milenaria del pueblo Gunadule, desde la sabiduría que todavía está en la memoria de las autoridades tradicionales, de las ancianas y los ancianos de las comunidades, tanto en Colombia como en Panamá. Todos los pueblos y comunidades del mundo han recreado su pensamiento y su cultura a lo largo de los años, de muy diversas maneras (Green, 2011, p. 51).

Investigar desde las raíces reflexiona sobre el pasado relacionado con la vida cotidiana y contemporánea, valora saberes orales que están presentes en el territorio, en los tejidos, en el Dearâdê. Este enfoque se convierte en un imperativo de resistencia en esta investigación, porque se pregunta por los modos como se investiga desde la cultura, y esta va transformando ideas, sentimientos y sueños que fortalecen la identidad como embera eyabida.

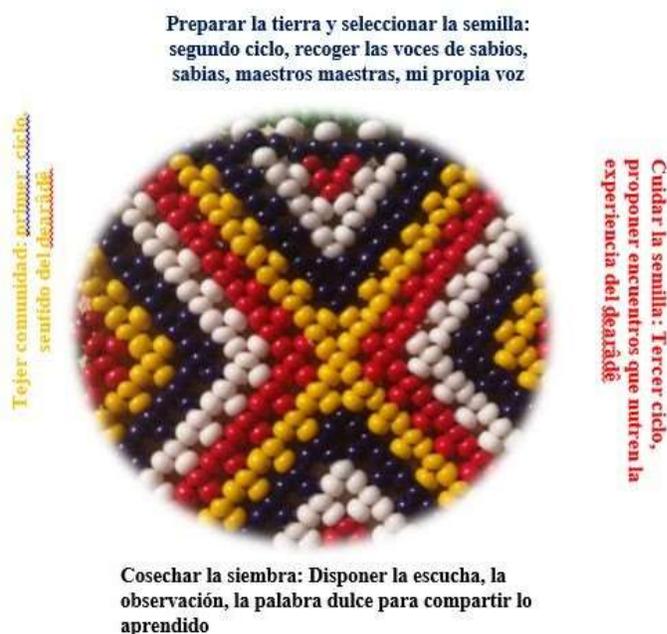
²³ Su epistemología reside en el conocimiento indígena; su metodología es participativa, liberadora y transformadora; y la axiología plantea la responsabilidad relacional, las cuatro Rs: rendición de cuentas, representación respetuosa, reciprocidad y reglamentos y derechos (Iño-Daza, 2017, p. 112).

Green (2011) nos propone investigar e ir a la raíz, al origen ancestral, en este caso ir a lo profundo del *Dearâdê desde la memoria oral*, para, desde ahí, encontrar sus múltiples sentidos que podrán ofrecer alternativas a la apuesta educativa embera eyabida en el municipio de Frontino. Este método nos pone en un lugar de entendimiento y comprensión que concreta acciones y nos entreteje con la Madre Tierra.

Investigar desde las raíces se preocupa por la vida en el planeta, por la conciencia de responsabilidad y compromiso con ella. Este método propone encontrar el camino más comprensivo con la humanidad, como dice Green (2011, p. 18) “buscar uniones y alianzas para proyectar en conjunto cómo debemos orientar nuestro pensamiento en la protección de la vida en todas sus formas”. Me uno a este propósito de nutrir las formas epistémicas que protejan la vida, la existencia de voces que han sido silenciadas y oprimidas.

Al principio en este camino metodológico propuse la estrategia *metáfora de la siembra*, de la LPMT, porque sentía que daba cuenta del proceso, comprendía que podía hacer un trabajo comunitario con el colectivo de maestros y maestras indígenas de Frontino, como se había hecho en el año 2007. Sin embargo, fue difícil continuar con la estrategia por los encuentros que debía realizar presenciales y en la pandemia no fue posible el encuentro, las dinámicas fueron otras, así que decidí hacer un cambio y continuar con otras estrategias que, finalmente, se convirtió en la estrategia de pregunta y trabajo con respecto a los significados del Dearâdê.

En la estrategia de *metáfora de la siembra* realicé algunos encuentros con maestros y maestras, y esto me enseñó que también así se da la vida con su ir y venir, cada menguante, cada luna trae su luz, ella va poniendo la ruta y va mostrándose para ver, para sentir y para seguir. En la Figura 4 se ilustran los momentos avanzados en la metáfora de la siembra, la cual tiene cuatro momentos.



Los cuatro momentos de metáfora de la siembra

Tejer comunidad. Corresponde a realizar lecturas del espacio temporal de la historia de la cultura propia.

Preparar la tierra. Este momento espiral se corresponde con preparar-se para la siembra.

Seleccionar la Semilla. Se corresponde con la delimitación clara de la semilla para la siembra.

Cosechar la siembra. Este momento espiral se corresponde con analizar y organizar el camino recorrido.

Figura 4. Metáfora de la siembra en el Dearâdê. 2020.

Fuente: Elaboración propia.

3.2 Tejer comunidad.

Con maestros y maestras embera eyabida, del municipio de Frontino, se planteó la pregunta por los procesos que deben darse entre el colectivo para poner en marcha lo que se nombra como SEIP (Sistema Educativo Indígena Propio), mediante el diálogo que se propone para la construcción del PEC (Proyecto Educativo Comunitario), y éste en contraste con el Dearâdê. Desde el principio se habló de la importancia de seguir reflexionando acerca de los sentidos de la educación indígena con la educación escolar, ¿es posible que pueda darse un equilibrio entre estos dos tipos de educación?

En estos diálogos se le da más importancia al sistema educativo escolar que al propio Dearâdê. En este primer momento de siembra se instala la pregunta, se reflexiona y se dan puntadas de una comprensión de comunidad, la comunidad de maestros y maestras embera, acerca del sistema escolar que alimentamos y de su relación con la vida misma.

3.2.1 Preparar la tierra.

Este momento corresponde con preparar-se para la siembra. En el proyecto, avancé en mi posicionamiento frente a la investigación y en las herramientas que debía tener para acompañar y ser acompañada, el ejercicio logró poner en evidencia desequilibrios en relación con el territorio, la familia y la comunidad, y el mismo Dearâdê iba poniendo su propio ritmo. Aquí se presentaron dificultades para entrar al territorio y hacer la investigación, a causa de lo ocurrido con el COVID-19 y la desarmonía con el liderazgo indígena que generaba mucho ruido, de lo que no quería entrar a formar parte. Así pues, acepté el devenir y propuse otro modo de conversar y dialogar con el Dearâdê.

3.2.2 Seleccionar la semilla.

Durante el ejercicio logré presentar la candidatura al programa de posgrado, al tiempo que me alimentaba de herramientas para acompañar a maestros y maestras en la construcción del Proyecto Educativo Comunicativo (PEC) desde el pueblo Eyabida en Frontino. Asimismo, la Organización Indígena de Antioquia acompañaba en la elaboración de este documento, y en el marco de este proceso se realizaron varias actividades, pero recorriendo este camino me di cuenta que debía cambiar de estrategia metodológica, así que me propuse *preguntarle directamente al Dearâdê*.

3.3 Camino para llegar a los significados de vida del Dearâdê.

El mismo Dearâdê se convierte en un enfoque metodológico para dar cuenta del paso a paso de este proceso de investigación.



Figura 5. Tejido del Dearâdê.

Fuente: Elaborado por Juan Carlos Jamioy. 2023

Esta forma de presentar el camino del Dearâdê nos permite entonces expandir su conocimiento, desmarcarlo de una sola idea, como casa en la que se aprende y se enseña la vida embera, porque también el Dearâdê nos enseña un enfoque para conocer la cultura, relacionarnos con ella y, del mismo modo, conectarnos con *Dalli Nawe*, Madre Tierra.

El Dearâdê se convierte en camino de sanación, la sanación tiene que ver con lo que Guzmán Cáisamo²⁴ en un sueño me enseñó:

[...] de frente apareció Guzmán, me asusté y le dije: “Guzmán, estás muerto”, él me dijo: “no estoy muerto, yo siento, veo, escucho”. No estaba solo, estaba con el hermano. Nos abrazamos, yo le dije: “Guzmán, respóndeme tres preguntas, primero, ¿qué es la muerte?”. Y me respondió: “es otra vida, la muerte es otra vida, nosotros escuchamos, sentimos, vemos” —y me mostraba imágenes de la familia, cuando iba hablando de la muerte—, “no está el cuerpo, pero está su espíritu”; luego le

²⁴ Amigo, compañero, luchador, líder indígena embera dóbida, fundador, junto con Abadio Green por parte de la Organización Indígena de Antioquia, de la Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra. Ocupó varios cargos, entre ellos presidente de la Organización Indígena de Antioquia, y fue fundador del Instituto Departamental de Educación Indígena de Antioquia (INDEI). Murió el 4 de mayo de 2021.

pregunté por el Dearâdê, qué significaba, y empezó a mostrarme y me dijo: “así era el Dearâdê”, las imágenes eran antiguas, los palos, cada uno iba acomodándose hasta formar el techo y el tejido, sobre todo en el techo, era algo muy antiguo, pero cuando mostró arriba el techo, era iluminado, en una luz blanca, y cuando se iba formando cambiaba a colores, como arcoíris, mostraba la presencia sagrada, la energía con la que se había construido; me mostraba cómo se construía el Dearâdê ancestralmente, “así se construía”, me dijo. La tercera pregunta no logro recordarla, pues estos dos momentos, hablarme de la muerte y del Dearâdê, me dejaron muy asombrada y muy agradecida con su alma, su espíritu, por compartirme desde el lugar que ocupa nuevamente su conocimiento. (Memoria personal, 18 diciembre 2022).

Estamos en un momento de conciencia de encontrarnos con nuestra historia, el Dearâdê me muestra que la muerte es otro ciclo, otra vida, y en el sueño Guzmán me muestra el Dearâdê como lugar de su trascendencia a ella, y por eso agradezco infinitamente a la memoria de Guzmán que me haya enseñado esto, porque a partir de ahí en mi vida encuentro el Dearâdê también como un camino de sanación en mi historia como parte de una cultura, en la que me estoy encontrando como humana y en la que le encuentro sentidos al Dearâdê, incluso para preguntarle, en la que a partir de la pregunta voy comprendiendo que el Dearâdê, para la cultura embera, vista desde el sueño también, es el método, la casa grande que nos acoge en la muerte, la casa que habitamos en la vida y en la muerte.

La sanación la entiendo como la energía que está presente en todo lo que vemos, sentimos, escuchamos y tocamos, es parte de nuestra vida, puede decirse que se representa en la sombra de nuestro cuerpo, la vemos, sabemos que es nuestra, dibuja nuestro cuerpo, se hace en reflejo, está presente; seguramente este asunto se podría abordar desde otra perspectiva, pero lo que quiero inferir es que la energía es presencia, rostro, cuerpo, pensamiento y corazón, y sobre ella la Madre Tierra, como femenina, hereda un lugar en nuestro territorio grande.

Teniendo en cuenta la experiencia del proceso en metáfora de la siembra en el que avancé los momentos de *tejer comunidad, preparar el terreno, seleccionar la semilla*, y acercamiento a las experiencias de investigaciones de académicos y académicas indígenas, decidí con mi tutor, Abadio Green, realizar lo que he nombrado *tejidos del Dearâdê* que se fueron armando a partir de lo que iba encontrando de sus significados, le fui dando entonces una organización, que puede dar cuenta de un proceso investigativo, un camino. Este tejido no se da de forma lineal, tampoco es una receta para implementarse en otros procesos de esta manera, pero le encontré sentido porque recoge experiencias de prácticas culturales embera que me permitieron ‘ombligarme’ a los saberes

ancestrales, se dio a un ritmo y tiempo de la pregunta, de las personas que participaron, de los territorios en los que estuve buscando y preguntando por la historia del Dearâdê, la memoria histórica iba apareciendo de a poco, con sentimiento.

Este camino metodológico se describe así: *Experiencia ancestral de los sueños; Armonizaciones para sanar la historia del Dearâdê; Preguntando, conversando y caminando el Dearâdê*, y al final los significados de vida del Dearâdê.

3.4 Experiencia ancestral de los sueños

Para la cultura embera los sueños son muy importantes, porque ellos nos transportan a dimensiones de la vida, nos enseñan a curar y a relacionarnos con las plantas, animales y seres espirituales, en el sueño tenemos encuentros con ancestros, se puede caminar muchas vidas y preguntar por la historia. Quien tiene un conocimiento profundo de los sueños es el daubaná que, en nuestra cultura, es quien se comunica con los seres espirituales y quien puede entrar en nuestros sueños a curar el desequilibrio, sea de un ser humano o un ser natural que esté en el territorio.

Un momento mágico de esta investigación tiene que ver con la importancia de recordar las ceremonias, la ritualidad y las prácticas ancestrales que nos conectan y dirigen la vida humana.

Los sueños representan un importante vehículo de circulación y transmisión de la memoria histórica [...] son una prueba tangible para comprender cómo la sociedad para poder seguir adelante, necesita confrontarse con su pasado [...] Un factor que probablemente conlleva al olvido de los sueños, es el escaso interés que destinamos a ellos. Los sueños hablan de memoria-archivo que se construye en el curso de la vida de una persona y de una familia, donde se conservan aquellos sueños considerados significativos. (Cecconi, 2016, p. 20)

No es fácil tener sueños que nos cuenten el pasado de la cultura, por mi experiencia en este proceso, pienso que se debe hacer camino; solo empecé a tener conciencia de los sueños cuando le pregunté a un daubaná por lo que significaba ese sueño y lo que me quería decir. El me dijo que los sueños te comparten un saber y te van dando mensajes, a lo mejor sobre cómo ir dirigiendo tu vida, tus creencias y tu espiritualidad, ellas se enraízan y van cobrando sentido.

Los sueños fueron apareciendo cuando empecé a hacer preguntas a la cultura: ¿quién soy?, ¿de dónde vengo?, ¿dónde está sembrado mi ombligo?, ¿qué dice la lengua propia? En la LPMT, a partir del encuentro con sabios y sabias de los pueblos indígenas de Antioquia, comienza a instalarse en el pensamiento esa memoria, que también tengo de mis ancestros y ancestras;

entonces, la experiencia ancestral de los sueños se activa con ceremonias de armonización, con baños de plantas, toma de plantas medicinales y meditaciones.

¿Cómo debemos salvaguardar esta riqueza y cómo debemos practicar las sabidurías que fueron enseñadas desde los vientres? Las respuestas están en las medicinas ancestrales y desde las espiritualidades, cada vez que practicamos diversas medicinas ancestrales y desde diversos pueblos, como el yagé, el yopo, el mambe, la fumada de la pipa, cacao, baños medicinales, la ceremonia del fuego, los cantos terapéuticos, el temazcal, el peyote, los cantos, las danzas, entre otros. Estamos volviendo a nuestros vientres, ahí volvemos a renovar nuestros compromisos con nuestra mamá tierra, ahí volvemos a sanarnos, porque la planta es sanadora, ahí obtenemos el corazón-pensar de nuestra existencia, porque volvemos a encontrarnos con nosotros mismos (Green, 2017, p. 20).

En una de las ceremonias me preguntaron si iba a tomar yagé²⁵, para mí era importante pedir permiso, preguntar a mis ancestros si lo podía hacer, por eso consulté con el daubaná, quien me dijo: “hay que preguntar, porque son plantas que no las maneja nuestra cultura, entonces, hay que presentar a los jais (espíritus) y si ellos están de acuerdo, lo van a comunicar en sueños”. El daubaná me hizo una armonización con tabaco, y de esta manera pude adentrarme a otro conocimiento de otro pueblo, mi primera experiencia con la planta fue de limpieza; mi cuerpo se limpiaba y esto se expresaba sintiendo que de él salían plantas de colores amarillos, girasoles; vomitaba y sentía que salían estas flores, fue lo que sentí, porque no tuve visiones o “pintas” como suelen decir.

²⁵ Medicina ancestral de los indígenas cofán ubicados al sur del país, especialmente en el departamento del Putumayo, que permite conectar con lo sagrado. Otros pueblos ancestrales han aprendido a comunicarse con esta medicina y por esto la aprenden y la practican.



Figura 6. Sueño con la abuela Chonta.

Elaborado por Juan Carlos Jamiroy Juagibioy. 2023.

Pasaron dos o tres semanas, tuve un sueño que recojo porque me hizo tomar conciencia de mi sanación espiritual con mi cultura embera y con la Madre Tierra.

Mi abuela paterna estaba alrededor del fuego, al lado estaba una prima, yo le pregunté: “¿qué está haciendo mamita?”. Ella me dijo: “silencio, ella está curando”. Luego me vi al lado de ella, me acariciaba y me mostraba que hablaba con los espíritus, yo estaba mirando hacia arriba y me sentía entre una burbuja, veía colores violetas, azules, me cubrían, estábamos alrededor del fuego, cubiertas por una burbuja que la abuela sostenía con sus palabras y conjuros. (Memoria personal. 2014).

¿Qué me había querido decir esta experiencia de sueño?, me quedé esperando para ver qué mensaje me traía, a los días me di cuenta de que estaba en embarazo, luego recibí una llamada del corregimiento de La Blanquita en Frontino y era mi abuela: “hija, ¿cómo está?, yo salí a ver cómo está, ¿cuándo viene?”. Me sorprendió que mi abuela saliera a llamar, nunca lo había hecho, pues para poder llamar desde su lugar tiene que caminar dos horas desde la comunidad al corregimiento

de La Blanquita, y ella tan adulta; le dije: “mamita, ahora no puedo viajar, pero debo ir, pronto iré”, “hija, está bien, aquí la espero”, me respondió.

Mi abuela me sanó, mi abuela espiritualmente me ayudó a pasar un momento en mi cuerpo de debilidad fuerte, hacía seis meses me habían hecho una cirugía, esto dolió, me generó miedo y angustia, pero después de este sueño llegó entonces un nuevo ser a mi vida, mi hija Jedeko (Luna), una luz en mi vientre, en mi vida. Llegó a acompañarme hacía tres años se había muerto mi abuela materna, y no la estaba pasando muy bien, ella era mi sostén, mi raíz.

La experiencia con la planta sagrada de yage me enseñó que no iba a tener visiones en ninguna ceremonia, sino que su conocimiento y experiencia me lo iba a compartir por medio del sueño, y así ha sucedido, luego de tres tomas que he realizado. He tenido varios sueños, ellos me comunican y me acercan a conocimientos de la cultura que intento comprender con sabios y sabias emberas.

3.5 Armonizaciones para sanar la historia del Dearâdê.

El sabio Zhaneambi Domicó (2022), embera eyabida constructor de Dearâdê, que vive en el municipio de Mutatá, dice que la historia se esconde, muchos sabios y sabias se están muriendo con su saber, los saberes no se comparten, porque para compartir su saber la persona debe tener corazón bueno (*so bia*). Decía él que los sabios se dan cuenta cuándo alguien está interesado en saber algo de la cultura, esto se manifiesta con la pregunta, mediante el sueño, porque ellos sueñan con el espíritu de esa persona, es un acercamiento que muchos no comprendemos. La historia se esconde porque para ser compartida debe haber un antes, un camino; puede parecer egoísta esta manera de conocer o de acercarse a la historia, pero no es así, los abuelos y abuelas que han recibido *la historia como un ser*, ha sido porque se han acercado a las plantas, han hecho baños, han hablado con ellas, se han acercado como familia, este acercamiento antiguamente era por medio de ceremonias desde el vientre, se hacían permanentemente, lo que en la cultura embera eyabida se ha nombrado como Nepoa. Dice el sabio que recordar la historia es como pensar en construir una casa, usted la piensa, mira qué necesita, quién va a acompañar para que le ayude a construirla, la va sintiendo en el corazón, así la construye, y así es la historia, usted va pidiendo, la va sintiendo y ella se va presentando.

La historia que se esconde me confrontó como embera investigadora del Dearâdê, ya que lo que el sabio dice es verdad, *illi ara*, porque al comienzo de esta investigación parecía que nadie sabía nada del Dearâdê, pregunté a profesores, a botánicas, tejedoras qué significaba el Dearâdê, me decían pocas cosas, que se hacía con tal material, que significaba verdadera casa, que no se conocía la historia porque se habían desplazado de un lugar a otro y ya no se hacían casas verdaderas, entonces no se aprendía a hacer la casa “tradicional”, que solo se hacía de material fino porque el Dearâdê se pudre a los 4 años, entonces no se puede hacer, y así varias conversaciones.

En mayo de 2021, conversé con un maestro del municipio de Apartadó sobre el tema que él venía investigando, Wâdras (madres de los espíritus), ya que en un encuentro con maestros y maestras de Frontino escuchó lo que veníamos haciendo con el Proyecto Educativo Comunitario (PEC) y el Dearâdê. El maestro me compartió su saber y lo que venía preguntando a otros sabios.

Mi cuerpo se llenaba de magia, esperanza y felicidad porque iba encontrando la historia, pero al tiempo sentí que debía hacer ceremonia, porque venían apareciendo palabras sagradas de la lengua embera que compartían un saber milenario muy importante; le conté a mi asesor de investigación y me dijo: “hay que hacer armonización”. Esto me permitió tener confianza y seguridad en mí, porque ha sido una responsabilidad recoger esta información y darle sentido, darle el valor que se merece y, sobre todo, compartirla con el pueblo embera.

Es preciso ir poco a poco a la raíz de la palabra Dearâdê, no se debe ir con los tiempos de una investigación institucional en el marco de un doctorado, pues no da el tiempo ya que los ritmos y las dinámicas son otras, entonces aquí solo se entrega un poco de la experiencia para que haya ánimo y sentimiento de seguir caminando la energía del Dearâdê.

Mi tutor, Abadio Green, me apoyó realizando una ceremonia, agradecemos a la energía del Dearâdê, pedimos permiso para seguir preguntándoles a los creadores y creadoras, a mis ancestros y ancestras por el saber que quería obtener, en este espacio me acompañaron mis amigas del doctorado, “las mijas”, y nos reunimos en la “casa madre” que tiene una de ellas en el municipio de Marinilla. Con ellas agradecemos por la información que tenía, por la que esperaba que fuera apareciendo, debo decir que el miedo y la angustia por no tener mucha historia del Dearâdê fueron menguando, este modo de desequilibrio en mí fue tomando otro rumbo.

La ceremonia también me ayudó para la protección, sanación y equilibrio; dice el sabio: “se pregunta por el alimento que se comparte con el corazón y está tejido con un hilo que viene desde

el vientre”. Esto es profundo y depende de cómo se reciba y se oriente, yo lo quise recibir armonizando y nutriendo espiritualmente para mi alma los procesos educativos del pueblo embera, y también para la academia, porque siento que puede brindar aportes muy importantes para la humanidad.

3.6 Preguntando, conversando y caminando el Dearâdê

Preguntando con conciencia, fue el espíritu que le quise impregnar a los encuentros de conversación con líderes, daubaná, maestras, maestros, sabios y sabias de la cultura embera eyabida, también a la energía del Dearâdê.

El sabio Zhaneambi (2022) nos plantea que depende de quién pregunte o de cómo se pregunte, de la intención que se lleve cuando se pregunte, porque de esta manera se investiga como embera.

Investigar, jurui, buscar. La investigación no es un tema de discusión para el Embera. "Nosotros mismos somos investigadores permanentes de nuestra vida", dice el anciano José. Cuando cada día tratamos de buscar una solución a nuestra problemática, nos surgen más interrogantes y la búsqueda de la respuesta de ese interrogante es investigar y, así, van surgiendo más y más interrogantes. El problema de la investigación está es en la forma como se investiga, la intención del preguntón. También decimos que investigar es unui, buscar, ver, encontrar (u = sembrar; nu = mañana; i = boca, borde, ala). Sembrar la palabra para el mañana o para el futuro, esto es investigar (Mecha, 2016, p. 112).

Sembrar la palabra nos pone en el entendimiento de que las preguntas se hacen para conversarlas o caminarlas, como se hizo en esta investigación, y en la vida misma, con sus hilos, tramas, tejidos, esta es la manera como se dio, pero no está determinada como única manera, es una forma, una representación de sentidos puestos también a partir de lo que somos y de las historias que nos construyen con la ancestralidad que nos han compartido nuestras generaciones anteriores, y es también la que se comparte para seguir abonando el camino.

Conversando, con-verso, con la palabra, con el alimento, con la historia, con la energía de la vida. *La conversa* se dio entre los años 2019-2023 y sigo conversando, solo que hice un alto para ir entregando y devolviendo en escritura este proceso académico, con el propósito de seguir preguntando y nutriendo la experiencia con la LPMT desde la *memoria activa del Dearâdê*.

La conversa es un espacio íntimo que se comparte mediante las palabras que alimentan la energía de la vida. Sinigüí, W. (2020) plantea que la palabra *yico* (quiere decir alimento en lengua

embera) viene del pensar bien, cuando se habla se comparten las palabras desde el corazón, así mismo la palabra *nakú* (indígenas de México) nos dice “te saludo desde el corazón”, para los kitu kara (indígenas de Ecuador) también la palabra *ñawpa pacha* significa compartir desde el corazón. La conversa con sabios, sabias, maestros, maestras y líderes se comparte con el alimento desde el corazón.



Figura 7. Espiral del Dearâdê en conversación. Fuente: Elaboración propia. 2023.

La conversa es una energía que debe ser vivida profundamente, a través de la experiencia concreta y esta se da preguntando sobre él Dearâdê. En la conversa se propone *la espiral del Dearâdê*, así se fue dando la conversación, como una espiral conformada por daubanás, artesanos, sabios y sabias, maestros y maestras, con quienes compartimos la sabiduría del Dearâdê. La espiral la entiendo como la representación del tiempo y del espacio en los que se dio la conversación; esta representación la retomo como la nombran los pueblos indígenas misak, nasa y kitu kara, como representación del tiempo y el espacio de la vida, comunicación entre la vida-muerte, mundos de arriba y abajo, tiempo-espacio, es la energía de los pueblos que camina.

La vivencia profunda que le va otorgando Yachay, sabiduría; y en ese proceso, la acción ceremonial es un camino para que desde esa sabiduría alcanzada, pueda acercarse al misterio, para despertar un poder espiritual (Ushuay), que les permite hablar el lenguaje del cosmos e interrelacionarse con este y su energía; poder espiritual que los lleva más allá de sus propios límites, para enfrentar el miedo y la muerte simbólica y adquirir la fuerza energética para su labor (Ruray), sanar la vida, que como vimos no es sino un acto supremo de amor (Munay) y de sabiduría (Yachay) y a su vez la forma más alta de poder espiritual Ushuay; esto que podría parecer reiterativo, repetitivo, tautológico, no hace sino mostrarnos cómo se da la danza de la espiral de energía de esos cuatro Saywas presentes en el sendero de las y los yachaks, que no es sino un camino hacia el poder y de poder (Guerrero, 2018, p. 472)

Aunque en la lengua embera no existe un término equivalente para la palabra *espiral*, sí hay palabras que pueden expresar el sentido de la espiral, por ejemplo, *yico* (alimento), cuyo significado de vida en el pueblo embera eyabida es:

Yi: comida, Co: comer, Yi: un hilo, una voz que llega, Co: cuando se comunica
Hilo que conecta el vientre con el pensamiento

La palabra es alimento, está muy presente en la ceremonia de canto a los espíritus (canta jai), y en esta presencia cobra sentido como hilo que conecta con el pensamiento. *Yico* es la palabra que se comparte en esta ceremonia como alimento, no solo lo material orgánico que viene de las plantas y animales, sino también del mismo cuerpo, de la voz, del vientre y del corazón. Significa que en la comunicación nos alimentamos de convivencia, armonía y emoción, es el hilo que conecta desde el vientre con el corazón y se comparte con la palabra, el sonido de la voz que sale de la boca para compartir y convivir con quien la escuche.

La palabra *yico* también está relacionada con la palabra *drua*.

Dru es cola, es parte extrema de algo. *A* es real (*A* también es estiércol, pero no es ese el sentido de *A* para *Drua*).

Parte extrema de nuestro cuerpo que se conecta con el vientre, el corazón y nuestro pensamiento.

Decimos que *drua* es territorio, pero en el significado profundo estamos diciendo que *drua* es nuestro cuerpo, nuestro territorio que se conecta con el vientre, el corazón y el pensamiento. *Drua* es la palabra que vehiculiza, por decirlo de algún modo, los territorios de los que nos va a

hablar el Dearâdê, y a su vez nos cuenta el origen del pueblo embera eyabida. En el siguiente apartado profundizaremos sobre estos territorios.

La conversa la represento en espiral (Figura 7) porque la energía está presente y por medio de sus palabras *yico* se va compartiendo la memoria del Dearâdê, cada ser humano fue poniendo una parte de la historia para, al final, generar un tejido del Dearâdê que nos lleva a procesos de sanación y protección. La imagen en cuadros que aparece convirtiéndose en espiral es el *okama*²⁶, un elemento que me ha acompañado desde niña y que me pusieron para la protección, aún lo tengo presente y se convierte en elemento de protección para la palabra, los significados y los sentidos del Dearâdê. Conservo el *okama* como parte de mi memoria personal como embera eyabida y que mi hija también hereda. Y ahora en este sentir-pensar de esta investigación, comparto esta memoria como parte de la ancestralidad del pueblo embera eyabida.

Caminando el territorio tiene que ver con el recorrido que realicé por diferentes municipios del departamento de Antioquia buscando la historia, porque la historia no estaba solo en el municipio de Frontino con los maestros y las maestras, también debía buscarla en otros lugares donde había presencia embera eyabida, donde había escuchado que alguien sabía o conocía acerca de la historia del Dearâdê. Este recorrido solo pudo ser posible después de la pandemia, porque en ese período había restricciones, pero, además, había mucho desequilibrio emocional, territorial y físico, afortunadamente, todo se va poniendo en su lugar.

3.6.1 Recrear juntos el Dearâdê con maestros y maestras de Frontino

En este espacio recordamos la experiencia de recrear juntos un Dearâdê basado en la comunidad y evocamos el camino transitado en el año 2007 cuando se nombró que los procesos educativos que se daban en la comunidad, por fuera del sistema escolar, hacían parte del Dearâdê. Este camino inició el 10 de octubre de 2019, dentro del marco del Microcentro²⁷ con maestros y

²⁶ El Okama es un tejido de protección que se utiliza en forma de collar, en la lengua materna *okama* significa tejer el camino, “representa el camino que recorremos en nuestras vidas, que no está prediseñada; nos movemos en la espiral de la vida, motivados por sueños, por buenas intenciones, por el deseo de vivir cada día mejor” (Yagarí, 2017, p. 84).

²⁷ Estrategia educativa que instala el Instituto Departamental de Educación Indígena de Antioquia (INDEI) como espacio autónomo de maestras y maestros indígenas que laboran en escuelas estatales en el que se planea, evalúa y construye la educación indígena para direccionar la educación en cada territorio del departamento; estos espacios existen en cada zona de Antioquia.

maestras embera eyabida en el municipio de Frontino. En este encuentro nos animó la pregunta sobre ¿Qué enseñar y cómo enseñar lengua embera desde la oralidad?

Por necesidad de los maestros y maestras, los encuentros se orientaron a construir espacios que ayudaran a diseñar herramientas para la planeación curricular articulados al Proyecto Educativo Comunitario (PEC), de ahí que hubiesen tomado mayor importancia los encuentros que discutieran y construyeran documentos para la sistematización del PEC. Así, los encuentros giraron en torno a cómo planear desde el PEC – Eyabida sus cuatro componentes: Arte y cuerpo, Lenguajes y comunicación, Hombre, mujer y madre tierra, Matemáticas y tecnología.

A continuación, dos ejemplos de cómo se fue construyendo el tejido de pensamientos y saberes en ciclos y planeación de contenido, en un componente del PEC. El primero es un ejemplo de Tejido de pensamiento y saberes (Tabla 3) y, el segundo, un ejemplo de Planeación en el componente de Arte y Lúdica (Tabla 4). Luego, esto se conversó y resultaron reflexiones muy interesantes que alimentan uno de los planteamientos que presenta esta tesis: *cómo el sistema escolar absorbe e incapacita el Dearâdê*.

Tabla 3. Tejido de pensamiento y saberes

✓ <i>El niño y la niña escuchan desde el vientre- valores.</i>	✓ Mamá se comunica con el niño o la niña, se da consejo, se va hablando de los valores.
✓ <i>Cuando el papá o la mamá reniegan a su Hijo</i>	✓ El niño o niña se puede morir de cualquier Enfermedad
✓ <i>Estimulación al niño o la niña</i>	✓ Se hace canto tradicional ✓ Hablarle al niño o la niña
✓ <i>Señalar a la mamá y al papá</i>	✓ Hablar en embera: Zeze, ju, papa
✓ <i>Pronunciación de las palabras</i>	✓ Enseñar a pronunciar palabras en Embera y castellano
✓ <i>Compartir con compañeros</i>	✓ Otras personas que están al lado sin ser Familia
✓ <i>Saber qué es propio y qué es ajeno</i>	✓ Los objetos ajenos y propios
✓ <i>Cantar abajo en el patio</i>	✓ Después de los 2 años, se canta y se danza en el patio de la casa
✓ <i>El niño pide comida</i>	✓ Enseñar a comer en la casa y fuera de ella
✓ <i>Objetos peligrosos</i>	✓ Se debe enseñar que hay objetos que se pueden coger y objetos que no se pueden

	coger (ollas calientes, venenos para ganado, hacha, machete, etc.)
✓ <i>Identificar objetos</i>	✓ Se empieza a nombrar las partes del cuerpo de cada niño y para qué sirven

Fuente. *Construcción colectiva Maestros y maestras Embera Eyabida de Frontino (2020).*

Después de ir construyendo el tejido de pensamiento en cada microcentro (son cuatro al año), la profesora Gloria Domicó me invitó para realizar talleres que motivaran la pregunta por lo que se aprende y se enseña en la educación indígena, en el marco de la construcción del PEC. En estos encuentros se logró construir planeaciones de los cuatro componentes del PEC-Eyabida, porque se planeaba y se activaba la memoria del Dearâdê.

Tabla 4. Planeación en el componente de Arte y Lúdica

PLAN DE CLASES		
Profesor o profesora: Angélica Sinigüí Domicó	Fecha: noviembre 28 de 2019	Grados 3° 4° 5°
Proyecto pedagógico: Arte y lúdica	Tema: La pintura facial	
Pregunta(s) a resolver ¿Cómo fortalecer la pintura facial en los niños y las niñas de grados 3 hasta 5?		
ACTIVIDADES		
Inicio - Saludo - Armonización - Diálogo con los niños y niñas sobre la importancia de la pintura facial	Desarrollo Contar la historia de <i>chipara</i> sobre la importancia que tiene. - Los niños traerán un lápiz para pintar entre ellos en el salón. - A través de una imagen pintada de diferentes formas de pintura facial. ¿Cómo se debe pintar a un niño recién nacido? ¿Cómo se pinta una mujer viuda? ¿Cómo se pinta cuando hay canto de ¿Jai?	Cierre - Se harán preguntas a cada uno de los estudiantes, si lograron entender el tema. - Se harán trabajos grupales por medio de un dibujo.
Evaluación Se harán preguntas a los niños, si entendieron, conocieron las frutas de chipara (planta que suelta tinte negro), ¿cómo les pareció el tema?		
Materiales: El recurso del medio, lápiz, frutas, imágenes.		

Fuente. *Elaboración de la maestra Angélica Sinigüí dentro del taller(2020)*

La planeación por componentes para alimentar el PEC y el proceso educativo escolar era necesaria y fundamental, porque los sueños y expectativas de ese entonces se ponían frente a lo conversado acerca de los sentidos de la escuela y la educación, para seguir caminando y reflexionando sobre el Dearâdê desde la educación escolar.

Posteriormente se realizaron otros encuentros, también dentro de la estrategia de microcentros, que nutrían el PEC y las reflexiones del Dearâdê, ese ha sido el interés por construir movimiento que permita poner la educación propia, nombrada Dearâdê, dentro de lo que se hace y se quiere en lo educativo.

Tabla 5. Planeación de encuentros con maestros y maestras embera eyabida de Frontino en el marco de microcentros

Lugar de encuentro	Fecha	Contenido del encuentro
<i>Comunidad indígena de Nusidó</i>	12 y 13 de noviembre de 2019	Marco jurídico SEIP (Sistema Educativo Indígena Propio). Ciclos de vida: Educar el ser y hacer embera
<i>Ciudadela educativa Frontino</i>	16 y 17 de enero de 2020	Planeación de cada componente del PEC: 1) Mujer, hombre y Madre Tierra, 2) Arte y lúdica, 3) Lenguaje y comunicación, 4) Matemáticas y tecnología.
<i>Ciudadela educativa Frontino</i>	14 al 16 de octubre de 2020	Microcentro Embera Eyabida. Taller de socialización del tejido curricular construido por zonas en el marco de construcción del PEC Ciudadela Educativa Frontino. Evento convocado por la OIA.
<i>Corregimiento La Blanquita</i>	12 y 13 de enero de 2021	Planeación por componentes para el año: 1) Mujer, hombre Madre Tierra, 2) Arte y lúdica, 3) Lenguaje y Comunicación, 4) Matemática y Tecnología

Fuente. Elaboaación colectiva con maestros y maestras (2020)

El ejercicio de planeación curricular produjo otros encuentros departamentales a los cuales me invitó Guzmán Cáisamo (q.e.p.d.), coordinador de la política en educación de la OIA. Fueron cuatro encuentros con la cultura embera chamí, dóbida y senú, en los que se abonaron al PEC las reflexiones al interior de los pueblos sobre la puesta en marcha del Sistema de Educación Indígena Propio.

Posteriormente, en estos encuentros a nivel zonal, también se irradia la conversa en microcentros de otros pueblos en el marco de los PEC dóbida, chamí y senú: Si bien la conversa sobre el Dearâdê estaba enfocada al municipio de Frontino, también se logró encuentros en otros lugares que me permitieron construir una mirada de cómo iba el proceso educativo escolar en otros municipios, incluso donde no había presencia embera eyabida. En estos espacios participaron población indígena: embera chamí, embera dóbida y senú. Participar como tallerista me ha permitido comprender algunos asuntos de hacia dónde va la educación indígena en Antioquia²⁸.

Los encuentros alimentan sentires y caminos que reconocen la diversidad del país en lo cultural, político, lingüístico y organizativo; demuestran que lo orgánico estará caminando con la palabra, el cuerpo y el territorio. Las voces que se recogen de esta experiencia tendrán que hablar no de individuos, sino de colectivos culturales actuantes de una historia, un territorio y de la vida.

3.7 Acuerdos que activaron el Dearâdê

En todos los enfoques comunitarios, el proceso, es decir la metodología y el método, es muy importante. En muchos proyectos, el proceso es mucho más importante que el resultado. Se espera que los procesos sean respetuosos, que brinden capacidades a la gente para sanar y educar.

Smith (2016, p. 175)

En este recorrido se consideraron lugares comunes que activaran la memoria del Dearâdê: confianza mutua, cercanía como parte de una cultura, sentimiento por hacer algo por el Dearâdê. La memoria se activó a partir del reconocimiento de valores aprendidos, tanto por lo que promulga el Dearâdê como también por lo aprendido desde fuera de él:

- *Reciprocidad* que nos encuentra como cultura, en la escucha, en el tejido, con la palabra dulce, el consejo, a partir del territorio y con quienes participaron en este sentir-pensar del Dearâdê.
- Poner en común lo que nos une, lo que nos hace diferentes y nos confronta con compromisos que debemos asumir.

²⁸ Estos espacios no fueron planeados para la realización de la tesis, los menciono porque participé con escucha, con la conversa puesta y nombrada desde la educación indígena en relaciones con el Dearâdê; en ese sentido, alimentan esta reflexión del Dearâdê con la Madre Tierra. Agradezco profundamente a Guzmán Cáisamo, líder, maestro y amigo que me invitó a formar parte de esta memoria y de esta construcción.

- Entrever las narraciones que debemos aprender y desaprender como proceso de aprendizaje.
- *La palabra como hecho histórico de transmisión cultural* que posibilita el acercamiento, el diálogo, las resistencias y la unidad en asuntos comunes.

Principios que activan la forma de investigar en el *Dearâdê*, para lo cual retomo a Smith (2016):

- *Conectarse*. Se vincula con asuntos de identidad y de lugar, de relaciones espirituales y de bienestar comunitario, se trata de establecer buenas relaciones. (p. 200).
- *Contar historias*. Cada historia individual es poderosa, estas nuevas historias contribuyen a una historia colectiva en la cual toda persona indígena tiene un lugar [...] Las historias son maneras de transmitir creencias y valores de una cultura, esperando que las nuevas generaciones los aprecien y continúen transmitiendo la historia. (p. 195)
- *Representar*. Consiste en contrarrestar la imagen que tiene la sociedad dominante de los indígenas, de sus estilos de vida y de sus sistemas de creencias, tiene que ver también con proponer soluciones a los dilemas de la vida real que las comunidades indígenas enfrentan, intentar capturar las complejidades del ser indígena. (p. 203)
- *Reenmarcar*. Significa tomar mucho más control sobre la manera en que se discuten y se manejan los asuntos indígenas y los problemas sociales. Se relaciona con el definir el problema o asunto y determinar la mejor manera de resolverlo. (p. 206).
- *Restaurar*. Se basa en un modelo de sanación más que de castigo, restaurar el bienestar espiritual, emocional, físico y material. Es concebido como un enfoque holístico para resolver problemas, en términos del nexo emocional. (p. 208).
- *Nombrar*. Consiste en retener tanto control sobre los significados como se pueda, al nombrar el mundo, la gente nombra sus realidades, las realidades sólo se pueden encontrar en el idioma indígena, estos no pueden ser captados en otro idioma. (p. 212)
- *Proteger*. Tiene que ver con la protección de personas, comunidades, idiomas, costumbres y creencias, arte e ideas, recursos naturales y las cosas que los indígenas producen [...] Puede ser tan real como la tierra y tan abstracta como una creencia sobre la esencia espiritual de la tierra. (p. 212).
- *Belleza de nuestros saberes*. Descubrir nuestros propios saberes indígenas y lograr que funcionen para el desarrollo indígena. (p. 215).
- *Compartir*. Se trata de desmitificar el conocimiento y la información y hablar en términos claros a la comunidad. La comunidad necesita profundizar y reflexionar abiertamente de acuerdo a los

estamentos comunitarios. (p. 216)

Capítulo 4. Protección

En este apartado recojo las reflexiones que surgieron de la conversa, los encuentros y recorridos con líderes, sabios, sabias, maestros y maestras de la educación embera eyabida con la Madre Tierra, este apartado se nombra *protección*. La protección se presenta en cuatro rutas de reflexión: 1) Significados del Dearâdê, 2) El Dearâdê como vientre de la Madre Tierra, 3) Dearâdê y relaciones con la Madre Tierra y 4) Memoria activa del Dearâdê.

La protección para el pueblo embera eyabida, según Benigno Sinigüí (2023) dice que tiene que ver con la energía que se cuida, se protege y se mira, todos miramos el Dearâdê, *acucuduá*. El dice “El Dearâdê es un ser vivo y está presente en el pensamiento y en el corazón; el Dearâdê representa nuestro cuerpo, nos comparte una historia de origen”.

Hay varias maneras de manifestar la energía de *protección*, una de ellas es la práctica ancestral del Nepoa. Según Domicó, T. (2017), esta palabra quiere decir, desde los significados de vida:

Ne: significa pisar, es decir estar firme sobre las cosas o sobre la tierra. **Po:** significa regar semillas de maíz, frijol, significa siembra, cosecha. Poner en equilibrio las cosas, poner en orden. **A:** significa real, estiércol, pero esa A no se utiliza para esta palabra. *Nepoa significa poner en equilibrio las cosas, los seres.*

Dentro de la cultura Emberá Eyábida *nepoa* significa establecer un orden y equilibrio del cuerpo, la mente, en relación con la Madre Tierra. Es una ceremonia que se realiza en niños y niñas, nosotros en nuestra lengua materna les nombramos a niños y niñas “wawa” desde la gestación hasta los 11 o 12 años de edad; igualmente creemos que haciendo *Nepoa* nos ayuda a mantener las buenas relaciones con los seres humanos, especialmente con nuestra comunidad y la naturaleza. [...] el Nepoa es protección física y espiritual, aporta valores culturales en niños y niñas; es así como el Nepoa se realiza con el fin de darles cualidades o capacidades especiales para la vida a los niños y niñas de mi comunidad. (p. 11)

En el mismo documento, Domicó (2017, p. 12) referencia la siguiente historia contada por Sara Domicó en junio de 2016.

Karagabí convirtió [en astros] a dos Emberá por enamorarse entre hermanos, porque en la ley de Karagabí nosotros los Emberá no podemos enamorarnos de una familia muy cercana para vivir en pareja porque se tienen hijos con deformación o puede abortar la criatura. Para nosotros dentro de nuestra historia se dice que el sol es un Emberá hombre y la luna una Emberá wera [mujer]. Karagabí convirtió en sol al hombre Emberá que se enamoró de su hermana y a la hermana la convirtió en la luna por desobedecer sus mandatos, desde entonces nunca se pueden encontrar juntos. Para no seguir convirtiendo en astros y animales a los Emberá, decidió hacer el Nepoa con plantas y animales, la razón es que ningún Emberá desobedeciera su mandato y fuese obediente, amable responsable, fiel, personas de corazón bueno. Estos Nepoa fueron aprendidos por los Jaibaná, las parteras y los botánicos.

El Nepoa nos recuerda una práctica ancestral embera eyabida que habla de la protección, por medio de la cual se armonizan los seres de la Madre Tierra. En investigaciones de académicos emberas se evidencia la importancia de recordar el Nepoa como escenario de vida. Esta práctica se realiza en los primeros ciclos de vida de un niño o una niña emberas. Se dice que sin esta protección es probable que no se adquiriera mucho reconocimiento de las plantas, los animales y los seres que viven y comparten el territorio humano, es decir que si no se hacen estas ceremonias de protección, la conexión con la Madre Tierra va a ser muy débil.

Recurro entonces a la práctica del Nepoa para poder reflexionar sobre la importancia de la *protección en el Dearâdê*. Estos resultados de investigación se van a convertir en protección para seguir caminando y transformando las relaciones entre la educación embera eyabida con la educación desde la Madre Tierra; en este caso, lo que el Dearâdê nos enseña.

4.1. Significados del Dearâdê

A partir del enfoque “investigar desde las raíces”, Green (2011) propone una estrategia pedagógica llamada *significados de vida*, que consiste en cómo algunas palabras de la lengua guna dule se convierten en un camino para mantener la huella de la memoria de un pueblo, aprender y transmitir los saberes ancestrales que se han tejido desde la época primigenia. La estrategia consiste en ir a las raíces de las palabras y analizarlas, luego sentir, ver e interpretarlas para reconstruir y ver el mundo de cada cultura.

Wilson Jaibía Sinigüí Domicó, egresado de la primera cohorte del programa LPMT, maestro de escuela hace 23 años e investigador embera eyabida, en la conversa realizada en mayo de 2022 nos habló de los siguientes significados que en la lengua embera existe sobre el Dearâdê:

De: casa; Arâ: caben, y Dê: casa, uno lo transmite para decir que en una casa caben todos.

De acuerdo con este significado, todo lo que existe y vemos tiene vida y esas vidas se relacionan con el todo. *Caben todos* se refiere no solo a una casa, un lugar en el que se vive, también es universo de relaciones entre seres, que no son necesariamente humanos, la palabra Dearâdê nos dice que en una casa caben todos, estamos todos.

Este significado, “en la casa cabemos todos”, nos informa de los desequilibrios que surgen a propósito del proceso de comunicación para compartir el alimento y las relaciones entre las dos casas. El cambio del daubaná por el jaibaná, lo que se pide para realizar ceremonia y las condiciones en que se da la comunicación, ¿estarán afectando la pervivencia del Dearâdê?

El Dearâdê hace referencia a dos *De*, una casa en la que se comparte la energía del sexo femenino y del sexo masculino, es una casa que crea vida humana. La primera *De* se relaciona con casa femenina y la segunda *De*, con casa masculina (*Werade* y *Yumaquirade*). Esta forma de nombrar ofrece una relación entre femenino y masculino, casa hembra y casa macho (haciendo referencia a lo natural, los animales), la casa hembra asigna tradicionalmente roles femeninos: en esta casa se cuida y se cocinan los alimentos, es dominada por la mujer porque es la que se encarga de cocinar los alimentos, es un lugar en el que se reúne la familia alrededor del fuego (*purea*), en ella habita el fuego y sobre este se cocina el alimento para toda la familia, allí se siembra el ombligo (*komua*) o la placenta (*ambua*) para que el ser que acaba de nacer se conecte con la casa, pero también con la historia del territorio que se va a habitar. La otra casa es donde habita lo masculino, en lo masculino se cuida el cuerpo y las relaciones con otros, se reciben visitas, es dormitorio, se atiende, se recibe y se comparte con los animales y las plantas, el rol de esta casa se asigna al hombre que llega de trabajar el territorio y a descansar, una casa para reposar y descansar el cuerpo.

En esta primera relación de casa, vamos encontrando la primera referencia al Dearâdê como vientre, se dice que en la casa femenina se siembra el ombligo o la placenta para que se conecte con el vientre de la Madre Tierra, porque la misma palabra va a unir dos energías, la femenina y la masculina. En la casa masculina, dice Wilson Sinigüí (Comunicación personal, 2022), se guarda en una parte alta, llamada *deuntre* (cielo), objetos que son de valor para la familia embera, por ejemplo, el maíz y algunas partes de animales cazados (dientes, colas, plumas, pieles), esto tiene un significado muy valioso para la familia extensa (incluidos los *Wâdras*).

Si bien este significado se refiere a la complementariedad entre dos energías, me genera ruido algo, y es relacionado con cierta intromisión en su significado que tiene que ver con la

creencia judeocristiana de que en la creación del mundo solo estuvieron el hombre y la mujer, de ahí que se hable únicamente de estas dos energías, entonces habría que profundizar la reflexión con respecto a esta manera de concebir lo masculino y lo femenino, y pensar en un ser (que no se enmarca solo en estas dos categorías) en su diversidad, como territorio, porque cuando se llega al significado que da cuenta que en los cinco territorios no hay una diferenciación. Pero esto es una reflexión que dejo, que me parece importante profundizar en otro proceso de investigación, la concepción de energía mujer, hombre, naturaleza como un todo, algo que no divide entre géneros. Mi hipótesis es que reproducimos la idea judeocristiana de hombres por un lado y mujeres por otro, o que hubo algo que cambió esta forma de concebir el ser y sus relaciones con la Madre Tierra, obviamente, esto tendría que mirarse con calma, por eso me genera ruido, nudo, esta idea de que la casa sea una parte femenina y otra masculina, y que al final la palabra diga, Dearâdê verdadera casa, en esto de la casa, creo yo que no se diferencia el género, o como se nombra como mujer - hombre, quisiera entonces, poder decir que es una casa que sostiene una energía humana que se articula con la naturaleza, con el mundo cósmico. Queda entonces la misión de preguntarle a la cultura esta situación.

¿Por qué digo que en Dearâdê caben todos? Porque el Embera tiene animales, por ejemplo, el gato, el perro, y si trae el mico también vive en la casa, si los llevan a la casa los dejan en la misma casa, donde viven los niños, la familia, viven los enseres (objetos), los alimentos, viven las gallinas, mire que las gallinas no van a poner los huevos fuera de la casa, no, ellas los ponen en la misma casa, debajo de la casa, si tienen cerdos y vacas también están debajo, por eso caben todos, las personas, los objetos, los animales, la comunicación, la armonía, con esos elementos se conforma una familia, todo esto está en la misma casa, la convivencia es con todos los seres de la casa, el Embera maneja una unión con los animales y la familia. Todo es unido. (W. Sinigüí, conversación personal, mayo 2022).

La concepción de familia no se restringe solo a los humanos, la concepción de familia se extiende a otros seres. Asimismo, el respeto, el amor, la solidaridad, el egoísmo, el malgenio, hacen parte de la familia y son los que generan en conjunto equilibrio o desequilibrio, no se miran por fuera, al contrario, están en la casa, y salen y se encuentran con otros, de ahí la necesidad de hacer *nepoas*, para el equilibrio, la sanación y la protección de la familia.



Figura 8. Dearâdê Comunidad indígena Curbata. Municipio de Frontino. 2007

4.1.1. Una casa sobre otra.

Como se dijo anteriormente en la palabra Dearâdê está dos veces la sílaba *de*, esto también quiere decir dos casas, una casa grande y una casa pequeña, en la casa grande habita la familia humana y natural (animales, plantas, objetos), en la pequeña viven seres espirituales. Cuando se convocan los espíritus en la ceremonia *canta jai* (canto a los espíritus), se dice que *de* significa también territorio, es otro territorio, entonces *de ara de* significa dos territorios en uno, en la misma casa, un territorio amplio en el que viven los humanos y otro territorio ceremonial que se nombra *jaiide* o *decorrade* (casa de espíritus), y que pertenece a las *Wâdras* (madres de los espíritus). De acuerdo con la concepción embera todo tiene espíritu, y los espíritus son convocados a compartir como parte de la familia en el ritual *canta jai*, se convoca a compartir a todos los seres de la casa.

De es una casa sobre otra, en la misma casa se hace el ritual del jaibanismo [ceremonia ancestral para curar enfermedad de territorio o espiritual], porque hay otro territorio; para hacer este ritual se arma una casita como un kiosquito dentro de la misma casa, para hacer la celebración, las curaciones.

El decorradé o Jaidé tiene muchos sinónimos, los jaibanás lo arman [se construye una pequeña casa que representa la casa de los espíritus, cada que se va a cantar jai] para hacer curaciones o para protegerse, ya esto es hablando espiritualmente; en esa casa hay un tutor, ese tutor se llama daubaná, que muchos hoy dicen jaibaná, la palabra correcta natural es daubaná (más adelante le hablo de esta palabra), en horas de la noche el daubaná se sienta en ese altar [*Jaidé*] a interactuar con los seres sobrenaturales, ahí es donde él empieza a utilizar instrumentos de comunicación, algunos utilizan el cacho de una vaca para llamar a los Wâdra o espíritus de la naturaleza, otros utilizan guaduas, ellos hacen así [se hace sonido huuuuu]. ¿A quiénes llaman ellos para que lleguen a esa casa?

Llaman a todos los Wâdra de la naturaleza, como el Wâdra del sol, de las estrellas, del agua del mar, al Wâdra de la luna, de las plantas, de los animales, algunos llegan temprano, seis o siete de la noche van llegando, y los que viven más lejos, según lo que me han dicho los daubanás, llegan más tarde, a las doce de la noche o a la una de la mañana.

Ellos llegan y se convierten en otra familia dentro de la misma casa, y se hace un conversatorio, una reunión, una fiesta entre ellos; el tutor, que es el daubaná, es quien se dirige en ese momento, empiezan a hablar, él empieza a hablarles, hay unos que llegan bravos, el tutor empieza a hablarles. “Bueno, aquí es para calmarnos”, los aconseja [a los Wâdra] para que se calmen. Si, por ejemplo, tiene un enfermo, en ese enfermo hay un espíritu malo [que puede ser un Wâdra que está enojado] y si llegan otros que también son malos [porque están enojados] se puede formar un conflicto y se afectan a todos los que están allí participando, que son los seres humanos, y se pueden afectar con enfermedades porque ellos [los Wâdra] son de calor.

El embera dice *jurua*, que son calientes, y por eso el tutor tiene que estar muy pendiente de ellos cuando se hace ceremonia y llegan a esa casa *decorradé* o *Jaidé*. Por eso existe ese territorio [Jaidé] que está dentro de la misma casa, pero es invisible, pero uno no lo ve porque el daubaná se queda ahí, ya no es lo mismo que la casa donde estamos viviendo, se ve diferente, y esa casa del daubaná o ese altar tiene que estar bien decorado, bien limpio y perfumado (con plantas). (W. Sinigüí, conversación personal, mayo 2022).

El *decorradé* o *Jaidé* es fundamental para enseñar el sentido espiritual del Dearâdê, porque conecta la familia natural y la espiritual, enseña los valores del respeto, la comunicación y el equilibrio. A partir de la comprensión de la casa de ceremonia conocemos el sentido profundo de la palabra *yico* (alimento).

La palabra *yi* es la comunicación y *co* es comer, por ejemplo, nosotros aquí en esta conversación nos estamos alimentando, por eso dice [que] *yi* es un hilo mágico o un hilo que se va y es la voz que llega allá, pero eso es un hilo, por eso el embera dice *yi* es un hilo y *co* es de comer, entonces *yico* debe haber en el Jaidé, porque es una comunicación, es una convivencia, es una armonía, por eso los espíritus que llegan allí llegan con toda, llegan a convivir, llegan a interactuar, llegan a ayudar unos a otros, llegan a hablar, a comer, por eso el daubaná debe tenerles todo eso [ofrendas, flores, plantas, frutas, chicha o alcohol], pero esa comida no puede ser una comida en abundancia, debe ser poquita porque para ellos eso es mucho, es un poquito de todo, de carne o huevo, plátano, yuca y dulces, también un poquito de algo ardiente, como de trago, licor.

El trago ancestralmente era el agua que se recogía de una cascada, en esos momentos el trago no era de cerveza, aguardiente o alcohol, no, era agua pura que la traían de una cascada, el tutor hacía una conversación con los wâdra más poderosos y ese era trago [líquido], el agua la servían en una copita. Y la otra parte era la chicha, esta no podía faltar y era de maíz, de piña o chontaduro, ahí es donde uno viene a hacer análisis de esta situación. *Yico*, ¿por qué debe haber *yico*?, porque debe haber una armonía, ahí es donde está el *sobia* (corazón bueno), el *sobia* viene allí desde esta espiritualidad, entonces la palabra *sobia* es alimento, ¿y en qué sentido?, en el sentido de que si yo le digo a usted, eres muy trabajadora, eres muy inteligente, usted se siente bien, porque la estoy alimentando con esas palabras, y no necesito decirle muchas versiones del Yico, se relaciona es por eso, no es necesario llevarles [a los wâdras] muchas cosas, basta con decir lo puntual, el jaibaná por

eso dice: podemos echar poquitico dulce, poquito amargo, poquita comida, pero hoy en día ha cambiado eso, ¿y por qué ha cambiado? Porque la palabra también se cambió, mire que ya no decimos daubaná, ya decimos es jaibaná, se cambió totalmente, y Jaibaná es quien ya hace curaciones a favor de, “yo curo si me paga”, ese es el significado de jaibaná, curo si me da algo, ahí es donde proviene el jai [espíritu] de televisión, el jai de celular, el jai de aguardiente, de caja de cerveza, caja de ron, ya viene de cantidades, pero ya es la ambición, se ha cambiado ese ser del propio daubaná que nos enseñaron así, y la palabra ya se cambió, ya no es daubaná sino jaibaná.

Aquí es donde dicen algunos [quienes mandan hacer canta jai], ¿por qué me piden tantas cosas, si al gran daubaná no le enseñaron así? Pues claro, obviamente, ya hoy en día piden es aguardiente, ya no se consiguen [buenos daubaná], entonces él debe de hacer cambios, pero ese cambio es muy exagerado, piden es por cajas, piden es para toda la gente, y eso no es *sobia*, pero las personas que están enfermas no tienen toda esa cantidad de plata para que usted compre lo que se pide, pero se exageran mucho, y por eso la palabra se ha cambiado por jaibaná. *En una sola casa hay todas esas versiones y va relacionado con el mundo*, y ya en la misma casa hay diferentes sitios, como está en el mundo. (W. Sinigüí, conversación personal, mayo 2022).

La comprensión de la *casa sobre otra casa* nos comparte algo importante y es la relación de la casa con la familia extensa que se da por medio del daubaná quien mira más allá y se comunica con otros seres (espirituales) para generar equilibrio entre territorios, estos territorios se nombran como *Zeze Drúa*, *Ancozo Drúa*, *Dayi Drúa*, *Yaberara Drúa* y *Emokorara Drúa*.

La casa sobre otra casa nos habla de ese lugar donde cabemos todos, humanos, plantas, animales, valores y equilibrio, nos habla del alimento que transmitimos por medio de la comunicación, de las palabras que expresamos y las relaciones de nuestro cuerpo con la casa. El Dearâdê entonces nos va a enseñar que no solo es un espacio físico, sino también espiritual.

El Dearâdê nos comunica otra palabra, *yico* (alimento), no solo como el alimento del cuerpo, sino también con lo que nos enseña Cáisamo (2012) sobre *embera sobia* (corazón bueno), alimentar los valores o principios del ser embera. *Yico* es comunicación que se comparte desde el buen corazón. Es el hilo que alimenta la conexión con el vientre, el corazón y el pensamiento en la Madre Tierra.



Figura 9. Izquierda: Embera wera preparando alimentos para ofrecer a Wâdra en ritual de *canta jai*. Comunidad indígena Cuevas Nendru (2023). Derecha: Jaidé (casa de los espíritus).

Según la conversación con Wilson Sinigüí, esta parte del significado del Dearâdê nos cuenta de dos espacios que se habitan y también de los desequilibrios que se dan alrededor de estas dos casas, según la época, los cambios y las transformaciones que ocurren en el territorio y que afectan la comprensión de familia. Por ejemplo, en la escuela enseñan mucho que la familia está compuesta solo por papá y mamá y se deja de lado la familia natural, y lo que nos dice este significado es que dentro de la misma casa se habla de una familia extensa, en *embera bedea* familia significa *membera*, un significado más extenso y comunitario, porque es lo que realmente se da, el sol se comparte con el mínimo ser vivo natural e incluso con los elementos que son considerados inertes, pero la historia de origen, y en este caso el significado del Dearâdê, nos dice que todo es vivo y que hace parte de una familia. En este significado se reafirma que el territorio es colectivo.

El *Jaidé* es una casa que está presente en cada ritual de *canta jai*, sin esta casa el daubaná no podría alimentar sus poderes que equilibran los territorios que hablan de la presencia y conexión con la Madre Tierra en lo natural, humano y espiritual. En el *Jaidé* se representa la otra familia a la que se le ofrece alimento, alegría por medio de la música, la danza y las expresiones de resistencia espiritual, que se empeñan en no desaparecer a pesar de tanta intromisión religiosa y económica.

Hoy podemos reafirmar que existe un lugar, un espacio, un territorio que nombramos Dearâdê y que en él viven diversas comprensiones de ese lugar que se habita.

La “casa sobre otra casa” comunica que ellas tienen un poder, sirven para curar, aliviar, proteger y transmitir la historia de los ancestros, una historia que no se está compartiendo ni se está alimentando. La tensión es que las nuevas generaciones puedan apropiarse de esta historia.

Dearâdê es aquí la comprensión de que la tierra es madre, es ser y está viva, por eso el daubaná en cada *canta jai* nos acerca a esta familia espiritual, alimenta esta relación, para que en la comunidad embera eyabida continúe presente esta práctica, porque el canto a los *jai* se sigue realizando, aunque no se haga en el Dearâdê ancestral, ya que la casa, por las transformaciones del territorio y las migraciones, incluso de los seres espirituales, se construye de otro modo y con otros materiales y toma otra estética, producto de la modernidad.



Figura 10. Casa actual embera eyabida.
Comunidad indígena Cuevas Nendru. 2023

En la conversa con Wilson Sinigüí (2022) surge otra palabra: *Wâdra*.

Wâ: Ir. En un sentido profundo, pegado, algo que está pegado (sin la nasalidad esta palabra significa sangre, vida).

Dra: Compartir

Wâdra quiere decir, “es un ser que está pegado para compartir”.

[...] Daubaná se comunica con los Wâdras, llegan allí [jaidé], ¿qué hacen ellos?, comparten [los Wâdras le dicen al daubaná por medio de sueño] comparte un poquitico de dulce, birimbí que es el plátano maduro, pero no confites, antiguamente no compartían esas cosas sino birimbí o algo maduro que tenga dulce, está la parte del alimento, la carne tiene que estar ahí. Ellos mismos, como se llaman Wâdra, ellos dicen que tienen que compartir y por eso vienen a compartir, ¿a compartir qué? Poderes. Ellos no vienen por venir, sino que vienen a compartir poderes, ahí es donde el embera dice, “cuando fui a ese ritual fue cuando me enfermé, ese jaibaná es malo”. No es malo, sino que en ese compartir llegan diferentes poderes, poderes negativos y poderes positivos y el embera no entiende eso, hoy los embera nos estamos olvidando de esos poderes, por ejemplo, ¿qué poder llega ahí en la ceremonia? El poder del arcoíris, y ese arcoíris es caliente, y si pasa alguien cuando llega el arcoíris [a la hora que llega el Wâdra del arcoíris por el Jaidé], si un embera [pasa] por ahí corriendo y pasa por encima, se enferma, le da dolor de cabeza, le da fiebre o algo, se enferma, y va otro daubaná y lo mira y dice, ah, fue en el ritual. Claro, porque para eso está el tutor diciéndoles a los seres humanos, “no se vayan a la hora que ustedes quieran, así sea a para ir al baño, porque hay que pedir permiso”. ¿A quién?, al tutor, al daubaná, y él hace un pequeño ritual ahí en el momento con el tabaco, en la corona de la cabeza [sopla en la coronilla de la persona] y le dice, “váyase”, le hace una protección, los Wâdra lo respetan a través del olor, ellos se dan cuenta que huelen al tutor y no le pasa nada, porque si no va protegido, lo pueden agarrar y se puede morir.

Un Wâdra tiene algo parecido a ellos [daubaná] y nosotros no los vemos pero ellos [Wâdra] los manejan a través de mensajes, ellos mandan un mensaje, por ejemplo, ¿usted cómo se da cuenta que existe el Wâdra de las plantas?, ellos a través del sueño le dicen [al daubaná], “esta planta sirve para esto, esa otra para esto”, los Wâdras son los que dicen desde allá [sueño], “esta persona, este señor es la que voy a curar, y usted le va ayudar con esta planta”, el daubaná o el tutor sueña eso, y el enfermo que está ahí [en la ceremonia de canta jai] ya lo puede curar con esa planta, el daubaná no busca las plantas por buscarlas, ese Wâdra es el que le dice al tutor, al daubaná, en el sueño la enfermedad que tiene la persona y para esa enfermedad se debe tratar con esta planta, y esas plantas son como personas [espiritualmente], entonces el daubaná, como son personas, va a un palo de mango y le habla, lo invoca, y esa persona lo escucha, y uno lo ve que son plantas, pero para el jaibaná eso es una persona, la planta es una persona, o si necesitan de algún animal o culebra le dice “tal perro [de monte], usted va a utilizar a tal perro” y el perro es la culebra, y ellos le tienen el nombre, por ejemplo, una picadura de culebra la puede curar con tal perro, el Wâdra que maneja los animales, que maneja las plantas le va indicando o va orientando al daubaná en los sueños.

Los propios Wâdras son los que manejan el propio territorio, ¿cuáles territorios? Por ejemplo, el Dearâdê tiene un Wâdra que cuando se construye esa casa ya él está ahí, pero uno no lo ve. Cuando se construye un Jaidé ya está el Wâdra de Jaidé ahí, en la luna hay otro Wâdra, ese es otro territorio, el Wâdra del sol, el Wâdra de la luna dice cuál es el nombre de ese territorio, por ejemplo, uno le dice *jedeko* a la luna, ¿y quién es Wâdra?, el jé, que es boa grande, esa culebra grande, ¿y dónde la va a ver uno?, uno la ve en el mar, ese jé grande se ve en el mar, o cuando pasa un barranco y un

arroyo grande se lleva las montañas, y hay una destrucción [deslizamiento de tierra], los embera dicen, ah, ese fue el jé, se fue para el mar, ellos muestran quiénes son los que pasan y cómo se representan, es que uno es tan ignorante que dice que es un desastre natural, no pasó nada, eso iba a pasar, no, el Wâdra está demostrando quién es él y no acatamos eso porque no sabemos la historia, el Wâdra tiene su propio representante aquí en la tierra, pero lo que pasa es que uno no sabe quién es ese Wâdra, cuando el gusano repolludo lo pica a uno eso es un calor impresionante y ese es el propio Wâdra del sol, pero el Wâdra del sol no está aquí, sino que él manda representantes para que sepan que él existe y así sucesivamente de cada territorio. (W. Sinigüí, conversación personal, mayo de 2022).

Wâdras son espíritus que se encuentran escondidos en los territorios que habita el embera, son quienes enseñan del equilibrio y la protección, siguen estando presentes y se respetan, por lo menos en el ritual del canta jai. Me contaba un daubaná que los Wâdras son los que vienen a sanar y a compartir poderes, son manejados por los daubaná, pero ¿qué pasa con ellos cuando su dueño, el daubaná, se muere en este territorio y los Wâdras se quedan sin familia y no tienen quien los alimente? ¿Qué pasa cuando los Wâdras son encontrados en los territorios que para el embera son sagrados y que colonizan estos lugares para expropiarlos?

De acuerdo con este significado, lo humano está en complemento con la naturaleza y el cosmos, en unión, en pares. Gloria Domicó (2010), en la investigación que realizó sobre las historias de origen que hablaban de las relaciones entre hombres y mujeres, encontró que estas historias guiaban la forma como se aprendió a vivir y a relacionarse con lo que llamamos mundo, pero a partir del encuentro entre culturas estas relaciones se han fracturado, se han desarmonizado. Afirma que es importante volver a la pregunta, a conversar con los sabios y sabias, porque dan mensajes que nos acercan a la cultura, la historia va viajando en sus cuerpos, en las personas.

Yo creo que este es el camino, reconociendo el valor de los historiadores y las historiadoras de la comunidad, recuperando las historias que estamos a punto de perder, para encontrar una manera de reconstruir las relaciones entre hombres y mujeres y enseñarla a nuestros niños y niñas; también enseñarles a querer y respetar a los demás, a tejer la canasta como símbolo de nuestra cultura, hacer las casas, a dar amor y comprensión a los demás, ser trabajadores y trabajadoras, honrados y honradas, cultivar la tierra, el plátano, la piña, criar marranos, pescar, criar gallinas, formar a los hijos y las hijas como se hacía tradicionalmente, porque esas son las enseñanzas que los padres y madres de los Embera han dejado como herencia, respetar y apoyar a los adultos/as de la comunidad, realizar baños de Nepoa (práctica ancestral de protección) desde pequeñas/os para que sepan valorar y controlar su cuerpo, ejemplo contra la rabia, utilizar plantas especiales (arangaya), dar consejo al cuerpo para estar calmado y quererse el cuerpo. Me pregunto ¿cómo los aprendizajes del pasado ayudan a vivir en el presente y construir el futuro de las comunidades? (G. Domicó, 2010, p. 68).

El Dearâdê nos recuerda que estamos tejidos en relaciones y como aprendamos de ellas podemos sostener el equilibrio de la Madre Tierra. De ahí la necesidad de poder reconocer estos dos lugares: el Dearâdê que tiene un sentido en lo humano y el Dearâdê que tiene un sentido en lo espiritual.



Figura 11. Embera wera elaborando chicha de maíz para Wâdras, en preparación para ritual de canta jai. Comunidad indígena Cuevas Nendru. 2023

El Dearâdê alimenta la lengua propia, alimenta el corazón porque con el corazón hablamos, es el que se expresa cuando nombramos, cuando conversamos y dialogamos con los demás; tener conciencia de que las palabras que compartimos van a alimentar a otro ser nos debe poner en otro lugar de escucha, de conversa, de compartir.

El Dearâdê como espacio para la ritualidad, casa sagrada donde caben todos, armoniza las relaciones entre humanos, plantas y animales, todos caben, conversan y llegan a acuerdos; si estos seres llegan enojados, el daubanâ los armoniza y les comparte alimento, se sienten tenidos en cuenta, se sienten vinculados, se alegran y viajan nuevamente a sus lugares de origen cuando termina el ritual, porque los alimentaron, los festejaron y los invitaron a compartir. La comunidad festeja este encuentro, lo cual se manifiesta cuando la persona enferma cambia el semblante, se

cura de dolores o de la energía que tenía débil, el territorio donde se vive también disfruta este encuentro, porque con los poderes que comparten los Wâdras el territorio se restaura, se sana, porque él también se debilita, se desequilibra, el ritual del canta jai también se le hace al territorio. Este significado *es un conjunto de relaciones que se conectan.*

Cuando alimentamos la armonía, el respeto, el amor propio y el amor por los demás, aprendemos lo profundo de esta sabiduría del Dearâdê, podría incluso reflejarse en cosechas de alimentos sanos y nutridos. El Dearâdê nos va a enseñar que nuestro cuerpo también es Dearâdê, si nutrimos nuestro cuerpo adecuadamente, podemos expandir ese cuerpo que se conecta y se armoniza con sus relaciones miles, se percibe qué relaciones se desarmonizan, por eso existen las prácticas que ayudan a armonizar, el canta jai es una manera, otros pueblos tendrán otras. ¿Qué pasa entonces si no se alimenta a los Wâdras en el Jaidé? ¿Cómo se manifiesta la desarmonía en el territorio y en las personas? Un daubaná dice que se van a seguir extinguiendo plantas y animales, porque no los estamos convocando, los estamos olvidando como familia, cuando a una familia no se la invita a celebrar, ¿qué pasa con esa familia?

Leonardo Boff (2017) plantea que la tierra está buscando su equilibrio, los territorios se adaptan, buscan resurgir, lo que llaman el cambio climático puede que no sea benevolente con la humanidad, suelos infértiles, sequías, especies vegetales y animales que han servido de sostén están desapareciendo para renacer otros, a lo mejor sin beneficiar a la humanidad, pero, dice Boff, continúan el trayecto cósmico de la evolución. La Madre Tierra hace su ciclo, lo transforma, pero, como humanidad, estos ciclos no los respetamos, no los acompañamos; la creciente de los ríos, las lluvias constantes, las temperaturas que provocan incendios, los temblores, todo ello nos comunica estos ciclos, sus Wâdras están sin dueño, no hay quien los alimente y quien los convoque, en este sentido, ¿cómo estamos despertando la conciencia hacia ella?

En el año 2018 acompañé como docente a un estudiante guna dule de la LPMT a un encuentro en su comunidad Makilakuntiwala, resguardo indígena de Arquía, Chocó; para llegar allá hay que viajar por aire, tierra, mar y río, no alcancé a llegar a la comunidad en un día, entonces me quedé en un hotel en el municipio de Unguía, para continuar al día siguiente. Como a eso de las siete de la noche empezó a temblar, se movían las lámparas, la cama, las paredes, pensé que iba a morir en ese momento, los gritos en el hotel fueron miedosos, lamenté no haber podido llegar a la comunidad ese mismo día.

Los segundos del temblor, que para mí fueron eternos, aunque pasaron sin novedad. Al día siguiente le conté al estudiante, me dijo que en la comunidad también lo habían sentido, y me contó la historia de origen del temblor (el cuento es largo, aquí narro el resumen): Ibelele (el sol) y su hermano tenían rivalidad, porque no querían vivir bajo la tierra, entonces él le puso una trampa a Ibelele para que cayera bajo la tierra, Ibelele se dio cuenta y lo llamó, le dijo que bajara primero que él iba detrás, pero el hermano dijo que no, se dio el forcejeo y el hermano cayó y quedó abajo, Ibelele le dijo que iba a quedar así por haber pensado mal y por haberle mentado, entonces le dijo a la comunidad que este hermano se iba a encargar de comunicar cuando la tierra estuviera enferma, en desequilibrio, por las enfermedades causadas por la humanidad, que él debía mandar mensaje y recordar que debían proteger y cuidar a la Madre Tierra, que el mensaje lo enviaba por medio de temblor, y que siempre que ocurriera un temblor ellos debían armonizar con algodón, dando golpes a la tierra, siendo conscientes de este mensaje. Para mi sorpresa, la comprobación de esta historia se dio en el lugar donde se iba a realizar el encuentro, la casa-nega para guna dule, allí estaba la comunidad, abuelos, neles, mujeres, niños, las autoridades cantando y las mujeres con sus canastas llenas de algodón golpeando la tierra con el algodón, como diciendo “sabemos el mensaje, agradecemos”, es una especie de pago, como hacen también los ikú a la Madre Tierra para estar en armonía con ella.

Las historias de los pueblos indígenas cuentan las relaciones con la Madre Tierra, cada pueblo tiene una versión desde su comprensión del ser, pero en el fondo nos entendemos en esta comprensión, es la Madre. Boff (2017) la llama la casa común:

Solamente a partir de la constatación de que la tierra está bajo una severa amenaza que la puede afectar negativamente en su vitalidad, y que nosotros mismos construimos el principio de autodestrucción por medio de las armas químicas, biológicas y nucleares, es cuando tomamos conciencia de que somos responsables de su continuidad como un súper organismo vivo, y de que tenemos el deber de cuidarla como cuidamos nuestras casas, pues es la única Casa Común que tenemos para habitar. No tenemos otra (p. 43).

4.1.2. Sobiade. El desequilibrio del jaidé

Si se pierde Dearâdê, se nos pierde la cultura, se pierde la vergüenza, se nos pierden los valores de compartir, de vivir en armonía con la naturaleza.

Gensêrâ, 2022

Ana Carolina Castañeda (2014)²⁹ hace una reflexión sobre procesos que realizan los emberas en Tierralta (Córdoba) acerca de la identidad embera que se constituye como construcción política en relación con otros pueblos. La autora relata que cuando estaba en el territorio veía a unos emberas “desconocidos [que] me producían miedo, sentía que siempre estaban al ataque, se les veía agresivos, y estas actitudes eran reforzadas en las mujeres por el maquillaje”. Le preguntó a un líder embera, José María Domicó, ¿por qué esta expresión en sus rostros?:

El rostro agresivo, me dijo, expresa un malestar en el *sobiade*, en el alma. Tierralta, Montería o cualquier espacio fuera del resguardo les resultaban agresivo a los Embera. José María decía que la gente del pueblo, los kapūria no los querían, que siempre los trataban mal o se les burlaban, por eso los Embera siempre estaban tristes y alerta. En el pueblo no se estaba a gusto y en Montería menos. (Castañeda, 2014, p. 6).

El *sobiade* se refiere al desequilibrio del alma, de esas relaciones que el embera enfrenta para pensarse y construirse como embera, pero también con el Dearâdê. En la conversa, los líderes, sabios y maestros nos cuentan que el *sobiade* del Dearâdê también está así, con desequilibrios, con enfermedad³⁰.

El ejercicio de conversa nos pone en un *lugar crítico del Dearâdê*, la enfermedad, lo que produce esta enfermedad. Boff (2017) menciona los síntomas de la enfermedad y los ubica en *lo cultural y espiritual*. En nuestro caso, cuando el sabio Zhaneambi y la sabia Gênsêrâ cuentan la historia del Dearâdê ubican lugares críticos de su enfermedad: por un lado, las transformaciones a causa de la modernidad en el territorio, por lo que no se construye el Dearâdê con el material que se construía, por otro lado, el territorio está cada vez más cerca de la zona urbana. Desde mi punto de vista, el Dearâdê enfrenta dos síntomas, el Dearâdê soñado creado por una subjetividad en el pasado, en la creencia, en la espiritualidad, el otro Dearâdê, creado en la subjetividad de la realidad, que ha tenido que afrontar su proceso de colonización después de 1492, porque, aunque no responda al Dearâdê “original” concebido en su esencia, se resiste a ser exterminado y sigue retomando elementos que constituyen su pensamiento siglo tras siglo.

²⁹ El trabajo de Castañeda da cuenta de la lucha embera contra el proyecto hidroeléctrico Urrá I, defensa que dieron a nivel nacional e internacional para hablar por el territorio y sus derechos como pueblo étnico, lo que conllevó la muerte de algunos líderes embera, entre ellos el reconocido Kimi Pernía.

³⁰ Remitimos al lector al capítulo Origen, ¿*Sawa bada Dearâdê?* ¿Cómo era el Dearâdê?, específicamente a la conversa con Zhaneambi y Gênsêrâ.

El Eyabida no construye Dearâdê porque acá cerca del pueblo no hay hojas que se requiere (para la construcción), no hay palos suficientes, por eso se debe hacer casa con carpas, o zinc, si no tiene con que comprar no se hace nada. (Gênsêrâ, conversación personal, mayo 2022).

4.1.2.1. Síntomas de la enfermedad del Dearâdê.

La sabia Gênsêrâ dice que “[los] *oibida* nacimos en la selva, crecimos en la selva y por eso no nos da miedo en la selva, salimos solos a cazar, y los niños van solos a cualquier parte y regresan sin ningún problema”. Sin embargo, esta realidad ha ido cambiando, ya no hay mucha selva, cada vez hay mayor desplazamiento a cascos urbanos o a los corregimientos de los municipios a causa de la violencia armada y la disputa del territorio por parte de grupos armados que controlan los territorios, una de cuyas estrategias, por ejemplo, es instalar minas antipersonales, con lo cual siembran el miedo y provocan ese desplazamiento. Es el caso de la comunidad Amparradó, en el municipio de Frontino, algunos de sus miembros el año pasado (2022) tuvieron que desplazarse a otras comunidades cercanas y al corregimiento de La Blanquita, pues las minas antipersonales dejaron niños, mujeres y líderes muertos. Otra circunstancia ha sido que, hace doce años aproximadamente, en algunos territorios no había caminos de herradura, no había paso para animales, ya hay caminos y entran caballos, esto es modernidad.

Nos encontramos ante fuerzas dominantes muy fuertes de aculturación y, por esto, la asimilación para redimir el ser, el pensamiento como embera, es fuerte, el Dearâdê se interpela para ponerlo en un lugar crítico de relación cultural, espiritual y social.

El Dearâdê tiene su origen en Burugú, la araña, ella les enseña a los humanos y les da ejemplo de cómo hacer las casas, Korogó (caracol) enseña su modo de tejer, qué materiales utilizar, qué constituye cada parte de la casa, por qué es necesario seguir recordando el Dearâdê. Zhaneambi y Gênsêrâ también nos cuentan de los desequilibrios, no saber construir el Dearâdê como antiguamente evidencia un debilitamiento cultural, pérdida de identidad como embera, la sabia nos recalca quién es *oibida* y quién es *eyabida*, proponiendo una diferenciación de quién es o no es embera y lo contrasta con *capunia*, una cultura que se ha desligado de la naturaleza y de la relación con ella.

La identidad es siempre en parte una narrativa, siempre en parte una especie de representación. Está siempre dentro de la representación. La identidad no es algo que se forma afuera y sobre la que luego contamos historias. Es aquello que es narrado en el yo de uno mismo. Tenemos la noción de

la identidad como algo contradictorio, compuesto de más de un discurso, compuesto siempre a través de los silencios del otro, escrito en, y a través de la ambivalencia y el deseo. Éstas son maneras sumamente importantes de intentar pensar una identidad, que no es una totalidad sellada ni cerrada (Hall, 2010, p. 325, citado en Castañeda, 2014, p. 13).

La sabia Gênsêrâ nos invita a reflexionar sobre el territorio y lo que significa para el pueblo embera eyabida, porque es parte constitutiva de la identidad cultural, hace parte del contexto del Dearâdê, ubica una red de relaciones y articulaciones que se tejen primero con las historias, el pensamiento, la lengua propia y las prácticas culturales, que el Dearâdê recuerda y tiene presentes.

Ella recalca que ya el embera quiere ser *capunia* (no embera) o que vive como capunia, que está encerrado, que ya no puede tener animales, pero quizás ella y otros que están “alejados” a unos dos o tres días de camino en lugares montañosos o de selva resistiendo a la modernidad, no son conscientes de la realidad que se afronta en todo el territorio. Se sigue alimentando la idea de que solo es embera quién vive alejado a dos o tres días de camino, pero lo que la realidad demuestra es, precisamente, que el territorio cada vez se vuelve más pequeño, las condiciones geográficas y culturales de hace 10 años no son las mismas, pero también llegan estas propuestas de investigación que consideran tanto estas distancias como los síntomas que se generan para que una cultura se enferme.

Mignolo (2014) propone el *desprendimiento colonial*, reflexionar sobre el pensamiento único eurocentrista, esta idea de raza, “indio”, “mestizo”, “negro”, “criollo”, también es una idea colonial que tenemos del otro, lo cual me hace pensar en lo que dice Gênsêrâ de lo que consideramos es o no es ser embera, el que habla la lengua propia, el que se viste de tal modo, el que vive en el territorio, el que sabe hacer o no hacer la arepa o cierto tipo de alimento. Son ideas que están muy presentes y alimentan la colonización, porque le dan poder. Somos seres de la Madre Tierra y como cultura hemos aprendido a relacionarnos con ella. En la cultura embera el Dearâdê nos enseña una relación que puede ser compartida con otros pueblos, y ahí se da el *desprendimiento*, para equilibrarnos y compartir una experiencia que puede humanizarnos, porque al compartirse se colectiviza y no se impone como única.

Retomando el *sobiade* en Castañeda (2017), la autora relata que el pueblo embera revivió con versiones de la comunidad una historia de origen que ayudó a encontrar sentidos sobre la identidad, porque requerían encontrar modos de resistir ante las instituciones que los estaban

despojando de su territorio y también de su identidad, la historia que se reconstruyó fue el origen del agua.

Una cosa importante para nosotros es que nos fuimos dando cuenta de la importancia que tenía para nosotros ese mito del origen del agua, entonces dijimos “tenemos que saber más de ese mito y lo que significa para nosotros” y comenzamos a trabajarle a la cosa y a discutir con la gente. Todos fueron aportando un poquito y de poquito a poquito nos dimos cuenta que ya estábamos encontrando el camino de cómo íbamos a luchar y por dónde teníamos que seguir. Es como si nos estuviéramos liberando de una forma de ver las cosas, de otros. El engaño que nos habían hecho era eso, el peor engaño es eso, que nosotros no teníamos algo propio para ver nuestras cosas de nuestro mundo. Que nos habían puesto unas gafas para que viéramos diferente las cosas. Pero ahora con lo que nos decía el mito, eso sí era nuestro. Nosotros de pronto vimos claro. Como que de pronto nos quitamos esas gafas y vimos nuestro mundo diferente, hombre eso nos dio mucho ánimo y confianza y seguimos pensando pa’delante (Jaramillo 2000, citado en Castañeda, 2014).

Zhaneambi y Gênsêrâ nos recuerdan que la historia está presente, que ellos la conservan en su pensamiento, porque lo que dejó la colonia fue historias construidas desde el cristianismo, amañadas y racializadas, puestas desde el colonizador y el dominador; entonces, es urgente y necesario recordar, convocar y, en este caso, reflexionar el Dearâdê como ser vivo, presente en el corazón, que se comparte desde la lengua propia, ella desde su lugar también va contando y construyendo su oralidad.

En esta conversa se propone otro síntoma y es darnos cuenta cómo se nombra al que no es de la propia cultura, al otro que es diferente. A propósito de la colonización, el pueblo embera, para nombrar a una persona no indígena la llama *capunia*, es una palabra que discrimina, significa “el que genera violencia y dolor”, al igual que el pueblo wayúu con la palabra alijuna, que también significa “los que causan dolor”.

Alijuna (los que causan dolor), esa fuerza destructora que se llamó conquista. Un dolor físico y espiritual desde las raíces. Nosotros los hijos, nacemos con ese dolor que nos acompaña desde que somos engendrados en el vientre de nuestras madres; esta historia [...] la han vivido los demás hermanos indígenas (Mercado, 2017, p. 12).

El Dearâdê tiene síntomas que hay que curar y armonizar, porque dentro de esa forma de nombrar al otro también existe una comprensión, y es que se ha parido en el dolor, en la violencia y en la carencia, y ese mismo dolor se ha transmitido de generación en generación y es, a mi modo de ver, la reproducción de un síntoma subalterno que no ayuda para nada a vernos como hermanos, hermanas o parientes; el Dearâdê nos enseña que somos familia, parientes, y los Wâdras vienen a dejar el poder y a compartir para que podamos compartir como familia y celebrar esas desarmonías.

Todos y todas en América Latina, lugar donde nos ubicamos, hemos sufrido ese desequilibrio del no reconocimiento, de ser conquistados, y como aprendimos a relacionarnos y a reconocernos de ese modo, así reconocemos al otro y a la otra.

Manuel Quintín Lame, indígena nasa del departamento del Cauca (Colombia), se unió al movimiento social y popular de la década de 1910, para empezar a restablecer relaciones con otros pueblos no indígenas que sufrían el mismo dolor colonial. Dietz, Stallaert y Villegas (2018) nombran este proceso en América Latina como el surgimiento de pueblos autóctonos colectivos en respuesta a situaciones de opresión de un estado colonial, pueblos colectivos organizados van a proponer este camino como una forma de reclamar desde la interculturalidad un lugar en una sociedad que se declara democrática e incluyente y que, sin embargo, está basada en desigualdades de origen histórico.

4.1.3. Dearâdê como territorio.

El territorio, el resguardo es nuestra vida, es todo, es lo más sagrado que nosotros tenemos.
Álvarez, E. (2023)

Álvarez, E (2023) dice que el Dearâdê es el territorio en el que habita el embera, allí está la cosmogonía, el Dearâdê cuenta una historia de origen embera que articula y contextualiza la cultura que se ha heredado por generaciones y que ha cambiado en su transcurrir. El territorio se hace en la cultura y la cultura se hace en el territorio, en él se construye el mundo y su diversidad, se consolida la identidad del embera, se gobierna, se cuida y se protege la vida. En el territorio se garantiza la existencia de la autonomía hacia el equilibrio entre el mundo espiritual y el mundo natural (Cáisamo, 2007).

El Dearâdê para nosotros es toda esa cosmogonía, es esa parte espiritual que recoge el pensamiento del mundo Embera, por decirlo así, Dearâdê es todo nuestro territorio; pero no es el territorio simplemente tangible y el que nosotros podemos observar, sino que también es un territorio abstracto, es un territorio espiritual, es un territorio que nos lleva mucho más allá de lo que podemos ver, observar, sentir, tocar; también nos lleva a viajar a través de los sueños, a través de las nubes, a través de los ríos, de los vientos, del aroma de las flores. Eso significa para nosotros el Dearâdê (Domicó, Conversación personal, febrero 2023).

El Dearâdê como territorio va a determinar a quienes habitan en él, seres tanto humanos como naturales y espirituales, esto lo hace a partir del reconocimiento de sus territorios, cada territorio va a enseñar cómo está conformado, qué poderes tiene y cómo aporta al equilibrio.

Los territorios se comunican entre sí, de ahí la importancia de una organización, de construir unidad, esto se ve reflejado en la organización que establecen también los pueblos. Por ejemplo, para el caso del departamento de Antioquia, en *la parte política organizativa* se constituyó la Asociación de Cabildos Organización Indígena de Antioquia (OIA), en 1985, con sede en la ciudad de Medellín, es un territorio convertido en institución que representa a cinco pueblos del departamento: embera (eyabida, dóbida, chamí), gunadule y senú. Esta institución se constituye como garante ante las fuertes desigualdades sociales y culturales que venían enfrentando los pueblos a causa del dominio colonial, dentro y fuera del territorio natural. Igualmente, su constitución responde al movimiento indígena nacional que empezó en 1960 como hijo del proceso campesino Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), del cual se desligó en 1985 como OIA, para ejercer su propia autonomía en la producción de conocimiento, reivindicación de derechos y formación política, entre otros asuntos que interviene la organización.

Desde su creación, la OIA insiste en la idea de que la Madre Tierra es un ser, se concibe como una unidad cultural sobre la cual se ejerce autonomía y no solo como medio de producción, por eso se insiste en la recuperación de tierras que por derecho propio les han pertenecido a los pueblos de este territorio colombiano, para *cuidar la casa común* de los pueblos indígenas de Antioquia. “En el territorio es donde las culturas pueden reproducirse, construir su mundo, consolidar su identidad cultural y garantizar su existencia a través de las formas tradicionales de producción, de administración y gobierno” (OIA, 2007, p. 7).

La OIA sigue reivindicando cuatro principios que se establecieron desde su creación: *Unidad, Territorio, Autonomía y Cultura*, los cuales otros pueblos a nivel nacional también reivindican en sus plataformas políticas. El vector principal de esta organización es el Congreso, constituido por autoridades de las comunidades indígenas asociadas a la OIA. En la actualidad, la OIA direcciona las siguientes políticas: Gobierno y administración, Cultura y educación, Género, generación y familia, Territorio y medioambiente, Comunicaciones, y Salud comunitaria, que son necesarias para plantear la política organizativa “Volver a recorrer el camino de los ancestros 2005-2015”.

La *política de territorio* trabaja por la reivindicación del derecho a la propiedad colectiva de la tierra y su titulación en todas las comunidades indígenas de Antioquia. Busca que las tierras tengan alguna vocación de producción económica que asegure la autonomía alimentaria y la equidad en su distribución y uso. Construye herramientas que facilitan el ordenamiento del territorio y la buena

utilización de los recursos naturales de forma autónoma y sostenible, acorde con la identidad cultural de cada uno de los pueblos indígenas (OIA, 2007, p. 7).

Cada pueblo asume una concepción de territorio y vivienda (OIA, 2007, p. 11) de acuerdo con su cosmogonía, modos de ocupación de territorio, arraigo a las tradiciones y, recientemente de manera forzada, la disponibilidad de recursos para compra de territorios. Por representar a cinco pueblos indígenas geográfica, territorial y culturalmente, la OIA recoge varias formas de concepción de territorio, incluso la que nombramos como Dearâdê, la referencia es que Dearâdê es la casa, representa la vivienda, y esta va a tener un significado para la Organización.

Las comunidades indígenas de Antioquia han luchado por el territorio, porque sin territorio ancestral que es donde están los sitios sagrados, donde viven los Wâdras, los poderes espirituales, el embera no podría vivir tranquilo, habría mucho más desequilibrio, de algún modo cada pueblo aporta al equilibrio y alimenta la armonía por medio de los rituales, ceremonias y vínculos que se tienen desde la espiritualidad para agradecer a la Madre Tierra y conectarse con ella.

4.1.3.1. Territorios del Dearâdê.

De acuerdo con la historia de origen basada en la cosmogonía embera, los territorios del Dearâdê se enmarcan en lo que en estos últimos tiempos se ha nombrado como ley de origen, que, según las palabras de Cáisamo (2020, p. 8), quiere decir:

La ley de origen tiene que ver con varias connotaciones e interpretaciones de carácter social, cultural y política; los cuatro grupos Embera (Dóbida, Eyabida, Chamí y Siapiadara) comparten la visión de un universo que está organizado en cinco partes, otros dicen que está en tres partes: mundo de arriba, mundo medio, y mundo de abajo. Para el pueblo Dóbida el mundo arriba está compuesto por dos territorios que son Ankore drúa y ankozotorro drúa; el mundo medio, es el territorio de Embera, luego está el mundo de abajo donde está Yiamberara drúa y finalmente Amokara drúa.

Esta es la estructura de cómo se organiza el cosmos embera, igualmente, es como se representa el pensamiento, la manera de ver el mundo y cómo se relaciona el embera con la Madre Tierra. Este conocimiento ha pasado de generación en generación por sus principales creadores, Ankore, Karagabí, Dalli Nawe y, en este sentido, cada pueblo le va poniendo la voz, el sentido y su propia versión (Cáisamo, 2020).

En el ejercicio de preguntar sobre los significados del Dearâdê, conversé con Espedito Álvarez Domicó, embera eyabida del resguardo Monyoromando, de la comunidad indígena de

Choromandó, municipio de Dabeiba, quien trabajó 14 años como docente, coordinador del microcentro indígena en Dabeiba, secretario de la comunidad y consejero de territorio de la OIA. Conversamos sobre los territorios del Dearâdê y sobre las historias que se conservan vivas en la memoria oral embera:

Las historias de origen para nosotros todas parten de un Dearâdê, porque si nosotros vamos a hablar, por ejemplo, de Gênsêrâ³¹, vamos a hablar de un Dearâdê, que era donde estaba el agua, si nosotros vamos a hablar de un Tra nemburata³² (hormigas arrieras), es la forma colectiva de trabajar de los pueblos, pero también ese tra nemburata viene desde una casa, desde una enseñanza de un colectivo que había muy ancestralmente, si vamos hablar desde la construcción de una vivienda, por ejemplo, vamos a hablarlo así de la vivienda, también hay una historia que viene a raíz de Burugú (araña), y Burugú era simplemente un Embera como todos nosotros, que nació con unas habilidades y unas particularidades distintas, pero cuando uno empieza a narrar ese Embera que se llamaba Burugú también inicia de una familia que viene de una casa, de un territorio.

Entonces para nosotros el *Dearâdê es la raíz de todos los pensamientos*, es el centro porque de ahí se origina todo, de ahí es que nosotros existimos por decirlo así, cuando nosotros hablamos, por ejemplo, de la creación, porque hay muchas versiones de la forma de la creación del Embera, pero también ese origen viene desde una casa, desde una familia que le apostó a ese desarrollo de los pueblos (Conversación personal, febrero 2023).

De la concepción del Dearâdê surgen los territorios que van a enseñar los modos como el embera debe vivir y aprender. Cáisamo (2020) mencionaba unos territorios, Álvarez, E (2023) menciona otros.

Mira, Sabine, el Dearâdê es tan importante, es tan esencial en nuestro mundo Embera como te lo decía ahorita; es donde se origina todo. Yo me acuerdo que mi tía que en paz descansa, Aura Rosa Domicó; ella nos decía; la vivienda de nosotros está dividida en cinco espacios entonces ella empezaba a narrar zezedrua (espacio que está en la parte de arriba de la casa), pero que ese Zezedrúa es relativamente paralelo a Ancozotorrodruá (espacio que está en la mitad del centro y la parte de arriba de la casa) viene Dayidrúa (centro de la casa), de Dayidrúa viene Yaberaradrua (en la parte de debajo de la casa) y de Yaberaradrua viene Mokararadrúa (espacio subterráneo), entonces cómo nosotros también a partir *desde la vivienda tenemos representado en nuestra forma de pensar*.

De esta forma, se nombran los cinco territorios que están tejidos en el pensamiento y concepción de la casa embera, junto con el significado de los números, porque el embera cuenta

³¹ Ella era la dueña del agua, Karagabí (ser supremo embera) la convirtió en hormiga conga porque fue mezquina con el agua, porque no quiso compartir el agua con los emberas.

³² Esta historia nos enseña cómo trabajaban las mujeres en la cultura, cómo se aprende el trabajo colectivo y algunos valores como el respeto, la solidaridad y la unión. Es la historia de una mujer trabajadora que compartía con su comunidad, ella también en el mundo de Karagabí era hormiga.

solo hasta cinco, lo cual tiene que ver con esta relación de los cinco territorios. A continuación, la descripción de estos territorios, según Álvarez, E (2023):

Zezedrúa, son muchos seres supremos que existen para el mundo Embera, nosotros podríamos decir que se dicen Wâdra; son los Wâdras los que están allá, esa viene a ser como esa parte del *pensamiento*, si lo podemos tomar así, la parte del pensamiento, esa parte *abstracta* que nos hace diferentes a todos los seres humanos.

Ancozotorrodrua, nos podemos fijar que son como los ángeles [para no indígenas], para nosotros son esos espíritus, o esos jai, que nos permiten interlocutar con los Wâdras que llevan el mensaje y los traen, que nos dan ese apoyo.

¿Quién maneja la comunicación? Eso lo maneja el daubaná, entonces en ese segundo espacio de nuestra vivienda, de ese pensamiento cultural, están los ancozotorrodrua, los dos territorios vienen [a ser] lo más sagrado, lo más importante que nosotros tenemos, y cuando hablo de territorio estoy hablando de algo más tangible que viene a ser la tierra, el resguardo por decirlo así.

Dayidrúa viene a ser el tambo donde vivimos, acá donde el Embera se hace; es, por decir, como esa vivencia que tenemos.

Yaberaradrua, es como esos protectores, en ejemplos, vienen a ser prácticamente como las entidades, como hospitales, secretarías de educación. Ejemplo: en el campo de la educación nosotros vivimos regulados por distintas entidades, también lo podemos tomar como cuando uno quiere educar, pero hay otras personas que obstaculizan y eso hace que se fraccionen a veces ciertos procesos, entonces ese espacio de Yaberaradrua es lo mismo en el mundo espiritual, si nosotros no nos manejamos bien, si no tomamos ciertos comportamientos, ellos permiten que también nosotros mismos nos autocastiguemos, porque a pesar de que ellos son protectores en cierto sentido, también permiten que entren actores espirituales, actores físicos que terminan vulnerando los derechos de una comunidad, por eso es que en el mundo espiritual de emberas se enferma, ¿producto de qué?, de algún desorden que hicieron, entonces Yaberara lo va a estar cuidando, no a diario, ellos también se cansan y permiten espacios para que entre la enfermedad, para que entren actores y vulneren los derechos. Eso es un mundo muy amplio que a veces explicarlo para usted que es embera y yo también se hace entender muy fácil, pero para el mundo occidental tratar de explicar es muy complejo.

Emokoraradrúa, hay varias formas de decirlo, es cuando los procesos se truncan y los derrumban, ejemplo como en el ámbito político, en el ámbito de educación, de salud que muchas veces y voy a poner un ejemplo acá sencillo y usted lo vivió, el INDEI (Instituto Departamental de Educación Indígena) empezó de una manera muy bonita con todos los Wâdras por encima y los ancozodrua ayudando y los Embera de dayidrua ahí estábamos para estudiar. ¿Qué pasó? El desorden político muchas veces de nuestros líderes, de nuestros compañeros, hizo que eso se derrumbara, Yaberaradrua abrió el espacio, “ah, ¿no quieren escuchar?”, abrió el espacio, ¿qué pasó?, se cayó el espacio de nuestro instituto, ¿ahora en dónde está?, está allá en el mundo de los sueños, donde no permiten ni regresar ni avanzar, eso es emokoraradrúa, el mundo de los sueños.

Nuestros procesos pasan así. Mira ahora lo que está pasando con la salud, después de nosotros avanzar procesos de lucha con nuestros líderes y ganar tantas cosas, ahorita a uno le dan ganas de llorar al ver cómo están girando la salud propia que teníamos entregándosela a unas personas que

no tienen nada que ver con salud propia y donde nuestros comuneros no tienen ni idea, solamente los intereses de unos cuantos.

Entonces eso representa nuestro tambo [forma colonial de decir casa embera] si nos vamos a ver desde el proceso político, yo creería que es el espacio único que le permite a una comunidad integrarse para una discusión, y es tan sagrado ese *dayiDearâdê* que antiguamente cuando una pareja se casaba, toda la comunidad se reunía para hacerles la casa. Yo, por ejemplo, yo me acuerdo que a mí me construyeron la casa así, mi tambo, la comunidad se reunió, cuando yo conseguí mujer me fui a estudiar, al mes que vine de mi estudio, porque yo soy egresado del INDEI, llegué a mi casa y lo primero que me encontré fue mi tambo allá, yo dije: “¡juemadre, ¿y aquí qué pasó?!”. Cuando la comunidad se reunió y me entregó la casa, mi padre, mi madre estaban ahí, pero todos se reunieron para construirla, en una semana la hicieron, entonces eso es algo muy bonito, porque para hacer esa casa hubo una discusión política, una discusión política donde se sentaban a evaluarme a mí como persona, como joven, en ese entonces yo tenía como 17 años, se sentaban a discutir si realmente yo sí merecía esa casa, si realmente yo merecía un espacio en la comunidad para poder darme territorio, para trabajar, si realmente yo iba a corresponder, si realmente ella sí iba a ser mi señora, es decir, había un espacio político tremendo, y también ahí llegaba la parte económica, la parte espiritual, el compromiso colectivo con la comunidad, era una cosa tan hermosa que hoy en día uno ya no ve eso, ya hoy en día cogen un plástico, cuatro palos y ya [se refiere a la construcción de una casa].

¿En dónde quedó realmente ese *centro que nos permitía fortalecernos a nosotros como cultura*? Y fuera de eso la parte espiritual nunca faltaba. Anteriormente los emberas duraban tanto tiempo viviendo juntos porque cuando les entregaban la casa les hacían un ritual [toma de plantas] y era una copita para ti y una copita para mí [pareja] y los emberas morían junticos, no había abandono de hogar, hoy en día hay abandono de hogar por montón porque ya todos esos rituales se perdieron y todo era a raíz de la vivienda, de ese *Dearâdê*, porque *es desde ahí que nace la educación, de ahí nace nuestra forma de pensar, de ahí nace nuestra lengua, cómo prepararnos para la vida, cómo seguir en este mundo que a veces trae tantas cosas, pero que si realmente en ese Dearâdê nos preparamos bien nosotros somos conscientes, independientemente de dónde estemos, en el lugar que ocupemos vamos a estar conscientes de que pertenecemos a un Dearâdê que debemos en algún momento devolver y que debemos de lucharlo y respetarlo*. E, Álvarez (Comunicación personal, febrero 2023)

Lo que se quiere poner en tensión es que la palabra del *Dearâdê* tiene mucho significado en la cultura embera, porque habla de su historia, memoria y ancestralidad. Borrarla es muy difícil, y a lo mejor pasarán décadas para que esto se dé, pero hay que resistir desde el territorio estas enfermedades, hay que seguirlas escribiendo, ponerlas en *situación crítica*, porque así se expande la conciencia de que necesitamos sanar y protegernos para que la enfermedad se cure. Así como cuando participamos del canto a los jais y despertamos del sueño y nuestro cuerpo se siente en armonía, estos relatos de algún modo se convierten en medicina para responder a ese monstruo colonial y globalizador que se pone encima para apachurrar y apagar esas energías.

El Dearâdê se debe espejear en otras experiencias, como por ejemplo la de los embera que estuvieron a punto de ser despojados de su territorio cuando inició el llenado de la represa Urrá, en el departamento de Córdoba, que afectó su territorio y su vida con desplazamientos, muertes y conflictos internos y generó movilización y un despertar en la conciencia de la cultura sobre su desaparición. La experiencia cuenta que solo pudieron cohesionarse a partir de recordar y volver a narrar la historia de origen del agua, lo que permitió que las comunidades, a partir de recordar su ancestralidad, pudieran unirse para luchar por los derechos del territorio y de los suyos como parte de aquel (Castañeda, 2017).

La *identidad con respecto al territorio* es una construcción permanente y una reflexión que convoca a preguntarse por el origen y las huellas coloniales que tenemos en el propio territorio y en nuestro cuerpo como parte de él, implica poner la identidad en pertinencia histórica (Zemelman, 2005) sobre qué conocemos de las historias, quién nos las ha enseñado, cómo las van a heredar las nuevas generaciones y a quiénes tenemos cerca para compartir, porque estas historias no solo deben compartirse entre emberas, quienes no son de la cultura también ayudan a recordar. De ahí la pertinencia de poner estas reflexiones en procesos de escritura académica, porque desde este lugar hegemónico también se hace resistencia. Es lo que Bengoa (2000) llama “romper el silencio del indio”:

Durante la Colonia, el indio estuvo sometido al silencio racial. En las repúblicas criollas fue sometido a la incertidumbre. En el siglo XX hablaron por él los intelectuales, poetas y artistas. A finales del siglo pasado comienza a escucharse el principio de su tímida voz y poco a poco se va fortaleciendo. Comienza la última década con el grito de Chiapas y se han ido sucediendo unas y otras “voces de la tierra” que sorprenden a las sociedades criollas latinoamericanas. El “silencio del indio” comienza a romperse (p. 181).

4.1.3.2. Drúa que nos conecta con la madre tierra

A partir de las conversaciones que sostuvimos sobre el Dearâdê encontramos los significados de algunas palabras. La palabra *Drúa* en la lengua embera quiere decir territorio, *drúa* hilo que conecta con el vientre y el corazón, está presente en cada significado del Dearâdê, describe cinco territorios, a esto se refiere cuando se nombra: Zezedrua, Ancozotorrodrua, Dayidrua, Yaberaradrua, Emokoraradrua.

Drúa

Drúa en el Dearâdê es parte extrema de la casa que conecta tierra con lo sagrado, va desde el lugar donde empieza el fuego (donde se pone el fogón, centro de la casa, hasta la parte de arriba, que conecta con lo sagrado).

Drúa también hace referencia a parte extrema del cuerpo que se conecta con el pensamiento (*zeze drúa*), corazón (territorio *ankozotorro drúa*), vientre (*dayi drúa*), pies (*yaberara drúa*), talón (*emokorara drúa*).

Álvarez, E (2023), encuentra una relación del siguiente cuento, con el significado de esta palabra:

¿Por qué los emberas somos pobres económicamente, hablando de dinero? Dicen que el embera es pobre porque una vez un Wâdra supremo de los animales le dijo al negro (cumbaza), al blanco (capunia) y al indio (embera), le dijo: mijo, traiga mañana un lazo, a cada quien le traigo un regalo, mañana a las cinco vengan que les voy a dar un regalo, traigan lazo, entonces el embera se fue a jugar, a relajar, a dormir, a tirarse patas arriba allá en su tambo (casa), cuando al otro día se acordó de la hora, cuando a las cinco se acordó: ¡ay, juepucha, verdad que dijeron que llevara un lazo! Y salió corriendo, cogió un verraco bejuco (raíz de un árbol), le mochó un pedazo y cuando llegó allá el Wâdra de los animales le dijo: a ver señor capunia (no indígena) saque su lazo y coja ese novillo [toro], allá lo tenía, el capunia cogió y tiro nudo y se llevó [al toro] con su lazo; a ver cumbaza [afrocolombiano], usted también lleve su animal, llegó cumbaza y... ¡venga hijuemadre!, y se lo llevó; cuando llegó al embera: a ver emberacito, ¿usted qué trajo?, el embera sacó un verraco bejuco y dijo, cójalo ese toro y lo tiró [el toro lo lanzó al suelo], apenas le metió el tirón se reventó ese verraco bejuco y el embera salió corriendo y se le pegó de la cola del toro, eso lo pateó, le dio de todo.

A mí me hace acordar ese *drú* porque es de cola, es eso, pero no es *drú* de cola de animal, sino [que] es como la parte extrema de algo, en este caso es una parte extrema de nuestro cuerpo, que es ombligo o el vientre, una parte extrema que es con que se amarra las partes del tambo (yidrua).

Te explico, *el vientre viene a ser la cola de todas estas tres partes* [el territorio de Zezedrúa, el territorio de Ancozotorrodrúa, territorio de Dayidrúa] porque esto es sagrado y siempre va a estar encima, *ancozotorrodrúa es el corazón* y siempre va a estar en el medio y el *vientre*. *En la casa embera siempre se pone el fogón ahí, representando el vientre*, va a ser la parte final de estos tres mundos supremos que existen, porque nadie va a querer tirar para abajo, todos queremos tirar para arriba, todos, de aquí [señala donde está el fuego, la parte donde está el mundo de Dayidrúa] queremos tirar para acá [territorio Zezedrúa], esta es nuestra cabeza [territorio Zezedrúa].

Cuando nosotros hablamos de *drúa* significa que esta viene a ser la colita, realmente de lo más importante que existe en nuestra cosmovisión; porque realmente hacia abajo nadie va a querer ir, nadie va a querer estar enfermo, nadie quiere caer en la tentación para que la enfermedad llegue, aunque lamentablemente hoy día todos estamos más enfermos que un verraco, somos poquitos los que, digamos, tenemos ese corazón bueno, sin tanta ambición, que nos conformamos como nuestros abuelos que vivían tranquilos con un pescadito y ya, con eso se quedaban en el día relajado, no estaban pensando en tumbar los árboles. Entonces, por eso *drúa* es la cola de esos grandes universos

que existen, de ese gran mundo entre lo sagrado, el corazón que es la vida y el vientre que es la forma como subsistimos. *Zeze- Sagrado- Ancozo – corazón- Dayi – vientre.*

La palabra *drúa* nos enseña que ella está conectada con el vientre, el corazón y el pensamiento de embera, *es un hilo mágico que nos conecta*, por eso la casa Dearâdê, porque si vos no hacés la casa no sabés que tenés, hay una relación con tu vientre, para que vos seas de corazón bueno y puedas llegar a ese *zeze*, a esa protección.

Según Sinigüí, W. (Comunicación personal, 2023):

Drúa es un territorio, es un territorio amplio. *Dru* es como clavar, el otro es como un chorro permanente como una cascada, por ejemplo, *drumu, drulla*, pero entonces eso es *dru, drulla*, es como clavar, es como yo tirar una lanza y queda clavada permanente. La palabra *A*, es como decir mí, mía o de nosotros. *Drúa* quiere decir “territorio de nosotros”.

Drú significa chorro de agua, una cascada que se clava, es un hilo que cae; y significa mío, de pertenencia, podría decir también, el agua es de nosotros, y el agua es madre, porque la tierra es más agua y el agua en la cultura embera es esencial, esta palabra nos recuerda la historia del árbol de Jenene.

Álvarez, E, dice:

El tambo (casa) ancestral no tenía cuatro patas, son cinco, el tambo ancestral está soportado en cinco patas con la de la mitad, en el centro había una que unía arriba, siempre había cinco y esto tiene que ver con que *drúa* une los cinco territorios, *Zezedrua, Ancozotorrodrua, Dayidrua, Yaberanadrua y Emokoraradrua*, mira que todas están unidas con la palabra *drúa – territorio*, cola real, parte extrema de algo (pensamiento, corazón, vientre, cuerpo). (Conversación personal).

4.1.3.2.1. Territorio *Zezedrúa*.

El territorio se refiere a lo sagrado, a los seres que trascendieron y que ayudan a equilibrar la energía de los *jai* (espíritus) y dan poderes a los *daubanás*. Los *zeze* más mencionados en este territorio son: *Ankore, Karagabi, Dayi Nave*. En el *Dearâdê* este territorio se ubica arriba de la casa.

La palabra *Zeze* significa protección, es de “yo ir en protección”. La palabra la utilizamos para decir Padre supremo, ser sagrado.

Ze-ze es protección de dos, no es solo de padre, porque no es solo de lo masculino, también de lo femenino, tiene relación con el complemento. Es una palabra que se nombra en dos, dos protecciones, cuando hablamos de este territorio de dos, es *Ze-ze*, lo sagrado, territorio sagrado de dos. Así como *Dearâdê*, la primera *De* se refiere a lo femenino, la segunda *de* a lo masculino. Así aparece en *Ze-ze*, “el territorio de lo sagrado”, eso dice la palabra, quiere decir que no solo es de un dios, como nos lo han hecho creer otras culturas.

Sinigüí, W, dice que *Zeze* es la palabra para nombrar al papá, pero en este caso *zeze* es como cuando realmente se toma la palabra, eso de pedir auxilio, como cuando uno está en una situación difícil y pide auxilio, entonces el *zeze* viene y te auxilia, es un llamado a los espíritus sagrados; como el padre que está pendiente de sus hijos y acude en cualquier momento que ellos llamen. Como cuando invocamos a Dios cada que nos ocurre algo, pero en embera nos referimos a dos seres o energías.

Zeze es que está allí permanente, es como repetido, que está allí, el que me va a criar, significa que está permanente y siempre a favor mío, que me defiende, que me dio un ser, que me vio crecer y que está pendiente, es permanente, *zeze* puede ser uno, si tiene 80 años él me ve a mí como un hijo de siete, ocho, diez años, así yo tenga cuarenta o cincuenta años, entonces es el *zeze* que está ahí, y que está permanente y a favor de uno. (B. Sinigüí, comunicación personal, mayo 2023).

Álvarez (2023), afirma que muchos embera utilizan la palabra para decir papá, pero realmente *ze* es el que protege, por eso nosotros decimos que son Wâdras, porque los Wâdras protegen y como los embera no creemos en un solo dios como el cristianismo, sino que creemos en las plantas, los animales, el trueno, el relámpago, las nubes, el sueño, y todos son Wâdras.

4.1.3.2.2. Territorio Ancozotorrodruá.

Es el segundo territorio después de Zezedrúa, se ubica justo en el techo del Dearâdê, es el territorio de los seres voladores, seres que protegen las montañas, están en ellas, en los bosques. Se representan en animales que vuelan. Los significados de vida de la palabra *Ancozotorro*, al segmentarla, dicen lo siguiente:

Ancozotorro Drúa

An: ese, *Co:* comer, *Zo:* corazón, *Torro:* blanco, *Drúa:* territorio, “hilo mágico que conecta con el corazón”.

Ancozo: gallinazo; *Torro:* blanco. Tiene varios significados: “Territorio de gallinazo blanco”, “ese animal se alimenta de corazón blanco”, “territorio de corazón blanco”.

Ancozotorrodruá traduce “territorio del rey de los gallinazos blancos”, pero realmente en territorio significa “todos los picos de las montañas”, es decir los nevados, donde habitan los gallinazos blancos. Los gallinazos pueden ser los animales grandes, como las águilas y el cóndor, que vuelan y protegen esos territorios sagrados; en la concepción embera son los Wâdras que cuidan los territorios sagrados blancos, al referirse a los sitios sagrados de nevados de las montañas.

Desde el mundo embera no tenemos nevado en el territorio que vivimos, pero existe un pensamiento en esos picos altos de la montaña que existen en el mundo, pero es muy paradójico porque los

emberas estamos en Risaralda, Chocó, Antioquia y creo que, por el Valle, pero nosotros no vivimos alrededor de nevados, nosotros vivimos alrededor de ríos. Este territorio hay que investigar con sabios y sabias. (Álvarez, Conversación personal, 2013).

Al respecto, Sinigüí W, dice que se habla de cinco territorios, cada uno con sus plantas, animales y seres que alimentan la conexión con la Madre Tierra y se llaman Wâdras, el territorio de Ancozotorrodrúa habla de la comunicación que estos Wâdras traen de su territorio, que serían las altas montañas, donde están los nevados, porque ellos habitan esos territorios, dice que el daubaná los convoca cuando están en ceremonia de canta jai. Cada territorio tiene un poder, ellos llegan a esta ceremonia a compartir un poder con la familia.

Ancozotorrodrúa son los jai (espíritus) que maneja un Daubaná; son los que tienen esa relación directa con los Wâdras, entonces por eso los Daubaná manejan el jai de las culebras, jai del águila, jai de un perro, jai de la guagua, jai del cangrejo, cada uno está en un territorio que habla el Dearâdê. Bueno, hay una cantidad de jais impresionante, son productos de ese ancozotorrodrúa, son como los hijitos.

No sé cómo explicar los temas de los ángeles, arcángeles, santos, no sé cómo explicarle eso, pero a veces pienso que tiene como algo muy similar, porque hay un sitio en un filo o una cañada que es un sitio sagrado, allá están los Wâdras, cuando usted los convoca ellos vienen, pero ellos para venir donde usted, primero tienen que decirle a ancozotorrodrúa que van a venir a ayudarte, es como si fueran los dueños, como una jerarquía, una cadena, entonces ellos vienen, es una relación directa que viene de una con esos poderes, porque ancozotorrodrúa va donde los Wâdras para poder que tengan esa energía, y el Daubaná nutre esos jai y nutre a los Wâdras a través de sus rituales, es algo como muy recíproco, una cadena que tiene una conexión espiritual y no necesita de cuatro o cinco días: “ah, no, espéreme yo voy a aquel filo y le aviso”, no, eso es algo inmediato, una conexión directa. Cuando vi la película *Avatar* pensé en la similitud espiritual de esas creencias y la forma de mostrar las cosas, me identifiqué con esa película y pensé en este mundo de ancozotorrodrúa. (Álvarez, E, Conversación personal, 2023)

Sobre este relato y significado del territorio de ancozotorrodrúa, recordé un cuento de la cultura atacameña de Chile que se llama *El cóndor y la pastora*,³³ y habla de la historia de Ancozotorrodrúa, pero ellos le llaman cóndor, entonces Cóndor quería tener una pareja y bajó a la tierra, tenía la capacidad de convertirse en humano, y enamoró a una joven de la comunidad y luego se la llevó a vivir con él, vivían en los cerros, él le daba comida de animal y al final ella se convirtió en cóndor como él, *ancozo*, entonces, dice el cuento, juntos cuidan el territorio de los nevados.

Son muchos los casos de historias de origen de los pueblos que se encuentran, que son similares y tienen relaciones. Dos culturas hablan de seres como el cóndor o el águila que protegen

³³ Recabarren y Valdivia (2021).

estos territorios, los territorios de los nevados, historias que hablan de un pensamiento y unas prácticas comunes. Son historias que hacen parte de la memoria cultural de los pueblos ancestrales, que viajan de generación en generación y en las lenguas encuentran un nido, un vientre que las protege para poder ser compartidas con la humanidad.

4.1.3.2.3. Territorio de Dayidrúa.

En este territorio es donde habita embera eyabida, también se le nombra *Eberadrúa*. Desde la comprensión del Dearâdê, este territorio habla de las personas embera (viven dentro del Dearâdê), de ahí la importancia de alimentarlo con el fuego, en cada *de* (casa) está el fogón de leña, este territorio alimenta y relaciona los anteriores territorios, sostiene la parte sagrada de arriba del techo de la casa con la parte de abajo.

Dayidrúa

da: sinónimo de nosotros.

yi: se refiere a una planta, de ella sacan hilos para amarrar en la punta de la flecha para la bodoquera (cerbatana) para cazar animales, es como algodón.

Iyi: se refiere a ella o a él.

La palabra significa “Territorio de nosotros” (femenino y masculino), “nuestro territorio”.

En este territorio dayidrúa es más exacto, porque ahí es donde estamos, el Dearâdê es dayidrúa; pero ese dayidrúa tiene un contexto de verdad, esta casa es sabiduría, esta casa es de educación, esta casa es de consejo, esto es una casa de plantas, una casa de bosques, una casa de naturaleza de que vivimos de ella y ellos viven de nosotros, en otras palabras, es; yo sin planta o sin agua no vivo y la planta sin mí no vive como el alrededor de esta casa, entonces esta es una sabiduría propia que se acomoda, que aquí entra y aprende cómo vivir acá en este territorio, desde la salud, la sabiduría del jaibanismo, la creatividad, el deporte, todo se concentra aquí en este dayidrúa, pero aquí en el mundo de abajo, el mundo de arriba solo comunican los sabios (Álvarez, E, Comunicación personal, 2023).

Es importante mencionar que existe una persona que tiene profunda comunicación con estos territorios, es el daubaná, cada territorio tiene sus Wâdras representantes, pero aquí el representante es él y es quien cuenta y comparte milenariamente esta experiencia, también es quien nos acerca a la otra familia, la no humana, la espiritual, los Wâdras le dan poder espiritual para que sane y equilibre la energía con la Madre Tierra.

4.1.3.2.4. Territorio Yaberaradrúa.

Este territorio se va a ubicar en el Dearâdê como el que está entre el suelo y el piso de la casa, es vacío, no se ve, pero se dice que es ahí donde llegan los Wâdras cuando se hace canta jai, por debajo de la casa, justo en el sitio en el que se construye el *jaide* (casa de los espíritus). Según la cosmovisión embera, esos seres están más que todo en los sitios sagrados, en la parte selvática, y vienen cuando los convoca el daubaná.

Yaberara

Son las personas que quitan y ponen, pero en presente, están ahí a diario, día y noche, siempre presentes. También permiten que entren enfermedades.

Ya: es como los que van y vienen

Be: son como los que protegen, limpian, quitan y ponen, cuidan.

Rara: es un conector, quiere decir “ahí están”.

Los *Yaberara* cuidan, protegen pero también generan desequilibrio cuando no se siguen los acuerdos establecidos en las historias, en las creencias que se han transmitido de generación en generación, por ejemplo, no entrar a territorio de Wâdras, cuando no se respeta esta creencia significa que no se cuida la energía; los *Yaberara* están en la parte baja del Dearâdê, por eso, cuando embera está en su casa embera, voltea la escalera en la noche, cuando duerme, para que no entre *Yaberara*. La escalera tiene un significado, se utiliza para entrar a la casa porque Dearâdê no está construida en el suelo, en el suelo debajo de la casa se encuentran cerdos, gallinas, animales domésticos, lo que llaman el patio. La escalera hecha de madera representaba ancestralmente un animal de protección, un animal que identificaba a la familia, y sirve para recordar el vínculo entre los territorios, el de arriba y el de abajo, esta escalera se voltea con la idea de que no entre *Yaberara* que está por debajo de la casa.

Ah, con razón, ahora entiendo por qué cuidan, pero a la vez también permiten que entren las enfermedades. Claro, porque ellos limpian, ayudan, quitan, pero si no haces caso se van para que a usted le lleguen las cosas: las calamidades, los vicios..., de acuerdo a eso la misma palabra lo decía y yo no vi, *Yaberara*: “que ahí están”. (Conversación personal con Álvarez, 2023)

Según la cosmovisión embera, esos seres están más que todo en los sitios sagrados, en la parte selvática.

En Dabeiba hay un lugar en donde viven esos *Yaberara* y es en Chever (territorio indígena); cuando usted va en el bus hacia la zona de Urabá en Chever usted ve un filo allá arriba, es el filo más alto que hay, ahí dizque viven los *Yaberaras*, por eso los emberas allá no van, porque la persona que va allá se pierde, puede haber un día bonito que se vea ese filo, pero cuando uno va llegando de un

momento a otro se va volviendo oscuro y usted ni ve, se vuelve noche, puede ser el mediodía y se pone a llover y ese morrito ahí [donde está Yaberara] a pesar de todo se mantiene nublado, pero los Jaibaná [los ven] cuando ellos [Yaberara] pasan a pescar, bajan del filo y vuelve y suben, ellos no andan de día, ellos andan de noche, lo mismo que los Chimorno, ¿cuál es la diferencia de los Yaberaras? es que son emberas altos y se visten muy parecido como se visten los embera purro [se visten de rojo], son altísimos, son grandotes de 1,80 m o 2 m de alto, esos Yaberaras se visten así y ellos son prácticamente los sabios de las plantas y los animales. Los chimornos son los dueños del oro, pero los chimornos eso ya es otro cuento, porque eso no lo he escuchado yo. (Álvarez, Comunicación personal, 2023).

4.1.3.2.5. Territorio Emokoraradrúa.

El territorio de Emokoraradrúa está ubicado debajo del Dearâdê en el suelo, en la tierra en la parte baja, es lo profundo de la tierra.

Emokoraradrúa

E: es piel

Mo: es algo que se pone estático, quieto, que no se mueve.

Carara: es de dormir, de soñar.

Significa “una persona que está metida dentro de la piel”, porque cuando uno se muere ¿dónde lo entierran?, dentro de la piel de la tierra, está metido dentro de la piel del

Esta historia evoca la historia de Burungú, un embera que enseñó a construir el Dearâdê:

Burugú era un Embera Araña, vivía allá en su casa con su familia, los Burugú tenía la habilidad de tejer, eran unos tesos para tejer y por donde andaba ese Embera andaba con su guasca [planta], con sus vainas [herramientas para tejer] en el bolsillo, en su canasto y en un momentico se sentaba, tejía canastos, hacia una vivienda, hacían su casa grandota, pero a la vez ese Embera era muy burletero, le gustaba gozarse [reírse] a los otros, porque los otros no eran capaz [de tejer] y le mantenían rogando que les enseñara y estos no les enseñaban y él decía que no.

Él [burugú] en un momentico hacía su hamaca, se acostaba a dormir y veía a los otros llevados del verraco en el piso; hasta que una vez Yaberara se cansó (los protectores espirituales que existen en este territorio). Ellos no son malos, en el mundo occidente son conocidos como duendes, por así decirlo. Los Yaberara no son malos, son protectores de la tierra, de todo el territorio tangible; son unos espíritus que protegen en ciertas cosas, pero cuando uno es tan rebelde [suspiros].

Entonces los Yaberara, cansados de cómo Burugú se burlaba de los demás (en el mundo embera todos estos seres [animales] que hoy existen eran personas, la guacamaya, el pez, todos eran personas desde la forma de pensar), dijo: este Burugú diario se burla de la familia, diario, yo voy a permitir que entren otros actores [jais-espíritus] al proceso, entonces en esas llegaron los jai y le comentaron a los Wâdras de lo que estaba haciendo Burugú, los Wâdras vieron eso como muy desagradable y se transformaron en otros seres, en otros embera para pedirle que les enseñara, pero Burugú decía que no (esto pasa como cuando le pregunta algo [a una persona] y dice que no sabe y sabiendo que sabe, no le enseña ni a los nietos, hay de esos emberas); Burugú era de esa clase de

embera, no le gustaba enseñar a tejer a nadie. (No sé si te ha tocado en carne propia preguntarle a un embera y que usted sabe que sabe porque le dijeron que sabía y él le dice a usted que no sabe).

Burugú era así, egoísta, no le gustaba enseñarle a nadie, entonces los Wâdras dijeron: listo, no sabe, espere y verá. Llegó y como siempre llamó a un jai que se llama chimbizu (colibrí) y chimbizu se fue allá a la casa de Burugú y vio muchas clases de tejidos y fue y le contó a los Wâdras, entonces los Wâdras vinieron y descubrieron en dónde tenían todas las clases de tejidos, guascas, bejucos, árboles, todo lo que manejaba él.

Después de tener todo ese historial, los Wâdras ahí fue donde lo convirtieron en araña, porque esa persona para tejer era tan habilidosa con las manos, con los pies y por cada habilidad le puso una pata, y por eso la araña tiene ocho patas y por eso chimbizu se come a la araña, chimbizu vive de la araña. Según mi abuela, esa es la historia de Burugú, por qué terminó siendo araña, por egoísta, y por eso los emberas cuando nosotros estábamos chiquiticos cogen la tela de la araña y hacen Nepoa. Cuando uno nace por lo general la abuela o la mamá tratan de encontrar tejidos de araña en la selva, cogen ese tejido y hacen como una especie de hilito y se la ponen a uno acá en la mano para que uno sea habilidoso para tejer, para construir la vivienda, eso se llaman Nepoa que le dan a uno, y muchos emberas en la selva, no sé si usted ha llegado a ver algún niño con un hilito, sí es un hilo, pero de telaraña que se la pusieron al niño aconsejadito para que él aprenda a construir su casa. (Álvarez, Comunicación personal, 2023).

El territorio de Emokoraradrúa tiene relación con los sueños, su significado de vida lleva a compartir esas relaciones del daubaná con los sueños, los seres del territorio de Emokoraradrúa.

¿Por qué es el mundo de los sueños?

Es prácticamente un espacio donde uno no puede hablar, ni expresar, ni nada, solamente se llega allá si usted no fue un buen embera en esta tierra, a eso también le llaman el inframundo, se puede decir que es como una especie de infierno; porque es usted estar en un lugar donde está dormido, en pocas palabras, emokoraradrúa según nosotros nos vuelven como una piedra, somos una piedra, no nos podemos mover ni hablar, vemos todo, pero no podemos hacer nada, estamos ahí estáticos.

El territorio de emokoraradrúa es como el mundo de las personas dormidas, de los muertos; así lo expresan a nosotros, yo lo digo porque mi abuela y mi tía Aura decían eso; que era el mundo de los sueños, donde uno se la pasa es durmiendo, es decir soñando, pero no soñando en el sentido de soñar, soñar, sino, porque está ahí como un inerte, muerto, dormido, por eso ella me decía: “no sobrino, no se preocupe [por] lo que dicen los capunias, eso es mentiras, ¿quién dijo que hay un infierno?, si uno se porta mal, lo más malo es que los Wâdras lo manden para allá [territorio de emokoraradrúa] a que lo vuelvan piedra a uno y allá se queda usted dormido, quieto. (Álvarez, Comunicación personal, 2023)

Es fundamental entender esta concepción de la muerte en este territorio, cuando un ser humano se muere sigue viviendo, su espíritu está presente, escucha, ve y siente y puede aparecer en los sueños. Hace algún tiempo un daubaná me contaba que nuestros ojos ya no miran igual, la visión la brindan los baños ancestrales, las ceremonias, los cantos y la toma de plantas, hemos perdido conexiones y relaciones con la Madre Tierra, por eso no tenemos la capacidad de ver a

estos seres que se han adelantado, vivimos en dos territorios al mismo tiempo, el segundo territorio que no vemos, el Jaide (casa de espíritus), el embera lo representa solo cuando hace la ceremonia de cantar para los jais, pero esta conexión se ha debilitado porque se han perdido el valor y la identidad de esta ceremonia que nos permite el encuentro con otros.

Siguiendo la conversación con Álvarez (2023) con respecto a la muerte y a este territorio de Emokoraradrúa:

Por eso en un entierro Embera a uno lo entierran con todo (ropa, comida, maíz, cosas de valor), porque [...] no sabemos si cuando lleguemos donde los Wâdras ellos nos van a ver bien o mal. Hay una concepción, cuando morimos nos empacan todo, los Wâdras nos dicen, vaya para allá [territorio arriba], pero si nos manda para emokoraradrúa [territorio abajo] todo lo que nosotros llevamos se lo podemos entregar a ellos, para que nos perdonen y podamos trascender al territorio sagrado, entonces es por eso que en un entierro embera siempre lo meten a uno con todo, la ropa, oro, joyas, plata, todo va para allá, para que el espíritu llegue allá [inframundo]. Si va para allá [territorio zezedrúa] bienvenido, porque usted allá no necesita nada. Embera piensa: “tiene sus cositas, haga su rancho y hágale, pero si lo mandan para abajo [territorio emokoraradrúa] entonces entrégueles todo para que le perdonen y lo dejen subir”, esa es la percepción o la concepción que se tiene de eso. Yo no sé, hoy en día ya no lo entierran a uno así, es muy escasa la familia que le meten todo al muerto. (Álvarez, Comunicación personal, 2023).

Los territorios del Dearâdê son espacios que ayudan a equilibrar nuestra energía con sus ciclos de vida, cada territorio es un ciclo. Otras culturas también expresan esta realidad, los indígenas nasa, por ejemplo, a la casa la llaman *Nasa Yat*, la casa como vivienda, territorio, espiritualidad y visión del mundo da cuenta del pensamiento y de la vida del pueblo nasa y responde a las necesidades como humanos para relacionarnos.

Desde el pensamiento nasa, la concepción del lexema yat invoca y convoca a tres grandes dimensiones vivientes: 1° yat como el espacio integral donde habitan los seres de arriba, el espacio donde habitan los seres nasa, más el espacio donde existe el inframundo. 2° yat – territorio, “espacio por donde transita el pensamiento”, acoge y alberga a sus hijos cumpliendo el papel de UMA = madre tierra. 3° U’pyat – espacio de habitación, donde habita la célula familiar constituida por la pareja nasa y su familia, entre ellos los abuelos, padres, hijos y nietos (Perdomo *et al.*, 2013, p. 30).

Del mismo modo, los relatos de los cinco territorios de los embera dan una visión de relaciones y de pensamientos de lo que es la cultura, y de cómo se va transformando a partir de las creencias en estos territorios; el Dearâdê da cuenta del universo de la vida del embera eyabida, y por medio de la investigación sobre los significados de vida se ha podido reconocer un saber profundo y unas relaciones en términos espirituales, sobre cuya importancia se debe insistir porque

son el sostén del equilibrio de la humanidad, comprender que el Dearâdê también representa nuestro cuerpo que se encuentra con los territorios, arriba y abajo: el pensamiento, el corazón, el vientre, los pies (que caminan y recorren la vida) y, finalmente, los talones que sostienen.

Por eso [en] nuestro mundo decimos que el tema del equilibrio es muy importante, porque prácticamente el equilibrio está entre estos dos territorios [Ancozô y Yaberara] que son los que conectan con el fogón [al interior del Dearâdê], se hace yaberara como un policía atajando en la entrada para que todas esas cosas malas no suban, pero si nosotros que estamos acá [dayidrúa] nos portamos mal, ¿él que hace?, se quita para que esta gente suba y nos hagan daño a nosotros, eso es lo que estamos viviendo ahora, [...] hoy en día no respetan los sitios sagrados, no respetan las culturas, no respetan los pensamientos diferentes que hay, entonces eso es lo que hacen cuando nosotros no respetamos nuestros propios procesos, nuestros propios pensamientos, nos estamos autodestruyendo. (Álvarez, Comunicación personal, 2023)

4.2. Relaciones entre el Dearâdê embera eyabida con otros pueblos.

El Dearâdê como vientre nos recuerda la vida, nuestra vida en sus relaciones con los territorios que nos hablan del origen. Al respecto, el pueblo ikú dice:

Como pueblo Ikú, la educación que hemos recibido ancestralmente nos enseña que el camino ya estaba hecho desde antes que naciéramos, y lo que el vientre recoge es la historia espiritual de nuestra vida, seamos indígenas o mestizos desde allí aprendemos todo el contexto de creación de nuestra vida, el vientre de la madre se teje en una relación con nuestra madre mayor o Madre Tierra. Por eso el vientre nos concierne en nuestra vida, porque allí se encuentra el tejido de memoria ancestral, donde podemos aprender [a] discernir la vía de la vida (Izquierdo, 2013, p. 29).

En esta relación del vientre con la Madre Tierra, también Green (2017), indígena guna dule, nos recuerda:

Todas y todos venimos del mismo vientre, el vientre es nuestra primera casa, nuestro primer territorio, nuestra primera escuela donde las abuelas y los abuelos, las tías, nuestras madres nos enseñaron, nos comunicaron la transcendencia de lo que somos, de dónde venimos, cuál es nuestra historia de origen; en ese pensamiento, toda la humanidad venimos de mismo lugar porque el vientre de una mujer japonesa, china, rusa, europea, ébera, nasa, iku, wayúu, dule, kamëntsá, paisa, costeña, es igual, está hecho del mismo tejido, por lo tanto, todos venimos del mismo vientre, todas y todos somos los mismos hijos e hijas de una misma madre, es decir todos somos parientes, somos hermanas y hermanos en este mundo; si entendiéramos eso, el mundo sería diferente, todos nos amaríamos, nos respetaríamos (p. 4).

El programa LPMT enfatiza en que las culturas en sus lenguas propias hablan del vientre de la Madre Tierra, cada cultura pone una versión, una narrativa que expresa relaciones y conexiones entre lo natural y lo espiritual, similares a los territorios del Dearâdê, que no se ven pero están presentes en cada cultura y están vivos.

El territorio de Dayidrúa nos habla de que en él estamos nosotros como personas y que por medio de la lengua propia camina la historia que nos recuerda las conexiones con la Madre Tierra, nos dice que es un ser vivo, presente, la madre nos invita a aprender de nosotros mismos para acompañar a otros, para que también aprendan de sí mismos. Para el pueblo embera, realizar las prácticas del Dearâdê como Nepoas, el canto a los jai, la danza alrededor del jai-dé, permite activar esta memoria del Dearâdê que se transmite desde una educación propia.

En la cultura iku, por ejemplo, se habla del “tejido de sabidurías”:

Kunsu se refiere a un espacio donde se aprende la sabiduría, donde las sabidurías están unidas para el camino, Kunsu Jina son el conjunto de sabidurías que forman el tejido, es una visión en red. De allí surge el pagamento que nos vuelve a conectar a recordar ese tejido de la vida, de todo lo que está tejido en mí mismo (Izquierdo, 2013, p. 29).

La práctica del pagamento es una comunicación que la cultura iku tiene para conectar a las personas con los seres de la Madre Tierra, con esta práctica se retribuye y agradece lo que se recibe y lo que se espera en camino de la vida, la ruta hacia donde se continúa como cultura. En esta práctica se relaciona al vientre, porque “la mamá te dio tu corazón, tu darás tu corazón a tu hijo, lo que [se] recibe desde el vientre, también se debe devolver nuevamente” (Izquierdo, 2013).

El Kunsukunu Jina nos lleva al pagamento, el pagamento es una ceremonia Iku para comunicarnos con los sitios sagrados, es una forma de conexión y retribución, es el corazón de todo lo que deseamos hacer, nos permite caminar, sentir, alimentar, armonizar, comprender nuestros propósitos en la tierra. [...] El pagamento es como el cordón umbilical, que nos permite la relación con la Madre Tierra, con el propio territorio y nuestro propio cuerpo. [...] El vientre es la forma de llegar a la espiritualidad, si consigo bendición de la medicina, debo hacer devolución. Si recibo respeto debo devolverlo, si recibo transparencia, sabiduría, conocimiento, todo lo que se ha recibido hay que devolver. No quedarse con lo que uno recibió. Si se recibió golpe, hay que entregarlo a la tierra, o si no enferma el cuerpo y espíritu, eso es armonización. Entonces toda la educación sería desde la madre, de mirarme dentro, corazón, pulmones, huesos, son comunidades que habitan dentro de mí y gracias a esas familias grandes que habitan dentro de mí se hace posible la vida (Izquierdo, 2013, p. 29).

Estas memorias culturales demuestran que siguen vivas, que a pesar de las huellas coloniales las realidades siguen alimentando una cosmogonía, para que las retomen las nuevas generaciones y se pueda seguir recordando la historia y los vínculos con el vientre de la Madre Tierra, al encontrarnos con nuestra identidad como embera eyabida.

En un relato ancestral de los wayúu, Kulamia Wayuu, se hace referencia a varios momentos de vida de la mujer, Kulamia, que pasa un tiempo encerrada cuando llega su primera luna, es “el

encierro de la Majayüt (señorita)”. El relato recoge significados en su cultura, desde la lengua materna hasta la comprensión de los ciclos vida y muerte (Paz Ipuana, 1972).

Este relato da cuenta de la cosmogonía de la cultura wayúu y su relación con la Madre Tierra, Kulamia narra un universo de significados que se relacionan con lo que en embera se nombra como territorios. En el ejercicio de narrar las relaciones del vientre con la Madre Tierra, las historias de origen enriquecen la memoria de su cultura y otorgan significados a sus prácticas como wayúu, y es ahí donde se relaciona con el Dearâdê, no desde lo profundo de la casa o la forma de vivir embera, sino en su proceso educativo-cultural en relación con una práctica ancestral que recuerda su origen. Así, se subraya que al ir al origen podemos encontrar significados de vida que alientan el camino y el conocimiento de la cultura para resistir a las huellas coloniales presentes.

EPEYÛI [jaguar] es el que se va a dar cuenta de la existencia de KULAMI´A por medio de Mma´ ´tierra´ la gran madre de todos los seres que se encuentran en ella. Mma´ de acuerdo al pensamiento de los Wayuu, es la vida, y con la vida que ella misma da se fertiliza por medio de la desintegración de esta vida que nace de ella, o sea la muerte. Como madre es protectora pero también devora, ella misma mantiene con buena salud a sus hijos, pero también enferma, Mma´ es pülasü -sagrada, dentro de sus entrañas guarda muchos tesoros. Los Wayuu han podido comprender la importancia de la vida y la muerte por medio de las plantas y de los animales que son los ancestros de los Wayuu; de esta manera, los Wayuu tienen una relación de nietos y abuela, por eso la cuidan, le temen y la respetan. Mma´ es la misma vida que los Wayuu tienen, la sabiduría que tienen es heredada de ella, de sus hijos las plantas y los animales; entonces Mma´ es la depositaria de la vida, de la sabiduría, la muerte, la salud, el pasado, el presente y el futuro (Mercado, 2017, p. 169).

En el caso de la cultura nasa, un estudio sobre la Yat (casa) se basa en identificar memorias, conocimientos y cambios en el diseño y construcción de la casa Yat (2014), en los resguardos indígenas de Kitek Kiwe (municipio de Timbío, Cauca) y Estación Tálaga (municipio de La Plata, Huila). De esta investigación hay que resaltar varios asuntos, como las relaciones con el origen de la casa con respecto al Dearâdê, en la cultura nasa no se habla de cinco territorios, sino de tres dimensiones: 1) la dimensión que ordena, que establece un orden, un origen, 2) la dimensión del ser nasa con su territorio (lo que en embera sería la familia extendida), 3) la dimensión en que se definen prácticas rituales que implican siempre recordar, pensar y practicar en todos los aspectos de la vida el concepto de *yat wala* (casa universo), *kwe´sx yat* (casa territorio), *u´p yat* (casa hábitat humano).

En la casa-territorio, cada uno de los elementos antes nombrados son un ser con función, cada uno de ellos se interrelacionan, cada uno de esos elementos de la gran casa nasa pueden ser abordados y usados, pero con su debido kaapeweçxa'nas - permiso y pago oportuno.

[...] para el pensamiento nasa, yat - la casa nasa no es un objeto sino un sujeto, en otros términos, es un ser vivo, es un ser que se mueve, aunque no se ve así, siente y se alegra, aunque no lo percibamos con tales características; así mismo, yat – casa nasa, es un ser que se entristece pudiéndose deteriorar y caer (Perdomo *et al.*, 2014, p. 32).

Las relaciones sobre la manera de concebir la casa, el territorio y la Madre Tierra son comunes entre las culturas indígenas, llegan a un mismo sentido, venimos y recordamos que somos parte de la casa común, del mismo vientre, la Madre Tierra. Hay relaciones y similitudes en las historias y todas van llegando a un mismo lugar, sostener, alimentar y nutrir la vida de las culturas con relación al reconocimiento de la Madre Tierra, como Madre. Estas historias se pueden conocer por medio de los daubanas o thê'jwala, quienes tienen una profunda comunicación con los seres espirituales y son los que comparten y comunican estas relaciones. En los territorios existen sitios sagrados que son protegidos por ancestros y ancestas, hay un profundo reconocimiento a estos saberes, se reconocen a medida que se profundiza en la lengua y en el estudio de algunas prácticas como significados de vida que pueden contar el origen y la historia de los pueblos, es la memoria presente en las culturas que, en definitiva, busca un modo de aparecer y de ser compartida.

Algunas de esas relaciones en otras culturas pueden entenderse como el Dearâdê, que no necesariamente aluden a la vivienda, también pueden ser objetos, por ejemplo, en la cultura misak, el tampalkuari (sombbrero) representa el caracol que se enrolla y desenrolla y que simboliza el espacio-tiempo, su origen, esta analogía es porque llevan su historia en la cabeza (Dorado-Zúñiga, 2022).

4.3. Dearâdê como vientre de la Madre Tierra

Dearâdê como vientre de la Madre Tierra recuerda que en él se anida, guarda y protege la vida, es ser que enseña a percibir olores, sabores y sentidos; en el vientre se guarda una memoria de la historia, en este caso, de los seres humanos que conforman la cultura embera eyabida.

También, a partir de su significado de vida, cuenta e informa que es vientre, nos recuerda el origen ancestral. El significado de vida de los territorios nos reafirma este sentir:

El territorio de Dayidrúa [nuestro territorio] es el que le da vida a este cuerpo, entre el corazón y el pensamiento. Dayidrúa es nuestro vientre, por eso significa nuestro territorio (humano) porque de ahí nacemos nosotros, es nuestro vientre, es el que permite nutrir todo nuestro cuerpo, que está representado en la madre tierra, que es la que nos da la alimentación a nosotros, nosotros nacimos ahí y el día que ese estomaguito deje de funcionar ese día morimos (Álvarez, Comunicación personal, 2023).

En las conversaciones con sabios y sabias, líderes, maestros y maestras embera eyabida, se reafirma que cada territorio da cuenta de una parte de nuestro cuerpo, por eso el Dearâdê también representa el cuerpo humano, cada territorio habla de él.

Yaberaradrúa viene a ser esta parte [pies] y abajo está representado en los talones, los Yaberara mantienen viajando por todo el mundo, por todo el territorio, y es precisamente lo que los pies hacen con nuestro cuerpo.

Emokoraradrúa, son la planta de los pies, porque es la que sufre, la que soporta ese peso de este cuerpo, para donde nosotros vayamos, por eso cuando usted se siente cansado la mayoría de veces, cuando uno se cansa, se cansa es de los pies, es lo que más se cansa, porque ellos son los que sostienen. Emokoraradrúa soporta el peso de todo este cuerpo. Emokoraradrúa es el subsuelo. **Zezedrúa** es el pensamiento y representa la cabeza, porque en la casa Dearâdê es lo sagrado, **Ancozotorrodrúa**, representa el corazón.

Precisamente en nuestro cuerpo en la planta de los pies vine a ser la que soporta todo ese proceso que nosotros llevamos, por eso la planta de los pies, si usted camina a pie limpio; yo me imagino que eso está o viene en nuestro proceso, porque nuestros abuelos andaban a pie limpio y los pies de ellos eran los que más sufrían, cortados, picados, chuzos, maltratados por la piedra, usted ve un abuelito y los pies mide como una cuarta de ancho; entonces la planta de los pies representa eso; es el contacto de este cuerpo sagrado con toda esta parte que uno podría decir vulgarmente impura, es la separación entre estos tres territorios sagrados que tenemos que son: mente, corazón, vientre. (Álvarez, Comunicación personal, 2023).

Al profundizar sobre estos territorios, y cuando se dice que en el Dearâdê se representa el cuerpo humano, entonces, también se afirma que el Dearâdê es persona, por eso se hace relación incluso cuando se cuenta, pues en la cultura embera solo se cuenta hasta cinco:



Figura 12. Territorios del Dearâdê.

Fuente: Elaborado por Juan Carlos Jamioy. 2023

Aba, 1: Representa la cabeza. Territorio de Zezedrúa

Ume, 2: Representa el corazón. Territorio de Ancozotorrodruá

Upea, 3: Representa el vientre. Territorio de Dayidrúa

Qimare, 4: Representa los pies. Territorio de Yaberaradrúa

Juesoma, 5: Representa los talones. Territorio Emokoraradrúa

Mi tía me decía: “mijo, territorios hay muchos, pero lo más importante, lo que nos representa a nosotros y que se ve y usted lo puede diferenciar son estos cinco”, fue ahí donde yo aprendí por primera vez que el tambo era una persona, esa vivienda era una persona y que esa vivienda tenía las mismas partes que tiene uno [del cuerpo], por eso tiene cinco partes, son cinco números que

reconocemos, son partes también del territorio que reconocemos en la casa (Espedito Álvarez, Comunicación personal, 2023).

Aba arriba, es la cabeza, pensamiento, lo sagrado; *Ume*, es el corazón, donde está lo que uno necesita para vivir; *Upea*, es lo que nosotros vivimos, de lo que nos alimentamos, es la tierra, la que nos da plátano, pescado, si usted no come se muere, si usted no siembra, la tierra no le da nada, así es el vientre y ¿usted de dónde nació?, pero ese vientre no es el de un hombre, es el vientre de la mujer.

El Dearâdê representa una embera wera (mujer embera), todos nacemos del vientre de la mamá.

El Dearâdê como vientre de la Madre Tierra, según los significados de vida, también lo relaciono con mi vida personal y con una experiencia que tuve con un sueño, al que llamo *memoria personal con el Dearâdê*. Los sueños son momentos de la vida que nos ponen en concordancia con la historia oral y se convierte, en este momento, en significado de vida personal. El sueño en la cultura embera es muy importante, en él se activan memorias ancestrales y experiencias que transitan nuestro cuerpo y pensamiento. Nos recuerdan el pasado en el presente, desde el presente aprendemos a mirar el pasado, cada uno en su temporalidad. El sueño que tuve es el siguiente:



Figura 13. Curación.

Elaborado por Juan Carlos Jamioy Juagibioy. 2023.

Soy un ave, no sé qué tipo de ave, solo siento que estoy en el aire y que observo desde arriba, hay algo que me va atrayendo, veo a mi hermano mayor, veo a algunas personas de mi familia cercana, desde arriba, hay un momento que empiezo a sentir algo que me jala, algo que está en mi estómago y que me atrae fuertemente, llego a un De (casa embera), entro por la parte de encima, algo me jala, como si quisiera aterrizarme, cada vez me voy acercando, lo primero que veo es el cuerpo de mi abuela paterna, en posición fetal, dormida, como si me estuviera esperando, la veo y está dormida, veo que algo me jala, veo un cordón umbilical, es lo que me jala para acercarme a ella, nuestros ombligos están unidos. (Memoria personal, junio 2019).

Despierto asombrada, mi cuerpo está pausando las sensaciones que tenía en el sueño, sentirme conectada a algo, a alguien, era mi abuela, me sorprende porque primero quería saber qué tipo de ave era, qué animal representaba en este sueño, luego, esa sensación de sentir que te jalen, que te cortan el vuelo y que te llevan a la tierra, para luego saber que estás conectada con tu abuela, nuestros ombligos conectados, yo conectada a ella y ella conectada a mí, podría incluso haber estado en otro espacio, pero justo entré por la parte de arriba de una casa.

Pregunté a un daubaná qué significaba el sueño desde la cultura embera. Él se me queda mirando y se ríe (con malicia), me dice que tiene varios significados ese sueño:

Este sueño tiene dos significados, por un lado, un ancestro se mostró como su abuela para que se empiece a preparar para el camino de la medicina ancestral, que quiere que usted empiece a realizar baños de plantas, que empiece a conectarse con el mundo espiritual, que sea sanadora; por el otro lado, el significado del sueño puede ser también, le está mostrando que debe estar más en conexión con su cultura, con su pueblo embera. [Usted toma la decisión, me dice]. (Memoria personal. Junio 2019.)

Este sueño fue muy significativo para mí, porque trajo un mensaje de conexión, de acercamiento con mi cultura, con mi identidad como mujer, madre, nieta y hermana; estas presencias me dejan un compromiso como humana, supongo que el sueño viene y se queda en mí porque decidí escribir e investigar sobre el significado del Dearâdê y su origen. ¿Cómo puedo comprometerme?, ¿cómo puedo escribir?, ¿qué debo escribir?, ¿para quién debo escribir?

Un tejido que ha hecho posible estas preguntas por el origen, la vida en relación con lo material y espiritual, la identidad y la cultura ha sido participar como indígena en la LPMT, esto me ha permitido reconocermelo como embera y fortalecer mi identidad. En este camino he sido consciente de la importancia de sentirme parte de una cultura, de conocerla e identificarme con ella, de ir al origen y a la historia para reconocer que hay una ancestralidad que nos fecunda, nos acompaña y nos enseña los espacios de vida. El sueño ha llegado para recordarme este sentir, con

él empieza a anidar en mí la pregunta por lo espiritual, por las relaciones que establezco; se vuelve parte esencial de la vida y de la relación con mi cuerpo, con el entorno y con los otros seres, los que no se ven, que son inmateriales, que sentimos y oímos, pero que son invisibles en nuestra presencia, el sueño llega a mí para que pueda comprender otras realidades.

El daubaná me dijo que debía elegir un camino, elijo entonces el camino de conexión, de raíz, de reflexión, para encontrar la *historia que se esconde*, “hay que preguntar por la historia para que las nuevas generaciones la conozcan, solo así pueden seguir vivas”.

Al principio sentía miedo al soñar, porque sentía que me traían mensajes muy profundos y no sabía cómo manejar la experiencia. Ya no me quiero asustar, tener miedo de encontrarme, de ser, quiero resistir el miedo, soltarlo, dejarlo a un lado para guiar a mi familia, a mis cercanos, a mi hija, ese miedo puesto en la colonia, en nuestro ser, debe ser soltado para uno liberarse y liberarnos de la culpa, de la angustia, del miedo, de la soledad.

El Dearâdê viene a recordar que la Madre Tierra tiene su representación y ella la dejó aquí en este territorio, el Dearâdê en la cultura embera es su representante, así como a la cultura Wayuú les dejó las historias orales, por ejemplo, Kulamia, que también les recuerda el origen.

La historia de origen del Dearâdê se está olvidando, no se pregunta por ella, son muchas las circunstancias que hacen que esto pase, por ejemplo, cuando crecemos en la ciudad, se pierde el contacto con el territorio, la conversación y la práctica de la lengua materna, la participación en ceremonias, entre otros asuntos, y ello genera desequilibrios en las relaciones con la cultura. El sabio dice que hay mucho ruido, no se utilizan las plantas medicinales, sino medicamentos externos, se van olvidando los sonidos del río, los pájaros y el aire, y cuando se olvidan las historias se esconden y mueren quienes tienen en su memoria estos saberes; son sonidos, olores y sabores que nos conectan con la vida, por eso dejamos de preguntar, nos desconectamos, y esta es la razón por la cual la historia se esconde, aunque también pareciera reconocer cuando alguien pregunta por ella y sale al encuentro de ese otro/a. La historia que se esconde me confrontó como embera investigadora del Dearâdê, ya que lo que el sabio dice es verdad, *illi ara*, porque al comienzo de esta investigación parecía que nadie sabía nada del Dearâdê.

El vientre tiene un significado y este significado está inmerso en la palabra Dearâdê, surge a partir de los Wâdras y estos Wâdras son los que le dan vida al Dearâdê, los Wâdras van hablando

de la historia y de la vida espiritual del pueblo embera y por eso son importantes, porque dan sentido y significado al Dearâdê.

4.4. Dearâdê y relaciones con la Madre Tierra

Uno de los elementos fundamentales en esta reflexión sobre el Dearâdê y las relaciones de la educación embera eyabida con la Madre Tierra ha sido cuestionar el lugar que ha ocupado la educación escolar en las comunidades indígenas, especialmente en el municipio de Frontino.

Este camino tejido entre voces y experiencias confirma la necesidad de insistir en la formación de maestros y maestras indígenas que (se) piensen los contextos culturales, las identidades y la relación de la cultura con la Madre Tierra. Precisamente, uno de los aportes importantes de esta investigación es evidenciar la escasa formación que tienen maestros y maestras para preguntarse por su cultura y sus raíces culturales y, en esa medida, poder tomar decisiones con relación a los modos como reproducimos los ritmos, tiempos y calendarios académicos, entre otros asuntos de la educación escolar, en contraposición con la realidad cultural.

Esta necesidad va más allá de generar conciencia, se requiere reflexionar y actuar para poder sanar, cuidar y proteger la cultura, porque ella nos va informando lo que se requiere. Por ejemplo, para ser embera de buen corazón, Cáisamo (2012) dice que se necesita *Kirincia bio o kuitá*, “pensar bien el camino de la sabiduría”; Sinigüí (2013) sugiere ir a las pedagogías de los Wâdras para comunicarnos con la familia extendida (Wâdras), reconocernos en el universo que somos. La experiencia nos ha confirmado que es a partir del reconocimiento y conocimiento del origen, la memoria cultural y la lengua propia como podemos mirar hacia dentro, para después mirar hacia afuera, es un ir y venir.

No obstante, un primer paso es reconocer que continuamos anclados en el sistema educativo colonial/capital/moderno/tecnológico, no podemos seguir llamando sistema educativo propio a un modelo educativo neoliberal que clasifica, uniforma y encierra en un espacio único el conocimiento, pues, aunque se hable en lengua propia, sigue el mismo patrón cultural.

La historia de cómo llega y para qué llega la escuela a las comunidades nos ubica en un momento histórico como culturas. Anteriormente, se requería ser reconocido como humano, luego con derechos y oportunidades, pero seguimos desplazando el sentir-corazonar como necesidad

educativa, porque han sido años de racionalidad, ¿cuál es el salto que hay que dar en este momento para defender a la Madre Tierra?

El tema del Dearâdê y la educación se debe reflexionar en permanente tensión, y la tensión vista como posibilidad de diálogo, de escucha, de palabra dulce, de interculturalidad no resuelta, porque la educación escolar absorbe completamente procesos de educación propia que se dan en las comunidades, especialmente en la educación embera eyabida, una relación que se presenta en desarmonía, porque ha desarticulado el Dearâdê y ha sembrado la enfermedad en él.

Los procesos de modernidad y globalización han hecho que la población embera vaya resolviendo en lo urgente solo lo necesario: territorio para vivir y sembrar, garantía en derechos, por ejemplo, a ser respetados y tenidos en cuenta en la sociedad como personas, educarse para ser alguien en la vida, entre otros asuntos del día a día.

El pueblo nasa cuestiona que se quedaron luchando por el territorio y por la formación política y abandonaron sus necesidades principales: hablar la lengua, enseñarla, transmitirla y conocerla; se han dado cuenta a tiempo, y en eso están direccionando sus estrategias políticas, pero en el día a día se responde a lo urgente (como si aprender la lengua propia no fuera algo urgente), y esto les pasa a otros pueblos indígenas del país, deben resolver problemas del día a día. Hoy, por ejemplo, enfrentamos en Colombia una normatividad que se da por la lucha de los mismos pueblos, Sistema de Educación Indígena Propio, contar con recursos para administrar esta educación y, además, gestionar y proponer modelos que estén acordes con las necesidades del modelo capitalista neocolonial. Esto tiene divididos a los pueblos, cada familia quiere administrar y direccionar su proceso educativo escolar, pero esto es imposible en el momento porque, por un lado, mientras algunos pueblos están despertando y entendiendo las dinámicas institucionales, otros están en formación política, otros son representantes del gobierno nacional y desde ahí generan alternativas, y otros, en su individualidad y oportunismo, aprovechan este poder para seguir el juego de lo étnico para sus propios intereses, y si bien unos saben cómo alimentar este sistema, otros recién siembran para alimentarlo.

¿Qué cuestiono de la educación escolar? Su desproporción, sus ideas de pobreza, de comunidad y de modernidad; su idea de homogenizar el conocimiento y los saberes de los pueblos, la espiritualidad, un dios, la familia única compuesta por padre y madre, el sistema jerárquico de racialización, las formas de control y explotación para seguir alimentado al capitalismo, etc. La

educación escolar promueve y legitima patrones culturales de poder que instalan esas identidades sobre lo embera: “el educado”, “el empresario”, “el profesor”, “la gobernadora”.

Walsh (2021) cita a Manuel Zapata Olivella para decir que la dominación colonial y racial ha implicado y requerido una forma particular de pensamiento que se sigue sosteniendo y reproduciendo en la institución educativa, “las cadenas no están en los pies, sino en las mentes”, porque se dirigen y organizan las maneras de pensar y ver el mundo.

Creo que los gobiernos, las administraciones municipales, departamentales y todas las instituciones que existen, tanto universitarias, colegialas, normalistas, escuelas, en vez de aportar a la cultura, lo que hacen es destruirla realmente, y eso hizo hoy en día que la colectividad de maestros que exista no piense desde el corazón del mundo embera, sino que piensan desde lo occidental. Empezando porque nosotros aquí en Colombia, por ejemplo, no tenemos un currículo de nosotros propio, no lo hay y cada vez que se sientan a tratar de orientar, dinamizar un proceso nosotros mismos decimos “bueno, tenemos las habilidades, pero ¿cómo lo hacemos?”, eso es una gran limitante y que nos ha entorpecido nuestro propio proceso.

Hoy en día para el mundo occidental o para el mundo embera, educar es sentarse en un pupitre, con un cuaderno y aprender las vocales, aprender a escribir, sumar y dividir, mas no entramos en consciencia que realmente *aprender es saber cuidar nuestro territorio, es saber mantener el equilibrio entre el territorio y la comunidad, es saber mantener el equilibrio entre los árboles, las plantas, los peces*, no sabemos nada de eso, hemos dejado perder todo ese conocimiento y nuestros abuelos se nos están yendo, se está yendo la historia. (Álvarez, Comunicación personal, febrero 2023).

Hay agresión al pensamiento embera, a la concepción de los territorios, a las formas de armonizar y agradecer a la tierra; desde el pueblo embera hay agresión a la memoria de las prácticas culturales, porque hay olvido y las nuevas generaciones no están heredando la sensibilidad y el amor al territorio, se ha generado una brecha, parece que la escuela y todo lo que ella trae consigo se valida como lo mejor, lo único; de hecho, se exige que haya profesores por la urgencia de aprender a leer y escribir, sumar y restar, hacer cuentas, ponerse al nivel de la otra cultura, en términos de títulos que sumen la escolarización, y esto sin contar la identidad que venden las nuevas tecnologías de la información y la comunicación como actuales escuelas de conocimiento.

En 1997, después de una larga reflexión y debate en sus comunidades, las culturas indígenas en el estado de Oaxaca,

Expresaron públicamente su convicción de que la escuela había sido el principal instrumento del Estado para destruirlos. Como en muchos otros países, el sistema educativo nació en México con el

propósito explícito de des-indianizar a los indios, es decir, de disolver sus culturas e incorporarlas, mediante la escuela, a las formas y normas culturales de la nación. Millones de indígenas dejaron de serlo, tras pasar por el molino escolar (Esteva, 2014, p. 39).

Pensar sobre el problema educativo desde la perspectiva del Dearâdê nos permite ir a lo profundo de él, el profesor y líder Espedito Álvarez Domicó nos dice que no es suficiente con aprender a leer, escribir y conocer operaciones matemáticas, él nos habla de algo más profundo y tiene que ver con el cambio de mentalidad y de corazón, porque es lo que permite esa relación, cambios de emoción y desplazamiento de las palabras de corazón bueno (*sobia*), y estas palabras las requerimos para relacionarnos con otros hermanos y hermanas como parte de la familia extensa. Como dice Walsh (2021), el conocimiento tiene una relación estrecha con la forma como se organiza el sistema mundo moderno, la historia está contada geohistóricamente, geopolíticamente, geoculturalmente, tiene valor, color y lugar. En ese sentido, este sistema, tal como se concibe, no le aporta al Dearâdê en términos de su sentido propio, porque *el Dearâdê no alimenta al capitalismo, no es su esencia*.

La educación escolar situada en el lugar que llamamos escuela, en contraste con la educación presente en el Dearâdê, nos lleva a confrontar críticamente estas miradas, ¿cómo alimentamos la colonia?, ¿cómo despertamos la experiencia crítica hacia otros modos de intervenir en el Dearâdê, por ejemplo?, ¿cómo sanamos las historias de violencia y marginación que nos anidan en el cuerpo, en el pensamiento, en el corazón? Lo deseado es poner en conexión dialógica estos dos modos de educar, enfrentando nuestras propias prácticas, nuestra identidad y las identificaciones hacia ella, pero necesariamente desmarcando la colonia, sus usos y sus modos. Freire (2003) plantea la educación popular como una alternativa a este orden establecido.

La educación popular se disputa tanto dentro como por fuera de las instituciones educativas. No hay práctica más política que la educativa, la educación puede ocultar la realidad de la dominación y la alineación, o puede, por el contrario, denunciarlas, anunciar otros caminos, convirtiéndose así en una herramienta emancipadora (p. 74).

Una herramienta emancipadora que cuide y proteja, que pueda dialogar con otras, que respete la historicidad, que vincule la diversidad y su modo de conocimiento y que permita que lo que nos una o nos ponga en común acuerdo *sea que tenemos una misma madre, y que ella nos enseña a todas las personas de formas y en contextos diferentes, somos seres en relación, tejidos y alimentados por una misma madre*.

La interculturalidad es el camino para estas relaciones, como proyecto político, ético y epistémico, que se dirige a la construcción y movilización de poderes, seres, saberes, sociedades y mundos distintos (Walsh, 2021).

4.5. Dearâdê como proceso educativo propio

El Dearâdê como proceso educativo propio orienta alternativas de enseñanza en valores y acuerdos para la conciencia sobre el cuidado y protección de la Madre Tierra, fundamental para desvincularlo de la educación escolar. En Colombia, desde hace tres años para acá, se ha vuelto muy popular hablar de los frailejones, seres que aportan al sostenimiento de algunos ecosistemas, y por medio de charlas, talleres, series documentales y dibujos animados se estimula la relación con ellos, porque están en peligro de extinción, habitan en los páramos colombianos y por la crisis climática sufren transformaciones que los ponen en riesgo, pensar en ellos nos lleva a la conciencia del agua que genera vida; con mi hija pensamos en el agua que consumimos en la ciudad cuando nos bañamos, hacemos alimentos, lavamos ropa o hacemos aseo, tratamos de crear conciencia en el sostenimiento de los frailejones como seres que necesitan también de nuestro equilibrio; es esto lo que nos comparte y enseña el Dearâdê.

El Dearâdê pierde su sentido si lo escolarizamos, si lo volvemos currículo no tendría sentido, porque si decimos que la escuela que tenemos reproduce modelos educativos occidentales que racializan y educan para la dominación y la jerarquización, para uniformizar el conocimiento, para industrializar y alimentar el poder económico, entonces ¿qué sentido tendría el Dearâdê?, ¿cuál sería su desprestigio?

Iván Illich (1977) es radical cuando propone la desescolarización como secularización de la enseñanza y el aprendizaje, “vivir más allá del desarrollo”, y sacar la educación de la institución escolar y devolverla a la sociedad familiar. “Necesitamos un nombre para aquellos que aman la tierra en la que podemos encontrarnos unos con otros”. En la escuela no se da lo que Illich nombra como convivialidad:

La convivialidad corresponde al proceso por el cual se desarrolla y asume el papel de convidado, siempre asociado a la compartencia alimentaria, superponiéndose a la comensalidad. A aquella en que la herramienta moderna está al servicio de la persona integrada a la colectividad y no al servicio de un cuerpo de especialistas (1977, p. 41).

En ese sentido y con propuestas alternativas a la educación escolar, como Universidad de la Tierra en México, Unitierra, han venido desvinculando la educación escolar de la vida misma, a lo que llaman libertad de aprender.

[En Unitierra] Se quería participar directamente en la transformación de la sociedad, tanto en la resistencia al régimen dominante como en los empeños de crear una nueva sociedad más allá del capitalismo, la modernidad y el patriarcado.

Para Unitierra, el aprendizaje es un aspecto de la vida cotidiana que puede cultivarse y el estudio un ejercicio autónomo y gozoso de gente libre. Se concibe la investigación como reflexión en la acción y se privilegia el diálogo intercultural como un espacio libre de aprendizaje y reflexión autónoma (Illich, 1977, p. 41).

La lucha no se acaba, sino que se reinventa, es una postura que propone Freire (2003, p. 49), alude a las transformaciones que se deben iniciar en la educación desde lo popular. Freire plantea que la realidad es cambiante, que se va moviendo de lugar y, en ese sentido, también los modos como se da la educación, propone que si lo urgente en la educación escolar es tramitar la empleabilidad para suplir necesidades básicas de la vida, se debe ir al origen de esta cuestión y mantener la esperanza para transformar esa realidad, “hay que tener en cuenta que la historia no termina con la historia individual de cada uno” (Freire, 2003).

En mi caso, por ejemplo, sueño con dejarle a mi hija y mis sobrinos una historia del Dearâdê que les permita acercarse, relacionarse, participar y encontrarse con los Wâdras en rituales, que les brinden alimento, que ayuden a sostener el equilibrio (entendido como energía que nos habita) que restablece relaciones con los seres que no vemos, que no tocamos, pero que en la conciencia del Dearâdê están presentes, que no se pueden extinguir en nuestros corazones. En México, mi hija y yo veíamos la importancia de recordar a los muertos, de hacerles ofrenda, de esperar su llegada, del 27 de octubre hasta el 2 de noviembre. En esta celebración, los seres que se adelantaron vienen a compartir con las familias, con los seres queridos que se llevan en el corazón y que se recuerdan por generaciones, este lugar de transformación educa en otro sentido humano. Debemos dar lugar y responsabilidad a estos seres que han sido olvidados, ellos siguen sosteniendo y brindando equilibrio, aunque no hagamos pagamentos o les invitemos a celebrar y los alimentemos.

4.5.1. ¿Qué propone el Dearâdê para el diálogo intercultural?

En la lengua embera no existe una palabra para nombrar racismo o discriminación, pero sí para referirse a los momentos en que te hacen sentir diferente, por ejemplo, en embera *auru* quiere decir otra, *kuangae*, no lo quiero, *jura*, me fastidia su presencia. Al indagar con personas de otros pueblos indígenas qué significaban estas dos palabras, racismo y discriminación, afirman que esas palabras no existen en la lengua materna, “porque éramos los mismos”, pero sí hay palabras para hablar de forma despectiva hacia la cultura no indígena, en la cultura wayúu, por ejemplo, *alerraja akuaaipa* significa me repudia, en kamentzá, *oyamiya*, que le da asco algo, *buacamana*, mala gente, pero también está la palabra para decir ‘son como nosotros’, *kabëng* (*ka*, como y *bëng*, nosotros), lo cual es como decir indígenas, cuando se dice *kabëng* es como decir “ellos son como nosotros” o sea indígenas, así se refieren a los demás hermanos indígenas.

También pregunté a tres embera eyabida si alguna vez se habían sentido tratados de forma diferente, con violencia, repudio o indiferencia, y me respondieron que sí, en la escuela, de muchas formas. El racismo y la discriminación en la escuela parecen seguir el mismo patrón cultural:

- En la forma como lo miran a uno
- Más que todo cuando estamos estudiando en el colegio
- Los niños no se querían ajuntar (sic) con uno porque era indígena
- Si uno conseguía amiguitos se burlaban de ellos por juntarse con uno
- Por el apellido, cuando dicen “usted es Bailarín, porque baila mucho”
- Cuando no le tenían a uno en cuenta la opinión que porque estaba mal
- En la escuela no hay cultura de reconocer lo diferente
- Hacen preguntas incoherentes de cómo pensamos

Nombrar un problema se convierte en el nudo fundamental del diálogo, y a partir de él se genera armonía, tanto de quien habla como de quien escucha. La colonia nos ha dejado ruido y violencia, y del mismo modo lo reproducimos.

En principio, propone el recuerdo, la memoria, la búsqueda de una historia que está en los cuerpos y en las lenguas de quienes han participado en la creación de esta gran Madre, pensar en unidad y con respeto por lo que somos y por lo que hemos caminado, reconociendo en cada dimensión estos ciclos. El diálogo permite reconocer que la colonia también nos constituye, y en ese entramado se debe seguir construyendo; el Dearâdê y sus prácticas ancestrales nos están

comunicando una realidad, en ese sentido, leyendo y comprendiendo esta realidad, se debe seguir fortaleciendo lo que nos genera equilibrio, alimentar nuestra energía con estos saberes, conocimientos y experiencias que alimentan este territorio Dayidrúa. Mignolo (2000) lo llama “posicionamiento crítico fronterizo”. Walsh (2014) dice que Mignolo se refiere a este concepto como una práctica que intenta mediar entre el conocimiento y el pensamiento construidos dentro de las historias modernas coloniales y los conocimientos locales ligados a la diferencia colonial.

Nuestra historia no puede seguir en el olvido, debemos convocar a los Wâdras, son nuestra familia y se están quedando huérfanos. ¿Son los huérfanos los que provocan cambios climáticos? ¿Son quienes construyen una nueva humanidad desvinculada de la energía cósmica?

La escuela y lo que pasa en ella debe permitir reconocer el universo de significados que tiene, por ejemplo, *la lengua en la cultura*, la diversidad de significados, el universo es un gran color y solo experimentando su inmensidad podrá ser nombrado, habrá que experimentar lo humano y sus relaciones, lo espiritual, cosmogónico y político, porque desde este origen se podrá respetar y entrar en diálogo con otros pueblos que piensen y construyan diferente. El racismo y la discriminación en la escuela deben incitar a sus formadores de formadores a acercarse a su cultura, vivirla, mostrarla, representarla y hablarla desde cada lugar, en diálogo.

Estas historias de reconocimiento por lo que se es y lo que se tiene nos atraviesan la vida, hacen parte de nuestra cotidianidad, por eso no las podemos dejar pasar, se deben convertir en reflexión y en acción, cambiarlas del lugar en el que están cómodas y ponerlas a conversar, a lo mejor toman otras formas.

Yo lo veo como un verdadero reto y como el camino real para tener un propio proceso de educación diferente desde nuestros principios, desde nuestro mundo, desde nuestra forma de pensar, es la única manera de que nos empecemos a salir de esta educación occidental que nos tiene sumergidos, porque es tan bonito, no sé si usted, profe, pero cuando yo pude sacar conclusión [de conocer la historia de los territorios del Dearâdê] de estos cinco territorios, que la última vez que lo hice fue con el finadito [muerto] Delio, el sabio de Ituango [municipio al occidente del departamento de Antioquia] el mayor de todos, que creo que murió el año pasado, él fue el que me permitió conectar todo eso, yo me sentaba con él todos los días, dos, tres horas echando cuento y le preguntaba y era tan bonito que yo sentía que el corazón se me inflaba, como esa alegría de uno poder descubrir, de saber algo que relaciona [la historia de los cinco territorios], porque es que muchas veces le cuentan a uno cosas demasiado fantasiosas y no tienen como esa relación, como que no encaja con la vida real. (Álvarez, Comunicación personal, 2023).

Gunther Dietz et al. (2018) nos hablan de que es posible proponer diálogos horizontales, menos monológicos y menos enciclopedistas en cuanto a la transmisión de los saberes, se requieren nuevas formas de enlazar, enseñar y transmitir saberes, metodologías que hagan escuchar voces silenciadas que hacen cambios identitarios, **Sahah Corona propone investigar dialógicamente (2012)**. Walsh (2008) señala que la interculturalidad significa procesos de construcción de conocimientos “otros”, formas distintas de pensar y actuar con relación a y en contra de la modernidad/colonialidad, un paradigma pensado a través de la praxis política.

¿Hacia dónde mira la escuela? ¿Hacia el cuestionamiento de las tradiciones y la normalización de la historia? En este sentido, el Dearâdê lucha por ser reconocido, por su propia cultura y por lo que representa para la humanidad. Frente a esto, ¿es posible proponer los derechos del Dearâdê? ¿Es posible pensar en la epistemología del Dearâdê?

La OIA y el INDEI han planteado, para el caso del departamento de Antioquia y en el Proyecto Educativo Comunitario del pueblo embera eyabida, que tal como está el sistema escolar para esta población, no es pertinente y no responde a las necesidades profundas de educación, y que continúa reproduciendo el sistema colonial, por eso se propone otro sistema educativo desde los pueblos, que se nombra como Sistema Educativo Indígena Propio (SEIP). Para lograrlo, debe ir acompañado de una normativa jurídica que avale procedimientos administrativos que aseguren su funcionamiento, el asunto es lograr responder a preguntas que los pueblos hacen con respecto al sistema educativo que se ofrece a las comunidades. Esta propuesta ha estado caminando hace aproximadamente 16 años, hoy se puede hablar de un avance en términos normativos, como lo explicó Abadio Green en una conferencia dictada en febrero de 2023, en representación del Gobierno nacional:



Figura 14. Marco normativo.

Fuente: tomado de Abadio Green, conferencia (febrero 2023)

En este ir y venir de la educación indígena con el sistema educativo nacional se debe tener presente que se camina sobre un deseo y una perspectiva que tienen sus cimientos en lo colonial, en la misión evangelizadora y civilizadora, el sistema educativo sirve como ente homogeneizador. Aunque estamos en diferentes territorios y hacemos parte de diferentes culturas, nos hallamos subordinados a lo que apruebe y acuerde el Gobierno Nacional de acuerdo con los estándares internacionales que miden la educación escolar, y esto no va a dar libertad a lo que en realidad se vive en los territorios indígenas por fuera del sistema escolar. Illich (1977) habla de la libertad de aprender y, en ese sentido, la cultura nos ha enseñado qué es lo que se debe aprender desde lo real. ¿Cómo puede ser esto un espacio dialógico? ¿Qué hace pensar que se puede proponer una educación propia, si lo escolar pasa por encima de lo propio? ¿Qué tanto se piensa en lo diverso?, porque tal parece que solo se piensa en lo humano, y lo que nos enseña el Dearâdê es que es todo un universo diverso. ¿Qué se requiere para un sistema que piense en la diversidad del universo cósmico?, sin forzar, sin determinar la experiencia y los saberes, ¿qué es posible?

Para contextualizar la reflexión sobre la construcción de la educación propia, a continuación, se presentan algunas reflexiones de maestros y maestras realizadas en los encuentros de los microcentros donde participé.

Microcentro occidente de Antioquia, desde el Cerro Plateado, municipio de Frontino, 14 al 16 de octubre de 2020:

Después de varios días de encierro a causa de la pandemia Covid-19, nos reunimos maestros y maestras indígenas para reflexionar, discutir y construir desde varios puntos de vista lo que soñamos y queremos que sea la educación en el departamento de Antioquia. Empezamos el recorrido por el occidente antioqueño, en el pueblo eyabida del municipio de Frontino, quienes avanzaron en la comprensión de lo que es el Proyecto Educativo Comunitario (PEC), los acuerdos que se deben hacer desde la cultura y las diferentes alternativas para nombrar un proceso que tenga sentido y reconocimiento entre maestros, maestras, niños, niñas y familia eyabida en general.

Este encuentro permitió visibilizar necesidades educativas: a) participación comunitaria, b) evaluación de maestros, c) contenidos que fortalezcan la cultura y d) formas de nombrar, en la lengua materna, el sistema educativo propio, por ejemplo, maya curricular, evaluación y otros componentes de los que debe dar cuenta el documento del PEC, para que se reconozcan y cobren sentido desde el origen y la cultura embera.

Tengo una duda, porque en términos de lo educativo uno siempre está como intentando nombrar y construir aparte del pensamiento de las palabras; el sistema educativo indígena propio —lo que yo entendía— es que busca la esencialidad de los pueblos, y en ese sentido no tiene y, a veces, no encuentra las formas de nombrar, y por eso a veces en el pensamiento cuando uno lo va a desarrollar eso genera mucho ruido y malestar y genera muchos sentimientos y dudas, entonces ¿cómo se va a evaluar con eso?

Yo no estaría de acuerdo en que ese Sistema Educativo Indígena Propio se nombrara malla curricular, también me genera mucho ruido que se nombre con los grados, porque mira, con un ejercicio que hicimos de 0 al 2.º grado, se fue probando la experiencia y saber cómo aprende cada niño, [el profesor] ese vínculo que tiene con sus niños y con sus niñas sabe en qué momento enseña lo que enseña, esto me genera una duda, es como un sentir y lo pongo porque eso hay que conversarlo, estoy es pensando en el ruido que me genera que nosotros estemos nombrando una cosa esencial que es de la vida, que es de la experiencia a otra cosa, que también se ha trabajado desde lo histórico y del pensamiento como tal, y siempre ponemos esto [se refiere a maya curricular] sobre el sistema educativo indígena propio, no puede poner capunia [no indígena], si estamos llamando ciclos de vida, son ciclos de vida, no son grados y eso lo tenemos que tener claro los maestros, no lo llamemos grados, llámemelos ciclos, pongámosle la esencia, pero pongámosle el nombre que es (Maestro embera eyabida. Microcentro. 15 de octubre de 2020).

Microcentro suroeste de Antioquia, Farallones del Citará, municipio de Ciudad Bolívar, 21 al 23 de octubre de 2020:

El microcentro se llevó a cabo con el pueblo embera chamí en el suroeste antioqueño, municipio de Ciudad Bolívar, en la comunidad indígena Chakiamá. En este encuentro fue necesario recordar lazos que unen al pueblo chamí: carisma, alegría, sensibilidad y solidaridad. Aquí el proceso educativo camina a otros pasos, fue necesario volver, como lo plantea la OIA, a “recorrer el camino” y armonizar lazos de amistad, lucha y resistencia que a veces se distancian y que la memoria se vuelve corta para recordar, entre maestros y maestras, el sentido colectivo de la educación indígena. En este transcurrir se evidenciaron dos propuestas de proyectos comunitarios, cada uno con color, son y sabor porque se presentaban del mismo pueblo dos propuestas de PEC, se propone que se construya un PEC por pueblo, considerando por supuesto las realidades de contexto, geografías, liderazgo e historia; estos encuadres dejaron ideas para tejer en el transcurrir del proceso.

El interés de este grupo de maestros y maestras estuvo presente con respecto a la materialización del Sistema Educativo Indígena Propio desde el PEC, proponen definiciones, estructuras y principios que deben ser convalidados con las autoridades indígenas. Lo que se plantea en colectivo es que lo profundo de encuadrar y construir tendrá definitivamente que tejer el origen, la cultura, el territorio y la comunidad.

Microcentro zona Atrato Medio, comunidad indígena Jarapetó, municipio de Vigía del Fuerte, 28 y 29 de octubre de 2020:

En el territorio del pueblo embera dóbida, municipio de Vigía del Fuerte, en la comunidad indígena Jarapetó, nos convocamos para conocer, comprender y reconocer el camino transitado por la OIA en la apuesta por fortalecer y hacer posible el SEIP.

Con maestros y maestras conversamos durante tres días sobre el sentido que para este colectivo tiene la educación. A diferencia de las experiencias anteriores (en los territorios de los pueblos eyabida y chamí), este colectivo de maestros y maestras no ha sistematizado el camino transitado como proceso educativo propio, puesto que la educación ha estado en manos de instituciones que, si bien han pensado la educación propia, no se ha visto una articulación y significación para las comunidades de lo que se sueña y se espera sea la educación en este contexto. En esta medida, el colectivo de maestros y maestras embera dóbida manifiesta estar en la primera

etapa: reconocer, apropiarse y construir sentidos de lo que se requiere como sistema para alimentar la educación.

En este encuentro están presentes las autoridades indígenas, así como padres, madres, niños, niñas y jóvenes, quienes alimentan y nutren con sus voces y presencia ese sueño que se espera cumplir, un proceso que reconozca la diversidad de pueblos, territorios, culturas, economías y anclajes ancestrales dóbida, así como el río, la lengua materna, la pintura corporal y los cuerpos materiales e inmateriales que nutren este caminar.

Microcentro zona Urabá, comunidad indígena Los Almendros, municipio San Juan de Urabá, 4, 5 y 6 de noviembre de 2020:

Al son del tambor y lo que inspira el abuelo sol, su fuerza energética nos acompaña para encontrarnos con el pueblo senú en el Urabá antioqueño, municipio de San Juan, comunidad indígena Los Almendros. Con la calidez, la tranquilidad y la frescura que viene de algún lugar, seguramente cercano al mar, tuvimos la oportunidad de estar y compartir con maestros, maestras y autoridades senú. En este encuentro rescatamos la persistencia de maestros y maestras por sostener y consolidar un sistema educativo que han construido y que se materializa en el PEC; el documento se ha construido, se pone en marcha y trata de actualizarse en las nuevas personas que empiezan a formar parte del colectivo docente.

Se tratan de organizar de acuerdo a los pilares con preguntas que orientan: ¿qué?, ¿cómo? y ¿por qué? El tejido educativo se representa en el sombrero vueltaio y la casa senú. Se planea con base en el tejido de conocimiento con los pilares educativos que contemplan varias áreas, propuestas desde el sentir de la casa. Pero se plantean representaciones como el himno, la bandera, el uniforme, entre otros asuntos, como sistemas que siguen reproduciendo un sistema colonial.

La pregunta por la evaluación o procesos de valoración comunitaria no conversa con el sistema propuesto, ya que se presentan varias tensiones: un sistema educativo escolar que no reconoce dinámicas comunitarias y culturales, y un sistema educativo indígena propio que se valora a partir de acciones colectivas y comunitarias que no dialogan con lo que se menciona en el documento PEC.

4.5.2. Memoria activa del Dearâdê

La memoria activa se puede entender desde varios puntos de vista, uno tiene que ver con la construcción de la casa, la que se habita, en la que se vive y se resguarda, la estructura física, aquí se promueve la importancia de construir el Dearâdê; otro es construir relatos que hablan del Dearâdê como memoria colectiva, voces que se graban y se guardan en archivos, se construye experiencia para que circule en espacios académicos, culturales y escolares en formatos audiovisuales que activen esta memoria para que pueda ser reconocida por la población embera.

Para activar la memoria del Dearâdê se propone la construcción del Dearâdê físico que se pone a disposición de la cultura para desarrollar prácticas ancestrales que se llevan a cabo con la comunidad. Con este propósito, se gestiona la construcción de un Dearâdê en la comunidad indígena Nendrú en el municipio de Frontino (a raíz de la socialización de los resultados de este trabajo de investigación). Por otro lado, se hace la proyección de material audiovisual con el fin de compartir relatos, historias de origen y experiencias del Dearâdê como posibilidad de generar contrastes de la realidad actual; paradójicamente, para acercar la historia de origen se requieren también formatos de la modernidad colonial para activar la memoria viva de los pueblos, lo que en algún momento nombramos como *espejear al Dearâdê*, porque quizás el texto escrito no sea suficiente para dar cuenta de los sentidos del Dearâdê, por tanto, se requiere poner en imagen esos otros lenguajes que no se detallan en la escritura.

La memoria activa del Dearâdê habla de cómo poner, compartir y transmitir las historias de origen presentes en la cultura eyabida como resistencia al cambio y la transformación de las culturas y como posibilidad de construir otros poderes que hablen de los seres que naturalizamos como vivos, aunque no los percibimos, pero que olvidamos porque no los convocamos ni los hacemos presentes.

La memoria de las relaciones entre las personas, las emociones —tales como el sentimiento de apego y el deseo de pertenecer— cumplen un papel importante puesto que ayudan a definir nuestras memorias dotándolas de un horizonte que permite otorgarles un significado y una pertinencia dentro de un contexto cultural específico. Cuando estas memorias son vividas en comunidad, es decir, cuando el colectivo y el individuo recurren al archivo de las tradiciones culturales, al arsenal de formas simbólicas, al imaginario de los mitos y las imágenes de las grandes historias, estamos frente a lo que Assmann denomina memoria colectiva (Assman, 2000 y 2006, citado en Núñez, 2016, p. 61).

Los pueblos indígenas del departamento de Antioquia, Colombia, vemos que es necesario aportarle a la sociedad colombiana diversas miradas sobre nuestras realidades, problemáticas y necesidades por medio del cine y el vídeo indígenas, lo que nos permitirá avanzar en el reconocimiento como pueblos culturalmente diversos y, en esa medida, construir colectivamente oportunidades de reivindicación dentro y fuera de nuestros contextos culturales.

La falta de participación activa y consulta en los planes y diseños de políticas públicas de comunicación en Colombia no ha permitido una vinculación real de nuestros intereses y necesidades. En ese sentido, el tratamiento informativo de los medios oficiales sobre las problemáticas del territorio, la salud, la educación y las relaciones de género, parece estar alejado y desvinculado de nuestras realidades, así como del lenguaje y los intereses de un alto porcentaje de jóvenes que actualmente se están desvinculando de sus comunidades originarias con la consecuente pérdida de su identidad cultural y de la memoria histórica de cada pueblo.

La televisión, la radio y el cine son formatos que fueron creados para hablar y poner la realidad, en el fondo se construyen también con una visión, un lente, pero el objeto con el que se crea la imagen no distingue credo ni color de piel, esas características las ponemos los humanos, somos quienes hacemos esa distinción. El vídeo, en formato de cine y documental, se ha convertido en el mundo actual en una herramienta necesaria para la interacción y relación con otros pueblos, porque genera la posibilidad de evidenciar realidades similares y producir encuentros, interacciones, relaciones y formas de comunicación, reivindicación y construcción de otros proyectos comunes intra- e interculturales.

La expresión *memoria activa* se refiere a vivencias únicas en esta investigación que se recogen en el camino transitado por la memoria cultural de un pueblo, que no alcanzan a escribirse, escucharse y documentarse en el lenguaje escrito.

[Con] La palabra activa nos referimos a unas acciones, nociones y conceptos dinámicos y eficaces que circulan por todo el entramado educativo. La memoria, en este caso, remite a actualidad viva y operante de un saber y una práctica pedagógica en cuyo seno han reverdecido unos paradigmas que coexisten con el horizonte epistémico de hoy, junto con los más acuciantes problemas pedagógicos (Villegas, 2016).

La memoria activa busca entonces ver, sentir y vivir un viaje al conocimiento ancestral del pueblo embera eyabida desde miradas al territorio, los lenguajes y la pedagogía, a partir de los

significados de vida de la palabra *Dearâdê*, como aporte a la recuperación de la memoria, en términos de metáfora, como reconocimiento a la Madre Tierra, en un ejercicio con maestros y maestras, líderes, mujeres, niños-as, en el contexto, el territorio y la familia comunitaria, de la que hacen parte no solo los humanos, sino también todos los seres.

Preguntar por la identidad del *Dearâdê* es compartir los modos de excluir que hemos aprendido a partir de la invasión europea en 1492. ¿Es posible que el *Dearâdê* pueda hablar de su significado como humanidad? La memoria activa pretende dar identidad al *Dearâdê* como una manera de protegerlo y activar la valoración cultural en las nuevas generaciones.

4.5.2.1. Cantar para los Wâdras.

En nuestra contemporaneidad, se reafirma la experiencia artística como una herramienta de pensamiento político, donde la historia personal impulsa el debate público. “El cine puede ser un medio de militancia para las mujeres en el intento de construir un ámbito de intercambio creativo no opresivo, íntimo y testimonial, sensible a sus experiencias de vida” (Martínez, Carignano y Mufari, 2020, p. 257).

Cantar para los Wâdras es un proyecto audiovisual que se sustenta en metáfora de creación, no opresivo, íntimo y como testimonio de vida de una cultura que habla del *Dearâdê*. Se desarrolla mediante la metodología de investigar las raíces y ponerlas en conversa con la estrategia pedagógica del programa LPMT: Origen, interferencias, sanación y protección. Retomo el significado de wandra:

Wâdra - Su significado de vida

Wâ: pegado en la pared

Dra: compartir

Ser que está pegado para compartir, ser vivo que está ahí para compartir

Los *Wâdras* vienen a compartir poderes, en ese compartir, llegan diferentes poderes positivos y negativos.

Sobre los *Wâdras* nos dice Sinigüí (2013, p. 67):

Cuando uno habla la voz que sale de la boca es conducida por el *Wâdra* de la persona, el cual está conectado con otros *Wâdras* de la naturaleza. Por eso debemos reflexionar si ¿las leyes que elaboran los legisladores van acorde a las leyes establecidas por los *Wâdras*?

El instrumento que los Wâdras tienen para enseñar es *el sueño, los sonidos, el corazón, el pensamiento y los sentidos*. Para adquirir ese conocimiento del ser, algunas veces *se hace invocando y durmiendo con las plantas* o también preparando baños y tomas en luna llena, en recorridos con los amigos y acercamientos a los sabios y sabedores espirituales y conversaciones con ellos, pues allí es donde uno aprende de ellos. Para tal fin se debe preparar con las mismas plantas y animales, para aprender a utilizar los sentidos y *leer lo que dicen los sonidos, el tiempo cuando se pone oscuro, cuando el sol se rodea con arco iris, saber leer el cuerpo físico de las plantas*. Ejemplo: cuando el racimo del plátano se mal pare, no burlar de personas discapacitadas y para que todo fluya bien debe hacer de corazón y vivir con la naturaleza, ya que entre familia se entiende (naturaleza- indígena)

A través de las plantas podemos aprender valores como: ser persona de corazón bueno; acogedor, acogedora; ser respetuoso, respetuosa; ser embera responsable, inteligente y *adquirir capacidades de volverse invisible o visible*, entre otros.

Wâdra significa un ser poderoso que está ahí pegado para compartir sin discriminar a nadie, y este nunca dice quiéreme, ámame. Sino que a través de las palabras que nos hace salir de nuestra boca busca que entendamos el sentido de las palabras y lo practiquemos, y como apoyo tiene a sus representantes juntos con nosotros: animales, plantas, agua, viento, etc.

Sinigüí (2013), en su trabajo de investigación sobre los Wâdras recoge el significado de 13 de ellos, porque, según él, son los que pueden dar cuenta de los cinco territorios del Dearâdê. Para mí, este descubrimiento coincide con los nahuales de la cultura maya. En la cultura maya existen 20 nahuales, pero cada nahual se cuenta hasta 13, un número importante que se relaciona con las 13 articulaciones que tenemos los seres humanos. Los Wâdras son:

Umadau - El Sol: El Wâdra del sol trabaja para el bien común y siempre va de territorio en territorio realizando sus visitas domiciliarias. Da luz, fertilidad, estabilidad y vida para que estemos bien en el lugar donde estemos. La salida del sol es siempre por las montañas y donde nace el agua. Por eso vemos que va de oriente a occidente o río arriba y río abajo. *Do kîbu, do barrea*, o sea, nacer y ocultar es una ley de origen y a la vez es vida. La persona se oculta o se transforma, pero no muere. El sol nunca cobra por la luz que nos brinda.

Jedeko - La Luna (culebra grande que come anchamente la casa): el wâdra de la luna visita los territorios para que todos recibamos la frescura, la fertilidad y la firmeza de la vida. Su wâdra vive en el mar y por eso uno lo ve que va de donde nace el río hacia donde se oculta el sol y viceversa. Pero no es porque la luna se mueva, sino su wâdra.

Neba Komia Drua: es el wâdra de los territorios donde viven las personas que comen candela, como los seres estelares: estrellas y demás astros del firmamento. Nebakomia es la responsable de dar vida a los demás. También vive por donde nace el río. A Nebakomia

no le gusta que estén pensando en tener relaciones sexuales con mujeres cuando están solas, porque Nebakomia aparece como una mujer y nos puede comer.

Nepono Kobe Drua: son seres que habitan donde viven personas que comen flores. Es un territorio lleno de flores, ellos están para dar poder a los demás seres, nos enseñan a ser inteligentes y ser verdaderos Daubaná y no simplemente hechiceros o brujos.

Beuwârâ Drua, Âkoso Pakôrê: (territorio de personas que salen a sembrar maíz en la cabecera del río, muertos). El Wâdra *Âkoso Pakôrê* camina de piedra en piedra, pero grandes, visitando a los seres ocultos (muertos) para dar fortaleza, organización, interrelación y existencia en la vida de los ocultos y de los *Bederbu* (personas vivas).

Tro Drua: el Wâdra *Tro* vive encima de una raíz *evarade* en el espacio. Es quien hizo las tierras sacando poco a poco pedazos de raíces del lugar donde vive y los fue colocando encima del mar donde al instante se fue formando un sitio seco o tierra. Así sucesivamente fue formando los territorios. Al formar la tierra, Tro advirtió diciéndoles a los seres humanos que en caso de haber desordenes, maldades y no cuiden bien lo que he tejido, la hundiré dejándole nuevamente en agua y formaré en otra parte un nuevo territorio.

7. *Jai Drua*: tierra del que hace cirugía con la boca. Es un lugar especial y se llama Jai Korra (altar del Daubaná) donde se agrupan los Wâdra. Se hace la construcción del altar en la mitad de la casa porque es donde está el Yi (hilo invisible) en el altar el coordinador es el Daubaná (un ser que se interrelaciona y lleva adelante en la boca el fuego del trueno que sirve para hacer cirugía, quitar todo mal y purificar, curar a las personas y aquietar a los seres sobrenaturales.). El Daubaná antes de realizar los rituales debe hacer la limpieza y perfumar la casa y el altar para que los Wâdra lleguen contentos a apoyar el interés común

Oi Wâdra Drua. (Espíritu de la selva que está pegado para compartir) *Oi Wâdra* es quien hizo las plantas, animales y seres humanos. Por eso nosotros somos semejantes en todos los sentidos, nacemos, crecemos, transformamos y revivimos siendo personas con mayores poderes. El territorio donde vivimos, ¡O Wâdra, nos dirige y nos da la fortaleza espiritual y corporal. Comparte con los demás Wâdras de los territorios.

Châgo. Âtomia Torro, Âtomia Pâima Zeze (Poder tan fuerte que se puede transformar en un instante): en este territorio vive el Wâdra *Châgo*, maneja toda clase de minerales preciosos, por tanto, los minerales preciosos no pueden ser sacados sin permiso del Wâdra

Châgo, porque puede haber muchas consecuencias a nivel territorial y personal (castigo), y después culpamos al Wâdra diciendo que existe el diablo para hacer el mal. Todo lo que salga y se haga desde el pensamiento no tiene buen final, requiere cambios y más cambios. ¿Hasta cuándo? El Wâdra Châgo nunca dice a nadie, vengan a mí, quiéranme, ámenme, pero como él cumple unas funciones específicas, apoya al que le pida favores.

Chimorna - Chimorróna Drua: nombre originario que le dieron los indígenas a familias que huyeron de la violencia española. Viven en montañas muy selváticas y conservan las plantas que vuelven a uno visible e invisible, además viven en la cultura ancestral y hablan su lengua propia. No se dejan ver de nosotros porque somos contaminados. Para verse con ellos se debe hacer unos baños especiales, pero cumpliendo requisitos: *chimorna kidua ba kuibara*.

Tutruika, Âmukurârâ drua: es un ser poderoso que está para tejer con la boca. Es un territorio muy bonito, de agua cristalina, boscoso y lleno de animales. En este territorio viven personas que son dueños de los chontaduros, y se alimentan aspirando el vapor de lo que cocinan porque no tienen ano para ensuciar como nosotros.

Pusá: Sâbu kerâka dooromada druada jôma jûâûbu (El mar que cubre el subterráneo y se parece a una totuma): es un territorio marítimo donde existen muchos seres, plantas, animales y minerales, y a la vez viven los Wâdras poderosos de todos los territorios, porque ellos necesitan de agua, dulce y salada, para su fortaleza y compartir con los demás Wâdras. Por eso el agua de *pusá* era o es utilizada por los Daubanás en los rituales para quitar dolencias, enfermedades, etc.

Evara: la piel que toca y cubre los lugares. *Evara* está para proteger y dar vida a los seres vivientes que estamos en el canasto de vida.

4.5.2.2. Relato para construir una memoria activa del Dearâdê

En el municipio de Frontino, a 8 horas del casco urbano, una comunidad embera eyabida se encuentra en el Dearâdê (casa ancestral) celebrando un canto jai (canto a los espíritus), ya que varios jóvenes vienen sintiendo miedo, desánimo y ganas de morir. El daubaná (médico ancestral) con algunas familias deciden organizar una ceremonia para invitar a los wâdras (madres de los espíritus) a conversar, calmarlos y armonizar el territorio, esto hará que los jóvenes no tengan más

estos sueños y deseos. En plena ceremonia uno de los jóvenes se sale de la casa sin permiso del daubaná y un wâdra lo sigue y se enoja con él, al punto de desaparecerlo del territorio.

El joven, cuando sale del Dearâdê para ir a orinar al río que está a 5 minutos de la casa, camina en la oscuridad alumbrando con el celular, mientras está orinando siente un frío intenso en su cuerpo y cae, es llevado por el wâdra *Jedeko* (Luna), quien se ha convertido en un hombre que está construyendo un Dearâdê ancestral, el joven se siente como en un sueño y le pide ayuda, pero este hombre lo tranquiliza y le dice que si le ayuda a construir la casa, él le muestra cómo llegar nuevamente donde se celebra la ceremonia, ¿Qué mensaje trae el wâdra Jedeko? ¿Volverá el joven a su comunidad? ¿Qué hará la comunidad para encontrar al joven?

Para la construcción de la herramienta audiovisual se proponen estos momentos:

Momento 1. Origen: Jedeko quien se personifica en un hombre hacedor de casa le enseña el significado de vida de las palabras Dearâdê (casa), Wâdra (mamá de los espíritus) y daubaná (quien mira más allá), esto nos permite reconocer lugares, espacios que hablan de estas palabras y quiénes hablan de ellas, pueden ser los mismos territorios.

Momento 2. Desequilibrio: se exponen visiones que han hecho posible que las historias del Dearâdê, el Wâdra y el Daubaná se escondan, se pierdan o desaparezcan y los jóvenes no las reconozcan; la familia y la comunidad, al ver que no aparece el joven, le preguntan al daubaná por esta situación y si la ceremonia tuvo algo que ver con la desaparición. Aquí los relatos de personas que hablan de las ceremonias cumplen un papel importante, qué se debe o no hacer antes, durante y después de cada ceremonia, se representan la escuela colonizadora, la evangelización y la violencia armada como problemas que desarmonizan los territorios y las vidas de quienes viven en ellos.

Momento 3. Sanación: habla del sistema educativo indígena propio como tejido, maestros y maestras que conversan sobre metodologías que vienen proponiendo para activar los Dearâdê y las ceremonias de canta jai (con respeto y reconocimiento por los jóvenes). Jedeko enseña al joven a construir la casa, enseña el valor de la familia y de quienes la conforman, enseña que se debe pedir permiso a los wâdras cuando se está en un territorio sagrado y en ceremonias, enseña cómo llega a la ceremonia cada Wâdra, como familia, para ayudar al daubaná.

Momento 4. Protección: es el espacio que potencia la pedagogía del Dearâdê y el wâdra.

Es el escenario para compartir palabras de las y los mayores, líderes y lideresas, niños y niñas. Jedeko enseña a construir el Dearâdê al joven, y este lo construye para la comunidad.

4.5.2.3. Acuerdos para la construcción de la memoria activa del Dearâdê

Visibilizar los productos audiovisuales realizados en los últimos años por colectivos, personas y comunidades indígenas a nivel local, nacional e internacional.

Proponer reflexiones y análisis en nociones de lo que entendemos, comprendemos y hacemos en el cine y el vídeo indígena desde la perspectiva de la Madre Tierra.

Mediante este proceso de investigación, articular a líderes, autoridades y grupos de mujeres para la participación de una comunicación indígena comunitaria.

Generar un encuentro intercultural, que no solo permita visibilizar los procesos comunicativos, el cine y el video indígenas, sino que también permita la generación de acciones claras para construir una plataforma propia de comunicaciones, de acuerdo con nuestra cultura, nuestras necesidades y la integración equitativa.

La educación embera desde el significado del Dearâdê propone lugares que podemos hacer comunes, en el ejercicio del desarrollo de esta herramienta audiovisual:

Reciprocidad permitirá estar en relación con otros pueblos desde la escucha, el tejido con el territorio, la conversa.

Transformación propia que se pregunte por el origen, las interferencias, la sanación y protección.

La complementariedad implica asumirse en miradas diversas con otros pueblos y culturas, en visiones de mundo que van revelando similitudes y diferencias, poniendo en común lo que nos une, pero también rechazando lo que no es común y nos hace diferentes y nos confronta con compromisos que debemos asumir.

La palabra como hecho histórico de transmisión cultural posibilita el acercamiento, el diálogo, las resistencias y la unidad; así como entrever las narraciones que debemos aprender y desaprender como proceso de aprendizaje.

Conectarnos con la Madre Tierra, con los Dearâdê, implica ir a nuestros orígenes, a la raíz, a nuestra identidad que define un lugar y un vínculo.

La espiritualidad como camino: Es posible sensibilizarnos y acercarnos a nuestro ser con agradecimiento, sintiendo el corazón, alimentarse con valores que nutran la vida y las relaciones en equilibrio y armonía.

Nombrar. Consiste en ir a la raíz de las palabras, estas tienen sus propias historias y huellas que nombran el mundo, las culturas nombran sus realidades, “las realidades sólo se pueden encontrar en el idioma indígena, no pueden ser captadas en otro idioma” (Green, 2011).

Amor propio: Reconocer que se es un ser humano con belleza, cada uno con su particularidad y su expresión, cada flor tiene su color, diseño y forma, así somos como humanos.

A modo de cierre para no concluir

Dearâdê es el epicentro de todo, es el pensamiento, es el origen del mundo Embera, es la forma de nosotros pensar, es donde se encierra todo lo que nosotros somos como ser, como personas, como seres humanos.
Álvarez (2023)

Se puede conocer la cultura por medio de las historias de origen, ellas nos recuerdan nuestra Madre, que hemos olvidado a causa del proceso de colonización. En esta investigación pude comprobar que al hacer la pregunta por el significado de vida del Dearâdê en él también se dice que la Madre Tierra es madre, casi todas las culturas hablan de la Madre Tierra, como madre, las relaciones que hay entre pueblos nos lo recuerdan, la colonia nos cambió a la madre por el padre, si miramos y profundizamos en esta idea, ella nos humaniza, en la medida en que pasemos de pensar y razonar a sentir y corazonar. Boff (2017) dice “pasar de la doctrina a la experiencia”.

El Dearâdê como lugar donde aprendemos de la vida y sus territorios, cargados de significados y de historias que nos conectan con la familia extensa, va poniendo ese hilo mágico del alimento, *palabra que nos encuentra como humanidad*, tejidos de voces, sonidos, sentidos que llegan y alimentan el alma, el espíritu, para reconocernos.

Las reflexiones que surgieron de esta investigación son voces tejidas que a lo mejor pueden ser continuadas con otros hilos para seguir tejiendo, investigando desde las raíces; seremos muchos hilos, tejidos, que no se olvidan y quedarán presentes, no escondidos; cada investigación se convierte en una hebra que forma tejido, un nido, y alimenta el corazón.

Al principio de esta escritura me enfrenté a muchos miedos, una inseguridad profunda, porque no sabía con seguridad a quién podría interesar y nutrir esta investigación, a quién podría aportar conocimiento, entonces me dispuse a escribir para el pueblo embera, académicos y académicas que pueden o no estar en sintonía con el texto, luego pensaba en maestros y maestras de las escuelas, en niños y niñas que podían conocer la historia y los significados del Dearâdê y ahí sí tenía sentido. Algunas de estas reflexiones cuestionan la cultura, otros la alientan y nutren para continuar fortaleciendo y resistiendo la opresión del capitalismo y de la globalización, principal asunto que pone en jaque a los pueblos indígenas, especialmente al pueblo eyabida del municipio de Frontino. Hacia allá me llevó la reflexión que, estoy segura, se puede contrastar con otras

historias, procesos y movimientos que tienen la necesidad de reflexionar la vida en relación con la cultura, los procesos de identidad y las luchas sociales.

La lucha manifiesta en esta investigación ha sido poner el Dearâdê como ser vivo, que tiene sus debilidades, pero también sus fortalezas, que busca ser reconocido y no olvidado, que habla de la Madre Tierra pero nuestro lenguaje lo pone como masculino, sin embargo, nos damos cuenta en su significado que no es lo uno o lo otro, no se puede determinar porque hace parte de lo natural, de lo que hay que aprender de las lenguas propias y sus significados de vida; no se etiqueta, simplemente se nombra, está presente.

La conversa y las ceremonias para armonizar se convierten en caminos que nos permiten sanar la historia, el Dearâdê, en el sentido amplio de esta investigación. Este acercamiento me ha enseñado que es urgente seguir realizando ceremonias que nos ayuden a estar en armonía con los *wâdras*, para contribuir con el equilibrio humano y cósmico, las relaciones con la familia extensa, el reconocimiento de la historia ancestral y sanar nuestras historias propias. El canta jai es una práctica ancestral embera que debe ser alimentada y nutrida por la misma cultura, reconociéndola y dándole el valor que se merece.

He encontrado dos formas de sanar que han sido producto del ejercicio de investigar. La escritura ha sido uno de los caminos para encontrar la armonía, desprenderme del dolor, el miedo y la culpa, sentir y poner lo que soy, lo que me constituye, en esa medida soy también lo que comunico, el alimento que doy a otras personas o seres como las plantas, la naturaleza y los animales, ellos se alimentan de la energía que soy, y ello se manifiesta cuando siembro, cuido, protejo, agradezco y acompaño. Otra forma de sanar ha sido mediante ceremonias o rituales que tienen los pueblos ancestralmente para agradecer, equilibrar, sanar y proteger.

He evidenciado en mi experiencia personal que mi cuerpo se conecta, requiere y me pide este equilibrio, despedir a un ser querido que trasciende a otra vida y sentir que necesitaba fuerza, energía para transitar el desapego. Cuando la energía reconoce sus desequilibrios siento que es posible escuchar, aconsejar y sentir en relación con los demás, porque entonces se respeta el espacio, la vida y la decisión del/la otro/a, desprendernos de nuestro ego y estar con amor.

Uno de los aportes importante en esta investigación ha sido valorar las relaciones con mi familia, el territorio, mi casa o lugares en los que estoy y comparto y simplemente agradecer, esto ya me pone en otro lugar, en otra relación, lo que pasó en mí, mi transformación cultural y, por

supuesto, mi transformación como ser en relación, en reconocimiento y en desprendimiento de esas huellas coloniales que nos habitan y nos sumergen en el abandono y el olvido de lo que somos.

Hay muchas formas que se pueden encontrar en las culturas para sanar, en la cultura embera eyabida está el canto jai, que es hacer posible el encuentro con la familia extensa para conversar, agradecer y pedir perdón. Algo semejante ocurre en los rituales no indígenas, celebrar la Navidad, orar ocho días para pedir bendiciones al niño dios, recordar la muerte y la resurrección en la Semana Santa, el Pentecostés, la profecía de manos, entre otras manifestaciones culturales espirituales, pueden contribuir al equilibrio. Estas ceremonias nos encuentran en lo humano, nos posibilitan estar en equilibrio, cada una da respuestas a la espiritualidad, comunica valores que deben primar en lo humano y con otros seres de la vida. El Dearâdê nos habla de la verdadera casa, los territorios que habitamos.

La historia de origen del Dearâdê se está olvidando, se esconde, el sabio Enrique dice que hay mucho ruido, porque no se pregunta por ella, han sido muchas las circunstancias que hacen que esto pase, por ejemplo, cuando crecemos en la ciudad, cuando se migra de los territorios o cuando se cambian los intereses culturales, principalmente los que se disponen en el sistema de educación escolar. El territorio cobra otro sentido, la conversación y la práctica de la lengua materna también, y esto, en conjunto, va a generar desequilibrios en las relaciones con la cultura, por ejemplo, no se utilizan las plantas medicinales, solamente medicamentos químicos, así de a poco el cuerpo va olvidando, va perdiendo la memoria, incluso los sonidos de la naturaleza, cuando se olvidan las historias, ellas se esconden y mueren, porque se olvidan donde se dejan; quienes tienen en su memoria estos saberes, estos sonidos, estos olores y sabores mueren, y si no se comparten ¿dónde queda esta memoria? Por eso dejamos de preguntar, nos desconectamos, esta es la razón por la que la historia se esconde, aunque ella también pareciera reconocer cuando alguien pregunta por ella y sale al encuentro de ese otro/a.

El proceso de formación de maestros y maestras obliga a responder y articular los planes de vida de las comunidades, por eso debe ser un proceso pedagógico que integre a las familias propiciando puntos de encuentro, acompañamiento, solidaridad, unidad, reciprocidad, complementariedad y autonomía, que recoja intereses de la comunidad, que confronte dudas y explore nuevas miradas que posibiliten críticas hacia la concepción de la escuela, la educación

indígena y la educación escolarizada desde una actitud de respeto, tolerancia, humildad y pensamiento propio.

También se manifiesta en algunos relatos de la época, que la escuela y los procesos de evangelización borran la identidad que se trae, porque se hizo un trabajo fuerte de automarginación, racismo y discriminación, y no se quiere ser de un pueblo indígena y mucho menos hablar una lengua propia, porque se era castigado con golpes físicos y se recibía poco o nada de alimentación (en los internados) si no se obedecía; son esas las identidades coloniales que se van configurando, modos de ir moldeando y eliminando la identidad cultural de un indígena. La cuestión entonces es posicionarme desde aquí y seguir anidando para ir poniendo tensiones.

La experiencia en este ejercicio de investigar pone de asiento una situación que no profundizamos en el momento, porque el propósito era ir directamente al significado de la palabra Dearâdê y nos quedamos cortos, este tema continúa, es necesario seguir proponiendo la educación indígena propia fuera del sistema escolar, ¿es posible un diálogo? ¿Qué herramientas se construyen para que pueda haber estos diálogos de poder? Aquí se sigue cuestionando cómo la educación escolar borra la identidad embera eyabida de un niño o niña en la ciudad o en la comunidad.

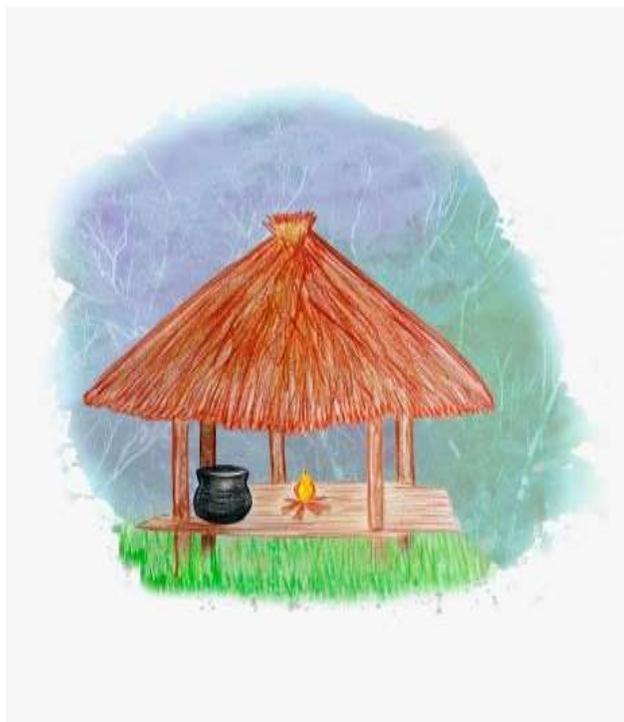


Figura 15. Dearâdê.
Elaborado por Juan Carlos Jamioy Joagibioy. 2023

Es clave el Dearâdê para entender el origen del pueblo embera, puesto que en el significado, además que sabemos que habla de la casa, un lugar donde viven los seres humanos, también nos damos cuenta que viven unos seres que comparten territorios, que se comunican y equilibran esta humanidad, cada territorio comparte una vida, una historia, unas formas de relacionarse: *zezedrúa*, como seres supremos, sagrados; *ancozodrúa*, seres de corazón quienes alimentan nuestros valores; *dayidrua*, somos la humanidad, venimos del vientre, nos alimentamos de cada territorio; *yaberaradrúa*, son quienes protegen y nos mueven, orientan y ayudan a equilibrar, y *emokoradrúa*, son los que enraízan, sostienen y conectan desde abajo hasta arriba la vida del Dearâdê y nuestra vida. El Dearâdê nos habla del vientre, de la conexión con nuestra madre, la tierra, y el hilo que conduce esta relación es la palabra Drúa.

Los Wâdras nos enseñan sobre los territorios, ellas son madres que sostienen cada territorio, se comunican con los daubanás para que tengamos encuentros y conversa por medio de la ceremonia de canta jai porque necesitamos los encuentros, lazos entre humanidad, seres naturales y seres espirituales, y se requiere expandir la conciencia de que hacen parte de nosotros.

El Dearâdê es la raíz de todos los pensamientos, la que estructura corporalmente nuestro territorio, no es gratuito que solo se cuente de 1 a 5: Aba (pensamiento), Ume (corazón), Upea (vientre), Qimare (pies), Juesoma (talones). De esta manera también se estructuran los territorios del Dearâdê.

El Dearâdê comparte palabras ancestrales que se tejen y comparten algo fundamental, mantienen del equilibrio espiritual, porque, aunque se van perdiendo, ellas cierran y abren ciclos que nos llevan a una espiral de sentidos: Daubaná, Wâdra, Drúa, Yico, Jaidé, entre otras.

El Dearâdê nos enseña qué es educación propia, en el significado de vida nace la lengua propia que nos enseña a prepararnos para la vida. El Dearâdê representa una colectividad tejida por un vientre, ella es Madre, en este sentido nos ofrece un paradigma en el que podemos encontrarnos como humanidad, no para seguir reproduciendo y alimentando un sistema industrial tecnológico que arrasa y desconoce la vida natural, sino, por el contrario, un sistema de la vida, de la protección, del cuidado de la Madre Tierra, en otras culturas incluso se nombra de otros modos: Gaia, Pachamama, Kiwe.

Si bien esta tesis de investigación no se enfocó en definir o conceptualizar la espiritualidad o las comprensiones de lo espiritual, en esta investigación el Dearâdê, refiere palabra espiritualidad como la vida, energía en relaciones que se comparten y que caminan en ciclos y territorios; se reconoce la importancia de ir a ella y preparar el corazón para aprender cómo la viven, interpretan y expresan otras culturas, ya que seguimos interpretando los elementos y prácticas culturales que desde la colonia nos instalaron en la visión de mundo.

Dearâdê. Relaciones de la educación embera con la Madre Tierra enfoca el interés en describir y potenciar su poder para la defensa y resistencia en el sostenimiento y cuidado de la Madre Tierra. No se concluye el para qué de la educación escolar en las comunidades indígenas de Frontino y de cómo se potencian y revitalizan los saberes ancestrales desde el Dearâdê, porque ese sigue siendo el techo de conversación entre maestros, maestras, líderes, sabios y sabias, es lo que nos sigue provocando y acercando.

En el *Dearâdê* y en otras culturas no embera existen alternativas al modelo educativo neoliberal, solo que, como culturas indígenas, debemos salirnos de ese sistema y enfocarnos en otras dimensiones de vida que nos pongan en la conciencia del cuidado de la vida, cuidado de la familia extendida, cuidado del territorio y cuidado de nuestro primer territorio, nuestro cuerpo.

Karenta kobibu Dayi papa: ¿de qué nos alimenta la Madre?

Contar nuestras historias desde el pasado, reclamar el pasado, dar testimonio de las injusticias del pasado, son todas estrategias comúnmente empleadas por los pueblos indígenas que luchan por la justicia.

Smith (2016, p. 63)

Mis recuerdos se cruzan con emociones, emociones alegres, tristes, llenas de placer y en ocasiones de desagrado. La Madre que alimenta ofrece diversos modos, lugares y principios para alimentar. Crecí con el olor y el sabor del maíz, las arepas, los frijoles, el sancocho, la papa, el plátano, la yuca, el pescado y la aguapanela, todos estos fueron alimentos que nutrieron mi cuerpo. Era una niña feliz. Vivía en un espacio abierto que, desde mi perspectiva, era tranquilo, jugaba con hombres y mujeres sin distinción hasta cierta edad, hasta esa edad en la que se empiezan a imponer roles sobre lo femenino y lo masculino.

Mi papá y mi mamá son de culturas diferentes, deseaban ser libres, sin compromisos, se comprometieron desde el cuerpo y dieron vida a tres seres, dos hombres y una mujer, no se entendieron, no se complementaron, a lo mejor faltó lo que en la cultura iku llaman “pagamento a la Madre Tierra”, lo que se debe hacer cuando se juntan dos culturas diferentes como embera y capunia (no indígena); cuando esto pasa, dice el sabio Miguel (iku), deben “armonizarse los cuerpos” para que juntos puedan tejer una relación, puedan escucharse y caminar juntos, quien ha hecho camino en la cultura sabrá heredar esto a su generación.

Mi papá y mi mamá se separaron y cada uno hizo una vida aparte, mi mamá incluso lejos de sus hijos e hija. Mi padre fue asesinado cuando yo tenía seis años. Crecí con abuela y tía, fueron ellas quienes me terminaron de educar, en esta familia me enseñaron valores, amor, paciencia, tranquilidad y respeto; no me castigaron con violencia, me cuidaron con amor, me dieron alimentos que nutrieron mi vida; las dos mujeres que me cuidaron han sido esencia en mi camino, me alimentaron de consejos, ejemplo, solidaridad, amor y carácter fuerte, he tratado de cultivar sus enseñanzas y transmitir las a otros seres. Mi abuela rompió con la tradición de matrimonio para toda la vida, decidió educar sola a sus tres hijos, nietos y nieta, separada de cuerpo de su esposo.

Pero hay ciclos, como el ciclo menstrual, con la llegada de mi primera luna aprendí que una cambia, los juegos cambian, las experiencias como mujer cambian, ya no puedo jugar con hombres, por ejemplo, ya eres una persona que se convierte en mujer adulta.

Pensar/Sentir la energía en la madre, mi madre, Madre Tierra, me sugiere un movimiento que pasa por la conciencia de reconocermé y reconstruirmé en esa relación, traer relatos de mi historia, ir al pasado, ver cómo este rehace mi identidad, la transforma en conciencia, me pone en un lugar de conocimiento distinto, uno donde lo reconozco, lo pongo, lo reflexiono y lo construyo. Tal vez por eso María Nancy Ortiz (2021) afirma:

Al investigar se revelan los movimientos de la incertidumbre, en la que el pensamiento se mueve sigiloso recogiendo pistas, rastros e indicios; de repente se detiene, imagina, conjetura; en algunos casos se devuelve, aguzo la mirada desde otro lugar y, entonces, vuelve a imaginar. (p. 4)

Necesito encontrarme con mi pasado, mi identidad y mi origen; mirarlo, entenderlo, agudizarlo y ponerlo en conciencia para equilibrar problemas que por mucho tiempo han hecho que esta relación con mi madre, la Madre Tierra, este en desconexión, desconexión que, estoy segura, puede encontrar sintonía con otros seres, otros pueblos y culturas. *Los sueños son los hijos*

de la vida, caminando brotan y en tus pasos la sangre retoña nuevos sueños; ahí va quedando tu rostro, tu alma, el fruto de tus raíces (Jamioy, 2010).

He venido tejiendo mi identidad desde la academia, allí he encontrado un lugar para ser, reconocirme y sentirme reconocida, en la academia por medio del programa LPMT y antes, desde el semillero de investigación con el grupo de investigación Diverser, he podido encontrar mis raíces y ser parte, sentirme parte, cuestionar también un lugar.

Cuando decidí investigar el Dearâdê se despejó para mí un camino, incomodarme con el sistema colonial, sentir la necesidad de cuestionar y de poner una mirada que pueda resonar en otras, con la idea de transformar y hacer más justo el camino a nuestras generaciones próximas. No hemos vivido fácil, o por lo menos quienes estamos en las ciudades, este lugar debe conversar también, porque pensar desde adentro y sentirse afuera cuando estás en la ciudad genera lo que decía un maestro en un encuentro de profes: ruido, nudo y ahogo, o naturalizas que no perteneces a un lugar o lo defines, porque esa es la resistencia.

Intento soltar esos nudos. Este proceso de escritura para mi ha sido sanación, porque me encuentro y encuentro a otros seres, en esta misma sintonía. El Dearâdê es un ser que nos habla de la conexión con lo sagrado, con nuestros vientres y sus historias, y como vientre de la madre tierra nos va a poner en un lugar de conciencia.

Propongo sanar la investigación como el proceso que me enseñó el Dearâdê, ir a la raíz ancestral de las historias que nos conecten con lo profundo de su significado presente en la lengua propia, que nos permita estar en conexión con la Madre Tierra, Dearâdê como propuesta de memoria activa.

Referencias

- Aborígen. En pos de la Palabra (Vol. No. 39, págs. 413-449). Bogotá, Colombia: Biblioteca Básica Colombiana.
- Álvarez, E. (29 de marzo de 2023). Conversación personal. Medellín - Antioquia
- Altez, Y. (2016). El olvido y la des-memoria en comunidades afrodescendientes de la costa central venezolana. En G. Dietz, C. Stallaert e I. Villegas (coords.), *El poder de la memoria: Reconstrucción de identidades colectivas en el triángulo atlántico* (pp. 223-242). Xalapa, México: Universidad Veracruzana.
- Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Boff, L. (2017). *Una ética de la Madre Tierra: cómo cuidar la casa común*. Madrid: Editorial Trotta.
- Brian, P. (14 de enero 2016). La historia de los apellidos judíos (la verdad y los mitos). Gens video web Chanel. [Vídeo en Youtube]. <https://www.youtube.com/watch?v=q-GwqGA7cqQ>
- Cáisamo, G. (2012). *Kirincia bio o kuitá. Pensar bien el camino de la sabiduría*. [Tesis doctorado]. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
- Cáisamo, G. (30 julio, 2020). Las creencias como ley de origen. Revista colobrí. Edición 4. *Caminando hacia un Sistema Educativo Indígena Propio Bilingüe e Intercultural*. PCE INDEI. Medellín.
- Castillo, E. (2011). La letra con raza, entra. Racismo, textos escolares y escritura pedagógica afrocolombiana. *Pedagogía y Saberes*, (34), 61-73.
- Castañeda, A. C. (23 al 26 de julio de 2014). *Devenir pueblo embera: El mito del agua*. Ponencia. XI Congreso Argentino de Antropología Social, Universidad del Rosario, Argentina. <https://www.aacademica.org/000-081/504>
- Cecconi, A. (2016). La memoria de los que estaban y de los que no estaban: sueños y visiones en la España contemporánea. *El poder de la memoria: Reconstrucción de identidades colectivas en el triángulo atlántico*. Xalapa, México: Universidad Veracruzana.

- Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). (2004). *¿Qué pasaría si la escuela...?: 30 años de construcción de una educación propia*. Programa de Educación Bilingüe e Intercultural (PEBI).
- Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). (2009). *Qué pasara si la escuela*. Colombia. Editorial el fuego azul.
- Dietz, G., Stallaert C. y Villegas, I. (Coords.) (2016). *El poder de la memoria: Reconstrucción de identidades colectivas en el triángulo atlántico*. Xalapa, México: Universidad Veracruzana
- Domicó, T. (2017). El Nepoa para que Embera sea de corazón bueno. [Tesis de maestría]. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
- Domicó, N. (2022). Jai Dé: Casa de los espíritus ancestrales Embera Eyabida de la Comunidad Chigorodocito, para fortalecer la educación e incentivar el uso de las plantas medicinales y la protección de los sitios sagrados [Tesis de maestría]. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
- Domico, Z. (octubre 2022). Conversación personal. Mutatá- Antioquia
- Dorado-Zúñiga, J. A. (2022). Creación del Laboratorio Audiovisual Intercultural para defender la cultura ancestral del Pueblo Misak en Colombia. *Revista KEPES*, 19(25), 599-640.
- Dussel, E. y Grosfoguel, R. (26 de febrero de 2014). Descolonización y geopolítica del conocimiento. [Vídeo en Youtube]. Universidad Nacional Autónoma de México. <https://www.youtube.com/watch?v=mySCGldLxQU>
- Estermann, J. (mayo 5, 2022). Equilibrio y Cuidado: Concepción indígena de una comunidad solidaria y diaconal. *Vida y Pensamiento* 29(1), 143-162. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/vyp/article/view/377>.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.
- Escobar, L. (2013). La casa nasa cosmocentrada. En: *Memorias, conocimientos y cambios en el diseño y construcción de la nasa yat, Cauca-Colombia*. (Libro digital). Popayán: Tocancipá Falla, Jairo

- Esteva, G. (2014). La libertad de aprender. *RIFOP: Revista interuniversitaria de formación del profesorado*, 28(2), 39-50.
- Freire, P. (2003). *El grito manso*. México: Siglo XXI.
- Gaitán Zapata, M. (2008). “Y la escuela, nos moldió”: aproximación a una propuesta pedagógica misional en contextos indígenas colombianos. *Revista Educación y Pedagogía*, 20(52), 77-89.
- García Olivo, P. (2007). *La educación victimada: Aproximación a la “educación comunitaria tradicional” propia de los pueblos indios de México*. La Haine. <http://lahaine.org/index.php?p=22834>
- Green Stocel, A. (2011). *Significados de vida: Espejo de nuestra memoria en defensa de la Madre Tierra (Anmal Gaya Burba: isbeyobi daglege nana nabgwana bendaggegala)*. Tesis doctoral. Universidad de Antioquia, Medellín.
- Green Stocel, A. (30 de junio 2017). El vientre camino de sabiduría y de medicina para vivir en paz. Lectura inaugural para la III cohorte de estudiantes de Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra. Universidad de Antioquia. Medellín. Sin publicar.
- Grosfoguel, Ramón. (2012). El concepto de “racismo” en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? *Tabula Rasa: Revista de Humanidades*, (16), 79-102.
- Guerrero, P. (2018). *La chakana del corazonar desde las espiritualidades y las sabidurías insurgentes de Abya Yala*. Quito, Ecuador: Universidad Politécnica Salesiana, Abya Yala.
- Illich, I. (1977). Después de la escuela ¿qué? En: I. Illich *et al.*, *Un mundo sin escuelas* (pp. 9-41). México: Editorial Nueva Imagen.
- Iño-Daza, W. G. (2017). Epistemología pluralista, investigación y descolonización. Aproximaciones al paradigma indígena. *RevIISE. Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, 9(9), 111-125.
- Jacome, J (14 Abr, 2022). Antioquia y el Eje Cafetero, las zonas más católicas del país, mientras que el Caribe es la región con más protestantes. *Infoebae*.

<https://www.infobae.com/america/colombia/2022/04/14/antioquia-y-el-eje-cafetero-las-zonas-mas-catolicas-del-pais-mientras-que-el-caribe-es-la-region-con-mas-protestantes/>

Izquierdo Marqués, M. G. (2018). *Pedagogía del vientre camino para una educación viva: tejido entre pedagogías ancestrales del pueblo Iku y estudiantes del grado cuarto del Centro Educativo Rural Obdulio Duque, Marinilla.*

Jamioy Juajibioy, H. (2010). *Binybe Oboyejuayeng. Danzantes del viento.* Bogotá: Ministerio de Cultura, Biblioteca Básica de los pueblos indígenas de Colombia.

Lame, M. Q., Castillo, G., y Gnecco, C. (2004). *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas.* Ed. Univ. del Cauca.

Leander, B. (Coord.). (2013). *Pueblos indígenas de hoy. Aprender del pasado para entender el presente.* Xalapa, México: Universidad Veracruzana.

Lezama, M. (Director). (2015). *Conquista de américa y sus consecuencias [Documental].* Rovito, P. y Sokolowicz, F. (Produc). [Video en Youtube]. <https://www.youtube.com/watch?v=KKLLqGPqWfM&t=972s>

Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra (LPMT). (2018). Documento maestro. Facultad de Educación. Universidad de Antioquia. Medellín.

Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra (LPMT). (2018). Rutas prácticas [Circulación interna]. Facultad de Educación. Universidad de Antioquia. Medellín.

Martínez, L. A., Carignano, M., y Mufari, A. (2020). Diario de metacine: reflexiones bitácora sobre la creación de nuestro cortometraje de tesis, *Ellas en el cine. Toma Uno*, (8), 256-267.

Maturana, H. (1996). *Cuerpo-espíritu: Ser y llegar a ser; educación y responsabilidad.* En: *El sentido de lo humano* (pp. 241-248). Santiago de Chile: Dolmen.

Mecha Forastero, B. (sept.-dic. 2007). Una mirada de Embera sobre el conocimiento y la investigación. *Revista Educación y Pedagogía*, XIX(49), 103-118.

Mercado, R. (2017). *La dimensión pedagógica de la palabra de los Wayúu. Relatos ancestrales y escritura.* Tesis de maestría. Universidad de Antioquia, Medellín.

Mesa, C. E (1986). *La Madre Laura.* Ediciones Autores Regionales, Volumen 3. Medellín: Secretaría de Educación y Cultura.

- Motta, J., y Comunidad U'wa. (2020). *Los U'wa y la explotación. Ibita U'wa*. Bogotá: Comité Colombia es U'wa, Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Ngugiwa Thiong'o, N. (2015). *Descolonizar la mente: La política lingüística de la literatura africana*. Debols! Llo.
- Núñez, C. (2016). Memoria colectiva, religión e identidad: El señor de los milagros, de huaca andina a patrono espiritual de los migrantes peruanos de Bélgica. En G. Dietz, C. Stallaert e I. Villegas (coords.), *El poder de la memoria: Reconstrucción de identidades colectivas en el triángulo atlántico* (pp. 59-86). Xalapa, México: Universidad Veracruzana.
- Organización Indígena de Antioquia (OIA) (2007). Volver a recorrer el camino de los ancestros. Una semblanza de la Organización Indígena de Antioquia. *Revista Kalujai. Pensamiento y cultura indígena*, (2), 6-20.
- Organización de los Estados Americanos (2008). La memoria como forma cultural de resistencia. Arhuacos. En línea <https://www.mapp-oea.org/wp-content/uploads/2019/10/2008-La-memoria-como-forma-de-resistencia-de-los-Arhuacos.pdf>
- Ortiz, N. (2021). Abrir el relato, vivir. Medellín: Universidad de Antioquia. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/almamater/article/download/345181/20804605/215>
- Osorio Soto, M. E. (2016). *Miradas múltiples. Estudios sobre la obra de Santa Laura (Jericó, 1874- Medellín, 1949)*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Paz Ipuana, R. (1972). *Mitos, leyendas y cuentos guajiros*. Caracas: Instituto Agrario Nacional.
- Perdomo, A. et al. (2013). La concepción de nasa yat desde el pensamiento de nuestros mayores. En: *Memorias, conocimientos y cambios en el diseño y construcción de la nasa yat, Cauca-Colombia*. (Libro digital). Popayán: Tocancipá Falla, Jairo.
- Pérez, M. (2016). Memoria, identidades y relaciones interétnicas en el área de maya de Yucatán, México. En G. Dietz, C. Stallaert e I. Villegas (coords.), *El poder de la memoria: Reconstrucción de identidades colectivas en el triángulo atlántico* (pp. 181-221). Xalapa, México: Universidad Veracruzana. 181-221

- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). (2006). *Cosmovisión Maya, plenitud de la vida (Raxalajab Mayab 'Kaslemalil)*. PNUD. Serie de cuadernos de desarrollo humano diversidad étnico cultural. La Ciudadanía en un Estado Plural. [En línea] <http://desarrollohumano.org.gt/content/cosmovision-maya-plenitud-de-vida>
- Quijano, A. (2014). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Buenos Aires: Clacso.
- Quilaqueo, D., y Sartorello, S. (2018). Retos epistemológicos de la interculturalidad en contexto indígena. *Alpha*, (47), 47-61.
- Ramírez, A. (2016). Fragmentos de la memoria histórica en una comunidad de origen afroestizo. *El poder de la memoria: Reconstrucción de identidades colectivas en el triángulo atlántico*. Xalapa, México: Universidad Veracruzana
- Recabarren, M y Valdivia, P. (2021). El cóndor y la pastora. Cuento basado en una leyenda atacameña. Editorial Amauta. Colección Pueblos originarios.
- Rengifo V. G. (2020). Comunidades educadoras y asociaciones de abuelos Yachay Runa en Perú. En Constanza Monié y Cesilia Roja (comps.), *Más allá de la escuela. Escuelas de aprendizaje libre* (pp. 257-269). 2.^a ed. Buenos Aires: Constanza Monié. Libro digital.
- Rostkowski, J. (2013). El renacimiento indígena en los Estados Unidos en las últimas décadas. En Leander, B. (Coord.). *Pueblos indígenas hoy. Aprender del pasado para entender el presente*. (pp.169-188). Universidad Veracruzana. México.
- Rojas, A., & Guzmán, E. C. (2005). Educar a los otros: Estado, políticas educativas y diferencia cultural en Colombia. Popayán: Universidad del Cauca.
- Sierra, Z., Henao, A., y Sinigüí, S. (2010). Acortando la distancia entre la Escuela y la Comunidad- Experiencia de construcción del currículo intercultural en la Institución Educativa Karmata Rua del resguardo Indígena de Cristianía. *Visao Global*, 13(1), 219-252.
- Sinigüí, B (. (enero de 2023). Conversación personal. Frontino - Antioquia

- Sinigüí Ramírez, S. Y. (sep.-dic. 2007). ¿Es posible ser indígena en la ciudad? Sobre estudios indígenas y afrocolombianos. Memoria personal. *Revista Educación y Pedagogía*, XIX(49), 199-214.
- Sinigüí, S. y Henao, A. (2009). *Reflexiones en torno a la escuela y la educación en las comunidades indígenas Eyabida de Frontino, Colombia: caminando juntos hacia un Dearâdê*. Tesis de maestría. Universidad de Antioquia, Medellín.
- Sinigüí, S., Henao, A., y Monsalve, D. (2009). *Programa del curso Proyección Comunitaria*.
- Sinigüí, W. (2013). *Zoraravedavema ne kavaí, Nejaradiaí, kavaita bedia zareaita. Desde la cosmogonía indígena centrado en las historias, adquirir formas de apropiación de la lengua ancestral ebera eyabida del Municipio de Apartadó*. [Tesis de grado]. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
- Sinigüí, W. (18 de octubre de 2020). Conversación personal. Apartadó - Antioquia
- Sinigüí, W. (24 de mayo de 2021). Conversación personal. Apartadó – Mutata
- SISUMA. (14 de marzo 2017). Ramón Grosfoguel. Sobre la islamofobia. [Vídeo en Youtube]. <https://www.youtube.com/watch?v=49eJenXp7X8>
- Smith, L. T. (2016). *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. Chile: LOM ediciones.
- Stavenhagen, R. (2013). Los derechos de los pueblos indígenas: Desafíos y problemas. En Leander, B. (Coord.). *Pueblos indígenas hoy. Aprender del pasado para entender el presente*. (pp.59-70). Universidad Veracruzana. México.
- Tunubalá, F., y Muelas Trochez, J. B. (2008). *Segundo Plan de Vida de Pervivencia y Crecimiento Misak*. Territorio Guambiano, Cabildo de Guambía. Silvia, Cauca.
- Trejos, D. C. et al. (2017). *La educación propia. Vivencias y reflexiones*. Sistematización del Proceso de Educación Propia en el Territorio Indígena del Departamento de Caldas. Planeta Paz. Sectores Sociales Populares para la Paz de Colombia.
- Universidad Católica de Pereira. (10 de febrero 2017). *Conferencia: Stuart hall y los estudios culturales* [Vídeo en Youtube]. <https://www.youtube.com/watch?v=RmAhd4mgnNE>

- Universidad Diego Portales. (18 de marzo 2018). *Günther Dietz: Interculturalidad y diversidad cultural como recurso educativo*. [Vídeo en Youtube]. <https://www.youtube.com/watch?v=YZx745s6lWk>
- Vélez, J. (1992). *Piezas para la mano izquierda. América*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Villegas, I. (2016). The Midle Passage (La trata Atlántica). En G. Dietz, C. Stallaert e I. Villegas (coords.), *El poder de la memoria: Reconstrucción de identidades colectivas en el triángulo atlántico* (pp. 89-127). Xalapa, México: Universidad Veracruzana.
- Walsh, Catherine (2002). (De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador. En N.Fuller (ed.), *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades*. Lima, Perú: Red para el Desarrollo de la Ciencias Sociales.
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa*. Núm. 9, julio-diciembre (pp.131-152). Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600909>
- Walsh, C. (2021). Interculturalidad, colonialidad y educación. En *Aprender sin ataduras. Críticas alternativas a la institución escuela*. (pp. 9-28). México: Editorial el Rebozo.
- Walsh, Catherine (2014).
- Yagarí, G. (2010). *Jemed'ed'a dachi kûrîsia mau dachi kakua øme* (Juguemos con el pensamiento y el cuerpo para recrear a través de las expresiones culturales la memoria oral de Karmata Rua). Tesis de Mestría. Universidad de Antioquia, Medellín.
- Zemelman, H. (2005). *Voluntad de conocer: el sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*. México: Anthropos.

Bibliografía complementaria

- Bailarín, B. (2019). *Ne o un yiroma nekau chidua eraka zawa odunumu ěbĕra gengadobidara*. La planta ěrakā: Sus usos entre los ěbĕra Eyabida de Chontaduro-Frontino. Tesis de grado. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
- Bolaños, G. (2007). Ustedes y nosotros, diferentes más no inferiores, la construcción de un proyecto educativo indígena en Colombia. *Revista Educación y Pedagogía*, 19(48), 21-45.
- Castillo, E. (2011). La letra con raza, entra. Racismo, textos escolares y escritura pedagógica afrocolombiana. *Pedagogía y Saberes*, (34), 61-73.
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Dussel, E. (1983). *Historia general de la iglesia en América Latina*. Tomo I: Introducción general a la historia de la iglesia en América Latina. Salamanca, España: CEHILA.
- Gómez Sollano, M. y Zemelman, H. (2005). *Conocimiento Social, el desafío de las ciencias sociales para la formación de profesores en América Latina*. México: Editorial Pax.
- López Herrerías, J. A. (2021). *50 miradas a la educación*. Madrid: Turner.
- Miñana Blasco, C. y Rodríguez, J. (2002). *La educación en el contexto neoliberal*. Universidad Nacional. <http://www.humanas.unal.edu.co/red/files/3112/7248/4191/Articulos-eduneoliberal.pdf>
- Molina Bedoya, V. A. (2015). Existencia equilibrada. *Polis*, (40). [En línea]. <http://journals.openedition.org/polis/10679>
- Pardo Rojas, M. (1986). La escalera de cristal: términos y conceptos cosmológicos de los indígenas emberá. Maguaré.
- Pardo Rojas, M. (1991). El convite de los espíritus. En: A. Leiva, H. Guerrero, A. Enmanuele, J. E. Juncosa, & M. Pardo Rojas, *Los Espíritus Aliados* (pp. 81-154) (Colección 500 Años). Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Prieto, A. M. H. (2020). "Cada cuerpo contiene el mundo": territorio, cuerpo y persona entre los iku del sector suroriental de La Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia.

Tobar Gutiérrez, M. E. (2020). El sistema educativo indígena propio–SEIP, una política pública emergente de los pueblos indígenas de Colombia. *REIB: Revista Electrónica Iberoamericana*, 14(2), 139-165.